

ANUARIO
DE
FILOSOFIA
DEL
DERECHO

Toma III — 1965



INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDIOS JURÍDICOS

EL ANUARIO DE FILOSOFIA DEL DERECHO
se publica bajo la dirección de un Consejo de Redacción,
integrado por los siguientes señores:

EXCELENTISIMO SEÑOR

D. Joaquín Ruiz-Giménez y Cortés

Catedrático de Filosofía del Derecho

D. Francisco Javier Conde

Catedrático de Derecho
Político

D. Luis Legaz Lacambra

Catedrático de Filosofía
del Derecho

D. Enrique Gómez Arboleya

Catedrático de Filosofía
del Derecho, Secretario

SECRETARIA DE REDACCION:

D. Manuel Jiménez de Parga y Cabrera y **D. Rafael Castejón Calderón**

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

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 dos ejemplares de ella a su Redacción.

PRECIO DE SUSCRIPCION

España 110 ptas.
Extranjero 140 »

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 III



MINISTERIO DE JUSTICIA
Y CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS

ANUARIO
DE
FILOSOFIA DEL DERECHO

TOMO III



MADRID

1 9 5 5

ES · P R O P I E D A D

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

INDICE

	<u>Páginas</u>
ESTUDIOS	
DEL VECCHIO (Jorge): «Mutabilidad y eternidad del derecho»	1
L. ARANGUREN (José Luis): «El bien moral supremo»	19
FRAGA IRIBARNE (Manuel): «La constitución como ordenamiento de las instituciones políticas y jurídicas. Una interpretación de las fuentes constitucionales en el Estado contemporáneo»	47
TRUYOL Y SERRA (Antonio): «Utopía y realismo político en Tomás Campanella»	137
HÜBNER GALLO (Jorge I.): «Acotaciones en torno al concepto del derecho».	171
RODRÍGUEZ-ARIAS BUSTAMANTE (Lino): «Orientaciones modernas del derecho civil»	221
GIULIANI (Alessandro): «¿Ciencia o técnica del derecho?»	245

NOTA BIBLIOGRAFICA

PEIDRÓ PASTOR (Ismael): «Apostillas a una obra de F. Schreier: Concepto y formas fundamentales del derecho»	283
--	-----

RECENSIONES Y NOTICIAS DE LIBROS

<i>Giorgio del Vecchio en nuestro ANUARIO</i> (Enrique Gómez Arboleya) ...	341
--	-----

Actas de Congresos:

<i>L'homme et l'Historie. Actes du VI^e Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française</i> (Alfonso Barrada)	347
<i>I problemi attuali della Filosofia del Diritto. Atti del convegno di studi tenuto a Roma nei giorni 3 e 4 ottobre 1953</i> (Luis Legaz y Lacambra).	355

Libros:

AMBROSETTI (Giovanni): «Razionalità e Storicità del Diritto» (Rafael Castejón)	361
ARMAS DE LA PURÍSIMA CONCEPCIÓN, O. R. S. A. (P. Gregorio): «La moral de San Agustín» (S. Alvarez Turienzo)	364
BERGSTRASSER (Ludwig): «Die Entwicklung des Parlamentarismus in Deutschland» (Alfonso Barrada)	366

	Páginas
BORGHESE (Sofio): «La filosofía della pena» (Antonio Quintano Ripollés).	367
CROMBIE (A. C.): «Robert Grosseteste» (Enrique Tierno Galván) ...	369
D'ADDIO (Mario): «L'idea del contratto sociale dei sofisti alla riforma e il «De Principatu» di Mario Salamonio» (Rafael Castejón) ...	371
DAHRENDORF (Ralf): «Marx in Perspektive» (Enrique Tierno Galván) ...	374
FLÜCKIGER (Félix): «Geschichte des Naturrechtes» (José Caamaño Mar- tínez) ...	376
GARCÍA VALDECASAS (Alfonso): «Las creencias sociales y el Derecho» (Ma- nuel Jiménez de Parga) ...	378
GEPPERT (Theodor): «Teleologie der menschlichen Gemeinschaft» (José Caamaño Martínez) ...	380
GOLDSCHMIDT (Werner): «Conducta y norma» (Luis Legaz y Lacambra).	383
GUILLAUME (Emil): «Überwindung der Masse» (Enrique Tierno Galván).	386
HESNARD (Dr. A.): «Morale sans péché» (S. Álvarez Turienzo) ...	388
LECLERQ (Jacques): «Les droits et les devoirs individuels» (Emilio Se- rrano Villafañe) ...	389
LEGAZ Y LACAMBRA (Luis): «Filosofía del Derecho» (Enrique Gómez Ar- boleja) ...	394
PEREÑA VICENTE (Luciano): «Hacia un sociología del bien común» (Emi- lio Serrano Villafañe) ...	398
PIGLIARU (Antonio): «Persona Umana e Ordinamento Giuridico» (Rafael Castejón) ...	401
SCARPELLI (Uberto): «Filosofia Analitica e Giurisprudenza» (Rafael Cas- tejón) ...	403
SCHILLING (Otto): «Christliche Wirtschaftsethik» (José Caamaño-Mar- tínez) ...	405
STENDARDI (Gian Galeazzo): «Libertà ed eguaglianza nello Stato democra- tico moderno» (Rafael Castejón) ...	407
TODOLÍ (P. J.): «Filosofía del Trabajo» (Emilio Serrano Villafañe) ...	410
VAN DER MEULEN (Jan): «Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Wi- derspruch» (Enrique Tierno Galván) ...	414
VILLAIN, S. J. (Jean): «L'enseignement social de l'Eglise» (María Elisa MASEDA) ...	416
WELLS (Harry K.): «Pragmatism. Philosophy of Imperialism» (Alfon- so Barrada) ...	419
ZELTNER (Hermann): «Schelling» (Enrique Tierno Galván) ...	423

ANUARIO DE REVISTAS

A) Historia del pensamiento filosófico y filosófico-jurídico

«Il discorso socratico», por F. Lombardi. <i>Rivista di Filosofia</i> , vol. XLV, núm. 3, julio 1954 ...	425
«Historia ed empeiria nel pensiero aristotelico», por Ezio Riondato. <i>Gior- nale di Metafisica</i> , Génova, año IX, mayo-junio 1954 ...	425

	Páginas
«Saint Agustin initiateur de l'Ecole d'Occident», por F. Cayré. <i>Giornale di Metafisica</i> , Génova, año IX, julio-octubre 1954, núm. 4-5	426
«La dottrina agostiniana sull'integrità della natura umana», por Joseph Costanzo. <i>Giornale di Metafisica</i> , Génova, año IX, julio-octubre 1954, número 4-5	427
«St. Augustine and the Cosmic Soul», por Vernon J. Bourke. <i>Giornale di Metafisica</i> , Genova, año IX, julio-octubre 1954, núm. 4-5	427
«L'origine dell'anima secondo Sant-Agostino», por Michele Federico Sciacca. <i>Giornale di Metafisica</i> , Génova, año IX, núm. 4-5, julio-octubre 1954	428
«Filosofia e Teologia nella morale agostiniana», por Alberto Vecchi. <i>Giornale di Metafisica</i> , Génova, año IX, núm. 4-5, julio-octubre 1954	429
«Eglise et Cité de Dieu chez Saint Agustin», por Etienne Gilson. <i>Archives d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age</i> , año 28, tomo XX, 1954	429
«Agostino e Pelagio», por Augusto Guzzo. <i>Giornale di Metafisica</i> , Génova, año IX, julio-octubre 1954, núm. 4-5	431
«A proposito del significato storico della patrística post Agostiniana», por M. ^a Teresa Antonelli. <i>Teoresi</i> , año IX, núm. 4, octubre-diciembre 1954, Mesina	431
«Decouverte de la Nature et Philosophie de l'homme à l'Ecole de Chartres au XII ^e siècle», por R. P. Chenu. <i>Cahiers d'Histoire mondiale</i> , vol. II, núm. 2, 1954	432
«Nature ou histoire? Une controverse exégétique sur la creation au XII ^e siècle», por M. D. Chenu. <i>Archives d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age</i> , año 28, tomo XX, 1954	433
«Saggio sulla metafisica tomistica del conoscere», por Luigi Bogliolo. <i>Salesianum</i> , enero-marzo 1955. Torino, año XVII	433
«Thomas von Aquin zum Wesen der Theologie», por Johannes Beumer. <i>Scholastik</i> , año XXX, Heft II, 1955	434
«Zur Relationslehre des HL. Thomas», por Caspar Nink. <i>Scholastik</i> , Freiburg, año XXX, Heft I, 1955	435
«The intelligibility of being», por J. Owens. <i>Gregorianum</i> , vol. 2, año XXXVI, 1955, Roma	435
«Die sinnlichen Triebkräfte in ihrer Bedeutung für das Tugendleben nach Thomas von Aquin», por S. Pfürtner. <i>Zeitschrift für Philosophie und Theologie</i> , Freiburg, tomo 2. ^o , cuaderno 1, 1955	436
«La dottrina sull'unità dell'intelletto in Sigieri di Brabante», por Giambattista Da Palma. <i>Sophia</i> , Padova, año XXII, núm. 2, abril-junio 1954	436
«La dottrina sull'unità dell'intelletto in Sigieri di Brabante», por Giambattista Da Palma. <i>Sophia</i> , año XXII, núm. 3-4, julio-diciembre, Padova, 1954	437
«Sulla filosofia della forma e la sua storia», por A. Galimberti. <i>Rivista di Filosofia</i> , 1952, núm. 3, vol. XLIII	438
«Kleutgen und die Erkenntnistheorie Descartes», por Leonhard Gilen. <i>Scholastik</i> , Freiburg, año XXX, Heft, 1, 1955	439

	Páginas
«Motivi religiosi ed aspetti metafisici dello scetticismo di Pierre Bayle (continúa)», por Arturo Deregibus. <i>Il Saggiatore</i> , año IV, núm. 2-3, abril-septiembre 1954	440
«Motivi religiosi ed aspetti metafisici dello scetticismo di Pierre Bayle (fine)», por Arturo Deregibus. <i>Il Saggiatore</i> , año IV, núm. 4, octubre-diciembre 1954	440
«Boyle and Leibnitz», por L. E. Loemker. <i>Journal of the History of Ideas</i> , vol. XVI, núm. 1, enero 1955	441
«Osservazioni intorno ad Adamo Smith, filosofo del diritto» por Peter Stein. <i>Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto</i> , fasc. 1, 1955 ...	442
«Der Begriff des Menschen», por Gerhart Schmidt. <i>Zeitschrift für philosophische Forschung</i> , tomo VIII, cuaderno 4.º, 1954	442
«Kant's concept of Metaphysics», por Nathan Rotenstreich. <i>Revue Internationale de Philosophie</i> , Bélgica, fasc. 4.º, 1954	443
«La religione di Kant e religione senza Dio?», por Luigi Paggiaro. <i>Sophia</i> , año XXII, núm. 3-4, julio-diciembre 1954, Padova	444
«Reflexions historiques et critiques sur la possibilité des jugements synthétiques a priori», por Pierre Lachéze-Rey. <i>Revue Internationale de Philosophie</i> , Bélgica, fasc. 4.º, 1954	444
«Kant's attack on Metaphysics», por A. C. Ewing. <i>Revue Internationale de Philosophie</i> , Bélgica, fasc. 4.º, 1954	445
«Begriff des synthetischen Urteils», por W. Stegmüller. <i>Zeitschrift für philosophische Forschung</i> , tomo VIII, cuaderno 4.º, 1954	446
«La formazione del testo della <i>Kritik der Urteilskraft</i> », por G. Tonelli. <i>Revue Internationale de Philosophie</i> , Bélgica, fasc. 4.º, 1954	446
«Canon de la raison pure et critique de la raison pratique», por Martial Guérault. <i>Revue International de Philosophie</i> , Bélgica, fasc. 4.º, 1954. ...	447
«Un interprete thomiste du Kantisme: le P. Joseph Maréchal», por André Hayen. <i>Revue Internationale de Philosophie</i> , Bélgica, fasc. 4.º, 1954. ...	448
«Friedrich Schlegel als Vorläufer christlicher Existenzphilosophie», por Johannes Baptiste Siemes. <i>Scholastik</i> , Freiburg, 1955, año XXX, Heft II. ...	448
«Le note hegeliane alla filosofia del diritto», por A. Plebe. <i>Rivista di Filosofia</i> , núm. 2, vol. XLIV, 1953.	449
«La fondatione rosminiana della pratica», por Vincenzo La Via. <i>Teoresi</i> , Messina, IX, 1954, núm. 4.	450
«Il valore dell'argomento ontologico secondo il Kierkegaard», por Gaetano Capone. <i>Sophia</i> , Padova, año XXII, núm. 2, abril-junio 1954	451
«Il significato dell'introduzione kierkegaardiana al "conceto dell'angoscia"», por E. Paci. <i>Rivista di Filosofia</i> , Torino, vol. XLV, núm. 4, 1954. ...	452
«Science, phenomenologie, ontologie», por A. de Waelhens. <i>Revue Internationale de Philosophie</i> , Bélgica, fasc. 3, año 8	452
«Il relativismo storicistico di Oswald Spengler», por P. Rossi. <i>Rivista di Filosofia</i> , 1953, vol. XLIV, núm. 2.	453

B) *Historia del pensamiento político y social*

«Le Corpus Iuris civilis dans le Décret de Gratien, d'après le manuscrit lat. nouv. adq. 1761 de la Bibliothèque Nationale», por J. Rambaud-Buhot. <i>Bibliothèque de l'École des Chartes</i> , CXI, París, 1954	455
«Dostoyevski and Danilevsky: nationalist messianism», por Hans Kohn. <i>Occidente</i> , vol. X, núm. 4, julio-agosto, 1954	455
«Zur Wirtschaftspolitik und Theorie der englischen Klassiker», por K. Singer. <i>KYKLOS, Internationale Zeitschrift für Sozialwissenschaften</i> , VII, 1 y 2, 1954	456
«La teoria rosminiana degli equilibri politici», por Giuseppe Bozzetti. <i>Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto</i> , fasc. I, 1955	456
«The fabians and utilitarianism», por M. P. Mack. <i>Journal of the history of Ideas</i> , vol. XVI, núm. 1, enero 1955	457
«Materialismo storico e teoria dell'evoluzione», por G. Preti. <i>Rivista di Filosofia</i> , Torino, vol. XLVI, enero 1955, núm. 1	458
«Soziologie und Existentialismus», por Víctor Villi. <i>KYKLOS, Internationale Zeitschrift für Sozialwissenschaften</i> , Basilea, VII, 1 y 2, 1954.	458

C) *Derecho natural y estimativa jurídica*

«Die Liebe als Gestaltungsprinzip der Moral in den synoptischen Evangelien», por C. Spieq. <i>Zeitschrift für Philosophie und Theologie</i> , tomo I, cuad. 4.º, Freiburg, 1954	459
«Kant's Ableitung des Verbotes der Lüge aus dem Rechte der Menschheit», por K. Ebbinghaus. <i>Revue Internationale de Philosophie</i> , Bélgica, fascículo 4.º, 1954	460
«Pflicht und Neigung», por O. F. Bollnow. <i>Zeitschrift für philosophische Forschung</i> , tomo VIII, cuad. 4.º, 1954	460
«Das ius utendi bei Thomas von Aquin und in den päpstlichen Soziallehren», por R. Zimmermann. <i>Zeitschrift für Philosophie und Theologie</i> , tomo I, cuad. 3, 1954	461
«Über die Krisis des modernen Sondereigentumsbegriffes», por C. K. von Krasinski. <i>Zeitschrift für Philosophie und Theologie</i> , tomo I, cuad. 1.º, Freiburg, 1954	462
«Il problema del diritto e l'esperienza giuridica contemporanea», por Hamed A. Rabie. <i>Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto</i> , fascículo I, 1955	462
«Toward a general definition of rational action», por S. Schoeffler. <i>KYKLOS, Internationale Zeitschrift für Sozialwissenschaften</i> , VII, 3, 1954.	463
«Des rapports de l'être et du mal selon Louis Lavelle», por Jean Ecole. <i>Teoresi</i> , año IX, núm. 1, enero-marzo 1954, Messina	463
«Il problema dei valori nello storicismo tedesco contemporaneo», por D. Rossi. <i>Rivista di Filosofia</i> , vol. XIV, núm. 4, 1954.	464

	Páginas
André A. Devaux. <i>Giornale di Metafisica</i> , núm. 3, año X, Génova, Università, mayo-junio 1955	465
«La vocation dans la philosophie de René La Senne», por Gastón Berger. <i>Giornale di Metafisica</i> . Genova, Università, año X, núm. 3, mayo-junio 1955	466
«Introduction à la description de l'espérance», por René La Senne. <i>Giornale di Metafisica</i> , Génova, Università, año X, núm. 3, mayo-junio 1955	467
«Linee d'una filosofia dello spirito come libertà», por Gallo Galli. <i>Il Saggiatore</i> , Torino, 1954, núm. 1, IV, enero-marzo	467
«Formalismo jurídico e formalismo ético», por Norberto Bobbio. <i>Rivista di Filosofia</i> , vol. XLV, núm. 3, julio 1954	468
«Studying human conduct and personality», por Roberto Zavalloni. <i>Antonionum</i> , fasc. I, año XXX, enero 1955	469
«The social significance of professional Ethics», por R. M. Mac Iver. <i>The Annals of the American Academy of Political and Social Science</i> , vol. 297, enero 1955	469
«Ethical Standards of the medical profession», por W. I. Fitts, Jr., y B. Fitts. <i>The Annals of the American Academy of Political and Social Science</i> , vol. 297, enero 1955	470
«Science and Human Nature», por C. J. Webb. <i>Philosophy</i> , vol. XXX, número 112, 1955	471
«Il valore de la Legalità, por Giuseppe Grosso. <i>Nueva rivista di diritto commerciale, diritto dell'economia, diritto sociale</i> , vol. 7.º, fascículos 10-12, 1954	471
«I presupposti del giudizio jurídico», por Giovanni Zizak. <i>Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto</i> , fasc. II, 1955	472
D) <i>Teoría general del Derecho. Pensamiento contemporáneo</i>	
«Comparative Law in Space and Time», por Roscoe Pound. <i>The American Journal of comparative Law</i> , University of Michigan, vol. 4, número 1, invierno 1955	473
«La teoría general del derecho de J. Haesaert», por Norberto Bobbio. <i>Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto</i> , año 1955, fasc. II	474
«Le Mithe de l'égalité juridique», por H. Levy-Bruhl. <i>Cahiers Internationaux de Sociologie</i> , París, XVIII, 1955	474
«Economía e diritto», por Bruno Brunello. <i>Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto</i> , año 1955, fasc. 1	476
«Philosophical Survey: Philosophy in France», por Alan Montefiore. <i>Philosophy</i> , vol. XXX, núm. 113, abril 1955	476
«Philosophical Survey: Philosophy in Italy», por Nicola Abbagnano. <i>Philosophy</i> , vol. XXX, núm. 112, enero 1955	477
«Être, existence et essence dans la pensée de Maurice Blondel», por J. Chaix-Ruy. <i>Teoresi</i> , Messina, V, 1950, núm. 1-4, enero-diciembre ...	478

	Páginas
«La riforma blondeliana del filosofare e la sostanza teorica del blonde- lismo», por Vincenzo La Via. <i>Teoresi</i> , núm. 1-4, enero-diciembre, V, 1950, Messina	479
«Obsservazioni sulla filosofia como "philosophie de l'esprit"», por M. ^a Te- resa Antonelli. <i>Humanitas</i> , año IX, enero 1954, núm. 1, Brescia ...	479
«Un exposé de la Philosophie de Gabriel Marcel», por Roberto Feys. <i>Re- vue Philosophique de Louvain</i> , febrero 1955, tomo 53, Lovaina	480
«Le primat de l'acte sur l'énoncé», por Pierre Fontan. <i>Revue Philoso- phique de Louvain</i> , febrero 1955, tomo 53, Lovaina	481
«Philosophie et Histoire», por Henri Niel. <i>Revue Internationale de Phi- losophie</i> , fasc. 3, año 8. ^o , Bélgica	481
«Il lavoro storiografico in filosofia», por Nicola Abbagnano. <i>Rivista di Filosofia</i> , vol. XLVI, Torino, 1955, enero, núm. 1	482
«L'ultimo Croce e il soggetto della storia», por Nicola Abbagnano. <i>Ri- vista di Filosofia</i> , 1953, núm. 3, vol. XLIV	482
«Bilancio de Benedetto Croce», por Carmelo Ottaviano. <i>Sophia</i> , año XXII, núm. 3-4, Padova, julio-diciembre 1954	484
«L'entimema personalistico di Giovanni Gentile», por Luigi Stefanini. <i>Giornale di Metafisica</i> , año X, enero-febrero 1955, Génova	485
«Incontri con Giovanni Gentile», por A. Guzzo. <i>Giornale di Metafisica</i> , año X, enero-febrero 1955, Génova	485
«Atto ed essere», por Michele Federico Sciacca. <i>Giornale di Metafisica</i> , año X, enero-febrero 1955, Génova	486
«La lezioni spiritualistica di G. Gentile», por Felice Battaglia. <i>Giornale di Metafisica</i> , año X, enero-febrero 1955, Génova	487
«L'ereditá di Gentile», por Gaetano Chiavacci. <i>Giornale di Metafisica</i> , año X, enero-febrero 1955, Génova	487
«Quel ch'io debbo al Gentile», por Armando Carlini. <i>Giornale di Me- tafisica</i> , año X, enero-febrero 1955, Génova	488
«Essistenzialismo e metafisica», por Mariano Cristaldi. <i>Teoresi</i> , año IX, núm. 2-3, julio-septiembre 1954, Messina	488
«Le depassement de la Metaphysique», por Pierre Thevenaz. <i>Revue In- ternationale de Philosophie</i> , fasc. 3, año 8. ^o , Bélgica	489
«Die geschichtlichkeit im Existentialismus», por J. Ell. <i>Zeitschrift für Philosophie und Theologie</i> , tomo I, cuad. 1. ^o , 1954	490
«José Ortega y Gasset e la filosofia dell'esistenza», por Nino Ciusa. <i>Gior- nale di Metafisica</i> , año IX, mayo-junio 1954, Génova	490
«Critica metafisica e inmanentismo», por M. Dal Pra. <i>Rivista di Filoso- fia</i> , vol. XLIII, 1952, núm. 3	491
«Il superamento dell'alterità nel conoscere», por Francesco Leni di Spa- dafora. <i>Sophia</i> , año XXIII, fasc. II, 1955, Padova	492
«Conoscere e agire», por L. Geymonat. <i>Rivista di Filosofia</i> , vol. XLIII, 1952, núm. 1	493
«I tipi fondamentali dell'antropologia filosofica del presente», por Wal- ther Brüning. <i>Sophia</i> , año XXIII, núm. 1, enero-marzo 1955	495
«L'être humain comme être-question», por Bernard Delfgaauw, <i>Giornale di Metafisica</i> , Génova, Università, año X, núm. 3, mayo-junio 1955.	496

E) Sociología general del Derecho y de la Cultura

«Sociologie d'aujourd'hui», por R. Girod. <i>Schweizerische Zeitschrift für Volkswirtschaft und Statistik</i> , Basilea, 90, 1, marzo 1954	497
«Contemporary Trends in British Social Anthropology», por J. H. M. Beattie. <i>SOCIOLOGUS, Zeitschrift für empirische Soziologie, sozialpsychologische und ethnologische Forschung</i> , Berlín, V, 1, 1955	498
«Grundprobleme der Anthropologie in den U. S. A.», por L. Von Wiesse. <i>KYKLOS, Internationale Zeitschrift für Sozialwissenschaften</i> , VI, 3, 1953	499
«La Sociologia in Italia, oggi. Saggio bibliografico», por Filippo Barbano. <i>Il Politico</i> , año XIX, núm. 3, diciembre 1954, Pavía	500
«Sociologia e Filosofia. Significato e valore filosofico della Sociologia», por Giuseppina Nirchio. <i>Il Politico</i> , año XIX, núm. 3, diciembre 1954, Pavía	500
«Europäische Philosophie», por J. Erich Heyde. <i>Zeitschrift für philosophische Forschung</i> , tomo VIII, cuad. 4.º, 1954	502
«Sociologie et littérature comparée», por R. Bastide. <i>Cahiers Internationaux de Sociologie</i> , París, XVII, 1954	502
«The need for a social philosophy», por A. Macbeath. <i>Philosophy</i> , vol. XXX, núm. 113, abril 1955	504
«Laboratory versus field research in Psychology and Social Sciences», por Virginia Black. <i>The British Journal for the Philosophy of Science</i> , Edimburgo y Londres, vol. V, núm. 20, febrero 1955	505
«Mikrosoziologie und Soziometrie», por G. Gurvitch. <i>Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft</i> , Tübingen, Band III, Heft 2, 1955	505
«Neue Forschungsergebnisse der Soziologie der Gruppenführung», por P. Heintz. <i>Schweizerische Zeitschrift für Volkswirtschaft und Statistik</i> , Basel, 90, 1, marzo, 1954	507
«Acculturation: An Exploratory Formulation. The Social Science Research Council Summer Seminar on Occulturation, 1953», por L. Broom, B. J. Siegel, E. Vogt y J. B. Watson. <i>American Anthropologist</i> , vol. 56, número 6, parte 1, diciembre 1954	508
«Freedom of research in American Science», por Bernhard J. Stern. <i>Science and Society</i> , vol. XVIII, núm. 2, primavera 1954	509
«Freiheit und Gleichheit in der modernen Industriegesellschaft», por S. Maiwald. <i>Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie</i> , 1954, XLI, 2	510
«Thèmes pour l'étude du scandale», por E. de Dampierre. <i>Annales Saraviensis</i> , año IX, julio-septiembre 1954, cuad. 3.	511
«L'ambiguité de la conscience de classe chez les employés et les petits fonctionnaires», por M. Crozier. <i>Cahiers Internationaux de Sociologie</i> , París, XVIII, 1955	512
«The Problem of Defining a Profession», por M. L. Cogan. <i>The Annals of the American Academy of Political and Social Science</i> , vol. 297, enero 1955	514

	Páginas
«Intellectuals and other people», por M. Curti. <i>The American Historical Review</i> , vol. LX, núm. 2, enero 1955	515
«Gli intellettuali e il socialismo», por F. A. Hayek. <i>Il Politico</i> , año XX, número 1, mayo 1955	516
«Intellectuals and Politics in U. S. A.», por A. G. Nicholas. <i>Occidente</i> , año X, núm. 1, enero-febrero 1954	516
«Introduzione all'inchiesta su "intellettuali e classe politica"», por Norberto Bobbio. <i>Occidente</i> , año X, núm. 1, enero-febrero 1954	517
«Intellectual classes and ruling classes in France: a second look», por J. W. Saxe. <i>Occidente</i> , año X, núm. 3, mayo-junio 1954	518
«Quelques caractères originaux d'une culture métisse en Amérique Latino-Indienne», por F. Barricaud. <i>Cahiers Internationaux de Sociologie</i> , París, XVII, 1954	519
«Eine Volksmusikgruppe in der Massengesellschaft», por A. E. Kaplan. <i>SOCIOLOGUS, Zeitschrift für empirische Soziologie, sozialpsychologische und ethnologische Forschung</i> , Berlín, V, 1, 1955	519

Ciencia y técnica jurídica

«L'unificazione interna del diritto privato», por André Tunc. <i>Nuova rivista di diritto commerciale, diritto dell'economia, diritto sociale</i> , vol. 7.º, fasc. 10-12, 1954.	521
«Ancora sul concetto dell'obbligazione e sulla distinzione tra debito e responsabilità», por Calogero Gangi. <i>Nueva revista di diritto commerciale, diritto dell'economia, diritto sociale</i> , vol. 7.º, fasc. 4-6, 1954.	522
«Ehescheidung bei Ehebruch. Die theologischen und geschichtlichen Hintergründe der ersten Stellungnahme zum 7. Kanon in der 24. Sitzung des trienter Konzils (Juli 1563)», por Piet Fransen. <i>Scholastik</i> , XXIX, Jahrgang, Heft IV, 1954	523
«Ehescheidung bei Ehebruch», por Piet Fransen. <i>Scholastik</i> , Freiburg, año XXX, Heft 1, 1955	523
«Metodo e tecnica d'interpretazione nella Giurisprudenza», por J. Esser. <i>Nuova rivista di diritto commerciale, diritto dell'economia, diritto sociale</i> . Pisa, fasc. 7-9., vol. 7, 1954	524
«Il punto critico de la jurisprudenza», por Lorenzo Mossa. <i>Nueva revista di diritto commerciale, diritto dell'economia, diritto sociale</i> , vol. 7, fasc. 10-12, 1954	524
«Legal Ethics», por H. S. Drinker. <i>The Annals of the American Academy of Political and Social Science</i> , vol. 297, enero 1955	525
«Legal proof: a postscript», por A. G. Chloros. <i>Revue Internationale de Philosophie</i> , Bélgica, año 9.º, fasc. I	526
«Die Entwicklungsphasen der kriminologischen Forschung», por E. See- lig. <i>Annales Universitatis Saraviensis</i> , tomo III, cuad. 1-2, año 1954	526
«Die Krise des Begriffs der services publics im französischen Verwaltungsrecht», por R. Schnur. <i>Archiv des Offentlichen Rechts</i> , tomo 79, cuad. 4.º, 1953-54	527

«Gesetzgebungshilfsdienst für deutsche Parlament. Zur Ontologie der gesetzgeberischen Willensbildung», por Kurt Kleinrahm, <i>Archiv des Öffentlichen Rechts</i> , tomo 79, cuad. 2.º	527
«Übernahme des Begriffs «service public» ins deutsche Rechts?», por H. Klutsch y E. Krakewitz. <i>Archiv des Öffentlichen Rechts</i> , tomo 79, cuad. 4.º, 1953-54	529
«The role of Law in labor disputes», por A. Cox. <i>Cornell Law Quarterly</i> , vol. 39, núm. 4, New York, 1954	529
G) Derecho y política	
«Sui caratteri, la finalità e il metodo della storia delle dottrine politiche», por A. Norsa. <i>Nuova rivista storica</i> , XXVIII, enero-junio 1954.	530
«Sonveränität unz zwischenstaatliche Zusammenarbeit», por K. Loewenstein. <i>Archiv des Öffentlichen Rechts</i> , tomo 80, cuad. 1-2, Tübingen, 1955	530
«Verfassungsänderung und Verfassungsdurchbrechung», por H. Ehmke. <i>Archiv des Öffentlichen Rechts</i> , tomo 79, cuad. 4, 1953-1954	531
«A la recherche d'une pensée politique», por Jacques Spaey. <i>La Revue Nouvelle</i> , XX, 12	532
«Tipologia della rivoluzione», por Félix Gross. <i>Quaderni di Sociologia</i> , número 16, primavera 1955	534
«Sul concetto della rappresentanza politica e sul suo significato giuridico», por Isacco Sciaky. <i>Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto</i> , fasc. II, 1955	536
«The theory of the elite and the mythology of power», por R. Barkley. <i>Science and Society</i> , vol. XIX, 2, primavera 1955	537
«Libertà e Associazione», por Pio Viazzi. <i>Nuova rivista di diritto commerciale, diritto dell'economia, diritto sociale</i> , Pisa, vol. 7, fasc. 7-9, 1954	537
«Die staatliche Bürokratie im modernen gesellschaftlichen Leben», por Ernest Rasch. <i>Archiv des Öffentlichen Rechts</i> , Tübingen, tomo 78, cuad. 3-4	538
«I partiti politici in un'opera recente», por Norberto Bobbio. <i>Occidente</i> , año X, núm. 2, marzo-abril 1954	539
«Athènes au V ^e siècle: la démocratie conservatrice», por L. Carton. <i>Annales Universitatis Saraviensis</i> , tomo III, 1954	539
«The role of due process in American Constitutional law», por W. J. Brockelbank. <i>Cornell Law Quarterly</i> , vol. 39, núm. 4, 1954	540
«Die innere Ordnung der politischen Parteien im gegenwärtigen deutschen Staatsrecht», por Günter Rabus. <i>Archiv des Öffentlichen Rechts</i> , tomo 78, cuad. 2	540
«The political structure of Japan: democratic or paternalistic», por D. W. Overton. <i>Proceedings of the Academy of political science</i> , volumen XXVI, núm. 2, enero 1955.	541

H) *Varia*

«L'Histoire de la Philosophie et l'unité du vrai», por P. Ricoeur. <i>Revue Internationale de Philosophie</i> , Bélgica, fasc. 3.º, año 8.º	542
«Geschichtlichkeit und Ewigkeit», por Johannes Baptiste Lotz. <i>Scholastik</i> , Freiburg, XXIX, Jahrgang, Heft IV, 1954	542
«Moment scientifique et moment metaphysique», por Michele Federico Sciacca. <i>Revue Internationale de Philosophie</i> , Bélgica, fasc. 3, año 8.º	543
«Die Voraussetzungen menschlicher Bildung», por Georg Siegmund. <i>Scholastik</i> , Freiburg, año XXX, Heft 1, 1955	544
«Il problema della tecnica», por P. Chiodi. <i>Rivista di Filosofia</i> , volumen XLIV, 1953	544
«Economics and the Behavioural sciences», por W. Kapp. <i>KYKLOS, Internationale Zeitschrift für Sozialwissenschaften</i> , VII, 3, 1954	545
«De l'art de traduire les économistes», por R. Roux. <i>KYKLOS, Internationale Zeitschrift für Sozialwissenschaften</i> , VII, 4, 1954	546
«Twentieth Century Entrepreneurship in the United States and Economic Growth», por A. H. Cole. <i>American Economic Review</i> , vol. XLIV, número 2, mayo 1954	546

MUTABILIDAD Y ETERNIDAD DEL DERECHO (*)

Si en un mismo objeto y sujeto pueden coexistir la mutabilidad y la inmutabilidad, y cómo, es un problema que se plantea no solamente para el Derecho. Es, digamos más bien, el problema fundamental que surge por necesidad de nuestra conciencia, lo cual no puede dejar de advertir cómo nuestro ser tiene, con una realidad sensible, otra suprasensible, perteneciendo casi a dos mundos, tanto cuanto las relaciones entre una y otra especie de realidad aparecen muy difíciles de definir. Ya el hombre primitivo, aun en el estado salvaje, percibió la distinción entre el cuerpo y el alma y atribuyó a ésta una suerte de supervivencia después de la muerte de aquél. E igualmente, si en las antiguas concepciones y figuraciones de esa naturaleza predomina un carácter fantástico y mítico, permanece significativo el hecho que en cualquier época la mente humana intentó penetrar el gran misterio. En torno a aquel problema se fatigaron, como es sabido, durante siglos y por milenios, los intelectos de los más grandes filósofos, esclareciendo ciertamente varios aspectos del mismo, pero sin resolverlo todavía del todo con las fuerzas de la sola razón; por lo que quedó siempre abierto el camino a las supremas instancias de la fe.

Ciertamente fracasó el conato de los filósofos materialistas (especialmente el de los del siglo pasado, como C. Vogt, J. Moleschott y L. Büchner) para explicar el pensamiento como «un movimiento de la materia» o una «secreción del cerebro», mientras la materia y el cerebro son ellos mismos objeto del pensamiento. Ni por otra parte representa una solución del problema, sino más bien una reafirmación del mismo, el sublime estado de ánimo de Plotino, que «se avergonzaba de tener un cuerpo». El dualismo, ínsito en nuestro ser, per-

(*) Traducción del profesor Salvador M. DANA MONTAÑO, ex catedrático de la Universidad N. del Litoral, República Argentina.—(N. de la R.)

manece. Si una voz infalible nos enseña: «Memento quia pulvis es», otra voz, o ella misma, nos advierte que en aquel polvo hay también un reflejo de eternidad, una participación en algo de divino: «Est Deus in nobis...»

Aun absteniéndonos de entrar en argumentos puramente teológicos y permaneciendo en los límites del análisis científico y gnoseológico, es verdad que en el espíritu de todo hombre existen ideas y certezas que trascienden los datos de los sentidos y que, a diferencia de estos datos, tienen el carácter de la universalidad y de lo absoluto. Tal es la idea del ser en general, que se afirma apodícticamente en la conciencia desde su primer despertar, ni podría suceder de otro modo, porque la conciencia no es otra cosa que conocimiento del propio ser y juntamente de la realidad a la cual ella se contrapone, aun siendo una parte de ella. Tales son también las nociones de espacio y de tiempo que nuestra mente no puede pensar sino como sin confines; tales los principios lógicos, tales los principios de la matemática y de la geometría, que tienen igualmente el carácter de verdades eternas. Pero, además de esto (cosa para nosotros aún más importante), hay en todo espíritu la certeza, quizá también a veces oscura, pero indefectible e insuprimible, de la libertad, de la imputabilidad, del deber y del derecho; todas nociones de carácter metafísico, que no tienen sentido respecto a los datos únicos de la naturaleza física, sino que suponen un contacto con el Absoluto.

Antes de detenernos particularmente sobre una de estas nociones, esto es, sobre la del Derecho, conviene hacer todavía una observación sobre los procesos cognoscitivos en general. La actividad del intelecto, aun cuando se ejercita sobre datos de la experiencia, tiene siempre alguna cosa de trascendente porque, al concebir estos datos, necesariamente los supera uniéndolos en un orden lógico, virtualmente comprensivo también de otros datos. Al contrario, también cuando contempla ideas eternas, el intelecto no puede dejar de considerar que ellas se reflejan igualmente en la experiencia, si bien de manera parcial y defectuosa. Hay, pues, un encuentro y casi una vuelta recíproca en las varias funciones de nuestro espíritu; lo que confirma la sustancial unidad del mismo.

Si dirigimos ahora nuestra atención al Derecho, fácilmente descubrimos que se nos presenta en doble aspecto: como idea ínsita en nuestra mente y como hecho histórico y positivo.

En el primer aspecto, el Derecho es una necesidad lógica por la cual la conciencia subjetiva comprende, además de la propia, la sub-

jetividad ajena. Esto puede parecer cosa obvia y casi inútil de decir, como todas las verdades elementales; pero, en realidad, tiene un profundísimo significado en cuanto denota la superación del yo por obra del mismo yo. Ley admirable de nuestra naturaleza, que vale como principio teórico y práctico juntamente. Reconocer la personalidad ajena en relación a la nuestra, poniendo así la una y la otra en el mismo plano ideal, significa admitir virtualmente un límite y una correlación en el recíproco obrar, con facultades y obligaciones correspondientes a ambas partes. Es bien sabido que este esquema fundamental de la relación jurídica se presenta y se averigua históricamente de diversos modos, y lo observaremos todavía dentro de poco. Pero, ante todo, importa saber que este esquema es inmanente, como exigencia categórica e inagotable, en nuestro espíritu (*in interiore homine*), y de aquí se traduce y se irradia en una serie continua de relaciones entre sujeto y sujeto, de la cual se compone un orden determinado en el perenne fluir de los hechos humanos.

Séame consentido recordar aquí una frase que oí un día de un gran poeta, Gabriel D'Annunzio, habiendo recaído la conversación sobre la confrontación entre el Derecho y la Poesía. «También el Derecho —dijo éste— es un ritmo de la vida.» Creo que pueda agregarse que es un ritmo necesario y constante de la conciencia de los individuos y de los pueblos.

Aun cuando en las fases primitivas del consorcio humano las relaciones sociales están limitadas a un grupo restringido, no faltan jamás los elementos esenciales de ese esquema, o digamos igualmente, de ese ritmo del espíritu y de la vida; una afirmación de la personalidad propia y un reconocimiento de la ajena; después, el establecimiento de un vínculo y de una relación transubjetiva o *metaegoísta*, mediante la cual, al mismo tiempo, se exige y se concede determinado respeto (al menos, repitamos, dentro de un límite dado). Sucesivamente, a medida que aquel *germen eterno de lo justo* (según la expresión de Vico) se desarrolla y las relaciones sociales se extienden, el reconocimiento de la personalidad ajena en relación con la propia se perfecciona en profundidad y en amplitud, dando lugar a instituciones que se aplican, no sólo a un mayor número de personas, sino también a nuevas formas de actividad. Surgen de este modo nuevas especies de derechos subjetivos o de libertades, pues se acrecienta también correlativamente la serie de las limitaciones y de las obligaciones, coeficientes inseparables de cualquier proposición jurídica.

Hemos considerado hasta aquí la universalidad lógica del derecho

en su significado puramente formal. Pero, en este punto, debemos preguntarnos: Esta consideración, ¿es la única posible? ¿Debemos contentarnos con reconocer y acoger en esa forma *a priori*, indiferentemente, todas las determinaciones jurídicas, como si todas tuviesen igual valor? Esto equivaldría a una especie de agnosticismo, si no directamente escepticismo; vale decir, a la negativa de escuchar una voz que, sin embargo, se eleva invenciblemente de nuestra conciencia más profunda: la voz de la justicia. Esta asume en verdad la forma lógica del Derecho, pero dentro de ella afirmase con un contenido ideal propio, de valor absoluto, en oposición a todo otro contenido posible que igualmente se presente en aquella misma forma.

La presencia de esta «voz celeste» (como la llamó justamente Rousseau) en nuestra conciencia, merece la meditación más atenta, porque ella nos revela, mejor que cualquier otro dato, la verdadera sustancia de nuestro ser y nuestra misión. La justicia, entendida en su esencial significado, no es ni puede ser otra cosa que la expresión de una ley absoluta y eterna; superior, por ende, a la mudable legalidad positiva, e igualmente radicada en nuestro espíritu, el cual por esto no puede consistir todo él en la efímera vida que se desenvuelve en el mundo sensible, sino que necesariamente pertenece y participa de un orden de verdades ultraterrenas.

Solamente considerando esta participación en un reino de valores absolutos se puede comprender enteramente la dignidad de la persona humana; esa dignidad que ciertamente tiene un reconocimiento, demasiado a menudo defectuoso, en cualquier sistema jurídico históricamente constituido, pero que encuentra su entera y perfecta consagración sólo en la pertenencia del ser humano a aquel reino ideal que trasciende cualquier Estado.

El hombre, empero, no es sólo espíritu, para nuestra desventura; pertenece, como decimos, casi a dos mundos, y de ello nace la perenne crisis de nuestra existencia, el anhelo jamás extinguido del todo de ascender de lo finito a lo infinito. Este anhelo es, por esto, ya por sí mismo, un testimonio claro y cierto de nuestra verdadera naturaleza; y si la ley eterna nos parece demasiado más alta que nuestro intelecto, para ser comprendida enteramente por nosotros, ella informa sin embargo de suyo nuestro ser y se impone a nuestra conciencia, como vocación indefectible, indicándonos el arduo camino del deber sobre las insidias de las pasiones y señalándonos los límites de nuestro derecho en la inviolabilidad del derecho ajeno.

La ley eterna deviene, pues, ley natural para nosotros, en el más

riguroso significado de este término: «lumen rationis naturalis», según las palabras de Santo Tomás (*Summa Theol.*, 1.^a 2.^{ae}, q. 91, art. 2); «nihil aliud quam impressio divini luminis in nobis» (*ib.*). E importa reparar que el mismo *Doctor angelicus* insiste en el carácter racional de esta participación nuestra en la ley eterna: «Rationalis creatura participat eam intellectualiter et rationaliter.» Sería un error creer, por tanto, que él apele a la sola fe, casi en antítesis con la razón; porque también nuestra misma racionalidad nos permite y nos impone reconocer esa ley, que merece verdaderamente el nombre de *lex naturalis*, por su correspondencia a nuestra naturaleza. La doctrina tomista encuéntrase de este modo, aun con su peculiar fundamento teológico, con la teoría clásica de los más iluminados filósofos y juristas griegos y romanos, en especial de aquella escuela estoica, en la cual fué ya anunciado casi un preludeo o un pródromo del cristianismo. Encuentra verdaderamente su lugar también en el grandioso sistema de Santo Tomás aquel concepto de la *ὀρθὸς λόγος* o *recta ratio*, que fué expresado espléndidamente por Cicerón en el célebre paso de la *República* (III, 22): «Est quidem vera lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna. Nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium deus.»

Es bien sabido que esta milenaria tradición, a cada instante vivísima, a la cual conviene bien el nombre de *philosophia perennis*, fué combatida por ciertas escuelas, especialmente en el siglo pasado y en el nuestro, en obsequio a un estrecho historicismo o positivismo, que descubría solamente la relatividad y no lo absoluto del Derecho; pero podemos afirmar seguramente que ninguna de las objeciones adoptadas por aquellas escuelas contra la idea de la ley natural jamás fué filosóficamente demostrada; la Filosofía del derecho moderna ha puesto en claro, antes bien, lo infundado de aquellas objeciones. Las discusiones ocurridas a este propósito, por lo demás, no han sido inútiles, ya sea porque han conducido a rectificar, además de los errores de las tesis adversarias, también algunas expresiones impropias de las mismas teorías jusnaturalistas, ya sea porque han dado ocasión para considerar, mejor y más ampliamente que lo que se había hecho anteriormente, aquello que es realmente el aspecto empírico del derecho, esto es, el elemento de su relatividad; lo que sin embargo no anula ni perjudica su inmutable fundamento lógico y deontológico.

Ha quedado inalterablemente firme, sobre todo, el principio que la persona humana, por su naturaleza racional, tiene una capacidad moral y jurídica que la eleva sobre la realidad física y que no depende de ningún poder extraño. Ella es sustancialmente autónoma porque tiene el dominio de los propios actos y lleva en sí misma la ley propia. La libertad del ser humano es, pues, inalienable, como la cualidad de sustancia racional; ella constituye el principio de todo derecho, anterior lógicamente a cualquier asociación política particular.

Este derecho primigenio, que podremos llamar «derecho a la soledad» porque consiste en la facultad ingénita de buscar *in interiore homine* el motivo y la condición determinante de toda relación social, se desarrolla en una serie de derechos, también ellos naturales en su fundamento, aunque diversamente especificados según las circunstancias históricas, y a veces también —de hecho— arbitrariamente alterados y violados. La exigencia, en el sentido ético o deontológico, con todo, permanece íntegra; y con la facultad perteneciente a cada uno de requerir de los otros el respeto de ellos, acompaña-se, por imprescindible necesidad lógica, la obligación de cada uno de respetar igualmente, a su vez, la misma exigencia en los demás.

Reconocer en sí y en cada otra persona el reflejo de un mismo espíritu, y por ende, la subordinación de una misma ley, significa admitir el vínculo de la fraternidad entre todos los hombres; esto es, aquella *societas humani generis* que, entrevista ya por la Filosofía antigua, ha tenido la afirmación más luminosa en el Evangelio.

De esto se percibe cómo la justicia, en su más alta expresión, se enlaza y casi se identifica con la caridad, porque también ella es una forma de amor y difiere de ella sólo por lo que determina sus condiciones y su equilibrio en las relaciones sociales. La esencia espiritual de la persona, partícipe por su naturaleza del Absoluto, es el valor supremo afirmado, en formas distintas pero coherentes, tanto por el Derecho como por la Moral.

En este principio, simple en su formulación abstracta, pero rico en innumerables consecuencias, tenemos el criterio para apreciar el grado de justicia de las leyes existentes, que son el producto del intelecto humano y también de las pasiones humanas. No podemos atribuir *a priori* a estas leyes el carácter de una justicia perfecta, porque el mismo intelecto es falible y las dificultades para aplicar rectamente aquel principio absoluto a las circunstancias mudables son tales que aun las intenciones más puras pueden ser inducidas a error. Pero

Los errores son graves sobre todo (como nos muestra la historia antigua y moderna) cuando ansias de predominio u otras pasiones desordenadas hacen desviar las mentes de aquel principio ideal, que debería ser guía de las legislaciones positivas, en las cuales los derechos elementales de la persona son a menudo no sólo descuidados, sino deliberadamente agraviados por aquellos mismos que debieran tutelarlos con sus determinaciones.

Ninguna ley, *ab hominibus inventa*, por otra parte, puede abolir aquella ley ínsita en nuestra naturaleza. Las aberraciones del arbitrio humano pueden violar esta ley, pero no destruir su valor ideal, que queda intacto, por encima de cualquier violación posible. Las locas pretensiones de aquellos príncipes o gobernantes que, llegados al mayor poder en su Estado, consideráronse libres de cualquier vínculo y de cualquier obligación e impusieron su voluntad como ley absoluta, chocó necesariamente contra la conciencia de los pueblos, que no tardó jamás mucho tiempo en sublevarse en nombre de una ley más alta y más verdadera. La Historia misma, si se mira bien, desmiente pues los presupuestos de aquellas escuelas que, sordas a los dictámenes de la Filosofía perenne, confundieron y a veces aún confunden la autoridad legítima con el poder de *facto*, proclamando al Estado, de cualquier manera constituido, única fuente de todo derecho.

Nadie discute, y ya lo destacamos, lo que hay de relativo y mutable en la existencia histórica o positiva del Derecho. Es notorio también que investigaciones modernas han puesto de relieve particular este elemento, demostrando las necesarias conexiones del fenómeno jurídico con otros fenómenos de la vida social. Sobre esto insistió, por ejemplo, el gran jurista José Kohler (del cual me honro haber sido discípulo), en varios de sus trabajos, entre los cuales bastará recordar aquel que tiene el significativo título de *El Derecho como fenómeno de cultura*. «Jedes Kulturleben —escribió— hat sein besonderes Recht, und jedes Recht wieder sein besonderes Kulturleben ganz ebenso wie jede Kulturwelt ihre Kunst und ihre Oekonomik hat» (1). Y citaba como ejemplo el Derecho romano, el Derecho islámico y el Derecho indiano, cada uno de los cuales no se puede comprender sino con referencia al carácter y al espíritu propios de la sociedad en las cuales respectivamente surgieron y florecieron. Estas consideraciones y otras análogas (por ejemplo, sobre los nexos entre

(1) J. KOHLER: *Das Recht als Kulturerscheinung*. Würzburg, 1885, pág. 5.

los institutos jurídicos y las condiciones económicas de la vida) han penetrado hoy de tal modo en la conciencia común de los estudiosos, que no requieren mayores demostraciones.

El problema no es ya si debe admitirse un elemento de relatividad en el Derecho como hecho histórico y positivo; más bien si, además de éste, no existe todavía otro, o mejor diremos, otros dos; es decir, una forma lógica inmutable y un ideal supremo, inmutable también él, del mismo Derecho. Resulta ya de las cosas dichas que debe responderse afirmativamente a esta pregunta.

Sería del todo erróneo suponer que estas consideraciones diversas, y que por esto son distintas, sean incompatibles entre ellas. La verdad es que más bien ellas se integran. Y si a veces se estimó erróneamente que una consideración excluía a otra o a las otras, ello aconteció más bien de parte de los historicistas y positivistas, muchos de los cuales negaron la universalidad lógica y ética del Derecho, para admitir y observar solamente el aspecto empírico del mismo. Aquellos, en vez, que detuvieron su atención, ya en los tiempos antiguos, sobre aquella universalidad, especulando la idea eterna de lo justo, no dejaron de considerar también explícitamente, aunque de modo sumario, las manifestaciones contingentes en el orden de los fenómenos.

El reproche de «falta de sentido histórico» que se suele oponer a los defensores del Derecho natural puede ser justificado en algunos casos, pero no por cierto en todos. Bastaría recordar, por ejemplo, las observaciones de Platón y las de Aristóteles sobre las variadas vicisitudes de las leyes y de las constituciones políticas, y sobre la necesidad de su correspondencia a las diversas circunstancias de los tiempos y de los lugares. Pero, sin extendernos en tales reclamaciones, queremos hacer al menos una referencia a la doctrina escolástica sobre este tema, como aparece especialmente en el sistema de Santo Tomás. Partiendo del concepto exacto que la ley es «regula et mensura», «directiva humanorum actuum», el Aquinense advierte que la gran variedad de las cosas humanas hace que los principios comunes de la ley de la naturaleza no puedan aplicarse a todas en igual manera; de donde deriva la diversidad de las leyes positivas (1.^a 2.^{ae}, q. 95, art. 2). Aquellos principios permanecen en sí mismos inmutables; pero, de su análisis pueden sacarse conclusiones lógicas que pertenecen también al Derecho natural; además, ellas admiten determinaciones particulares, «secundum quod quaelibet civitas aliquid sibi accommode determinat» (*ib.*, art. 4). Con esto, como se ve, está ampliamente reconocido el elemento de la relatividad, que es propio

de las leyes humanas. Ellas deben adaptarse «et secundum personas, et secundum negotia, et secundum tempora» (q. 96, art. 1). Aun debiendo estar dirigidas siempre al bien común, pueden justamente modificarse «propter mutationem conditionum hominum, quibus secundum diversas eorum condiciones diversa expediunt» (q. 97, art. 1). Así pueden establecerse normas especiales («specialia quaedam jura») para las diversas clases de población, según su respectiva actividad: por ejemplo, para los sacerdotes, para los militares, etc. (q. 95, art. 4).

El rigor de los principios generales no excluye, por tanto, su adaptabilidad a las materias y a los casos particulares. En este sentido, sobre las huellas del Aquinense, Dante observaba que las varias naciones, por sus diversas condiciones de vida, deben ser regidas por leyes diferentes, justamente porque la ley es «regula directiva vitae» (2).

Se ha advertido con razón que una ley no cambia propiamente cuando, por el cambiar de la materia de ella, se determina más precisamente su significado de modo de excluir su aplicación a un objeto diverso del que ella entendía regular realmente (3). Ni puede hablarse de cambio cuando se agrega a una ley alguna cosa que va más allá, pero no contra sus determinaciones. Así, Santo Tomás reconoce que a la *lex naturalis* «multa superaddita sunt ad humanam vitam utilia tam per legem divinam, quam etiam per leges humanas» (1.^a 2.^{ac}, q. 94, art. 5); y admite, del mismo modo, que ciertos preceptos, aunque derivados de la *lex naturalis*, puedan dejar de tener vigor cuando causas especiales impidan su observancia (4).

Las divergencias que se notan en los varios sistemas legislativos, y también en las sucesivas fases de un mismo sistema, son a veces solamente aparentes y de cualquier modo que sea, conciernen mucho más a sus partes accesorias y superficiales que a sus raíces profundas. No hay duda que los motivos fundamentales del ánimo humano, de los

(2) DANTE: *Monarchia*, I, 14 (16).

(3) «Ex his patet quod lex ipsa non proprie mutetur, sed illius mutatio fit per mutationem materiae, ita ut materia quae est objectum legis mutetur ac proinde desinat esse ejus objectum.» (Comentario a la *Summa Theol.*, de SANTO TOMÁS, de De Rubeis, Billuart, etc., ed. Marietti, tomo II, 1940, pág. 538.) En el mismo sentido, v. las observaciones de SUÁREZ, *De legibus ac Deo legislatore*, L. II, C. XIII, 3-5; cfr. el reciente estudio de A. TRUYOL Y SERRA: *Lo mutable y lo inmutable en la moral y el derecho según F. Suárez* (en «Boletim da Faculdade de Direito», Coimbra, vol. XXXVII, 1951, págs. 228-51).

(4) Loc. cit. Cfr. A. BONUCCI: *La derogabilità del diritto naturale nella Scolastica*. Perugia, 1906; A. MESSINEO: *Il diritto naturale e la sua immutabilità e assolutezza*, en «Civiltà Cattolica», año 83, 1932, vol. IV, págs. 417-431.

cuales proceden las reglas de derecho, son uniformes y constantes, por lo menos en su máxima parte. Es aún también cierto que un mismo motivo puede traducirse en fórmulas bastante diferentes y hasta antitéticas cuando debe hacerse valer en circunstancias totalmente diversas. La tutela de la vida individual (para citar el ejemplo más notorio a este propósito), en las fases preestatales, puede producirse solamente por medio de la venganza del grupo familiar, que por esto es considerada lícita y debida; mientras que, por el contrario, deviene un delito cuando aquella tutela es asumida por el Estado. El propósito, sin embargo, es sustancialmente el mismo. Si (para señalar otro ejemplo) consideramos las sanciones contra las violaciones de las obligaciones contractuales en los diversos sistemas y períodos históricos, descubrimos que ellas son determinadas de mil modos diversos, a veces hasta incongruos y crueles; pero responden siempre, sin embargo, al concepto fundamental de que los pactos deben ser mantenidos.

La variedad entre las máximas del Derecho natural y las normas jurídicas positivas no depende, por esto, solamente de la mayor generalidad de las primeras, en comparación con la especificidad propia de las segundas, más ligadas a las circunstancias particulares, sino también de las múltiples desviaciones a las que está sujeto el espíritu humano, como antes hemos señalado, ya sea por efecto de debilidad o ignorancia, ya sea por el prevalecer de las diversas pasiones sobre la razón pura. La historia del Derecho positivo abunda igualmente demasiado, no solamente de imperfecciones técnicas, sino también de aberraciones éticas, a veces bastante graves, o sea de violaciones de la justicia, que no dejan de ser tales porque se visten de la forma de la legalidad. También estas aberraciones son, se entiende, históricamente explicables, porque todo lo que acontece debe tener una causa, y así también los fenómenos patológicos que se observan tanto en el mundo de la naturaleza cuanto en el de la historia y, en particular, de la historia jurídica. Si por este motivo, por un lado deben indagarse las causas de aquellos fenómenos, por el otro lado es obligatorio declarar su anomalía. Así, el estudioso del Derecho que no quiera ser simple exégeta o instrumento servil de la autoridad de los legisladores, no puede eximirse, aun cuando investigue y aplique normas jurídicas positivas, de elevar la mirada a la idealidad de la *ratio juris* en lo que ella tiene de universal, parangonando, pues, el Derecho positivo con el Derecho natural. Este parangón ayudará no poco a la propia interpretación judicial, porque justamente es oficio del juez hacer el máximo esfuerzo para extraer de la letra de la ley, cuanto

más sea posible de justicia. Pues llevará también a reconocer los defectos de las normas vigentes, preparando y sugiriendo con ello, directa o indirectamente, con o sin propuestas formales, las reformas necesarias.

Cada uno sabe que la vida del Derecho se sustancia en una lucha continua contra lo injusto. Pero lo que tal vez con frecuencia no se piensa es que las más graves ofensas a la justicia no suceden tanto en oposición a las leyes cuanto por obra de las leyes mismas. Así, no solamente en los tiempos antiguos, sino también en los recientes, las leyes de algunos Estados hollaron y quebrantaron los derechos esenciales de la persona humana, aun después que éstos habían sido solemnemente proclamados y garantidos por las Constituciones de los mismos Estados. Hasta el principio de la igualdad jurídica de los ciudadanos, unánimemente reconocido como fundamental en el Estado moderno, fué muchas veces violado en forma legal. Es muy cierto que la conciencia sana de todos los pueblos se sublevó contra leyes de ese modo manifiestamente inicuas, como siempre sucede cuando se contraponen mandatos arbitrarios a la ley natural, porque ningún arbitrio puede apagar la voz que emana de la naturaleza, ninguna tiranía puede superar al espíritu en lo que él tiene de absoluto y de eternamente válido. Verdad es también, por esto mismo, que las leyes a que aludíamos fueron sucesivamente abrogadas. Pero demasiados hechos demuestran claramente que la justicia está todavía muy distante de haber instaurado su reino sobre la tierra; y por esto conserva intacto su valor —no obstante los esfuerzos polémicos, renovados hace poco, de la llamada «teoría pura del Derecho»— la clásica antítesis entre el $\varphi\acute{o}\sigma\epsilon\iota\ \delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\nu$ y el $\delta\acute{\epsilon}\omicron\sigma\epsilon\iota\ \delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\nu$ esto es, entre la ley natural y la ley *ab hominibus inventa*, con la obligación categórica que de ella se sigue para la defensa de la primera en los contrastes con la segunda.

No nos es dado a nosotros saber si estos contrastes tendrán término un día, si las eternas exigencias de la justicia serán finalmente fielmente traducidas en los ordenamientos positivos, y si estos ordenamientos serán respetados y no transgredidos por todos. Pero, aun suponiendo y esperando que este estado de perfección pueda ser alcanzado en el futuro, ¿deberemos tal vez concluir que, en tal hipótesis, el Derecho habría agotado su función y desaparecería del mundo? Así ha parecido a algunos autores; pero no es difícil descubrir la erroneidad de tal tesis. Un eminente jurista francés, Lévy-Ullmann, partiendo de la observación bastante obvia que la gran mayoría de

los seres humanos obedece a determinados preceptos, y se abstiene, por ejemplo, de matar, «par pur respect de la loi morale et non pas par craintive soumission aux règles juridiques», expresa la opinión que, si se llegase, como es augurable, a una «era sin violencia», ella «sería, por definición, necesariamente, una era sin leyes» (5). Para consentir en esta opinión sería menester admitir que una ley existe realmente sólo cuando de hecho se opone a una transgresión suya. Pero la verdad es que una ley, moral o jurídica, denota una exigencia perfectamente válida cuando ella es respetada espontáneamente; en cuyo caso la sanción implícita en ella (esto es, para la ley jurídica, la impedibilidad del agravio), permanece una mera *virtualidad potencial* frente a una violación hipotética, siempre posible, también ella, en abstracto.

El origen de aquel error está en no haber comprendido exactamente la verdadera relación entre Moral y Derecho, es decir, el paralelismo entre estas dos categorías éticas que tienen un fundamento idéntico, pero formas distintas, por lo que dan norma respectivamente a cada sujeto considerado en sí y a las relaciones entre varios sujetos. Una absorción del Derecho por la Moral, o, como lo expresa Lévy-Ullmann, una «identification complète de la morale et du droit» (6), es por tanto imposible mientras exista una vida y una sociedad humana, en la cual deberá, pues, ser siempre definido el límite de lo lícito de cada uno en relación a los demás.

Análoga bajo cierto aspecto es en nuestro sentir, e igualmente inaceptable, la opinión expresada recientemente por un ilustre jurista italiano, Carnelutti: «Si no está muerto el Derecho, morirá, porque es mortal» (7). «La muerte —escribe— es la señal de la insuficiencia. Luego la insuficiencia del Derecho positivo se descubre en relación con el Derecho natural» (8). Pero también el Derecho natural —afirma— es insuficiente. Este «prescribe lo que no se debe hacer; y tal prescripción no basta para establecer la paz entre los hombres.» «Para ser suficiente, el Derecho, positivo o natural, debería no ser más Derecho» (9). «La equiparación de los demás a nosotros mismos está

(5) H. LÉVY-ULLMANN: Prefacio al vol. *Justice, Droit, État*. París, 1938; página XXX.

(6) Loc. cit.

(7) F. CARNELUTTI: *La morte del diritto* (en el volumen colectivo «La crisi del diritto». Padova, 1953), pág. 183.

(8) Id., pág. 184.

(9) Id., págs. 185 y sig.

más allá de cualquier posibilidad del Derecho, en el campo de la ética, que es el reino del amor.» «El Derecho, en verdad, no está hecho más que para los mediocres: los buenos no tienen necesidad de él, los malos no le tienen miedo» (10).

Refutar extensamente estas afirmaciones sería, aquí al menos, superfluo, además de que no creemos que ellas hayan reunido ni puedan reunir muchos consentimientos. Lo que a menudo induce a los juristas a perder de vista los caracteres verdaderamente esenciales del Derecho es el hecho que la normalidad de la vida jurídica suscita en ellos menor interés que los incidentes patológicos o *de excepción* a que da lugar la misma vida. Que la mayor parte de los deudores cumplan sus obligaciones sin que los acreedores deban citarlos a juicio; que las relaciones familiares (por ejemplo, el deber de los padres de educar a la prole) no requieran la intervención de jueces y de abogados sino en rarísimos casos; que, en suma, el Derecho sea, ante todo, coordinación pacífica, principio equilibrador y criterio regulador de la convivencia social para todos (y no sólo para los «mediocres») (11), es verdad tan elemental que parece hasta ocioso destacarla; pero justamente por esto ella corre el riesgo de ser descuidada por quien considera más bien las vicisitudes episódicas del Derecho que su realidad inmanente y profunda.

No es tampoco exacto que el Derecho sólo imponga obligaciones negativas. Domina toda la vida en coherencia con la Moral, y sus mandatos comprenden, además de las abstenciones, también las prestaciones debidas a los demás, sin excluir ciertas obligaciones de socorro. Bien es verdad que es por sí insuficiente para dirigir el obrar, debiendo ser integrado por la Moral; pero es también verdad que la Moral no basta por sí sola y que debe ser integrada por el Derecho (12).

(10) Id., págs. 189 y sig.

(11) Recuérdense las bellas fórmulas del estoico Crisipo referidas a las fuentes romanas: «Lex est omnium divinarum et humanarum rerum regna. Oportet autem eam esse praesidem et bonis et malis, et principes et ducem esse; et secundum hoc regulam esse iustorum et iniustorum, et eorum, quae hatura civilia sunt, animantium, praeceptricem quidem faciendorum, prohibetricem autem non faciendorum» (Digesto, I, 3, frag. 2).

(12) San Agustín advertía, con razón, que no podríamos perdonar una deuda sino conociendo que tendríamos el derecho de exigirla: «Neque enim debita dimitteremus, nisi quid nobis deberetur Legem indice disceremus (*Quaest. in Heptateuchum*, L. II, quaest. 80). Así (hacia notar todavía), no sería lícito hacer caridad con lo que fuese robado a otros: «Quis est qui dicat: Ut habeamus quod demus pauperibus, faciamus furta divitibus?» (*Contra mendacium ad Consentium*).

Este, por tanto, no podrá jamás ser eliminado, ni siquiera si se alcanza un estado en el que el amor reine soberano y no sea transgredida jamás ninguna regla. El imperativo ético, en ambas formas, rige siempre, mientras existan los seres a los cuales da norma; y es absurdo repetimos, creer que él comience a valer sólo cuando se cumpla o amenace una violación del mismo.

Como exigencia propia de la naturaleza humana, el Derecho surge inagotablemente de la conciencia, la cual, aun en las mudables circunstancias, propone de nuevo perennemente la instancia de un reconocimiento de la subjetividad que le es propia y de una coordinación de ella con la de los otros. Por variadas e imperfectas, a menudo, que sean las manifestaciones de este motivo fundamental, es sumamente significativo el hecho de que él acompaña inevitablemente la vida humana en cada faz; no se ha hallado jamás huella de una época histórica, y también diremos prehistórica, donde faltara un conjunto de normas reguladoras de las relaciones de convivencia; normas impuestas y observadas, aun sin ninguna formulación escrita, por la conciencia pública común, la cual no es y no puede ser otra cosa que la resultante de los datos de las conciencias particulares. *Ubi homo, ibi societas; ubi societas, ibi jus*. Para abolir el Derecho necesitaría-se abolir la humanidad.

Pero no todo lo que entra en el esquema genérico de la juridicidad responde igualmente a la íntima vocación de la conciencia. Esta puede estar más o menos desarrollada e iluminada, y son también posibles, ya lo hicimos notar, desviaciones y errores, los cuales aparecen especialmente graves cuando se traducen en los ordenamientos jurídicos positivos. Por esto la investigación deontológica de la verdadera justicia suprema se yergue sobre la de la juridicidad genéricamente entendida. En nuestra conciencia más profunda, a la luz de la recta razón, encontramos el sello de aquella ley absoluta, que supera en gran extensión, por verdad y por valor, a las leyes creadas por el arbitrio humano y por las pasiones humanas. Esta es justamente la ley que la filosofía perenne, conforme a la tradición clásica, llamó ley de la naturaleza. Divisando en ésta el reflejo de la eterna o divi-

C. VII, 18). Es sabido, y fué espiritualmente recordado muy recientemente, el cuento del ratero que fué a un sermón y quedó tan conmovido por la elocuencia del predicador, que vació todos los bolsillos de las personas vecinas y puso el contenido en la caja de la limosna (v. R. POUND: *Sulle condizioni attuali della Filosofia e della Scienza del diritto*, en «Riv. internaz. di Filosofia del Diritto», año XXVIII, 1951, fasc. III, págs. 482-3).

na, el Aquinense no vaciló en afirmar que las leyes humanas dejan de ser obligatorias «in foro conscientiae», cuando son contrarias a la ley divina (13). Tesis tanto más notable cuanto que va acompañada con la afirmación de la observancia debida, al máximo, de la legalidad positiva. No solamente las leyes justas deben ser ordinariamente observadas, sino también aquellas injustas y contrarias a la utilidad pública, con tal que su injusticia no llegue hasta violar los principios esenciales del orden ético supremo, indeleble e imperiosamente impresos en nuestro espíritu. El orden social positivo tiene por sí mismo un valor como realización parcial de aquél; pero no puede infringirlo y renegararlo sin destruir el fundamento de su propio valor y anular, por ende, su autoridad. De este modo, exactamente, escribió Suárez: «Jus naturale est fundamentum humanis juris; ergo non potest jus humanum juri naturali derogare, alias suum fundamentum destrueret, et consequenter seipsum» (14).

Corregir las leyes injustas y dañosas es función del legislador, reformándolas o dispensando de su observancia cuando sea el caso, y es función de los jueces aplicarlas a las emergencias de los casos singulares (que pueden también no haber sido previstos por los legisladores); de modo de atemperar las durezas y las incongruencias, siguiendo más bien el espíritu que la letra de ellas, con miras también a esos *principios generales* que los mismos legisladores están constreñidos a admitir como fuente integrativa. Los subsidios que la técnica de la interpretación ofrece a este propósito son mucho más extensos y poderosos que cuanto pueda parecer a los profanos del Derecho; y es sabido por todo jurista culto, y está demostrado bastante por el insuperable ejemplo de la jurisprudencia romana, cuánto sirven realmente tales instrumentos, bien empleados, para eliminar injusticias y para promover progresivos desarrollos de las normas vigentes.

De la estabilidad del orden jurídico depende la seguridad del consorcio civil en todas sus manifestaciones; no es, por ende, admisible que las normas que lo componen, aunque sean defectuosas, sean transgredidas por mero capricho individual. De ahí la máxima, declarada y practicada de manera sublime por Sócrates, que el buen ciudadano debe obedecer aun las leyes y las sentencias injustas, con sacrificio de sí mismo, antes que dar a los demás el funesto ejemplo de la insubordinación contra el Estado patrio. Pero ello vale solamen-

(13) V. SANTO TOMÁS: *Summa Theol.*, 1.^a 2.^{ae}, quaest. 96, art. 4.

(14) SUÁREZ: *De legibus ac Deo legislatore*, L. II, C. XIX, 5.

te hasta aquel límite fuera del cual no alcanza la autoridad de ningún Estado, cualquiera sea su fuerza; porque sobre las leyes escritas están las no escritas, que corresponden a exigencias insuprimibles e inderogables de las conciencias humanas. Y que aunque se intente sofocarlas con la violencia, dichas exigencias resurgen y se expresan con aquel grito, que ya brotó del labio de Antígona en la tragedia griega, y que siempre se elevó como extremo recurso a la justicia divina, cada vez que la justicia humana, despreciando a aquélla, convertida en *justitia diaboli*, llevó al martirio víctimas inocentes.

Bien lo sabemos: cierto ordenamiento jurídico hubo siempre desde que existió vida humana, porque (¿es necesario repetirlo?) el hombre es esencialmente social y no puede haber sociedad sin Derecho. Pero esto no significa que a nuestra mente le sea dado solamente inclinarse y obedecer pasivamente, en cualquier caso, las órdenes del poder social preponderante. El que esto afirma desconoce no sólo la autonomía propia de la conciencia humana, sino también el hecho que el propio Derecho positivo requiere de los súbditos y, especialmente, a los magistrados, una cooperación activa y no meramente pasiva, para la real eficiencia de sus instituciones. Sin la cual las mismas instituciones se agotarían y decaerían como entristece y muere una planta a la cual se priva de la linfa vital. Donde, pues, en extrema hipótesis, las normas positivas son tales que no consienten a los magistrados administrar, y a los ciudadanos obtener, por lo menos, una cierta justicia que respete y tutele los derechos esenciales de la persona, es deber del magistrado de recta conciencia renunciar al cargo, y es lícita, si no al particular, a la parte sana del pueblo, una oposición a la autoridad que usurpa el poder, para sustituir por un nuevo orden el que es más bien negación que afirmación de la justicia (15).

Empero no hay que ocultar que si el sentido general de estas má-

(15) El mismo SANTO TOMÁS declara que contra los excesos de la tiranía es legítima la resistencia, salvo que de ésta derive un daño mayor que de la propia tiranía, o que el soportar esta plaga sea para el pueblo una expiación justa de sus pecados; en cuyo caso el remedio debe buscarse en la cesación de esos pecados. Pero, a lo más, la lucha contra un régimen tiránico no constituye propiamente una sedición: «magis autem tyrannus seditiosus est» (*Summa Theol.*, 2.^a 2.^{ae}, q. 42, art. 2 ab 3; *ib.*, q. 104, art. 6 ad 3. *De regimine principum*, L. I. c. VI). En este mismo sentido, las Encíclicas «Quod Apostolici muneris» y «Diuturnum illud» del Papa León XIII señalaron que cesa el deber de obediencia de los súbditos «si legislatorum ac principum placita aliquid sanciverint aut iusserint, quod divinae aut naturali legi repugnet»; «omnia enim, in quibus naturae lex vel Dei voluntas vilatur, aequè nefas est imperare et facere».

ximas es bastante claro, cuando se trata de su aplicación práctica se presentan no pocas dificultades. De numerosas experiencias, antiguas y modernas, resulta que, además de las dudas y de las disputas doctrinarias, son muchos los problemas y los peligros de errores en esta materia. Debe, por ejemplo, destacarse que las tentativas de abatir una tiranía, en cuanto fracasan, suelen provocar una exasperación de ella; mientras que igualmente su éxito puede tener consecuencias perjudiciales dando lugar a graves disentimientos en el pueblo, y a veces también al surgir de una nueva y peor tiranía (16). Sobre todo no conviene olvidar que la oposición a las leyes vigentes —hecho gravísimo por sí mismo—, puede ser y es sugerida muchas veces no en obsequio a una justicia más alta, sino por motivos egoístas y antisociales. De donde la necesidad de una crítica rigurosa para determinar si, en las circunstancias concretas, concurren o no los extremos que puedan racionalmente justificar la transgresión, teniendo en cuenta también sus consecuencias presumibles. Principalmente han de excluirse, por la razón antedicha, los actos individuales de resistencia a la autoridad, aun movidos por intenciones no reprobables, cuando les falte en la conciencia del pueblo un asentimiento suficiente para hacer probable el buen éxito.

En un cierto sentido, el hecho de la revolución es, sin duda, *anti-jurídico*; pero, en cuanto tiende a instaurar un nuevo Derecho, debe ser considerado también bajo este aspecto, y no cabe que los juristas se tapen la cara delante del mismo por una suerte de «pudeur doctrinaire», como agudamente observó Gény (17). Es cierto que no toda revolución debe racionalmente considerarse legítima; pero tampoco sería admisible una condena sumaria de las revoluciones en general. Deben hacerse distinciones según los criterios señalados antes.

Las alteraciones súbitas de los regímenes políticos representan lo álgido de esa crisis que acompaña casi constantemente a la vida histórica del Derecho y que de ordinario encuentra su gradual solución en el lento desarrollo de la conciencia pública y en la normal actividad de los órganos legislativos. No solamente, sin embargo, en estos acontecimientos de carácter extraordinario, sino también en los procedimientos comunes de innovaciones reformadoras se revela el perpetuo trabajo del alma humana alrededor del Derecho. La misma ac-

(16) Véase sobre esto especialmente el tratado *De regimine principum*, loc. cit.

(17) *Science et technique en droit privé positif*, tomo IV (París, 1924), página 132.

tividad judicial, que también tiene una base aparentemente fija en el *jus conditum*, da lugar, como es sabido, a problemas siempre nuevos. A través de sus continuas vicisitudes, el Derecho se reafirma de ese modo, sin pausa, igual y diverso, como el sol, según las palabras de Horacio, renace cada día «*aliusque et idem*» (18).

Hemos indicado de este modo, en rápida síntesis, el fundamento inmutable del Derecho y las contingentes y, sin embargo, necesarias manifestaciones suyas en el campo histórico. Sería ciertamente un error descuidar el estudio de estas manifestaciones; pero no menos erróneo sería limitar nuestra consideración a este estudio, excluyendo el de la categoría lógica universal y de la idea eterna del Derecho, o sea de la justicia *κατεξοχήν* que resplandece en lo sumo o en la cúspide de nuestra conciencia y se impone a ella como absolutamente válida, fuera y sobre las determinaciones jurídicas positivas y sus posibles aberraciones.

El Derecho, nadie lo ignora, es orden; pero no cualquier orden responde a las exigencias de la justicia. Esta se realiza del todo sólo cuando, junto con el orden, reina el amor; de ahí que ella puede definirse precisamente «*ordo amoris*», como dice San Agustín de la virtud (19). Ambas formas fundamentales de la Etica, Moral y Derecho, responden a un solo principio, esto es, la universalidad del espíritu. Como advirtió ya en un mensaje no olvidado el Pontífice Pío XII, «ni contraste ni alternativa: amor o Derecho, sino la síntesis fecunda: amor y Derecho».

En verdad, en nuestra breve vida terrena no puede saciarse nuestra sed de justicia. Pero, en esta misma sed, en esta inextinguible aspiración, se revela nuestro destino superior y descansa nuestra esperanza en la paz y en la beatitud eterna.

JORGE DEL VECCHIO

(18) *Carmen saeculare*, v. 10.

(19) *De civitate Dei*, XV, 22.

EL BIEN MORAL SUPREMO

NOTA PREVIA

Los problemas capitales de la Ética, a nuestro entender, son:

1.º De-finición o deslinde con respecto a otras investigaciones. Esta de-finición, lejos de constituir separación debe no sólo respetar, sino también poner de manifiesto las relaciones de la Ética. Estas relaciones son fundamentalmente tres: subalternación a la Psicología, subordinación a la Metafísica y a la Teología natural y abertura a la Religión positiva.

2.º Determinación del objeto material de la Ética (1), y

3.º Determinación y estudio del objeto formal de la Ética.

El objeto formal de la Ética lo constituyen los actos, los hábitos y el *êthos* (carácter o personalidad) en cuanto buenos (o malos). Antes, pues, de tratar el tema de la moralidad concreta de los actos, los hábitos y el *êthos*, es menester, primeramente, investigar cuál sea el bien moral y, a continuación, determinar la vía que a él conduce, el conocimiento moral.

El presente artículo se enfrenta exclusivamente con el problema del bien moral supremo. Pero al final del mismo pondremos una nota semejante a ésta en la que, en vez de las etapas anteriores, enumeraremos las etapas subsiguientes a la que vamos a recorrer aquí.

BIEN, FIN, FELICIDAD, DEBER

Antes de intentar decir lo que el bien sea, parece oportuno, siguiendo el ejemplo de Aristóteles, empezar por descartar una falsa

(1) Sobre el objeto material de la Ética, confróntese mi artículo «La Ética y su etimología» (núm. 113, de mayo de 1955, de la revista *Arbor*) y el amplio resumen de la conferencia «El objeto material de la Ética» publicado en el número 55 de la *Revista de Filosofía*.

concepción del «bien». Aristóteles dedica el capítulo 6.º del libro I de la *Ética nicomaquea* a refutar la concepción platónica del Bien como una idea separada y universal (el Bien como concepto unívoco y género), de tal modo que los bienes terrenos sólo serían tales por participación de aquélla.

Naturalmente, no vamos a repetir aquí punto por punto los razonamientos de Aristóteles. Pero la crítica aristotélica es mucho más «actual» de lo que pudiera pensarse. Comencemos por reparar en que, según señala Aristóteles, el concepto del bien no era para los platónicos totalmente unívoco, puesto que se excluían de la Idea los bienes que no lo son *καθ'αυτὰ* (2). Del concepto del bien se expulsan así todos los bienes útiles, lo cual es —con un criterio ya rigurosamente moralista que, por supuesto, falta en Platón— lo mismo que hará Kant. Pero, en realidad, ¿se expulsan sólo los bienes útiles? No. Se expulsan *todos los bienes reales*, todos los bienes de este mundo, que no serán más que reflejos del «verdadero» Bien, la Idea (3). *Los bienes de la realidad no son tales bienes*. Lo único «verdaderamente» bueno, dirá Kant haciendo platonismo inmanentista, es la buena voluntad. Para Aristóteles y la Escolástica, la realidad entera es buena: todas las cosas, el hombre como realidad, todo lo que él apetece, por lo menos bajo el respecto en que lo apetece, y por encima de todo este estrato del bien *communiter sumptum*, y ya no como simple realidad, sino como «ley», «obligación», «exigencia», «conveniencia con la naturaleza racional» o demanda de perfección, el hombre *qua* moral. El bien de las cosas (bienes exteriores) y la «bondad moral» (bien honesto), el que la «realidad» sea buena y el que yo deba serlo: todo esto queda comprendido en el concepto amplio, «análogo» del bien como propiedad trascendental de todo ser. Platón y Kant, cada uno a su modo, el primero poniendo el bien «más allá» del ser (4), el segundo trayéndole «más acá» de ese mismo ser, se forjan de él un concepto unívoco. Pero con ello, y lo mismo en uno que en otro caso, la filosofía primera como ciencia de la realidad se torna imposible y la ética se endereza a la mera «contemplación de la Idea» (Platón) o a un vano intento por franquear la insalvable distancia entre el deber y el ser (Kant).

(2) 1096 b, 7 ss.

(3) Cfse. la crítica de HEIDEGGER (*Platons Lehre von der Wahrheit*) a la doctrina de la verdad como «idea», doctrina que subyace a esta concepción del bien.

(4) *República*, 516 c, 3.

La ética kantiana es, pues, como se ve (y sin perjuicio de ser otras cosas también) platonismo inmanentista, trasposición del «cielo estrellado» al interior del hombre. Otro sistema ético más literalmente fiel a Platón, la filosofía de los valores, ha querido dotar a éstos de *irrealidad trascendente*, haciendo de ellos esencias flotantes, «cualidades» que estarían «sobre» la realidad, aureándola, y que, en el mejor de los casos, cuando se «realizan», quedarían «pegados» a las cosas, como dice gráfica y críticamente Heidegger. «Platón ha aprehendido el ser como Idea. Idea es prototipo y, como tal, mensurante (*massgebend*). ¿Hay algo más próximo a esto que entender las Ideas de Platón en el sentido de Valores, e interpretar el ser del ente desde aquí, desde lo que vale?» (5).

Vemos, pues, que tanto el kantismo como la filosofía de los valores quedan enredados en el concepto platónico del bien. El primero por lo que se refiere a la univocidad: no hay más bien que el moral, interpretado éste como «buena voluntad». La segunda, que se libera de la caída en la *univocatio*, al concebir los valores como idealidades separadas. He aquí por qué decíamos que la crítica llevada a cabo por Aristóteles en el capítulo 6.º del libro I de la *Ética a Nicómaco* no ha perdido nada de su actualidad.

Repito que no se trata ahora de reproducir la letra de la argumentación aristotélica, sino de reinstalarnos en el sentido filosófico desde el que fué producida. El bien no puede ser un *χωριστόν*, una idealidad separada, porque entonces no podría ser operado (*πρακτόν*) ni poseído (*κτητόν*), cuando la moral es precisamente, según hemos de ver, cuestión de «apropiación». El bien no puede consistir en un *παράδειγμα* situado por encima de la realidad. El deber no está escindido del ser y en contradicción con él. Las ideas, los pensamientos, los bienes, los valores y los deberes son ideas, pensamientos, bienes, valores y deberes del ser: parten de él y vuelven a él.

Veamos, pues, entonces, qué es *en realidad* —pero por ahora solamente desde el punto de vista de su estructura— el bien.

Aristóteles y Santo Tomás afirman que el bien es lo que todas las cosas apetecen. Pero prescindiendo en esta afirmación de la teleología general del universo que ella implica (6) y que trasciende del plano puramente ético, aquí debemos reducir el aserto de este modo: el bien es lo que todos los hombres apetecen. Pero aun así limitado,

(5) *Einführung in die Metaphysik*, pág. 151.

(6) Cfse. SANTO TOMÁS, *In Eth.*, L. I, l. I, núm. 11.

no se refiere, es claro, al *bonum honestum*, sino al *bonum in genere*. Lo cual no obsta a que estemos situados ya, sin duda, en la dimensión moral —tomada esta palabra en su más amplia acepción— puesto que la realidad total del hombre en cuanto hombre es moral; el área de la moral es coextensiva a la de los *actus humani* y a la de la libertad, pues no hay entre ellos más que una distinción de razón. Todo cuanto hacemos —conocimiento, ciencia, técnica o cualquier actividad cotidiana, tomar una decisión, preferir esto o lo otro, incluso en el orden de lo aparentemente indiferente— lo hacemos desde un *agathón*, desde un proyecto, con vistas —dice Aristóteles— a un fin, es decir, considerándolo como en cada caso «lo mejor».

Pero los fines —y lo mismo los medios— empiezan por ser proyectos; son proyectos en tanto que no se realizan. Sin embargo, la palabra «proyecto» expresa bien la vertiente intencional de aquéllos, incluso acentuándola, pero no da, en cambio, su «apoyo» real. En efecto, preguntémosnos: «De dónde salen esos proyectos? Se dirá que del proyectante. Pero ¿sólo del proyectante? No. El proyecto es instado por la realidad y montado sobre ella. Xavier Zubiri ha analizado el proyecto dentro de su inserción natural en la situación. El hombre está siempre en una situación, el estar en situación es una estructura constitutivamente humana. Si las situaciones fueran sostenibles, el tiempo quedaría absorbido, el hombre escaparía a él y entraría en un *status* completamente distinto. Pero no es así. El «mi» es constitutivamente inquieto, las cosas vienen y se van, las situaciones, por estables que parezcan, no pueden prolongarse (he aquí una diferencia radical entre esta vida y la otra). El hombre, pues, se ve forzado a salir de la situación en que se encuentra para crearse otra nueva. ¿Cómo efectúa esa creación? En el animal, los estados reales se empalman directamente los unos con los otros. En el hombre, no. En el hombre el tránsito de una situación a otra se hace siempre a través de un «proyecto» (quítese a esta palabra todo sentido discursivo), el paso de realidad a realidad se hace siempre a través de una «irrealidad». ¿En qué consiste esa irrealidad? Del lado del yo queda de la anterior situación su idea y lo que aquélla valía, así como la idea de mí mismo dentro de ella. Ha desaparecido la realidad física de la situación pasada, pero queda lo que Zubiri llama su «realidad objetiva», es decir, su intencionalidad, que no es, como cree la fenomenología, un fenómeno primario, sino la reducción, el «reducto» de la realidad física anulada. El hombre, mientras proyecta, se mueve libremente. Las ideas, abstraídas de la realidad física, separadas del

mundo, no ofrecen resistencia y permiten toda clase de juegos (ensueños, deseos, ideales). Pero la realidad está esperando o, mejor dicho, urgiendo; está instando. Es menester, pues, volver a ella. Proyectar es pensar lo que se va a hacer. Pero «pensare» significa «pensar». El pensamiento, el proyecto, *pesan*, gravitan, tienden a la realidad. Y en su realización, en el «ponerse a ello», tienen que plegarse a la realidad, apoyarse en las cosas, contar con ellas y recurrir a ellas. Lo cual quiere decir que si del lado del yo el rodeo de la irrealidad consiste en «proyecto», este proyecto está sometido a las cosas mismas o, lo que es igual, tiene que ser «posible». El concepto de *posibilidad* comprende totalmente lo que el concepto de proyecto rinde sólo por modo parcial, unilateral.

Aristóteles distingue los fines de los medios, pero él mismo se da cuenta del carácter relativo y cambiante de esta distinción. En efecto, según él hay tres clases de bienes: de un lado los que se buscan siempre por causa de otro (*δι' ἄλλο*); de otro, el bien que se busca siempre por sí mismo (*καθ' αὐτό*) y nunca por causa de otro. Pero entre uno y otro extremo, ciertos bienes — *φρονεῖν, ὁρᾶν, ἡδοναί* y *τιμαί* — que aun cuando se buscan *δι' ἄλλο τι*, son también buenos *καθ' αὐτά* (7).

Los bienes, todos los bienes excepto uno —en seguida veremos cuál— pueden ser tomados, pues, según los casos, como medios o como fines (no últimos). Incluso Dios mismo, concebido como «bien particular». En efecto, ¿qué otra cosa hace quien le rinde culto *para que* le conceda cuanto le pide? Y, por elevarnos a más altos ejemplos, en la concepción de Kant y en la de Unamuno, ¿no aparece Dios mera y respectivamente como el *medio* garantizador del deber, el *medio* garantizador de la inmortalidad?

Por eso conviene levantarse con Zubiri, desde la especificación medios-fines a la dimensión previa de las *posibilidades*, que comprende a unos y a otros, y ofrece además la ventaja de descubrirnos, como hemos visto, esa doble vertiente de irrealidad y de plegamiento a la realidad, que posee todo acto humano. Esta sustitución de conceptos presenta, por añadidura, una ventaja accidental. Los términos «fin» y «medio», un tanto excesivamente intelectualistas ya en Aristóteles, se han cargado con el uso y con el «finalismo» característico del pensamiento moderno, de un sentido calculado, calculador y pragmático que estorba a la experiencia directa de la realidad moral.

Las posibilidades nos vienen, como hemos visto, de la realidad y

(7) *Eth. Nic.*, I, 7 hasta 1097 a, 34 y I, 6, 1096 b, 16-9.

después vuelven a ella. Esta vuelta a la realidad, desde el punto de vista de la *ποίησις*, puede y debe llamarse «realización». Pero desde el punto de vista de la *πράξις*, que es el punto de vista moral, debe ser llamada mejor «apropiación», es decir, realización en nosotros mismos. En efecto, piénsese en las virtudes y los vicios. Cuando «contraemos» un vicio o una virtud, nos lo «incorporamos», pasa a ser «nuestro», es decir, nos los «apropiamos» por modo difícilmente removible. Y la moral entera no consiste sino en «apropiación».

Ahora bien, toda posibilidad que el hombre se apropia —o dicho en la terminología aristotélica, todo fin— es buena. Incluso en sentido moral (pero recuérdese una vez más y siempre la distinción fundamental entre la moral como estructura y la moral como contenido) puesto que, como dice Santo Tomás, «los que apetecen el mal no lo apetecen sino bajo razón de bien, es decir, en cuanto lo estiman bueno; y así la intención de ellos va *per se* al bien, aunque *per accidens* caiga sobre el mal» (8).

La realidad entera es buena. El *bien* moral —moral como estructura es, por consiguiente, *lo real*, (la bondad es una de las propiedades trascendentales del ser, dice la Escolástica), en tanto que fuente de *posibilidades apropiadas*.

Pero si todo es bueno, como no es posible apropiárselo todo, hay que *preferir*, hay que *elegir*. Mas, ¿se elige entre todas las posibilidades? No. La elección es sólo «*eorum quae sunt ad finem*» (9). El último fin de ningún modo puede elegirse, «*ultimus finis nullo modo sub electione cadit*».

¿Qué quiere decir esto? Que hay una posibilidad —una sola posibilidad— frente a la que no somos libres, una posibilidad a la que tendemos necesariamente porque, en cuanto posibilidad, está ya siempre incorporada, siempre apropiada. Esta posibilidad que «la voluntad quiere por necesidad, con necesidad de inclinación natural» (10), es la felicidad. Podemos *poner* la felicidad *en* esto o *en* aquello, pero ella misma en cuanto tal («*beatitudo in communi*») está siempre *puesta en nosotros*. La estructura humana es constitutivamente felicitante; el hombre proyecta necesaria, aunque problemáticamente, su propia felicidad; está, como dice Zubiri, «ligado» a ella. Esto debe entenderse poniendo a un lado dos concepciones igualmente unilatera-

(8) *In Eth.*, I, 1, núm. 10.

(9) *S. Th.*, I-II, 13 y *Com Eth.*, VI, 2, núm. 1133.

(10) *De Veritate*, 22, 5.

les y, por tanto, erróneas de la felicidad: felicidad como una «fortuna» exterior, como una suerte o destino (εὐτυχία) o, al revés, como un «estado» puramente «subjetivo» (sentimiento psicológico de felicidad) (11).

Pero entonces, ¿qué es formalmente la felicidad, ese ζητούμενον ἀγαθόν? Aristóteles visualiza la vida entera como una pirámide de medios y fines. En la base de la pirámide pone todos aquellos bienes que nunca se buscan por sí mismo, sino siempre por otros. Sobre ellos monta los que, pudiendo buscarse por sí mismos, regularmente están ordenados a otros; en lo alto aquellos que como la vista y el *noûs*, el placer y el honor, se buscan por sí mismos, pero porque creemos que en ellos podrá encontrarse el ἀκρότατον ἀγαθόν. Este supremo bien, *simpliciter* perfecto, que siempre se busca por sí mismo y nunca por otro, y en vista del cual buscamos todos los demás es precisamente la felicidad.

Esta comprensión «finalística» de la felicidad reposa sobre una concepción primariamente propositiva, discursiva y deliberadora de la voluntad, sobre la que sería menester hacer algunas reservas. Pero expresa bien ese carácter de único *bonum absolutum*, esa inexorable inclinación del hombre a ella, que es peculiar de la felicidad. Aristóteles se da cuenta también de que la felicidad consiste en *mi realidad* y no en otra cosa alguna. En efecto, dice de ella que es el πρακτὸν ἀγαθόν y el τέλος τῶν πρακτῶν (12). ¿Qué significa esto? Que la felicidad es del orden de la πράξις y no del orden de la ποίησις. Pues el fin de ésta es una obra exterior al hombre. Pero la felicidad no puede ser exterior al hombre por dos razones: en primero y principal lugar porque entonces no se daría esa apropiación íntima y necesaria que es característica de nuestra relación con la felicidad, a la que, según decíamos, estamos «ligados». En segundo lugar, agrega Aristóteles, por modo mucho más explícito (13), porque el «bien perfecto tiene que ser αὐτάρκης, autosuficiente, esto es, no necesitar de nada. Pero si consistiese en una ποίησις necesitaría de la materia y de la obra fabricada. El último fin de la vida del hombre consis-

(11) De este modo la concibe J. LECLERCQ en su poco riguroso libro *Les grandes lignes de la philosophie morale*, págs. 251, 253, 277, 278, 301, donde se dice que «la felicidad, en sí, es ajena a la moral» y que «toda moral basada sobre la búsqueda de la felicidad está viciada en su punto de partida». Cfse. también N. HARTMANN: *Ethik*, 365-7.

(12) I, 7, 1097 a, 23 y 1097 b, 21.

(13) I, 7, 1097 b, 7 ss.

te, pues, no en un *ergón*, sino en una *enérgeia*. El bien supremo es la *práxis* y, como veremos, un determinado modo de ésta: la *eupraxía*.

Sin embargo, la palabra «felicidad», y mucho más en latín, «beatitudo», con su inevitable contaminación de «contenido», es decir, con el sentido religioso de que va cargada, hace pensar casi automáticamente en algo «beatífico», ajeno a la vida terrena, que tal vez ni siquiera todos los hombres, en todos los actos de su vida, persiguen. Porque, por ejemplo, ¿puede decirse que el desesperado que se suicida busca a través de ese su acto mortal la felicidad? Antes de contestar derechamente a esta objeción conviene recordar que Aristóteles distinguía, muy discretamente, la *eúδαιμονία* (= felicidad) de la *μακαριότης* (= beatitud o bienaventuranza). Esta última trasciende del orbe moral. Si la Escolástica renunció a esta distinción de términos y no empleó la palabra «laica» *felicitas*, ello se debió a que, por su orientación fundamentalmente teológica, tendía a pasar demasiado de prisa al punto de vista del «contenido» de la felicidad. Pero, claro, de esta manera se oscurece esa verdad de que el hombre tiende necesariamente a la felicidad. Y es que nos forjamos un concepto demasiado elevado de ésta, su concepto plenario, pero no siempre el concreto y real *hic et nunc*.

Para entender con mayor precisión y generalidad en qué consiste estructuralmente la felicidad, volvamos a nuestro anterior punto de partida, al estar en situación. Veíamos que toda situación es pasajera, cambiante, insostenible, y que el hombre tiene que salir de ella y entrar en otra. Pues bien, la tendencia constitutiva del hombre a la felicidad, considerada así, en concreto, consiste nada más que en la aspiración a salir de cada situación de la mejor manera posible, es decir, a la «per-fección» de cada situación. Naturalmente, si la situación es sumamente desgraciada y todas las salidas están obturadas —las salidas humanas porque se trate de una «situación sin salida»; las salidas religiosas porque se carezca de fe—, entonces puede ocurrir que un hombre ejecute el acto en sí mismo malo, del suicidio, *sub ratione boni* y aun del mejor bien posible, dentro de esa desesperada situación concreta. En la muerte creará encontrar la evasión al sufrimiento o al deshonor y, en suma, la paz. Se ve, pues, que la necesaria aspiración a la felicidad no siempre puede ser, no siempre es la búsqueda concreta de la *beatitudo* o *μακαριότης*, sino, en ocasiones, algo mucho más modesto: el mayor bien o el menor mal concretamente posibles.

La felicidad, repitámoslo, es siempre una posibilidad ya apropiada. Pero como se desprende de todo lo dicho y habremos de ver todavía más despacio, es también constitutivamente *indeterminada*: hay posibilidades múltiples y totalmente diversas de ser feliz (14). Esas posibilidades son los *bienes*. Posibilidades no ya necesariamente *apropiadas*, como la felicidad, sino simplemente *apropiables*. Pero entre estos bienes apropiables algunos son vividos como *apropiandos*: son los *deberes*. Deber es una posibilidad no sólo apropiable como el bien en general, sino, además, apropianda. Lo que confiere a las posibilidades su carácter más o menos apropiando es su *poder* en orden a la felicidad: los deberes son las posibilidades más conducentes a la felicidad. Es manifiesto, pues, que no hay entre la realidad y el deber la separación afirmada por Kant. El estar debidamente —o, según la expresión de Zubiri, «debitoriamente»— ante la realidad, lejos de contraponerse a la realidad se inscribe en ella.

Por ser la felicidad una posibilidad ya apropiada, el hombre está, como dice Zubiri, *ligado* a ella; en cambio a las demás posibilidades —deberes— está *ob-ligado*, «ob felicitatem».

Los deberes penden, por tanto, de la felicidad. El hombre se encuentra debitoriamente ante la realidad en orden a su felicidad. Lo característico de los deberes no es tanto ser *imperantes* como ser *apropiandos*. Al hombre se le pueden imponer deberes justamente porque él es ya una realidad debitoria.

Con lo cual queda ya hecha la crítica de la «ética del deber». El deber no puede fundar la moral porque se halla subordinado, como corresponde ver al tratar de la subordinación de la Etica a la Metafísica, al ser; pero, por otra parte, se halla subordinado también, como acabamos de ver ahora, a la felicidad. Ahora bien, sobre esto último es menester decir aquí alguna palabra más porque la ética kantiana contiene una enérgica crítica del «eudemonismo». Para Kant, la «ética de la felicidad» no es aceptable, en primer lugar, porque la felicidad, en cuanto estado que se desea y busca, le es al hombre completamente natural y *unvermeidlich*, por lo cual no puede constituir

(14) «De ultimo fine possumus loqui dupliciter: — uno modo secundum rationem ultimi finis; — alio modo secundum id in quo finis ultima ratio invenitur. Quantum igitur ad rationem ultimi finis, omnes conveniunt in appetitu finis ultimi. Sed quantum ad id in quo ista ratio invenitur, non omnes homines conveniunt in ultimo fine» (S. Th., I-II, 2, 7. Cfse. también 5, 8).

un deber (15), sino —agrega en segundo lugar— precisamente lo contrario del deber, es decir, la «inclinación» que pertenece al orden del ser. El inaceptable supuesto metafísico de tal crítica, la tajante separación entre el orden del ser y el orden del deber, ya lo hemos rebatido más arriba. El estrechamiento que con la reducción de la moral al puro deber sufre la ética es bien visible: lo que se hace por inclinación, por amor, quedaría fuera de ella, y no digamos lo que, como la aspiración a la felicidad, se hace por amor a sí mismo. Scheler ha refutado ampliamente esta tesis, raíz del «altruismo» moderno, señalando que, en sí mismos, los *Fremdwerte* y los *Eigenwerte* son iguales en altura moral. Y mucho antes que él Aristóteles llevó a cabo un fino análisis y un elogio del amor a sí mismo (τὸ φιλαυτον) desde el punto de vista moral (16).

LA CONTRACCIÓN DEL BIEN Y LA DETERMINACIÓN DE LA FELICIDAD

La felicidad es el bien supremo. Pero como *todo* es, al menos en algún aspecto, bueno, bien y felicidad son, por de pronto, conceptos meramente formales, indeterminados, vacíos. *Ratio indeterminada boni*: el concepto de bien —y, por tanto, también el de felicidad, que no es sino el bien supremo— es indeterminado. «Cum... possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subicitur eius possibilitas tota alicui particulari bono; et ideo non ex necessitate movetur ab illo» (17). La voluntad tiende al bien perfecto; pero ningún «bien particular» —ni aun el mismo Dios tal como naturalmente puede ser conocido— es perfecto. Por eso a ninguno queda necesariamente *ligada*, sino sólo a la «forma» de la felicidad. Esta indeterminación constitutiva del bien humano ha sido siempre vista, con mayor o menor claridad, por todos los sistemas morales, y sobre ella se fundan los dos grandes formalismos éticos, el kantiano y el existencial, que *se quedan* en ella, renunciando a toda determinación material. Pero también filósofos modernos tan alejados de la ética

(15) «Glückseligkeit, d. i. Zufriedenheit in seinem Zustande, sofern man der Fortdauer derselben gewiss ist, sich zu wünschen und zu suchen, ist der menschlichen Natur unvermeidlich; eben darum aber auch nicht ein Zweck, der zugleich Pflicht ist» (*Die Metaphysik der Sitten*, pág. 387 del t. VI de los *Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe).

(16) *Eth. Nic.*, IX, 4.

(17) *S. Th.*, I, 82, 2 ad 2.

formal como, por ejemplo, Nicolai Hartmann, advierten expresamente esta primera dimensión de indeterminación: «... ist nicht das Glück selbst der Wertmasstab, sondern etwas anders in ihm, seine Qualität, sein Inhalt» (18). Pero antes de seguir adelante conviene ver más de cerca la estructura de esta indeterminación.

El bien, dicen los escolásticos, es un *transcendental*. ¿Qué quiere decir esto en relación con nuestro problema? Que, en cuanto tal, está *más allá* de toda posible concreción, está *por encima* de cualquier determinación. En este carácter desbordante —«bonum sub quo comprehenduntur omnes fines (19)— es en lo que consiste su transcendentalidad. Con lenguaje moderno puede decirse que el bien es el ámbito indefinidamente abierto en que se mueve la voluntad, y también su inalcanzable horizonte; y de otro lado es el «en» o el «en el cual» de todo bien concreto. El bien todo lo penetra y, por eso mismo, en cuanto tal es inaprehensible.

El bien está *sobre* toda determinación. De ahí que Zubiri prefiera la expresión «sobredeterminación» a la palabra «indeterminación». ¿De dónde procede esta sobredeterminación? El animal está siempre *determinado* por el engranaje de los estímulos y de sus estructuras biológicas. El hombre, por el contrario, es una realidad inconclusa que no está *ajustada* a la realidad y por eso es libre. Inconclusión quiere decir indeterminación. Mas esta indeterminación es propiamente *sobredeterminación* porque el hombre es una «esencia abierta» que está *sobre-sí*, *sobrepuesto* a su naturaleza, a sus tendencias, proyectando sus posibilidades y definiendo el contenido de su felicidad y la figura de su personalidad. Y por otra parte es también *sobredeterminación* porque el hombre, por naturaleza, quiere siempre más, quiere por encima de lo que en concreto está queriendo cada vez, quiere, por necesidad, no este o el otro bien, sino, a través de ellos, el bien en general (ningún bien concreto puede agotar lo apetecible). Y por eso toda contracción del bien envuelve la sobredeterminación, es decir, rebosa de sí misma: al querer *esta* realidad se está *conquistando la* realidad.

Hemos dicho que el hombre se mueve siempre dentro del ámbito del bien y le es imposible salir de él. Pero en esta afirmación hay que subrayar dos palabras a la vez: «dentro» y «se mueve». El hombre está en el bien y, sin embargo, no reposa en él y ni siquiera consigue

(18) *Ethik*, 91.

(19) *De Malo*, 6, 1.

alcanzarlo plenamente. Hay, como se ha dicho (20), una esencial ambigüedad en la relación del hombre al bien. Lo busca estando siempre en él y, al mismo tiempo, paradójicamente, sin encontrarlo nunca. Y advertimos que esto acontece no sólo en el caso de la *defección* moral, sino también en la vía de la *perfección* porque la indeterminación está inscrita en la esencia misma del hombre. El hombre tiene que definir la figura de sí mismo a través de la búsqueda incesante, el tanteo de posibilidades, la alteración de los proyectos, a través de la inseguridad y la exposición al error moral.

Y justamente en esto consiste el pasaje de la indeterminación o sobredeterminación a la determinación, el tránsito del querer *el* bien al querer *este* o el otro bien. ¿Cómo acontece esta libre particularización del bien? Por un lado, mediante la inteligencia: «Radix libertatis est voluntas sicut subiectum; sed sicut causa est ratio; ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri quia ratio potest habere diversas conceptiones boni» (21). Pero la volición y la inteligencia son las dos vertientes del «poseerse», el cual se monta sobre la «*fu*erza de voluntad», es decir, sobre las tendencias, sobre los movimientos sensitivos, sobre las pasiones. La inteligencia entiende y la voluntad prefiere *sobre* las tendencias sensitivas, inclinándolas, refrenándolas, sofocándolas o, al revés, dándoles rienda suelta.

El hombre, movido por sus tendencias sensitivas —que son las que «llevan» al espíritu— puede preferir en esa búsqueda incesante de la felicidad los bienes sensibles e inmediatos, los bienes creados, el *bonum commutabile* o *bonum secundum sensum*. Pero aun en esta volición, tan por debajo de la destinación humana, el hombre pretende encontrar en ese parvo bien el bien en cuanto tal. Por eso la entrega a la concupiscencia es una carrera tan desenfrenada como insensata (22). Se corre de un bien a otro y todos se agotan dejando al alma vacía. Y así el hombre puede adherir a estos bienes y aun cifrar en ellos la felicidad; pero la señal de la verdadera felicidad, el sosiego espiritual, la quiescencia, la paz, está delatando, con su ausencia, la vanidad de esta vía.

Es lo que se suele llamar la vía o la vida del placer, el *bíos apolausikós*. Pero, ¿significa esta repulsa de la búsqueda del placer por el placer que éste nada tenga que ver con la verdadera felicidad? ¿Cómo

(20) BERNHARDT WELTE: *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie*, pág. 175.

(21) *S. Th.*, I-II, 17, 1 ad 2.

(22) *S. Th.*, I-II, 30, 4, «Utrum concupiscentia sit peccatum».

es posible entonces que hombre «gravissimi», es decir, según la interpretación que hace Santo Tomás del φορτικώτατοι aristotélico (23), de gran seriedad «por la autoridad de su ciencia y doctrina o por la honestidad de su vida», hayan puesto la felicidad en el placer? Tres son las determinaciones primeras y principales de la felicidad: el placer, la virtud y la *theoría*, que se corresponden con las tres formas de vida que distingue Aristóteles, el *bíos apolaustikós*, el *bíos politikós* y el *bíos theoretikós*, pues aun cuando la segunda parece poner la felicidad en el honor, es patente que —dice Aristóteles— quienes buscan el honor lo hacen para creerse a sí mismos buenos, al ser honrados por los *phronimoí* a causa de la virtud, ἐπ'ἀρετῇ; con lo cual resulta que el verdadero fin del *bíos politikós* (que en este sentido debería llamarse *bíos êthikós*) es la virtud. Estudiemos, pues, a continuación estas tres determinaciones abstractas (= separadas) de la felicidad, empezando por el placer. Pero adelantemos que, en cualquier caso, la *felicidad humana* tendrá que estar, como es obvio, en el bien humano, y éste en «la obra del hombre», en una *praxis* suya propia.

LA FELICIDAD COMO PLACER

La ética griega es, en uno de sus aspectos, discusión en torno al placer. Eudoxo de Cnido, Espeusipo, Aristipo de Cirene, Platón, Aristóteles y Epicuro fueron, al parecer, los principales partícipes en esta discusión. Las posiciones extremas son, por un lado, las de Eudoxo y Aristipo; por otro, la de Espeusipo que, como Antístenes, anticipa la postura estoica. Eudoxo, cuyo pensamiento nos es conocido a través de Aristóteles (24) sostenía que el placer es el bien supremo que todos los seres, και ἔλλογα και ἄλογα, apetecen. Mas, ¿en qué consiste el placer? Aristipo es, según la tradición de su escuela, quien primero nos lo dice con estas palabras: λεία κίνησις, movimiento tranquilo o, como dirá Platón, γένησις. Aristóteles se opone a esta concepción del placer sostenida, al menos parcialmente, por Platón (25) y a la antítesis γένησις-ἐνέργεια. En virtud de esta postura medial de Aristóteles se abandonará la idea de la κίνησις — placer, con lo

(23) *Eth. Nic.*, I, 5, 1095 b, 16, y Com. Sto. Tomás, núm. 57. Esta interpretación hoy ya no es admitida.

(24) *Eth. Nic.*, X 2.

(25) *Filebo* 54 d y 55 a.

cual el ideal del placer de Epicuro, que culmina en el reposo y la ataraxía se parecerá psicológicamente no poco a la ἀολλησία de Espeusipo: los extremos terminan tocándose.

La teoría aristotélica del placer es lo más profundo que se ha escrito sobre esta materia; pero no se comprende bien si no se atiende a su punto de arranque y confrontación, el *Filebo*. La teoría de los bienes que en este diálogo desarrolla Platón adolece del fallo que encontramos por doquier en su pensamiento: el χωρισμος, la separación de los bienes como si constituyesen entidades abstractas, ideas. La vida mejor es, según él, una «vida mixta», establecida en virtud de una especie de mezcla «farmacéutica» de todos los bienes, entre los cuales el placer (el placer «verdadero» y «puro») resulta ocupar el quinto lugar.

Aristóteles se opone a este χωρισμός de los bienes y, concretamente, a la separación del placer, el bien y la felicidad. Lo bueno y lo deleitable no deben separarse (οὐ διώρισται) como en la inscripción de Delos (26). La vida de quienes hacen el bien es placentera (ἡδύς) en sí misma (27) y no como un añadido (28); y nadie es verdaderamente bueno si no goza con las buenas acciones (29).

El placer no es, por tanto, una entidad separada ni menos, claro está, un «movimiento» violento, como el dolor, parecido a él y casi igualmente alejado que él de la verdadera felicidad. No; la prueba es que hay actos como el θεωρεῖν y el μαθάνειν que constituye un placer sin dolor ni pasión (30). ¿Qué es, entonces, el placer? ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως (31), el acto u operación del hábito conforme a la naturaleza. Es decir, el placer es el carácter mismo con que es vivido naturalmente el ejercicio de nuestras ἀρεταί (tomada esta palabra en su más amplio sentido), la «delectatio in operatione virtutis», por lo cual en cierto modo puede decirse que es la «perfección» misma de la operación. Pues, como comenta Santo Tomás (32), «no llega a haber delectación sin operación ni tampoco perfecta operación sin delectación». Mas la vida misma es también operación y no otra cosa. De ahí que todos apetezcan el placer porque todos ape-

(26) *Eth. Nic.*, 1, 8, 1099 a, 27-8.

(27) 1099 a, 7.

(28) 1099 a, 16.

(29) οὐδ' ἔστιν ἀγαθός ὁ μὴ χαίρων ταῖς καλαῖς πράξεσιν 1099 a, 17-8).

(30) 1153 a.

(31) 1153 a, 14.

(32) L. X, L. 6, núm. 2.038.

tecnen, por naturaleza, vivir. Pero entonces ocurre esta pregunta: ¿Elegimos la vida por el placer o el placer por la vida? Aristóteles, fiel a su repulsa del χωρισμός, contesta que vida y placer van «uncidos» y no permiten la «separación» (33).

Por consiguiente, si, como hemos visto, el placer es inseparable de la vida y de todo acto, no puede consistir en él, en cuanto tal, el sumo bien, ni todo placer es elegible (34), sino que hay que distinguir entre los placeres y la cuestión está en ver dónde ponemos nuestro placer. «Importa no poco en las acciones deleitarse y apenarse bien o mal» (35). Los placeres difieren entre sí y son buenos o malos según la operación a que correspondan. Y por otra parte, cada especie de seres tiene su propio placer y así vemos que, como dice Heráclito, el asno elige la paja mejor que el oro (36). Todo está, pues, en averiguar ahora cuál es el «placer del hombre» (37), a diferencia del placer del perro, del caballo y del asno. Naturalmente, a partir de aquí, la meditación de Aristóteles trasciende el punto de vista del placer porque el problema del «placer del hombre» nos remite al problema de la «obra del hombre». Es, pues, esta última la que importa determinar, pues en ella estribará la felicidad. Pero sin olvidar nunca, como resultado de esta reflexión sobre el placer, que «la felicidad implica el placer» (38). Y puesto que una y otro son inseparables, puede afirmarse que cierto placer es lo mejor (τίς ἡδονή τὸ ἀριστον) (39): a saber, el placer que corona la «actividad» mejor. Y en efecto, de esta *práxis* dirá Aristóteles que proporciona θαυμαστάς ἡδονάς, admirables placeres (40).

Epicuro depende enteramente de Aristóteles en su doctrina del placer. Pero hay que distinguir en él el arranque teórico, que es materialista, y la *práxis* moral, de orientación mucho más ascética que la doctrina aristotélica. El placer perseguido por el epicureísmo se siente tan frágil, tan amenazado, tan fácilmente convertible en su contrario, que es menester hacer difíciles cálculos y tomar toda suerte de precauciones para que no se desvanezca. Y además contentarse

(33) X, 4, 1157 a, 18-20.

(34) 1174 a, 13-4.

(35) 1105 a, 6-7.

(36) 1176 a, 6-7.

(37) 1176 a, 24-5.

(38) 1153 b, 14-5.

(39) 1153 b, 12-3.

(40) 1177 a, 25.

con un *mínimum* de placer. Zubiri ha hecho notar, como característica de la postura epicúrea, la *minimización* de la relación con la naturaleza. Por lo demás, el bien supremo también se pone aquí, en definitiva, en la razón («es mejor ser desgraciado, pero provisto de razón, que feliz pero irracional»): en el *logismós*, en la razón calculadora que mide y pesa las necesidades y modera todas las apetencias.

Santo Tomás estudia por separado la «delectación» y la «fruición». El concepto de fruición, sumamente importante, había sido introducido por San Agustín, referido inmediata y exclusivamente al orden espiritual. Por el contrario, la «delectatio» era la versión escolástica de la antigua *ἡδονή*, sobre la que pesaban la desconfianza de Platón, la repulsa de los estoicos (41) y la mala reputación en que se tenía a sus mantenedores, los epicúreos. La «delectatio» es considerada por Santo Tomás como el movimiento del apetito sensitivo que se produce con la consecución del bien deseado y estudiada por tanto entre las pasiones. La «fruitio» es considerada, junto con la simple volición, y con la intención (*velle, frui, intendere*) como acto de la voluntad con respecto al fin. Pero Santo Tomás se da cuenta del íntimo parentesco entre una y otra: «Fruitio pertinere videtur ad amorem vel delectationem». Y agrega que en la delectación deben distinguirse la percepción de lo conveniente, que pertenece a la potencia aprehensiva, y la complacencia en ello, que corresponde a la potencia apetitiva (42). La fruición propiamente dicha lo es sólo del último fin y la fruición perfecta lo es sólo del bien conseguido. Y por otra parte, al tratar de la delectación, reconoce, siguiendo a Aristóteles, que «beatitudo non est sine delectatione» y que «alguna delectación del hombre puede decirse que es lo óptimo entre los bienes humanos», puesto que el último fin del hombre es Dios y la fruición de El (43). Y siguiendo la doctrina platónica distingue los placeres que siguen a la «generatio» y el «motus» y los placeres intelectuales» que siguen a las «operaciones perfectas».

En resumen, puede afirmarse que no hay felicidad sin placer. Pero aun admitido esto, caben, como resume muy bien Santo Tomás, dos sentencias: la de quienes ponen la felicidad en la virtud con el placer (fruición), entrando ambos, por decirlo así, *ex aequo*, y la de

(41) CICERÓN habla de la «invidia verbi», refiriéndose a la palabra «voluptas» (*De finibus*, I, 43).

(42) I-II, 11, 1 y ad 3.

(43) I-II, 34, 3.

aquellos para los cuales la felicidad es la virtud con el placer, pero considerando a éste «secundario se habente ad felicitatem» (44). Santo Tomás (45) y todo el tomismo aceptan decididamente esta segunda sentencia: y así, Santo Tomás considera la «delectatio» como un accidente propio de la felicidad y solamente puede decirse que se requiere para la felicidad en el sentido de que es concomitante o *consequens* de ésta. Aristóteles también se inclina hacia la segunda sentencia, pero más matizada, más indecisamente. San Agustín y Suárez adoptan la primera sentencia. También, en nuestros días, Xavier Zubiri, para quien la complacencia o fruición es una nota esencial de la felicidad, ya que, en primer lugar, la realidad del hombre es hedónica por ser éste *inteligente*, sí, pero también *sentiente* (46). Y en segundo lugar, porque para Zubiri la esencia de la volición es fruición, de tal modo que todos los demás actos de voluntad se ejecutan en función de la fruición; e intelección y fruición constituyen las dos primarias dimensiones del hombre *qua* hombre. Santo Tomás se funda para negar que la felicidad pueda consistir, ni aun parcialmente, en un acto de voluntad, en que «la felicidad es consecución del fin último; pero la consecución del fin no consiste en el mismo acto de voluntad» (47). Pero no muchas páginas después considera la fruición como un acto de voluntad. Ahora bien, *fruitio*, según su etimología, considerada por Santo Tomás, y según la declaración expresa de éste, es «adeptio ultimi finis» (48). Hay, pues, en la doctrina tomista una cierta contradicción, procedente de que no llega a desarrollar temáticamente la relación entre la *fruición* y la *delectatio*. Esto obedece, como ya hemos insinuado, a que se trata de teorías que tienen un origen completamente distinto. La teoría de la *delectatio*, pese a la sustitución de la palabra *voluptas* por otra moralmente neutral, procede del paganismo. La teoría de la *fruitio*, por el contrario, ha surgido dentro del cristianismo y con vistas a la *fruitio beatifica*. La concepción escindida del hombre —de un lado las pasiones; del otro la voluntad— y la gravitación, de la tradición filosófica (en este

(44) *In Eth.*, L. I, L. 12, núm. 148.

(45) I-II, 2, 6; 4, 1, y 3, 4.

(46) La doctrina de la inteligencia sentiente es, como se sabe, capital en la filosofía de Zubiri.

(47) I-II, 3, 4.

(48) I-II, q. 11, a. 1 y a. 3 ad 3.

punto concreto, como en tantos otros de la ética tomista, más la tradición platónica y estoica que la del propio Aristóteles) impidieron el desarrollo de una teoría completa de la fruición.

LA FELICIDAD COMO VIRTUD

Aristóteles define la felicidad, como es sabido, diciendo que es *ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελείαν*, acto u operación del alma conforme a la virtud perfecta (49). Hemos visto en el apartado anterior que la perfección de la operación implica siempre placer, con lo cual éste queda envuelto en la definición anterior. La cuestión está ahora en determinar qué se ha de entender por *areté*. Zubiri ha hecho notar que esta palabra «de suyo no tiene el menor sentido primariamente moral» (50), y lo mismo ocurre con la palabra latina *virtus*. La felicidad plena residiría, pues, en el perfecto ejercicio de todas las capacidades que el hombre posee. Pero las capacidades, las virtudes, son muchas. ¿Cuál o cuáles son las que deciden? Aquí volvemos a encontrar el pensamiento de Aristóteles en equilibrio entre el socrático-platónico y el estoico-epicúreo. Para Platón las virtudes intelectuales constituían el objeto mismo de la ética y el modo de acceso a la felicidad, concebida como contemplación y participación en la idea del Bien. Era, en definitiva, aunque sublimada, la concepción misma de Sócrates, según el cual todas las virtudes serían dianoéticas y nadie haría el mal sino por ignorancia. Platón da un vuelo trascendente y metafísico a esta teoría, que trataba de hacer buenos a los hombres mediante una pedagogía filosófica; pero, en definitiva, no descubre el verdadero objeto de la Ética. Aristóteles, sí. Aristóteles vincula por primera vez el concepto de *agathón* al concepto de *êthos*, y las virtudes del *êthos*, es decir, las virtudes éticas, a las *héxeis* o *êthe*, a los hábitos morales. Sin embargo, no desplaza de la ética a las virtudes dianoéticas. Es verdad que, como ha hecho ver Jaeger (51) es él precisamente quien lleva a cabo el deslizamiento de la *εὐδαιμονία* al plano de las virtudes morales. Pero la vida más elevada y la felicidad siguen consistiendo para él en *theoría*, como para Platón. Aunque tal vez —el pensamiento aristotélico está lleno de meandros—

(49) I, 13, 1102 a, 5; I, 7, 1098 a, 16-8, y I, 8, 1098 b, 30-4.

(50) *Naturaleza, Historia, Dios*, pág. 258.

(51) Cfse. su libro *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*.

esa vida teórica sea propiamente sobrehumana y divina, y las virtudes éticas sean las verdaderamente humanas (ἀνθρωπικαί), así como la vida y la felicidad conforme a ellas (52).

Quienes llevarán la actitud de Aristóteles hasta sus últimas consecuencias serán los estoicos. Ahora sí que la Ética se ocupará exclusivamente de las virtudes éticas. La felicidad y el único bien verdadero del hombre se harán estribar en ellas. Es verdad que los estoicos, y lo mismo los epicúreos, siguen hablando de σοφία, y nunca hasta ellos se había exaltado tanto el «ideal del sabio», único hombre «feliz». Pero ahora se entiende por sabiduría el saber práctico, la φρόνησις de Epicuro, la ἐγκράτεια que sujeta las pasiones y la αὐτάρκεια. El giro que imprime el estoicismo a este último concepto aristotélico es muy notable. Aristóteles, cuando ponía la felicidad en la αὐτάρκεια, no pensaba ni remotamente en aislar al hombre, en que llevase un βίον μονώτην (53), puesto que el hombre es social por naturaleza; sino sencillamente, en poner el bien más alto —que no excluye los otros, pero los subordina a él— en una *práxis* que tenga su fin en sí misma y no necesite de ninguna «materia» exterior (54) sobre la que operar; ahora bien, esta *práxis* es justamente la *theoría*. Los estoicos vierten este concepto de la autarquía a la vida práctica y lo hacen consistir en que el hombre no necesite de los bienes exteriores, en que se abstengan de ellos o al menos en que los considere *adiáphora*, indiferentes.

Aristóteles, fiel a su reacción contra cualquier χωρισμός, se adelantó a refutar esta concepción negando que la felicidad resida sólo en la virtud. En primer lugar, porque la felicidad no puede ser un «hábito», sino un «acto» (de ahí su definición: acto conforme a la virtud.) De otro modo, los hombres que no tienen ocasión de ejercitar la virtud —por ejemplo, ciertas virtudes que requieren un *kairós*— habrían de ser considerados felices, y la felicidad podría consistir en la inacción (55). En segundo lugar, y esto es mucho más importante, porque el virtuoso puede κακοπαθεῖν και ἀτυχεῖν τα μέγιστα (56), puede sufrir los mayores infortunios y ser sometido a los mayores tormentos. La felicidad requiere de los bienes del cuerpo, de los bienes

(52) X, 7 y 8.

(53) I, 7.

(54) X, 8, 1178 a, 24 ss. El hombre político, el liberal, el justo, el fuerte y el temperante, todos la necesitan en uno u otro grado.

(55) 1095 b, 30 ss.

(56) 1095 b, 3 y 1096 a, 1-2.

exteriores y de la *τύχη* (57). Ningún bien particular, por muy elevado que sea, puede procurarla separado de todos los demás.

La riqueza, la inagotable riqueza de la ética aristotélica procede en parte de sus tensiones internas. Antes veíamos que Epicuro depende de Aristóteles. También en la obra de éste, aun cuando en menor medida que en la de Platón, se encuentran materiales que utilizará el estoicismo. El capítulo 10 del libro I de la *Ética* nicomaquea es, sin duda, el más próximo a la ética estoica. La felicidad del hombre no puede estar a merced de los cambios de fortuna y mudar con ellos como el color del camaleón. Los actos de la virtud, más firmes y estables que todas las otras cosas humanas, son las operaciones capitales de la vida y de ellos pende la felicidad. El hombre virtuoso sobrelleva las vicisitudes de la existencia y «tetrágono sin vituperio», resiste incommovible los embates del azar. Sabe sacar siempre el mejor partido de las circunstancias y, como el buen zapatero, con el cuero de que dispone hace el mejor calzado posible.

Observemos que esta comparación con el zapatero (58) nos desvía ya del clima moral del estoicismo. Tal apartamiento se manifiesta más claramente al final del capítulo. Se trata de no ser *poikilos*, cambiante, de muchos colores, y de no dejarse arrebatarse fácilmente la felicidad. Pero felicidad, *εὐδαιμονία*, no es tanto como *μακαριότης*, dicha, bienaventuranza. Y para la *eudaimonía* misma son necesarios los bienes exteriores, como ya hemos dicho.

Hay una palabra griega que, con su doble sentido, resume muy exactamente la concepción de Aristóteles: es la palabra *εὐπραξία*. Ser feliz es *εὖ πράττειν* (59), la felicidad consiste en *eupraxía*. Pero la palabra *eupraxía* significa, a la vez, buena fortuna y buena conducta. Es en la unidad de estas dos dimensiones (60), una de las cuales depende ciertamente del esfuerzo moral, pero la otra no, donde está la felicidad. La virtud sola no puede garantizarla. Está más allá de nuestras posibilidades, tiene que sernos «dada».

La felicidad tiene, pues, una vertiente trascendente a la *práxis* humana. Pero, aparte esto, ¿la virtud por la virtud podría proporcionar la felicidad? Menos aún, ¿sería siquiera buena, sería propiamente virtud? Recordemos la crítica de Scheler sobre los «valores

(57) 1153 b, 17-21.

(58) Comparación que, sin embargo, emplea también en alguna ocasión Epicteto.

(59) 1098 b, 21-2.

(60) H. WEISS: *Ob. cit.*, pág. 105.

morales». Según él es imposible hacer directa y objetivamente el bien porque los valores morales no tienen «contenido» propio. Esta afirmación es excesiva, pero hay algo de justo en ella. El parnasianismo de la virtud o se engaña a sí mismo o engaña, trata de engañar a los demás. El hombre está *ligado* a la felicidad, tiende por naturaleza a ser feliz. La virtud por la virtud, sin apetito, sin fruición, sin amor, es *contra naturam*. «A rebours», por los vericuetos de la «pose», también el estoico busca su felicidad *en* la virtud, como la busca el kantiano *en* el cumplimiento del deber.

LA FELICIDAD COMO CONTEMPLACIÓN

Hemos visto que ni el placer solo ni la virtud separada constituyen la felicidad. Vamos ahora a ver que, según Aristóteles, esto es así porque hay un bien más alto que uno y otra, un bien que, por otra parte, los envuelve a ambos, en cuanto que proporciona «admirable placer» y es «operación de la virtud». Este bien supremo es la *theoría*, la contemplación. Aristóteles, después de haber abogado por la causa del placer como constitutivo de la felicidad, y después de haber deslindado «lo moral» —las virtudes morales— como el tema propio de la *Ética*, cuando llega el momento de dar cima a ésta, termina volviendo a Platón.

El razonamiento que lleva a cabo Aristóteles aquí no es sino la prolongación del nervio de su ética. La felicidad es operación conforme a la virtud; pero como las virtudes son muchas, habrá de ser la operación conforme a la virtud más elevada; la virtud más elevada es el *noûs* y su operación *theoreîn*; luego la felicidad estriba en el *theoreîn*, en la contemplación. Por otra parte, y puesto que el placer debe mezclarse (*παραμεμιχθαι*) a la felicidad, nada hay tan deleitable como la operación conforme a la sabiduría. Además es el acto más «sostenible», como dice Zubiri, el más continuo (*συνεχέστατη*); también el más autosuficiente (*αὐταρκέστατος*), porque el sabio no necesita de nada ni de nadie para la contemplación; añádase a ello que la felicidad ha de consistir en ocio (*σχολή*) porque no trabajamos sino para reposar y el *otium* es el fin del *negotium*. En fin, la virtud actualizada en la contemplación, el *noûs*, que difiere del compuesto humano, es lo divino en nosotros; y así la contemplación nos levanta sobre nuestra mortal condición y nos inmortaliza cuanto es

posible. Por tanto, y en conclusión, ἐὺδαιμονία θεωρία τῆς, la felicidad consiste en contemplación.

Ahora bien, ¿es esto efectivamente así? Para contestar a tal pregunta debemos distinguir dos aspectos de la cuestión: 1.º, qué se entiende exactamente por *theoría*, y 2.º, sobre qué versa la *theoría*, qué es lo que realmente se contempla.

Por *theoría* pueden entenderse dos cosas bastante distintas: bien la contemplación filosófica, bien una suerte de contemplación que está más allá de la filosofía. Esta última sería para nosotros, cristianos, la *contemplatio* o *visio* propiamente dicha; la otra debe llamarse más bien *speculatio*, que es como Santo Tomás traduce siempre la palabra *theoría* en sus «Comentarios» a Aristóteles (61). Si lo que Aristóteles quiere decir es que la felicidad consiste en contemplación intelectual, en sofía como culminación de la filosofía, hay que contestar que semejante concreción de la felicidad depende de una «idea del hombre», la idea griega del hombre, que hipertrofia la *gnosis* y el *otium*, desconoce la *metánoia* y el amor (*agápe*) y sobrevalora éticamente la filosofía. El hombre occidental de hoy —ni siquiera el filósofo— difícilmente aceptaría el ideal del filósofo-rey y la ecuación felicidad = filosofía. En la filosofía misma, los griegos, sobre todo Platón, subrayan el fin; filosofía para ellos es *filosofía*. En cambio, para el hombre moderno se trata, por emplear la expresión kantiana, de una «tarea infinita», (*filosofía*), de una búsqueda incesante, de problematismo y provisionalidad o, cuando menos, de un menester, de una ocupación constitutivamente epagógicos, como dice Zubiri. Aristóteles, a pesar de estar extrañamente abierto, para su tiempo, a la «limitación» de la filosofía, afirmará que es mayor el placer de los que contemplan que el de los que buscan (62); Lessing, al cabo de los siglos, dirá, con las mismas palabras, exactamente lo contrario. Y desde el punto de vista de lo «puramente humano», probablemente es Lessing quien tiene razón. Ahora bien, *theoría* también puede ser, y es, un bien más que humano, según dice el mismo Aristóteles. Y en este caso —teoría como *contemplatio*, con sus dos dimensiones, *visio* y *fruitio en unio*— hay que responder que, efectivamente, aquí sí reside la perfecta felicidad. Pero esta *contemplatio*, ¿es cosa de la filosofía? La filosofía platónica —y en lo que de

(61) También cuando en la *S. Th.*, I-II, 3, 6, niega que la felicidad perfecta pueda encontrarse en la *theoría* intelectual, emplea la expresión «scientiae speculativae».

(62) 1177 a, 26-7.

ella depende la doctrina aristotélica del *theoreîn*— es a la vez, confusamente, filosofía y religiosidad, teoría y mística. Es curioso que un pensamiento como el de Platón, tan afectado de *χωρισμός*, tan propenso a separar lo que en realidad se da unido, no distinguiese debidamente el orden de la filosofía de lo que está más allá de ella. La felicidad perfecta consiste, sí, en *contemplatio*. Pero la misión de la ética no consiste en conducir al hombre a ella, lo que le es imposible, sino en dejarle disponible para el acceso a un nuevo reino en el que ella le será, tal vez, dada (abertura de la ética a la religión).

Si consideramos el segundo aspecto de la cuestión, es decir, sobre qué versa esa *theoría*, llegaremos al mismo resultado. ¿Contemplación de qué? Santo Tomás lo ha dicho muy bien: los antiguos ponían la felicidad; la perfección última a que el hombre puede llegar, en que en el alma —que es en cierto modo todas las cosas, que es capaz de conocerlas todas— se describa todo el orden del universo y las causas de él; pero para nosotros, cristianos, el fin último no puede consistir en eso, sino en la *visio Dei* (63), porque la contemplación filosófica, que es meramente «teorética», no puede ser el fin último de la vida; la felicidad no consiste en resolver problemas filosóficos ni en descifrar los enigmas del universo; tiene que consistir en una contemplación con amor en plenitud; tiene que ser, por tanto, una contemplación personal que sólo puede encontrarse en Dios. Ahora bien, la filosofía no puede alcanzar la *visio Dei*, ni la ética preparar al hombre, más que de lejos, para ella. Otra vez desembocamos en el ámbito de la religión.

LA FELICIDAD COMO PERFECCIÓN

Hemos perseguido la determinación del bien supremo por tres vías diferentes: virtud, contemplación y fruición, y hemos visto que ninguno de estos bienes, por separado, es suficiente para colmarnos de felicidad, sino que se requieren los tres juntos. Pero aun reuniendo, es decir, poniéndolos juntos los tres, no hemos alcanzado todavía la apetecida concreción de la felicidad; nos movemos aún en un

(63) *De Veritate*, 2, 2. Es verdad que, teóricamente, la *visio Dei* sobrenatural no es el único bien posible; podría haberlo sido una mera *contemplatio* natural; pero contemplación, siempre, de Dios. Por lo demás, en estas páginas y siempre que hablo de abertura de la moral a la religión, me refiero en el plano de la realidad *histórica* —y no meramente hipotética— a la religión cristiana.

plano abstracto. En efecto, decir «virtud» no es decir nada o casi nada, mientras no se desarrolle la teoría de las virtudes. Y «contemplación», lo mismo que «fruición», puede haberlas de muchas cosas. ¿Cuál es *el bien concreto* (64) cuya contemplación y fruición proporciona la felicidad? Pero, ante todo, ¿existe ese bien concreto y supremo? Y en el caso de que exista, ¿constituye el objeto propio de una ética autosuficiente, de una ética separada?

A la primera pregunta se puede contestar, desde luego, afirmativamente, siempre que se acepte, como aceptamos nosotros, la subordinación de la ética a la teología natural. Esta nos muestra que existe Dios y que es el cúmulo de todas las perfecciones, el Bien infinito. Si no se acepta la legitimidad de la teología natural, entonces, aun cuando se admita la existencia de Dios en virtud de una experiencia religiosa, ese Dios incognoscible, ese Bien en Sí que, como dice Plotino, estaría «más allá de lo pensable», no puede constituir el fin último de la ética en cuanto tal. Entonces, desde el punto de vista filosófico, el «bien supremo» sería una idea-límite o un concepto vacío. Lo que realmente habría y de lo que la ética tendría que ocuparse es de una pluralidad de bienes, y a lo más que se podría aspirar es a establecer entre ellos una jerarquía de valor. Platón intentó abrazar todos los «bienes» —todas las «Ideas»— en la Idea del Bien, pero no consiguió resolver el problema de esta *koinonía* de las Ideas. La filosofía de los valores en algunos de sus representantes ha reanudado el intento de Platón. Pero en su forma más sistemática y madura, la de Nicolai Hartmann, considera vano este esfuerzo y se inclina resueltamente a un pluralismo irreductible de valores (65).

Pero aun admitida racionalmente y, por tanto, de una manera válida para la filosofía moral la existencia de Dios, sin embargo *éticamente* no es todavía verdadera la ecuación felicidad en concreto = Dios. El Dios de la filosofía no es el bien infinito adecuadamente propuesto y adecuadamente aprehendido, sino solamente un «bien particular». El hombre desea, apetece y persigue la felicidad, esto es, el

(64) Naturalmente, una cosa es que el hombre esté ligado a la «felicidad en común» y otra, completamente distinta, y además falsa, que busque esa mera sombra en sí misma: la busca necesariamente en bienes concretos. El Padre AUGUSTO ANDRÉS ORTEGA ha escrito esto: «La voluntad no ama el «bien en común» ni la «bienaventuranza» en común, ni libre ni necesariamente. Estas son puras abstracciones a veces peligrosas... La voluntad ama sólo bienes concretos y reales» (*Dios y el problema del mal*, pág. 17).

(65) *Ethik*, 288 ss.

bien absoluto. Pero el Dios de la filosofía no aparece ante la inteligencia como el bien absoluto, sino como el resultado de un razonamiento, como una idea, como un bien particular. Solamente una aprehensión adecuada y en esta vida imposible y, entretanto, la aprehensión por la fe *caritate formata*, pueden ver en Dios el Bien total. Pero aun así, el problema moral subsiste. Por consiguiente, desde el punto de vista de la ética, responder inmediatamente que la felicidad está en Dios es dar por resuelto el problema moral concreto subsumiéndolo en el religioso. Veamos de recorrer el camino un poco más despacio.

La felicidad, decía Aristóteles, ha de encontrarse en la «obra del hombre», en la actualización de sus potencias propias, específicas y más elevadas. Suárez, fiel al espíritu aristotélico, define el bien moral como la conveniencia con la naturaleza racional. Pero esta definición, siendo verdadera, no explica suficientemente que esa «conveniencia» no está —desde el punto de vista ético— enteramente *dada*, sino que, aparte ciertas evidencias morales muy generales, en cuanto se desciende al plano concreto de la vida de cada uno, es siempre problemática y tiene que ser *lograda*, pero, al propio tiempo, puede ser *malograda*. Lo que el hombre ha de hacer en cada una de sus situaciones no es casi nunca perfectamente aprehensible de antemano. Más arriba poníamos algún reparo a la palabra «fin», que no expresa el carácter indeterminado, confuso, oscuro, de lo que se busca. Nuestra *praxis* tiene siempre un «sentido»; pero no siempre, ni mucho menos, lo tenemos ante los ojos, como el corredor la meta. Muchas veces tenemos que esperar, «dar tiempo al tiempo» y saber escuchar, a su hora y no antes, lo que «el tiempo dirá». El hombre es siempre, como dijo San Agustín, un problema para sí mismo, y «está sobre sí», proyectando siempre su perfección (tal vez por el rodeo de la re-fección o en el atolladero de la de-fección). Ahora bien, esta perfección, en virtud del modo de ser del hombre, abierto a las cosas, ha de hacerse con ellas. El hombre se perfecciona con las cosas, «*bonum ens perfectivum alterius*», con la realidad. Pero ¿con qué realidad? Con toda la realidad, con la realidad entera. La capacidad apetitiva del hombre es infinita, sólo con el infinito puede colmarse. Ahora bien, hay una infinitud vacía: es el *ens commune*, el ser como trascendental, es decir, el horizonte de todo ente concreto, el ente como indefinido. A través de la apetición de los entes concretos se llega a descubrir la quimera de pretender apresar este ámbito total de lo que es. Y entonces surge este problema: semejante infinitud vacía, ¿puede conver-

tirse en una infinitud llena? ¿Hay, más allá del ser indefinido, un ser infinito? ¿Hay un ser en sí mismo, un *Ipsum esse* para el que no vale ya la distinción heideggeriana entre el ser y el ente porque es, a la vez, «el ser mismo» y el sumo ente, la realidad fontanal?

Otra vez volvemos a encontrar a Dios o, mejor dicho, nos encontramos en El. Pero otra vez también hemos ido demasiado deprisa. Volvamos sobre nuestros pasos. Concebimos la felicidad como la perfección. «Est enim beatitudo ultima hominis perfectio», escribe Santo Tomás (66). Pero entonces, ¿consistirá la felicidad en un bien del alma misma? Sí y no. No puede ser un bien «exterior» al alma porque en la jerarquía de los bienes —bienes exteriores, bienes del cuerpo, bienes del alma— los bienes exteriores son los de menor valor. Pero, por otra parte, tampoco ese bien supremo puede ser el alma misma; de lo contrario, todos poseeríamos en acto la felicidad y no tendríamos que buscarla desde nuestra indigencia. Santo Tomás distingue finamente el *finis qui* y el *finis cui*. La felicidad misma, como perfección del alma que es, es un bien inherente al alma misma; pero aquello en lo que la felicidad consiste, o sea aquello que hace feliz, está fuera del alma (67). Santo Tomás emplea aquí la expresión *extra animam* porque todo su razonamiento se endereza, tras haber descartado los bienes materiales, a hacer ver que el hombre no es autosuficiente, como creían los filósofos estoicos, con respecto a su felicidad, y que el bien supremo no es inmanente sino trascendente. Pero Dios no puede decirse *simpliciter* que esté *extra animam*. La felicidad es nuestra propia perfección, y nuestra perfección está en Dios; pero Dios no está fuera de nosotros: «en El vivimos, nos movemos y somos». Y menos, si cabe, el Dios a que tendemos. Los conceptos «espaciales» se tornan aquí radicalmente inválidos. La unión del hombre a Dios es la plena realización de sí mismo.

El hombre, en la carrera de su vida, ha corrido tras los bienes particulares; quizá también, guiado por la filosofía, tras de Dios como «bien particular». Ninguno de estos bienes ha podido saciar su sed de felicidad. Sólo Dios, no ya como «bien particular», sino como «bien universal», como «infinitud llena», es capaz de colmarla. Pero la *visio* y la *fruitio* perfectas de Dios no son alcanzables por la vía de la filosofía, ni tampoco en esta vida. Hay que «creer» en ellas y sólo así, en cierta medida —«quadam similitudine»— podrán sernos «do-

(66) I-II, 3, 2.

(67) I-II, 2, 7.

nadas». La fe y la caridad, lo mismo que la esperanza, son éticamente inaccesibles. La moral se abre una vez más a la religión. La felicidad es una gracia.

NOTA FINAL

Considerada la tematización moral en su *ratio* última, bien supremo o felicidad, a continuación sería menester estudiar las reglas a ella subordinadas, que dirigen inmediatamente nuestra conducta a aquel fin último. Aquí es donde se insertan los problemas de los modos del conocimiento moral, la razón práctica, la ley natural y los deberes morales. Tras de lo cual deberá volverse sobre el objeto material —actos, hábitos, *êthos*— para estudiarlo a la luz de su ordenación moral. O como diría Heidegger (68), se deberá «repetir» el análisis del objeto material, pero considerándolo ya formalmente desde el punto de vista ético: los actos, en cuanto buenos o malos; los hábitos, en cuanto virtudes o vicios; las formas de vida, en cuanto a su moralidad; y, en fin, los que a lo largo de la vida hemos querido y logrado o malogrado ser, la «esencia ética» que hemos conquistado existiendo y que quedará fijada para siempre en el instante definitivo de la muerte (69). De este modo queda bosquejado el panorama total de la Ética.

JOSÉ LUIS L. ARANGUREN

(68) *Sein und Zeit*, § 66. Cfse. también mi artículo «La enseñanza de la Ética», publicado en el núm. 26 de la *Revista de Educación* (diciembre 1954).

(69) Cfse. mi artículo «El diálogo católico con el existencialismo y la Ética», en el núm. 65 (mayo 1955) de la revista *Cuadernos Hispanoamericanos*.

LA CONSTITUCION COMO ORDENAMIENTO DE LAS INSTITUCIONES POLITICAS Y JURIDICAS. UNA INTERPRETACION DE LAS FUENTES CONSTITUCIONALES EN EL ESTADO CONTEMPORANEO

«La operación de magia por excelencia
consiste en dar leyes a los hombres».

CAMPANELLA

«La ley est la plus haute inheritance,
que le roy ad, car par la ley il même et
toutes ses sujet, sont rulés, et si la ley
ne fuit, nul roi et nul inheritance sera».
(*Yearbooks*, bajo Enrique VI).

«Y la señal en que se conoce estar una
República bien ordenada es ésta: que
conserva el pueblo en el orden del go-
bierno que está ya establecido, y ni se
levanta en ella alboroto o motín que sea
digno de contar, ni hay ninguno que sea
tirano en ella».

(ARISTÓTELES: *Política*, II, 9).

I. EL ORDENAMIENTO JURÍDICO POSITIVO

En toda sociedad (1) existe un orden de control de las actividades de los individuos y de los grupos: un orden de «control social»; es decir, «una serie de procesos sociales que hacen al individuo responsable con relación a la sociedad, construyen y mantienen la organiza-

(1) La Etnología ha eliminado la hipótesis del primitivo sin leyes, del bueno y libre salvaje de ROUSSEAU. El primitivo tiene normas, y muy severas. Las hay en todas las comunidades conocidas. En cambio, han surgido con mayor dificultad entre las varias comunidades: «el mundo ha sido, y ha continuado hasta el presente, una contigüidad de áreas de ausencia de ley, comunidades sin derecho que las vincule entre sí» (*The web of government*, pág. 61).

ción social, forman la personalidad humana, socializando al individuo, y permiten alcanzar un orden social mejor» (2). Dentro del complejo sistema del control social juegan procesos y técnicas muy diferentes: en los grupos primarios, la vigilancia colectiva, el chisme, la opinión pública, etc.; en los secundarios, la publicidad, la propaganda, la educación, la moral, la costumbre, la misma ciencia y la técnica en general el Derecho, el Gobierno, etc. (3). Pero en todas las sociedades, y sobre todo en las más perfectas, el orden propende a jerarquizarse y a formalizarse por selección de las normas más importantes para la vida de la sociedad. El «control social» culmina en el «orden jurídico» (4).

El Derecho es, pues, un «conjunto de reglas de conducta social de

(2) PAUL H. LANDIS: *Social control; social organization and disorganization in process*, 1939.

(3) IVO HÖLHUBER critica la teoría del «control social» como misterioso «Deus ex machina» de una Sociología atómica, materialista y nominalista. Pero, en realidad, tal doctrina no es contradictoria de una Filosofía social que vea al Derecho como trascendente, entroncado en el orden metafísico; ni con una idea superior del Estado, centrado en torno a la idea del «bien común». Al contrario, como veremos, gracias a la teoría institucional, es posible soldar la doctrina del Derecho natural con la Microsociología.

(4) A juicio de ROSCOE POUND, la «teoría sociológica del siglo XX» tiene su aspecto más importante en el estudio del Derecho «como elemento integrante del proceso total del control social» (*Social control through Law*, 1947). Es indudable que, en todos los sectores y escuelas, «el Derecho vuelve a ser una ciencia de la vida» (como dice BURDEAU, subrayando el sentido de la obra de DUGUIT y HAURIOU la crisis de los «dogmas del 89»); y que, como dice MIRKINE-GUETZÉVICH, «el sentido social del Derecho ya no constituye una doctrina, ni una escuela jurídica, es la vida misma. (*Les nouvelles tendances du Droit constitutionnel*, 2.^a ed., París, 1936, págs. 140-141.) Ver la clásica obra de GURVITCH, *Le droit social*, París, 1932.

En su artículo «Sociología del Derecho», en *La Sociologie au XX.^e siècle* (volumen I, pág. 349), ROSCOE POUND estima que la ciencia del Derecho de nuestros días, cada vez más penetrada por la teoría sociológica, presenta estos rasgos generales: a) Una actitud funcional; b) Estudio del Derecho como parte del control social; c) Movimiento hacia la justicia preventiva; d) Idem hacia la individualización y particularización; e) Idem hacia la cooperación con las demás ciencias sociales; f) Estudio de los límites de la eficacia de la acción jurídica.

En esta idea creemos que carece de sentido la distinción de KELSEN atribuyendo a la Ciencia del Derecho el estudio de las normas, en cuanto a su forma y aplicación, mientras que la Sociología las consideraría en cuanto a su contenido y creación (*Ueber die Grenzen zwischen juristischer und soziologischer Methode*, Tubinga, 1911).

naturaleza particular» (5). ¿Qué le distingue de las demás normas sociales? En principio se diferencia por su materia, por su fin, por su modo de elaboración y por su modo de sanción (6). Por su materia, el Derecho se circunscribe a la conducta externa de los hombres, y aun dentro de ésta, a determinados sectores considerados como especialmente importantes para la comunidad (7). Por su fin, el Derecho sirve al *bien común* mucho más que a la perfección individual; incluso el Derecho privado, «quod ad singulorum utilitatem pertinet», lo hace en función de un interés social —de aquí la doctrina de la causa— (8). El modo de elaboración le relaciona directamente con la autoridad política, «qui curam communitatis habet» (9). La sanción es característica del Derecho positivo: sanción externa, coactiva, previsible (10). En definitiva, el Derecho es una «regla social sancionada por la autoridad pública, cuya violación es

(5) DUVERGER: *Manual de Droit Constitutionnel et de Science Politique*, página 7.

(6) *Ibidem*, págs. 10-11. Sobre la definición del Derecho, ver mi «Estudio preliminar» al tomo VI, vol. II de mi traducción de MOLINA, *passim*.

(7) «De internis non iudicat praetor». Por supuesto, el grado de interés por las cuestiones, para hacerlas o no jurídicas (y, dentro ya del Derecho, para atribuirles a un orden u otro de normas, verbigracia, público o privado), está sujeto a grandes variaciones históricas.

(8) El «bien común», como dice RUIZ DEL CASTILLO, «es una directriz y no una fórmula». DABIN lo define como «bien de los individuos humanos tomados en su conjunto, tal como se realiza normalmente en el cuadro y por medio de la sociedad política» (*La philosophie de l'ordre juridique positif*, pág. 156). Para J. T. DELOS es el «conjunto de condiciones materiales y morales que, en el orden natural y normal, permiten a los individuos que quieran tomarse este trabajo alcanzar la felicidad temporal ordenada a la felicidad eterna» (*La société internationale*, pág. 19). En otro lugar (*Le but du Droit*, pág. 40), el P. DELOS define el bien común como el «conjunto organizado de las condiciones sociales gracias a las cuales la persona humana puede cumplir su destino natural y espiritual». Como análisis de la secularización del «bien común» y su transformación en «utilidad social»; v. JEAN BELIN, *La logique d'une idée force. L'idée d'utilité sociale et la Révolution française* (1789-92), París, 1939.

Sobre la *causa civil*, v. mi estudio preliminar al tomo II, vol. I de mi traducción de MOLINA.

(9) Como dice CARNELUTTI, «el precepto es el contenido ético del mando; el mando es el *corpus* jurídico del precepto» (*Teoría general del Derecho*, trad., página 65).

(10) Por eso la nota esencial de un orden jurídico positivo es su *efectividad* (que, en realidad, tanto quiere decir como positividad). En cambio, es mucho más complejo el juicio sobre su *legitimidad* (monárquica, democrática, etc.). BISCARETTI DI RUFFIA, *op. cit.*, págs. 81-82.

reprimida por una sanción igualmente organizada por dicha autoridad» (11).

De lo dicho se infiere, de todos modos, que el Derecho, a pesar de su autonomía (12), se mantiene siempre muy relacionado con las demás formas de regulación social. Pretender separarlo de ellas es destruir su vida y su espontaneidad (13). El proceso de uso social a costumbre, y de costumbre a Derecho escrito, es uno de los más interesantes de la Sociología jurídica y de la teoría de las fuentes (14).

(11) DUVERGER: *Op. cit.*, pág. 11. Casi todas las definiciones al uso coinciden. Para DE BUEN son las «reglas de conducta obligatorias por exigencia de la vida social»; para SANTAMARÍA DE PAREDES, un «orden racional de leyes que rigen a la voluntad para el cumplimiento del bien, manteniendo la armonía en las relaciones del hombre con la sociedad por medio de la coacción, cuando no se cumplen voluntariamente»; para SOHM, «conjunto de normas que regulan la convivencia dentro de la sociedad humana y rigen de un modo coactivo»; para SERAFFINI, «conjunto de reglas prescritas a las acciones humanas, la observación de las cuales está garantida por el poder social»; para ENNECCERUS, «ordenamiento autárquico obligatorio, basado en la voluntad de una colectividad, de la conducta externa de los hombres en sociedad, mediante mandatos y concesiones»; para HOLTZENDORFF, «lo que debe hacer el hombre, bajo una garantía coactiva, en el interior de una sociedad políticamente organizada»; para BERGBOHM, «las normas que en algún modo se refieren a la conducta práctica de los hombres entre sí y poseen una especial fuerza obligatoria», etc. Ver, en ARIAS RAMOS, *Derecho romano* (1.ª ed., I, páginas 29-30) la distinción entre «ius», «fas» y «boni mores».

(12) El Derecho presenta en particular un acento de mayor conciencia sobre las demás formas sociales de control: «la organización consciente es la característica de la sociedad jurídica» (N. KRALEVITCH: *La portée théorique du glissement du Droit vers la Sociologie*, 1939, pág. 243).

(13) DEL VECCHIO estima que el Derecho nace siempre como costumbre. «También la moral —dice— se expresa, lo mismo que el Derecho, en la costumbre. Como es sabido, estas dos distintas formas de valoración de la conducta humana aparecen *in origine* casi completamente indiferenciadas, e incluso después que se han hecho distintas permanecen para siempre conexas y relativas» (*Revista Internacional de Sociología*, pág. 33).

(14) Ver mi trabajo sobre «Los usos del comercio» en *Estudios jurídicos*. Las Partidas contienen un notable planteo del problema. Partida I, tít. II, «Del uso, e de la costumbre, e del fuero» (ed. Valencia, 1767, vol. I, págs. 21-28). «Estas nacen unas de otras, e han derecho natural en sí... ca bien como de las letras nasce verbo, e de los verbos parte, e de la parte razón, así nasce del tiempo uso, e del uso costumbre, e de la costumbre fuero» (pág. 21). En efecto: «uso es cosa que nasce de aquellas cosas que hombre dice e face, e sigue continuamente por gran tiempo e sin embargo ninguno» (ley I); costumbre es derecho o fuero que non es escripto; el qual han usado los hombres luengo tiempo, ayudándose de él en las cosas e en las razones sobre que lo usaron» (Ley 4); y «fuero es cosa en que se encierran dos cosas que habemos dicho, uso e costumbre» (Ley 7).

Cujacio preguntaba: «¿Quid lex? Consuetudo scripta.—¿Quid consuetudo? Lex non scripta». O como dice Modestino: «Omne ius aut consensus fecit, aut necessitas constituit, aut firmavit consuetudo.»

El Derecho es, pues, la suprema tentativa de orden dentro del complejo proceso del control social. Nunca llega a ser pura lógica: «la vida del Derecho no es la lógica, sino la experiencia», decía el juez Holmes. Tal vez por eso no existe un concepto seguro y final del Derecho (15). Pero tiene una vocación de ordenación propia, correlativa de la que intenta establecer en la sociedad. Por eso, normalmente, el «conjunto total de mandatos» (al que llamamos «ordenamiento jurídico») no sólo produce «un orden jurídico», llamando así a la «realidad de la reglamentación organizadora», sino un «sistema jurídico», que es la «construcción teórica instrumental del ordenamiento» (16).

El orden es un elemento esencial del Derecho (17). El orden, como dice Merriam, «se refiere a un sistema en el cual hay razonables esperanzas de lo que va a hacerse y por quién en el campo de la conducta social» (18). Por este lado, pues, el Derecho está irremisiblemente vinculado a los conceptos de poder, organización, política, Estado. Como dice Eugenio D'Ors, «no hay orden sin subordinación, a menos de operar en el vacío» (19). Por otra parte, el orden social está vinculado a una estructura determinada, a un reparto de los «status» y las influencias.

(15) Decía LEIBNITZ: «Iuris et iustitiae notiones, etiam post tot praeclaros scriptores, nescio an satis liquidae habeantur.» Y BAHNSEN: «¿Qué es el Derecho? Esta primera y fundamental pregunta espera siempre una respuesta.»

(16) FEDERICO DE CASTRO: *Derecho civil de España*, 2.^a ed., vol. I, 1949, página 57. Sobre clasificación de los «sistemas jurídicos», v. CASTÁN, *La noción del Derecho a través de los sistemas filosófico-jurídicos tradicionales y modernos*, Madrid, 1947.

A su vez, los cambios sociales y políticos repercuten necesariamente en el sistema jurídico. V. LUIS DíEZ DEL CORRAL: «Reforma de los estudios jurídicos en Alemania», en *Revista de Derecho Privado*, 1935.

(17) RUIZ-GIMÉNEZ, después de desarrollar el concepto de orden en el mundo, como obra de Dios, que lo estructura al pensarlo y al crearlo (haciéndolo «cosmos» y no «caos»), llega al concepto de orden jurídico, como modo de realizarse la vida política, cuyo fin es la paz, sin la cual no es posible la especulación ni la beatitud; ni se logra el fin supremo del hombre, que siendo sobrenatural, presupone, no obstante, condiciones naturales de vida» (*Derecho y vida humana*, Madrid, 1944).

(18) *Systematic Politics*, pág. 35.

(19) CARL SCHMITT va más allá: «El orden jurídico, como todo orden, descansa en una decisión, no en una norma» (*Teología Política*, pág. 41).

Pero el Derecho es, al mismo tiempo, justicia. Cómo se encuentran al mismo tiempo dos elementos tan dispares en la idea del Derecho, es cuestión compleja; pero en todos los ordenamientos jurídicos conocidos así ocurre (20). El Derecho, dice Hauriou, es «una forma de conducta que apunta a realizar a la vez el orden social y la justicia». Y ello en forma dinámica, de tensión, porque no es fácil la adición de ambos elementos. Como escribe el propio Hauriou, «un orden social establecido contiene siempre prácticamente una cierta dosis de justicia que le está incorporada, pero prácticamente también está siempre en conflicto con una nueva dosis de justicia que aun no le ha sido incorporada».

En cuanto que es justicia, el Derecho se regiría por el principio «fiat iustitia, pereat mundus». Pero en cuanto que es orden, el Derecho tiene que plantearse así la cuestión: «fiat iustitia, dum faciat mundus». En realidad, la justicia (21) acaba siempre por socializarse, por incorporarse al orden. Así, dice Cicerón: «Iustitia est habitus animi, *communi utilitate servata*, suam cuique tribuens dignitatem.» Y ello es normal porque, en caso de conflicto entre el orden y la justicia, normalmente ha de prevalecer aquél (22). El caso contrario es la ruptura revolucionaria del orden.

(20) Dos observaciones: Primera. El Derecho, objeto de una ciencia muy antigua y elaborada, y de constantes meditaciones filosóficas, aparece a veces integrando cuestiones que ciencias nacidas con posterioridad (como la Sociología) reivindicaban para sí. Pero la reacción de la Escuela «pura» del Derecho, como todas las reacciones, fué desmesurada; la llamada «ciencia jurídica pura» es realmente una ciencia del Derecho «despojado de todo elemento moral y metafísico, reducida únicamente al análisis lógico o a la construcción sistemática de los conceptos del Derecho positivo» (FRANÇOIS GUISSAN: *La science juridique pure: Roguin et Kelsen*, Lausana, 1940). Y resultado característico del «sistema político de despolitizaciones», o sea de la hipocresía organizada, al final dejaba entrar por otros portillos una serie de valores entendidos (liberalismo, democracia, etc.).

Segunda. Lo dicho en el texto se refiere a la separación dialéctica de *orden* y *justicia*, sin negar que sean sólo dos aspectos de una realidad superior. Históricamente, los sistemas jurídicos han hecho cargar el acento sobre una u otra, y el equilibrio se logra raras veces. Pero, como dice RADBRUCH, «justicia es el valor que corresponde propiamente a la vida social», y Derecho es «regulación de la sociedad o comunidad».

(21) Ver PIERRE DE TOURTOULON: *Les trois justices*, París, 1932. El autor distingue la justicia «individual o metafísica», la «justicia social» y la «justicia de Estado».

(22) Es conocida la frase de GOETHE. El Presidente TEODORO ROOSEVELT la re-

Es claro que los órdenes jurídicos cambian, envejecen y desaparecen. El Rey Sabio hablaba de las leyes que «han usado los omes tan luengo tiempo, que son como envejecidas e por el uso de cada día reciben enojo de ellas». El orden tiene un carácter eminentemente temporal (23), histórico. Es más, la misma tendencia del orden a crecer, a incluirlo todo dentro de su órbita, tiende a llevarlo a la saturación. A su vez, es difícil desmontarlo por partes y puede derrumbarse por entero. Saavedra y Fajardo, en la *República literaria*, expresa el deseo de que yengan los bárbaros a barrer la balumba del Derecho viejo. Claro es que, por su parte, el desorden viene con todas sus consecuencias; del caos se arranca poco a poco hacia un orden nuevo.

El Derecho, que por eso es tan noble y tan difícil *arte* (24), tiene que integrar conservación y cambio. Como dice Roscoe Pound, suyo es «el perenne problema de preservar la estabilidad y admitir el cambio». Pues si bien el orden jurídico es eminentemente conservador (25), «el cambio es un factor constitucional del Derecho» (Kocourek), por lo que todo orden jurídico incluye un «conflicto intrínsecó

firió en una célebre carta al gran teórico de la Política, CHARLES E. MERRIAM: «Merriam, en caso de tener que elegir entre el orden y la justicia, siempre estaré del lado del orden; ¿no haría usted lo mismo?»

(23) Dice FICHTE que «no hay un tiempo único, sino tiempos y órdenes temporales, sobre órdenes y dentro de órdenes temporales».

Por otra parte, si bien es evidente que las normas tienen un *contenido* objetivo, éste es recibido en determinadas circunstancias y con ciertas disposiciones de ánimo. Cuando LLORÉNS dice que «sólo el *contenido* de una decisión merece suscitar coordinación de voluntades en la integración política» y que «los demás alegatos que se formulan con referencia a la tradición o al progreso son, simplemente, asimilaciones impertinentes de conceptos teológicos a la política» (*El Estado y sus órganos*, Murcia, 1934, pág. 49), está diciendo una verdad a medias, supuesto que la *eficacia* es nota esencial de la Política y del Estado.

(24) HAURIUO, glosando la elegante definición de CELSO («*ius est ars boni et aequi*») contrapone el *arte* a la mera *técnica*.

Por su parte, los romanos concebían a la jurisprudencia como «*divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti et iniusti scientia*». Y en todos los idiomas el jurista es el *prudente*, el *letrado*, el *ulema*, etc. Como dice BARTHÉLEMY, «las cualidades del jurista son la prudencia y la ausencia de pasión y de emoción, y el principio de no decidirse sino tras un examen profundo que no deja lugar a duda alguna».

(25) Por supuesto, habría que distinguir entre los varios sistemas jurídicos y el tipo de *legitimidad* que prevalece en cada uno. Los sistemas basados en el liderazgo carismático o en ideologías racionalistas son más dinámicos o revolucionarios que los basados en el tradicionalismo en todas sus formas.

entre el progreso y el orden, entre la renovación y la estabilización» (Gurvitch). Del legislador se espera, como Horacio,

... moribus ornes
legibus emendes... (26).

Por eso el Derecho exige *lucha*. Ihering desarrolló a fondo este punto de vista, lamentando la desgana (27) de las sociedades modernas al respecto (28). Desde que él escribió, sin embargo, han surgido ramas enteras del Derecho, desconocidas en Roma y del siglo XIX, que precisamente con el nombre de «Derecho social son el fruto de la lucha contemporánea por cambiar la sociedad y su orden jurídico. En esto basa Burdeau su crítica a la «vanidad de una disertación abstracta sobre las instituciones», supuesto que «vivimos en una época en que el Derecho, que desde hacía siglos parecía no tener más misión que la de encuadrar los fenómenos sociales, ha sido promovido a la categoría de instrumento para actuar sobre los mismos»; concluyendo que «hoy el Derecho es mucho menos el orden que se impone a la sociedad presente, que el fermento de donde debe nacer la sociedad futura» (29).

Es verdad que, a su vez, este camino tiene sus problemas. No se puede avanzar tanto en la reforma que el orden perezca. Si el Dere-

(26) *Epístolas*, II, 1. El poeta, en otros versos, señala la diferencia de punto de vista según la generación:

«*Di, probos mores docili inventae,
Di, senectute placidae quietem,
Romulae genti date remque prolemque
Et decus omne...*»

(27) «Si hoy el Derecho parece al vulgo algo que está en el papel sellado, para el plebeyo de Roma el Derecho era algo con que se hacía el pan, tan necesario como la harina» (*La lucha por el Derecho*, trad.).

(28) Verdad es que, en determinadas circunstancias, puede amortiguarse la conciencia jurídica. SCHUBART, comentando los efectos del terrible yugo tártaro sobre Rusia (1238-1480), dice: «Todos los pueblos que han sido esclavizados durante mucho tiempo ofrecen esta característica común: la atrofia del sentimiento del Derecho. Han sufrido demasiadas injusticias y por esto pierden la fe en el valor moral y práctico del Derecho. Mientras que el que se siente amparado por la ley insiste en su título, quien carece de derecho se ve obligado a recurrir a medios reprobables, a la adulación, al soborno y al robo» (*Europa y el alma de Oriente*, pág. 75).

(29) BURDEAU: *Op. cit.*, I, pág. 11.

cho, en cuanto es justicia, es absoluto, necesario («quod semper aequum ac bonum est»), en cuanto es realizado en el mundo por los hombres, es un Derecho humano, donde el oxígeno —en la ingeniosa frase de Carnelutti (30)— va mezclado, no sólo con impurezas, sino con excipientes inertes que lo pongan al alcance de nuestra naturaleza». Suárez lo dice genialmente, refutando a Fortún García: «su fin es la felicidad natural de la comunidad humana perfecta, cuyo cuidado lleva, y de cada uno de los hombres, en cuanto son miembros de tal comunidad, para que vivan en ella *en paz y justicia* y con suficiencia de los bienes que miran a la conservación y comodidad de la vida temporal, y con aquella probidad de costumbres que es necesaria para esta eterna paz y felicidad de la República, que contiene la conservación de la naturaleza humana.» Pero bien entendido que «la ley civil debe ser acomodada a la comunidad humana», *considerada según la condición natural*, y, por tanto, las leyes civiles no prohíben todos los vicios; así como tampoco la potestad coactiva se extiende a todas las cosas, porque esto sería sobre la *condición humana*» (31).

No se puede excluir de las construcciones jurídicas el juego de los intereses sociales en pugna (32), sin supeditarse a ellos; y no se ha de olvidar que las normas han de pasar por la prueba de su aplicación efectiva (33). El legislador actúa en un mundo que es el descrito por Graham Greene en *El poder y la gloria*: rara vez es posible «certa lege, nec summo iure agere». Y el abuso de la legislación, la fe excesiva en el poder taumatúrgico de unas normas que se adelanten demasiado a la sociedad, está acreditado por las consecuencias del imprudentísimo manejo de la ley en el siglo XIX. La inflación jurídi-

(30) «Tal vez, así como los hombres no podrían vivir respirando oxígeno puro, así tampoco pueden obrar regulándose según la pura justicia.» Frase que recuerda esta otra de POL QUENTIN: «En estado de pureza, la verdad es de manejo peligroso.»

(31) El P. CERECEDA, en su *Semblanza espiritual de Isabel la Católica* (Madrid, 1946), cita un testimonio de PEDRO MÁRTIR DE ANGLERÍA, de cómo los contemporáneos veían en su obra más una acción sobrenatural que temporal. «No se habla en la Corte otra cosa sino de hacer la guerra a los enemigos de la fe y restablecer la justicia; quitar los estorbos de la religión católica; extirpar vicios, fomentar virtudes. Son cosas superiores a lo humano las que aquí se piensan, se hablan y se emprenden.»

(32) BENTLEY llega a afirmar que una ley es siempre la resultante calculable de una lucha entre grupos de presión y nunca una decisión entre concepciones opuestas del bien común.

(33) En la feliz expresión de HOLMES, «el Derecho es una profecía sobre lo que los Tribunales harán en realidad».

ca (34) ha producido el mismo efecto en la ley que en la moneda: la depreciación de ambas; por lo demás, son dos aspectos evidenciales —dice Alvaro D'Ors— «de un mismo fenómeno: la crisis radical del mundo moderno». El gran jurista Georges Ripert ha dedicado al tema un libro capital, *Le déclin du Droit* (35). El autor ve por todas partes «la ley del más fuerte». Teme que la publicación de todo el Derecho, a la larga, suponga un aumento de la arbitrariedad; habla de la «servidumbre bajo las leyes» por el exceso de reglamentación; la reacción en forma de «espíritu de desobediencia», contra la cual muchas veces resulta inútil la tendencia a reforzar las sanciones; habla de la «discontinuidad del Derecho», fruto de la inestabilidad política; de la «inseguridad jurídica» que resulta de la demasiado rápida elaboración de las leyes (imprecisas, plagadas de erratas, «elásticas»). «Lo que es inadmisibile —concluye— es ver a juristas que usan la lengua del Derecho y una técnica hábil, que proponen o justifican reglas que hubieran condenado cuando aprendían o enseñaban los principios del Derecho. Y si tantas leyes que crean el desorden y realizan la injusticia son acogidas con indiferencia o aprobadas con temor, hay que ver, desgraciadamente, en este silencio o en esta adhesión una decadencia del Derecho» (36).

Se ha hablado de socialización, publicación, proletarización del Derecho. Se piensa que se ha visto demasiado influido por el Estado y por la Economía y que está descompensada la influencia de la Re-

(34) De 1800 a 1919 se dictaron en Francia 250.000 leyes, decretos, etc. De ellos corresponden 10.500 al Primer Imperio; 35.000 a la Restauración; 27.000 a Luis Felipe; 12.400 a la Segunda República; 45.500 al Segundo Imperio; 100.000 a la Tercera República.

(Ver DEHERME: *Le nombre et l'opinion publique*, página 65.)

Después de la II Guerra Mundial el ritmo se ha acelerado, si cabe. En 1945 se dictaron 2.480 ordenanzas y decretos del Gobierno provisional, más 206 leyes y decretos; total, 3.046 (más de 12 por día hábil). En 1946, 2.972 leyes y decretos; en 1947, 2.450; en 1948, 2.046. En cuatro años suman 10.514. Y recuérdese el principio: «nul n'est censé d'ignorer la loi».

Solamente la materia de precios ha sido objeto, entre 1940 y 1949, de más de 25.000 resoluciones ejecutivas.

Ver el artículo de JACQUES LACOUR-GAYET, en *La vie française*, 29 de mayo de 1949, y también *Les transformations du droit dans les principaux pays depuis cinquante ans (1869-1919)*, dos vols. Société de Législation Comparée, París, 1922-23.

(35) París, 1949. Ver, del mismo autor, *Aspectos jurídicos del capitalismo moderno*, 1947; *Le régime démocratique et le droit civil moderne*, 2.^a ed, 1948.

(36) RIPERT: *Le déclin du Droit*, pág. 222.

ligión y de la Familia (37). Sobre todo, la sustitución de la fe en Dios y en una moral trascendente (38) por una excesiva esperanza en los resultados de la ciencia positiva y de la técnica (39). Y entonces se han vuelto los ojos hacia la vieja doctrina del Derecho natural (40).

2. EL RENACIMIENTO DEL DERECHO NATURAL

Uno de los fenómenos más impresionantes de la ciencia jurídica actual es, sin duda, el renacimiento en todos los sectores, a lo menos como problema, del jusnaturalismo (41). Hace poco se oían en las Universidades frases como la que cita Munro: «Si lo que usted quiere estudiar es *Justicia*, vaya a las clases de Teología, porque lo que aquí estudiamos es el *Derecho*.» Tönnies escribía en 1925: «El Derecho natural sigue, como antes, incomprendido y despreciado. Este desprecio es una de las causas, y no pequeña, del desgarramiento físico y moral en que vivimos en Europa.» Pero ya entonces estaba en marcha un movimiento cuyo ascenso no se ha detenido. Heinrich Rommen señala cómo muy poco después que Gierke (en 1883) dijese «lo que los sablazos de la Escuela Histórica han dejado subsistir del Derecho natural, no es más que una sombra de su antiguo y orgulloso

(37) La idea de comunidad, «sumergida por la imperiosa marea de una filosofía hostil y por los remolinos de acontecimientos contradictorios» (BICNE DE VILLENEUVE: *Communauté*, pág. 11), fué así reemplazada por principios individualistas o clásistas.

(38) NIETZSCHE vió con claridad que «el expulsar a Dios del mundo priva a la idea de justicia de todo significado».

Y HALÉVY dice que fué inútil el querer poner a la Justicia en el lugar de Dios: «en un mundo abandonado a las fuerzas brutas, en un sistema totalmente materialista, ¿qué significaba esta virtud desanimada, vano reflejo de los dioses muertos? No era ya sino una palabra, una máscara para el odio y la envidia, un arma para destruir» (*La fin des Notables*, pág. 148).

(39) «La ciencia es hoy un competidor, cada vez con mayor éxito, de la Religión, en cuanto a mostrar a los hombres cómo pueden lograr lo que necesitan» (HARRY EMERSON FOSDICK: «Will science displace God?», en *Harper's*, agosto, 1926).

(40) «Las convenciones, las formas políticas y gubernamentales han perdido todos sus significados. El alma humana desea penetrar en las profundidades de la vida, quiere saber todo lo que es útil y esencial, quiere vivir la verdad y la justicia» (*El Cristianismo y la lucha de clases*, pág. 151).

(41) Ver mi «Estudio preliminar» al tomo VI, vol. II de mi traducción de MOLINA.

poder; Stamler (en 1888) le rectificaba ya de modo radical: «no son sablazos, son simples alfilerazos e invectivas lo que la Escuela Histórica ha dado al Derecho natural.»

Aún había de sufrir nuevos embates la idea jusnaturalista después del historicismo y del positivismo. Un sociologismo mal entendido quiso convertir (en la escuela de Durkheim) a la teoría de la Sociedad en Metafísica (como Marx había intentado con la Economía) (42) y a la «science des mœurs» en Moral y Derecho natural (43). Leibnitz afirmaba que la Jurisprudencia se parecía a la Teología y no a la Matemática o a la Medicina. Pero no faltaron recetas biológicas, etcétera, para mejorarla en los pasados años.

Pero si la Sociología tenía mucho que aportar al Derecho, era inútil que pretendiera sustituir al Derecho natural, cabalmente lo que se salía del marco de la colaboración. Y, llegados al punto más bajo del abandono de los asideros metafísicos (44), poco a poco se ha vuelto a una nueva consideración de los valores tradicionales. Después de ser necesaria «una máquina sumadora para contar el número de veces que el Derecho natural ha sido dado por muerto por positivistas, realistas, materialistas y hombres de ciencia, pero sólo para ser revivido por poetas, tomistas, abogados de grandes compañías y hombres

(42) La *inmanencia* del Derecho, característica de la concepción marxista, es uno de los puntos en que más radicalmente se opone a la tradición occidental de su *trascendencia*. V. un estudio de la oposición entre la legalidad socialista y la concepción jusnaturalista y personalista en BODENHEIMER: «Some recent trends in European legal thought: West and Est (*The Western Political Quarterly*, 1949).

(43) En su obra *La Morale et la Science des Mœurs* (París, 1937), LÉVY-BRUHL clasifica en tres tipos los sistemas de moral: a) En las sociedades inferiores es moral «pura y simplemente lo que las creencias religiosas, las instituciones, el estado económico, las condiciones del medio y el pasado de esa sociedad le hacen ser» (pág. 286); b) Más adelante se da un esfuerzo de racionalización por «obra de moralistas, de psicólogos, de filósofos y, en forma menos sistemática, de narradores y de poetas» (pág. 287); c) Y se propone, como fórmula superior, la de «considerar la moral de una sociedad dada, incluso de la nuestra, en su relación necesaria con la realidad social de que es parte» (pág. 290).

(44) La actitud irónica de MACÍAS PICAVEA merece recordarse aquí: «Comte suprimió de una plumada la Religión y la Metafísica; los llamados monistas tudescos suprimieron en seguida el alma y cuanto se le parezca; los modernos biólogos no se han rezagado en suprimir toda especie de energía vital... ¡Por Cristo, que esto más que ciencia o filosofía o como quieran los interesados que a su doctrina se llame, parece un puerto de Arrebatacapas!»

de fe» (45), es indudable que «oímos hoy hablar del Derecho natural más que hace diez años» (46).

A finales de siglo se produce en Francia un claro renacimiento del jusnaturalismo, que arrancó del campo filosófico, con la hegemonía intelectual de la «École Normale» y sus maestros Lachelier, Boutroux y Parodi. De allí pasará a los juristas, a través, sobre todo, de la obra prodigiosa de Hauriou y Renard. Simultáneamente se daba un fenómeno parecido en los países anglosajones, con lord Bryce, Morris Cohen y el propio Laski, que reconoció que «la necesidad de postularlo como una parte esencial de la filosofía de la obligación moral no puede ser eludida». En Alemania, un cambio estaba ya iniciado cuando Franz Bretano dió su célebre conferencia sobre «El origen del conocimiento moral (47) y anunciaba la *era moral*: «el despuntar del nuevo día es, sin duda alguna, el orto más magnífico que tiene lugar en la Historia del mundo» (48). En formas diversas aparece en todas las tendencias la preocupación jusnaturalista. La teoría de la *rectitud* («Richtigkeit») y del Derecho justo, de Stammler, abre el paso a la resurrección de la Filosofía del Derecho en Alemania, como la obra de Petrone lo hace en Italia, donde culminará en la gran obra de Giorgio del Vecchio (49). Ocurrió en esto como en tantas otras cosas: que el error es más abundante, pero la verdad es más coherente (parafraseando a Hauriou) (50).

(45) CHINTON L. ROSSITER, recensión al libro de C. G. LE BOUTILLIER, *American Democracy and Natural Law* (1950), en *Annals of the American Academy of Political and Social Science*.

(46) Entre los nombres que en Estados Unidos marcan una clara reacción contra el positivismo, deben citarse los del Juez CARDOZO, C. G. HAINES, E. S. CORWIN, C. E. MANION, H. R. Mc KINNON, y subrayar la popularidad que han alcanzado las enseñanzas de MARITAIN, ROMMEN, etc. El propio ROSCOE POUND ha admitido algunas rectificaciones.

Ver CHARLES G. HAINES: *The revival of natural law concepts*, 1930; y NORMAN ELLIOT: «The Los Angeles Natural Law Institution» en *America*, vol. 84 (1950), páginas 305 y siguientes.

(47) Ver la traducción española, 2.^a ed., Madrid, 1941.

(48) Op. cit., pág. 77.

(49) Ver RECASÉNS: *Direcciones contemporáneas del pensamiento jurídico*, 1929. A juicio del autor, la Filosofía jurídica estaba muerta en 1860; apenas si podrían señalarse como excepciones, fuera de la neoescolástica, la escuela vosmiana y el krausismo español. Sobre la especial tendencia del Derecho internacional a basar sus construcciones en el jusnaturalismo, v. NUSSBAUM: *Historia del Derecho internacional*, págs. 303 y ss., y LE FUR: «La théorie du Droit Naturel depuis le XVII^e. siècle», en *Recueil des Cours*, 1927.

(50) «De la misma manera que la verdad por sí misma no posee en cada caso

La verdad la habían descubierto desde el primer momento los hombres. El Derecho (positivo) es una «mensura mensurata»; obra del poder, no puede ser una creación arbitraria del poder (51). De aquí la tendencia a buscar su entronque con el Derecho *divino* (52) y con el Derecho *natural* (53).

particular una preeminencia o un poder místico para imponerse al error, su victoria final es probable, porque no es más que una, al paso que los errores sobre el mismo objeto son incontables» (SIMMEL: *Sociología*). Que es el clásico argumento de BOSSUET en su *Historia de las variaciones de las Iglesias Protestantes* (traducción, Buenos Aires, 1945).

(51) En este sentido, si la política es la forma social, el Derecho es la *forma* que inevitablemente adopta toda política. Ninguna forma política se consolida si no acaba por realizar una idea del Derecho. Así, el Derecho viene a ser *forma de formas*, forma modélica, paradigma formal, cualidad paradigmática que llega al máximo en el Derecho constitucional (el «Derecho *político*» por antonomasia), en el cual, como dijo bellamente ROSSI, están las iniciales de todos los capítulos de las demás ramas del Derecho.

Pero, a su vez, el Derecho nunca puede ser algo externo o anterior a la Política. Como vimos al tratar del poder en general, esa concepción fué un error derivado del iusnaturalismo decadente y racionalista del siglo XVIII, que ha venido conservándose a través de la «teología política» liberal y se ha prolongado incluso en la doctrina de notorios rectificadores de aquélla, como en la famosa teoría de la «*règle de droit*» de DUGUIT.

Esta posición es tan equivocada como su antípoda la seudo *realista*, que pretende reducir el Derecho a un mero epifenómeno del poder constituido y su red de intereses creados; a una formulación abstracta del juego de fuerzas vigentes en un momento determinado de una sociedad. El Derecho se reduce entonces a una farsa, como pensaban los sofistas griegos a quienes confundió SÓCRATES; y no se adelanta gran cosa si se le concibe pura y simplemente como *autolimitación* (si ésta no se basa en criterios objetivos).

La doctrina clásica del poder, como *creador de derecho*, brillantemente reivindicada por HAURIOU, se mantiene alejada de ambos extremos: en este mundo el *poder crea el derecho*, se entiende el Derecho *positivo*. Al hacerlo se convierte a sí mismo en *poder de derecho* (que es la clave de la teoría del *poder constituyente*). Pero encima del poder mismo planea el Derecho natural, que, a su vez, se ha de realizar en un «ordenamiento positivo» que es guía y límite del poder, y, a su vez, la fuente de todo poder, ya que la naturaleza (social) pide que sea el poder el que organice y normalice la sociedad.

Aquí se nos presenta, en toda su rotundidad, el problema y la grandeza del Derecho político: que es el Derecho del poder, el Derecho para el poder; el que hace que exista un poder de Derecho capaz de crear Derecho; que hermana Política y Derecho, Poder y Justicia. Empeño nada fácil en la crisis presente.

(52) «Universus hic mundus una civitas communis deorum atque hominum existimanda est» (CICERÓN).

(53) Es decir, «lo que debe ser sale de lo que es. El Derecho natural deriva de la naturaleza misma de los seres y es por lo que se le llama natural» (BRUNO

La Antigüedad dejó muy bien planteada la cuestión (54), que, en realidad, está toda en el angustiado y eterno apóstrofe de Antígona a Creón. Mauricio Barrés piensa que «el hombre prudente que lee esta escena querría tender un velo sobre su propia cara, pues la fulminante reivindicación de aquella virgen en pro de la equidad divina contra la frágil justicia humana, naturalmente nos emociona de simpatía; pero tenemos que vivir en sociedad y no podemos exteriorizar el impulso caballeresco que nos pondría al lado de esta atrevida. Si cedo al prestigio de Antígona, se acabó la ciudad. Esta virgen, en nombre de su sentido personal, protesta contra la ley escrita y se vanagloria de proceder de modo distinto que sus conciudadanos. Detrás de ella, si esto se admite, cada uno de nosotros, para proceder a su gusto, podrá invocar leyes no escritas, imperecederas, emanadas de los dioses» (55). Tal es el drama eterno del Derecho. Pero es inevitable. El Derecho positivo ha de ser considerado como la realización del Derecho natural, pero sin eludir la posibilidad de que, al-

DE SOLAGES: *L'institution*, pág. 8). Lo natural se contrapone, en este sentido, a *arbitrario*, como en este texto de EGIDIO ROMANO: «Aquel que mucho desea que el su principado sea perpetuado en sí y en los hijos que vienen en pos de él, debe ahincadamente estudiar que el su gobierno sea *natural*, porque nunca puede ser ninguno gobernador natural si siempre quisiese gobernar con *pasión y voluntad*».

Claro es que aquí surge el problema: ¿Cómo se determina lo natural? A finales del siglo XVIII, PIERRE CHARLES LÉVESQUE escribía: «Sur quelques acceptions du mot nature» y llegó a la conclusión de que «ce mot signifie tout». En esto se han basado las principales objeciones contra el jusnaturalismo. BENJAMÍN FLECHTER WRIGHT, después de exponer que «el concepto de Derecho natural ha sido usado de muchas formas y para muchos fines», concluye que «el Derecho natural, en su esencia, es el intento de resolver lo insoluble» (*American interpretations of natural law*, Cambridge (Mass.), 1931, págs. 327 y 345).

KELSEN, bien recientemente ha insistido en que todo Derecho natural encubre una política: «Que la doctrina del Derecho natural sea capaz, como pretende, de determinar de un modo objetivo lo que es justo, es una falsedad. Pero quienes lo consideran útil pueden usar de ella como de una falsedad útil» («The natural law doctrine before the tribunal of science», en su *Western Political Quarterly*, volumen II, 1949, págs. 481-513). En su opinión, el error clave está en confundir los reinos del *ser* y del *deber ser*, si bien reconoce que el intento responde a la necesidad humana de la *justificación*.

(54) Ver E. BURLE: *Essai historique sur le développement de la notion du Droit naturel dans l'antiquité grecque* (Trévoux, 1908), y CARLO ALBERTO MASCHI: *La concezione naturalistica del Diritto e degli istituti giuridici romani*, Milán, 1937.

(55) BARRÉS: *El viaje a Esparta*.

guna vez no lo sea. Entonces surgen problemas muy difíciles, cuyo límite es la *revolución* del orden jurídico entero.

Ello es lógico si tenemos en cuenta que el Derecho nace de y para la vida (56), y que en la vida los sistemas de valores son complejos y circunstanciados (57). Por eso es tan difícil una auténtica Filosofía del Derecho (58). Por eso «la eticidad del Derecho es una conquista, como el Derecho natural es una posición no de descanso, sino de combate» (59). Y por eso el Derecho natural aparece, desde el punto de vista de una política legislativa, como un Derecho ideal al que es necesario acercarse con la imperfección de todas las empresas humanas» (60).

(56) «El Derecho no puede ser el simple producto de un principio único, por amplio o comprensivo que se le haga. Es, desde el punto de vista que le es propio, la expresión de una realidad poderosa, que no es sino la vida; y los factores de su formación y de su desarrollo son los mismos que determinan la evolución de toda la vida social. Está condicionado por el medio físico y social en el cual se produce, que, al mismo tiempo que le imponen los elementos fijos que contiene ciertas direcciones necesarias, provoca, por sus transformaciones y modificaciones sucesivas, su evolución progresiva» (TANON: *L'évolution du droit et la conscience sociale*).

(57) Sobre la complejísima problemática de la Axiología, v. KAUFFMAN: *Metodología de las ciencias sociales*, págs. 118 y ss.

(58) «La Filosofía del Derecho es la ciencia de lo justo» (F. J. STAHL: *Historia de la Filosofía del Derecho*, Madrid, s. a., pág. 29). Pero, como observa GARCÍA VALDECASAS, «trata el jurista de valerse de un sistema filosófico en boga, y como el pensamiento filosófico no se detiene, esa Filosofía del Derecho así contruida lleva al menos una fecha de retraso». Y otra, probablemente, sobre la realidad.

(59) PERTICONE: *Il Diritto e lo Stato nel pensiero italiano contemporaneo*, Padua, 1950, pág. 162.

(60) En este sentido habla LEGAZ de la contraposición entre Derecho natural y Derecho positivo, como la que existe entre «el ideal jurídico que todavía no existe como Derecho, y el Derecho que ya ha traducido a su modo un ideal». Pero entendiendo que «lo que es eternamente válido en la idea jusnaturalista es la existencia de unos principios supremos de justicia que son cabalmente aquellos que todo orden positivo aspira a realizar» (*Introducción a la Ciencia del Derecho*, Barcelona, 1943, págs. 260-261).

Pero esta tensión no debe interpretarse como base para negar la sustantividad del Derecho natural, reduciéndolo a una vivencia social de ideal jurídico, como hace DUVERGER: «El Derecho ideal —al que se llama más frecuentemente, pero menos exactamente, Derecho natural— es el conjunto de las reglas que ese mismo grupo social considera, en ese mismo momento, como más perfectas que las reglas del Derecho positivo, y desea, por consiguiente, ver entrar en aplicación en el lugar y sitio de éstas» (Op. cit., pág. 12).

Esta noción del «Derecho ideal» se descompondría en estas dos, distintas y a

Para acercarse a ese ideal, los gobernantes han realizado en todos los tiempos grandes esfuerzos, y la Ciencia del Derecho, una de las más nobles y características de la cultura cristiana, ha trabajado a este servicio. El Rey Sabio, después de definir la justicia a la romana, como «dar a cada uno lo que conviene cumplidamente e lo que merece» (61), formula como un problema de sabiduría su realización a través de las leyes: «E tomamos de las palabras e de los buenos dichos que dijeron los sabios, que entendieron las cosas razonablemente según natura, e de los derechos de las leyes, e de los buenos fueros que ficieron los grandes Señores, e los otros omes sabidores de derecho en las tierras que hubieron de juzgar» (62). Es un esfuerzo intelectual y de la experiencia de todos los hombres y de todas las épo-

veces contradictorias: «orden social» ideal (idea de una organización social más perfecta) e «ideal de justicia» (elemento moral).

(61) Partidas, ed. cit., I, pág. 3.

(62) *Ibidem*. GREGORIO LÓPEZ comenta: «Hic dicet ex quibus fuerunt sumptae leges istae a iure scilicet Divino, et Naturali, et ex dictis sapientum, et a iure communi, et a bonis foris.» «E pusimos —prosigue el texto— cada una destas razones dó conviene.»

En el título I, ley 2 (*Del Derecho natural e de las gentes*) se insiste en este punto de vista: «*Ius naturale* en latín, tanto quiere decir en romance como Derecho natural, que han en sí los omes naturalmente. Otrosí *ius gentium* en latín, tanto quiere decir como derecho comunal de todas las gentes, el cual conviene a los omes... e este fué hallado con razón, e otrosí por fuerza, porque los omes non podrían bien vivir entre sí en concordia e en paz si todos non usasen dél. Ca por tal derecho como éste cada un ome conosce lo suyo apartadamente, e son departidos los campos, e los términos de las villas; e otrosí son tenudos los omes de loar a Dios, e obedecer a sus padres, e a sus madres, e a su tierra, que dicen en latín patria. Otrosí consiente este derecho que cada uno se pueda amparar contra aquellos que deshonra o fuerza le quieran fazer contra su persona, que se entiende que lo face con derecho. E de los mandamientos de estas dos cosas e destas dos maneras de derecho que de suso dijimos, e de los otros grandes saberes, sacamos e ayuntamos todas las leyes de este nuestro libro, según que las hallamos escritas en los libros de los sabios antiguos, poniendo cada ley en su lugar, según el ordenamiento por que las hicimos» (ed. cit., págs. 8-9).

Y aún insiste más adelante (Ley 6, «Onde fueron sacadas estas leyes»): «Tomadas fueron estas leyes de dos cosas: la una, de las palabras de los Santos, que hablaron espiritualmente lo que conviene a bondad del ome e salvamiento de su alma. La otra de los dichos de los sabios que mostraron las cosas naturalmente: que es para ordenar los hechos del mundo, e de cómo se hagan bien e con razón. E el ayuntamiento de estas dos maneras de leyes han tan gran virtud que aducen cumplido ayuntamiento al cuerpo e al alma del ome. E por ende el que las bien sabe e entiende, es ome cumplido, conociendo lo que ha menester para pro del alma e del cuerpo» (pág. 11).

cas el que permite irse acercando al Derecho mejor, en cuanto los hombres lo pueden realizar. En el cual, a la vez, ha de juzgar la prudencia política. El magnífico Código Alfonsino era tan perfecto para su tiempo, que no llegó nunca a entrar en vigor más que como Derecho supletorio; mientras que hoy, totalmente derogado (63), le sigue citando como *ratio scripta* (como «razón de los sabios antiguos») el Tribunal Supremo.

Por supuesto, esta conquista *sabia* del Derecho está unida, en el mundo cristiano, a la creencia en que otra Sabiduría infinita lo pensó antes. El Derecho natural es así una parte de la «ley eterna». Pero hay más: en el pensamiento católico, si bien el Derecho divino no empece al Derecho natural (64), sí colabora con él y lo garantiza contra los errores de la imperfección humana. Frente a la tesis de cierta teología protestante, que, como en la formulación de Karl Barth, piensa que el orden del Estado «nada tiene que ver con el orden de la redención» (65), los católicos creemos en la armonía de los diversos órdenes (66). De aquí la superioridad que tiene la doctrina neotomista —«el Oeste en busca de una Metafísica», de que habla Heinemann—, que enlaza con las mejores tradiciones, sobre los intentos secularizados de, verbigracia, la UNESCO, y no digamos de los marxistas (67).

(63) Menos la sobresaliente excepción de la famosa «acción de jactancia». Ver mi trabajo *La acción meramente declarativa*, Madrid, 1951.

(64) Dice SANTO TOMÁS: «Ius divinum, quod est ex gratia, non tollit ius humanum, quod est ex naturali ratione.»

(65) El límite de esta interpretación es el «Derecho puro» de Kelsen, como sistema normativo de una sociedad absolutamente secularizada.

(66) A su vez, el límite sería la tesis de ADAM MÜLLER: «El cristianismo constituye el fundamento de la sociedad. El ejemplo de Cristo no sólo posee carácter privado, sino también político. Cristo ha muerto también por los Estados» (*Elementos de Política*, trad., Madrid, 1935, pág. 297).

(67) Toda la doctrina de la legitimidad está basada sobre este supuesto en los países cristianos. En los países protestantes la derivación ha sido la aceptación de la legitimidad democrática (muy escasamente distinguible, a pesar de los distinguos de DUVERGER y BURDEAU de la legalidad formal). Hoy la pretenden todos los Gobiernos, después de la guerra santa contra el fascismo (VEDEL, pág. 11). Pero es un puro mito, una vez que recibe tan diversos sentidos.

La visión católica del hombre como *libre* (no *predestinado*), a la vez que caído (pecado original) conduce necesariamente a una valoración determinada del orden jurídico-político como *naturalmente* pleno en su órbita, pero *prácticamente* («ratione peccati») necesitado de ayuda, dirección, consejo, etcétera. «¿Quién sin Dios —pregunta el P. RIVADENEYRA— podrá llevar una carga tan pesada, tener en obe-

Para esta doctrina tradicional hay, por supuesto, una moral natural trascendente (68) que no es, a su vez, una emanación de la mera naturaleza, sino auténtica norma (como aclaró Suárez frente a Vázquez (69), que es la base y la medida de las normas humanas (70), que es, en fin, auténtico Derecho en las materias que tienen por objeto la alteridad (la justicia) (71), que es, en fin, invariable en la esencia, variable en los accidentes. Este último es un aspecto capital, toda vez que de este capítulo nacían las principales objeciones de la

diencia los pueblos, moderar voluntades tan libres y estragadas, unir corazones tan contrarios y enfrenar y hacer a todas manos un caballo tan desbocado como el vulgo?» (*Tratado de la Religión y virtudes que debe tener el Príncipe cristiano para gobernar y conseravr sus estados, contra lo que N. Maquiavelo y los políticos desde tiempo enseñan*, ed. Autores Españoles, vol. 60, pág. 452).

Observemos a *sensu contrario* que, como señala CHESTERTON, hombres y movimientos que «comienzan combatiendo a la Iglesia por amor a la libertad y a la humanidad, acaban por echar por la borda la libertad y la humanidad con tal de combatir a la Iglesia.

(68) Otra cosa es que la conozcamos naturalmente. Probablemente, como dice GEORGE ELIOT, «todos nacemos en la estupidez moral».

(69) El jusnaturalismo dieciochesco, deísta y racionalista, insistió mucho en el *naturalismo*. Así, en el dístico de QUESNAY:

Ex natura, jus, ordo et leges
Ex homine arbitrium, regimen et coercitio.

De aquí a la tesis del *Emilio* no hay más que un paso: «Todo está bien al salir de la manos del Autor de las cosas; todo degenera entre las manos del hombre.»

(70) Y también del poder y su ejercicio, que viene a ser lo mismo; bien entendido que, como dice SIDGWICK, el simple hecho de que la Moral discuta lo que debe hacerse en política, no convierte a ésta en una parte de la Ética: entonces lo serían todas las ciencias prácticas (*The methods of Ethics*).

(71) Los romanos concebían el Derecho natural como *parte* (no como *guía*) de su ordenamiento, es decir, como Derecho aplicable: «collectum est enim ex naturalibus praeceptis, ant gentium, ant civilibus.» Los escolásticos ahondaron en este problema, y SUÁREZ llega a distinguir entre Moral natural y Derecho natural. Como observa GÉNY, el Derecho natural es el *dato racional*, el *dato natural* y el *dato ideal* del Derecho positivo. Pero es, además, un medio de realización de todo Derecho, pues, como decía ISÓCRATES, «los que hayan de gobernar bien no deberán llenar los pórticos de tablas, sino grabar en los ánimos lo justo» (*Discursos histórico-políticos*, Buenos Aires, 1944, pág. 102).

Es un elemento, a la vez, de conservación y de renovación del orden jurídico; es un límite negativo en los casos extremos; es, en fin, una especie de «norma externa», que rellena las lagunas y guía la interpretación. V. mi «Estudio preliminar» citado al tomo VI, vol. II, de mi traducción de MOLINA.

Escuela histórica contra el Derecho natural: que podrían ser válidas contra ciertas deformaciones del jusnaturalismo racionalista, pero no frente a la delicada matización de la idea (72) en Molina o en Suárez (73). Como bien dice Messner, el Derecho natural es inmutable; pero esto en manera alguna disminuye las posibilidades del Derecho positivo y del Estado (74). Este, como *societas perfecta*, tiene por misión «el crear los presupuestos para la integración de la naturaleza humana por medio de la fundamentación, prosecución y regulación de la universal cooperación social» (75); y para ello se mueve dentro de amplísimos límites (76).

Porque, en definitiva, como dice Renard, «el Derecho natural no existe sino en los Derechos positivos; no es un género que los comprende, sino su razón analógica; ellos son sus modos, lo que no hace número».

Esto nos lleva, a su vez, a una de las más notables creaciones de la teoría jurídica y social del siglo XX: la doctrina de la *institución*.

3. LAS INSTITUCIONES JURÍDICAS Y POLÍTICAS

En un libro magistral (77), Ruiz-Giménez estima que la concepción institucional del Derecho constituye, en su conjunto, una auténtica «Filosofía cristiana de la sociedad y el derecho» (78), en la que se aúnan «realismo, finalismo trascendente y pluralismo conjugador» bajo «el destello de la Revelación y la claridad luminosa del discur-

(72) Ver el estudio citado.

(73) Ver JOSÉ CAAMAÑO: *La mutabilidad del Derecho natural en Suárez*, Madrid, 1949, a juicio de quien es ésta «una de las partes más interesantes y luminosas de la Filosofía jurídica suareciana».

Ver también H. ROMMEN: *La teoría del Estado y de la Comunidad Internacional en Francisco Suárez*, Madrid, 1951.

(74) *Das Naturrecht*, Innsbruck, 1950.

(75) MESSNER: Op. cit., pág. 437. El autor define al Estado como «la comunidad con mayor poder de dominación de un pueblo establecido sobre un territorio, para la universal realización de su bien común» (pág. 438).

(76) A su vez, el Derecho natural no se refiere solamente al Derecho del Estado. Fluye en todas las instituciones capaces de crearlo. Por eso TÖNIES distingue entre el Derecho natural societario y el Derecho natural comunitario (*Gemeinschaftsnaturrecht*). A su juicio, esta fué una de las lagunas de HOBBS.

(77) JOAQUÍN RUIZ-GIMÉNEZ: *La concepción institucional del Derecho*, Madrid, 1944.

(78) RUIZ-GIMÉNEZ: Op. cit., pág. 221.

so teológico» (79). La intuición genial de Hauriou, a quien se ha llamado «positivista católico» (80), y que no era tal, sino teórico cristiano del Estado y del Derecho, o sea un estudioso cristiano de la sociedad, ha desembocado en un movimiento renovador que hoy alcanza a todas las ciencias jurídicas y sociales (81). Aún queda mucho por hacer para perfilar definitivamente el sistema y desarrollarlo hasta sus últimas implicaciones (82); la Sociología y la Historia están empezando a utilizar un método que inicialmente resucitaron los juristas (83).

El siglo XIX fué la máxima experiencia de derrocamiento de un sistema de instituciones y de una teoría social y política empeñada en desconocer el hecho institucional. «Los hombres eran todo; las instituciones, nada» (84). Se afirmaba que el Estado procedía de un contrato, y que los hombres podían cambiar a capricho sus formas de vida colectiva (85). Las instituciones eran cosa del pasado oprobioso (86); la nueva sociedad, homogénea e igualitaria, no las necesita-

(79) RUIZ-GIMÉNEZ: Op. cit., pág. 203.

(80) GURVITCH piensa que las influencias principales de HAURIU son las de PLATÓN, BERGSON y PROUDHON, y habla de «ideal-realismo».

(81) Bien puede decirse, por de pronto, que es la tendencia dominante en España, después de los trabajos de RUIZ DEL CASTILLO, CORTS GRAU, RUIZ-GIMÉNEZ, CARRERAS ARTAU, LISSARRAGUE, GARRIGUES, etc.

(82) Ver ROLAND MASPÉTIOL: *L'État devant la personne et la société*, y P. DUCLOS: *L'évolution des rapports politiques depuis 1750*.

(83) TOMÁS CARRERAS ARTAU afirma que «hay un término propio troncal de la Sociología: la institución»; y que su lugar propio es el análisis del *hecho social*. La Sociología concebida así, como teoría de los hechos y de las instituciones sociales, «vendría a ser una auténtica 'Introducción a las Ciencias Sociales'», y afirma que este método es fundamental en el estudio igualmente de las sociedades históricas que de las primitivas.

(84) O'LEARY: *Desgobierno y anarquía de la gran Colombia*.

(85) «Un pueblo tiene siempre derecho a cambiar sus leyes, incluso las mejores. Pues si desea hacerse un mal a sí mismo, ¿quién tiene derecho a impedirselo?» (ROUSSEAU).

(86) El preámbulo de la Constitución francesa de 1791 dice así: «La Asamblea Nacional... abole irrevocablemente las instituciones que lastimaban la libertad y la igualdad de los derechos. Ya no hay ni nobleza, ni pairía, ni distinciones estamentales, ni régimen feudal, ni justicias patrimoniales, ni ninguno de los títulos, denominaciones y prerrogativas que de ellas se derivaban, ni ninguna orden de Caballería, ni ninguna de las corporaciones o condecoraciones para las que se exigían pruebas de nobleza o que suponían distinciones de nacimiento, ni ninguna otra superioridad más que la de los funcionarios públicos en el ejercicio de sus funciones.» Anotemos que el último inciso pone la proa claramente hacia el Estado de funcionarios y hacia el Estado totalitario (sin sospecharlo, claro es).

ría. Revolución era tanto como derribar todas las instituciones. En lugar de la razón de los siglos, de la razón de las generaciones, aparece la razón del momento, la apresurada formulación de las Cartas de derechos y de las Constituciones (87). Y, sin embargo, el siglo XIX vió surgir instituciones imprevistas por todas partes: los partidos, considerados indeseables, aparecieron con enorme fuerza; los sindicatos, prohibidos y perseguidos, acabaron por imponerse; se declaró sin valor la jurisprudencia, pero el Derecho judicial resurgió en todas partes con enorme vigor, etc.

A finales de siglo por todas partes se ve la necesidad de estudiar las instituciones. El propio Spencer estableció una clasificación de las mismas, y dedicó a su análisis una extensa obra. Pero la concepción individualista hacía muy difícil que se pudiera encontrar el camino para su estudio, reducido a un puro nominalismo (88); mientras que, a su vez, la doctrina de la conciencia colectiva anegaba lo mismo a

(87) Los tradicionalistas reaccionaron inmediatamente. BURKE inicia el estudio de las instituciones políticas con un método realista y brillante; «en ese campo intermedio entre los hechos y la especulación —dirá de él LASKI— su supremacía no tiene rival cercano... es una figura única» (ver sus *Textos políticos*, traducción, México, 1942).

Su concepción institucional es abierta: «Cuando ha desaparecido la razón de ser de una institución, es absurdo no conservar sino su carga»; «una reforma moderada es permanente»; «mi tipo ideal del hombre de Estado reúne una tendencia a conservar y una capacidad para mejorar», etc. Pero, en principio, desea el respeto de las creaciones sociales logradas: «la nobleza es un adorno elegante del orden civil; es el capitel corintio de la sociedad civilizada»; «no me gusta ver nada destruido: ni producido en la sociedad ningún vacío, ni ninguna ruina sobre la faz de la tierra», etc.

Análogamente, BONALD y DE MAISTRE en Francia: «Cuanto más se escribe, más débil es la institución. La razón es clara: las leyes no son sino declaraciones de derechos, y los derechos no son declarados más que cuando son atacados... Por eso la constitución más vigorosa de la Antigüedad profana fué la de Esparta, donde no se escribía nada» (CONDE DE MAISTRE).

Sobre BALMES y DONOSO CORTÉS, v. mi trabajo citado.

(88) Este punto de vista subsiste en algunos sectores de la psicología social, sobre todo norteamericana. Así, dice BERNARD: «Las instituciones no son, por supuesto, externas a la gente... Son sencillamente las maneras relativamente permanentes y formales que las personas tienen de conducirse o de actuar al hacer sus adaptaciones colectivas a la naturaleza y sus semejantes» (*Psicología social*, página 504). En efecto: «la institución es un método cooperativo de satisfacer algunas necesidades fundamentales de los hombres, que pueden ser atendidas de una manera más efectiva mediante una forma relativamente estable de acción colectiva u organización social» (ibidem).

las personas que a las instituciones en un organicismo monista (89). Hauriou, que desde los primeros momentos había propendido a una consideración objetiva de la sociedad (90), vió confirmados en sus análisis de la Administración y del Derecho administrativo francés sus impresiones de que el subjetivismo individualista y revolucionario no era capaz de suministrar una base sólida para la construcción del orden jurídico-político.

Entender que :

- a) la sociedad es una simple suma de individuos;
- b) lo esencial del orden estatal es la determinación y defensa de los derechos del individuo;
- c) siendo el orden social coordinación de voluntades, la ley es la expresión de la voluntad general,

(89) Para HAURIOU, los sistemas de DURKHEIM o DUGUIT no eran, frente al individualismo revolucionario, constructivos, sino destructivos.

(90) En su primer gran libro, *La science sociale traditionnelle*, HAURIOU inicia su visión institucional.

Se enfrenta con el progresismo: «Hay individuos optimistas, hay... años de optimismo y hay filosofías optimistas; pero la tradición, en lo que tiene de continuo y de profundo, es indiscutiblemente pesimista» (pág. 163).

Hay, sin duda, un progreso, pero «la marcha del progreso no es rectilínea, incluso cuando el hombre ha encontrado la verdadera dirección» (pág. 208); alternan los períodos *orgánicos* y los *críticos*, la Edad Media y el Renacimiento. Los períodos orgánicos son aquellos en los que se acepta la tesis tradicional de que el mal es el pecado (y no la mala organización social, como pretende ROUSSEAU); es decir, se cree en el pecado original y en la redención. Esta se produce por el *sacrificio*: la gran idea cristiana. Pues «el Cristianismo no es sino la misteriosa orquestación de la idea de caída y de redención» (pág. 185. En esto HAURIOU sigue de cerca a DE MAISTRE). El sacrificio hace posible la organización social, cuyo otro polo es la fuerza. De ésta se abusa siempre porque «todo partido que entra en la lucha necesita elementos violentos y malos» (pág. 191). *La fuerza, funda, y el sacrificio consolida la institución*. A su vez, el sacrificio tiene su límite, su *non possumus* en el Derecho natural o en el dogma (pág. 197).

Esto supuesto, HAURIOU distingue tres «tejidos sociales»: el *religioso*, el *metafísico* o *estatal* y el que llama la *Sociedad positiva*. «La sociedad fundamental, la verdadera sociedad natural es la sociedad positiva. Ella es la que sostiene al hombre y en ella es donde se crean las organizaciones. Las otras dos sociedades, el Estado y la Iglesia, son dos especies de sociedades sobrenaturales, porque están orientadas hacia el sacrificio y trabajan para la redención de la otra» (pág. 204).

HAURIOU llega a hacer suya la afirmación del CONDE DE MAISTRE: «El gobierno es por su naturaleza infalible, es decir, absoluto, pues, de otro modo, no gobierna» (*Du Pape*, cap. 1); y añade: «es un alto poder que domina a todos los demás, del cual derivan todos los otros, que gobierna y no es gobernado, que juzga y no es juzgado» (pág. 398). Es decir, la institución suprema entre las humanas.

Llevaba necesariamente a estas consecuencias:

1) La ley es subjetiva, no objetiva (y no deja lugar para la costumbre, ni siquiera para la interpretación, llegando a pensarse en el *référé législatif*);

2) No se reconocen como tales, instituciones públicas ni privadas; se ataca constantemente a la familia, y la propiedad misma (clave del orden burgués) aparece como un elemento subjetivo («un derecho inviolable y sagrado»), no una institución.

Por supuesto que todo se sostenía sobre un tejido de ficciones. Por todas partes había reaparecido la costumbre y la jurisprudencia; no había podido funcionar el «*référé législatif*»; las Constituciones mismas aparecían recubiertas de usos, costumbres, convenciones, etc. Las instituciones públicas se habían abierto paso (en Francia la libertad sindical se reconoce en 1884 y la libertad general de asociación en 1901) y las privadas, como la familia, resistían a todos los ataques.

Hauriou propuso entonces en una serie de tanteos su doctrina institucional. Para él es institución, negativamente, «todo elemento de la sociedad cuya duración no depende de la voluntad subjetiva de individuos determinados (91); y, positivamente, «una idea objetiva transformada en una obra social por un fundador, idea que recluta

(91) Los hechos sociales pueden ser considerados: a), como cosas; b), como conductas (psicológicas, morales) de individuos y de grupos; c), como fenómenos vitales (organicismo); d), como fenómenos puramente normativos; como *instituciones*. Esta última es la tendencia predominante en la Sociología actual. Mc. IVER dice que «las instituciones son formas de organización establecidas en la vida social por una voluntad común»; diferenciándose en esto último de las costumbres, que no son sino los hábitos de la comunidad» (*Comunidad*, pág. 172).

OCBURN y NIMKOFF, en su clásico manual (*A handbook of Sociology*, Londres, 1947; la organización de la sociedad, págs. 364 y ss.) encuentran una estructuración en la sociedad, que se da muchas veces sin previa planificación (como ocurre en la gramática), que arrancando de los usos o «*folkways*», de las más pequeñas unidades asociativas, llega a las «sistematizaciones importantes» de la conducta social (familia, Iglesia, Estado), a las que se llama *instituciones*.

A juicio de SUMNER, una institución consta de «personal», «equipo», «organización» y ritual.

Para F. STUART CHAPIN, los elementos típicos de la estructura institucional son: a) Actitudes y patrones de conducta; b) Simbolismo; c) Elementos utilitarios; d) Estatuto (*Contemporary American Institutions*, 1935).

CARRERAS ARTAU señala en la institución tres elementos: forma, función y proceso.

adhesiones en el medio social y sujeta a su servicio voluntades subjetivas indefinidamente renovadas» (92). En toda institución, pues, hay *idea* o espíritu y *cuerpo* (o infraestructura) (93). La primera surge de

(92) Por tanto, «el medio social no es el factor determinante de las instituciones; es sólo un factor auxiliar». Y, por otra parte, «no es una conciencia colectiva; es simplemente un público, en el cual la idea de la institución puede reclutar adhesiones individuales». Dentro del medio social surge, pues, un sistema de libertades o poderes individuales y de instituciones sociales espontáneas, en virtud del poder de fundación, que da lugar a los establecimientos, corporaciones, etc.

Hay una «operación fundamental» que comprende normalmente ciertos actos de expresa fundación, simple o compleja: la redacción de estatutos, la afección de recursos determinados y, en fin, una organización de hecho; finalmente, el reconocimiento de una personalidad jurídica (privada o pública). Hay, pues, un factor de intención, de unión en la realización de una obra; un factor de poder muy complejo en el que juega el ascendiente de la idea de la obra a realizar; un poder de persuasión o coacción sobre los cooperadores; un poder económico. Finalmente, un factor de procedimiento que perfecciona el lazo jurídico. Sobre esta compleja base social se eleva la institución superior, el Estado. «Concebimos al Estado como el protectorado político de la sociedad civil nacional. Esta afirmación supone la existencia de una sociedad civil nacional, separable, en cierta medida, de la forma política Estado». El Estado es el prototipo de la institución, concebida como «una idea de obra o de empresa que se realiza y dura jurídicamente en un medio social», para la realización de la cual «se organiza un poder, que le procura sus órganos»; mientras que «entre los miembros del grupo social interesado en la realización de la idea se producen manifestaciones dirigidas por los órganos del poder y reguladas por sistemas de procedimiento» (*La théorie de l'institution et de la fondation. Essai de vitalisme social*, 1925).

El Estado es, en efecto, característica fundación de poder, que luego engendra «comunidad de acción» y una «situación estable». El Estado se diferencia de las demás instituciones por su grado (de armonía y estabilidad, que equilibra poder y libertad) y por su perfecta incorporación (en el Gobierno representativo) y personificación (a través de la libertad política con participación de los ciudadanos en el gobierno), que la de una gran superioridad moral; ello unido al servicio de las más importantes «ideas objetivas».

Este pensamiento de HAURIU, que en sus últimas formulaciones (v. la traducción de RUIZ EDL CASTILLO, pág. 83; N. del T.) propende particularmente a unir la teoría de la institución y de la fundación, coinciden en parte con el de O. SPANN. Ver sobre su interpretación del «establecimiento u organización» y del «obrar fundacional» su *Filosofía de la sociedad*, pág. 119. Para éste, este tipo de «obrar organizador», que es «superior al obrar sobre el que se actúa, porque prefigura y prevé un algo espiritual suyo» (pág. 120) y que, naturalmente, precede al obrar económico, que «se ocupa de los medios, se da de modo eminente en el Estado. Por eso (pág. 121) el «Estado es antes que la Economía».

(93) «Las instituciones —dice HALBWACHS— no son simples ideas: deben ser tomadas a ras de tierra, enteramente cargadas de materia, materia humana y ma-

la «invención» intelectual y del «ejemplo» moral de los fundadores (94). La segunda es capital, pues en ella está el sostén estructural de las conductas, indefinidamente renovadas, que constituyen la realidad social de la institución (95). Se trata, bien entendido, de cosas en las que vive —y revive— el espíritu. «Y de pronto, lo que parecía muerto y no decía nada, vuelve a estar vivo, y es que el espíritu lo ha hecho suyo» (Maeztu).

Ahora bien; la realización de las ideas objetivas de Bien, de Orden, de Justicia, de Bien común, etc., se plantea históricamente de modos muy distintos. Uno fué el problema de la «unidad» para el primer Capeto, otro para Cisneros, otro para las Constituyentes de Filadelfia. Porque las «cosas» sociales y políticas eran radicalmente distintas. Por eso la historia de las instituciones muestra tal riqueza y tal diversidad. Tanta, que a algunos les ha llevado a un cierto escepticismo. Boecio, en su *Consolación de la Filosofía*, dice que «las

teria inerte, organismos de carne y hueso, edificios, casas, lugares, aspectos del espacio» (*Morfología social*, trad. portuguesa, Coimbra, 1941, pág. 5).

Propongo este ejemplo: las Cortes españolas. Pocas instituciones políticas han estado sometidas a más vaivenes en los últimos treinta años, de crisis del régimen parlamentario. Vino la dictadura y la suspensión de sesiones; la Asamblea Nacional, nueva suspensión; las Cortes Constituyentes de 1931; las Cortes ordinarias de la II República; la época roja; diversos organismos instalados en el Palacio; las nuevas Cortes desde 1942... Sin embargo, había un *corpus* permanente: el edificio, la casa, el mobiliario *ad hoc*, la biblioteca, la colección de retratos de los presidentes, los *Diarios de Sesiones*, los cuerpos de funcionarios y subalternos, etc., capaz de mantener una cierta continuidad.

(94) MAEZTU, en *La crisis del humanismo*, presenta a dos oficiales que discuten sobre la explicación de la auténtica vida moral y corporeidad histórica de sus regimientos. Aprecian en ellos una cierta «alma» que hace que incluso una misma persona, trasladada de uno a otro, cambie de conducta. MAEZTU, como HAURIU, rechaza las dos hipótesis extremas: la conciencia colectiva de DURKHEIM y la pura imitación entre individuos de TARE. «Lo que sucede es que las actividades notables que más han actuado en ellos han dejado en cada uno las huellas de su espíritu».

(95) Escribe MAEZTU: «Si se dice que los hombres se unen o se encuentran unidos en una o varias cosas, de carácter material o espiritual, no hace ya falta ningún supuesto misterioso, como el de la conciencia colectiva o el del hipnotismo, para que nos expliquemos la naturaleza de la sociedad» (*Crisis del Humanismo*, pág. 302). En efecto, «lo primario en las sociedades es la cosa o cosas en que los hombres se unen o se encuentran unidos» (pág. 305). Y formula su tesis de la *primacía de las cosas* frente a la sentencia de PROTÁGORAS: «El hombre es la medida de todas las cosas», en estos términos que afirma ser confirmados por la Historia: «las cosas que son y las que no son, pero deben ser, son la medida de todos los hombres.»

costumbres y ordenanzas de diferentes naciones suelen ser diferenciadas, y lo que es loado en unas, en otras merece pena; do se sigue que quien huelga que su fama se predique, le cumple que no se sepa en muchas partes del mundo» (96). Y es bien conocida la frase de Pascal: «Verdad de este lado de los Pirineos, error más allá.»

Pero esto es precisamente lo interesante de la teoría institucional: que ha dado la explicación de cómo el Derecho natural, en su esencia única, puede dar lugar a una serie de realizaciones positivas *análogas*. La concepción institucional, analógica, objetiva o finalista del Derecho, señala claramente el punto de enlace entre el Derecho natural y las instituciones positivas que lo realizan de modos muy diversos, pero que apuntan al mismo fin. Esto no se refiere, claro es, a los errores o a las desviaciones, que también son posibles; mas, por una parte, tenemos así la clara aceptación de la realidad institucional en toda su riqueza (97), y por otra, «la analogía nos deja de pronto en brazos del viejo Derecho natural» (98). Como dice el Padre Lachance, «el Derecho se elabora en el corazón mismo de los grupos vivos y, por esta razón, va sometándose a readaptaciones periódicas; sigue a las sociedades en su evolución, y así es determinado según su temperamento y aspiraciones; se pliega a sus circunstancias territoriales y climatológicas; sufre la huella de las fuerzas en acción. Pero en donde quiera que se encuentre realiza, en sus rasgos fundamentales, una forma determinada de lo justo» (99). En este sentido, la doctrina institucional ha puesto la nueva ciencia social (100) al servicio de la vieja doctrina de la variabilidad del Derecho natural, por cambio de sus supuestos fácticos, con éxito indiscutible.

La importancia de la nueva (y vieja) doctrina es decisiva en todas

(96) Ed. Buenos Aires, 1943, pág. 85.

(97) Frente a la crítica del idealista GIORGIO DEL VECCHIO, que en *Derecho y Vida* (Barcelona, 1942), págs. 56 y ss., afirma que el institucionalismo de S. ROMANO deriva necesariamente hacia el empirismo o el organicismo, responde con razón RUIZ-GIMÉNEZ: «Quien se mueva en la órbita del pensamiento tomista no puede ni desconocer la raigambre empírica del Derecho, como fenómeno concreto vivido por los hombres, forma de su existencia, ni preterir la exigencia ideal e imperativa de lo jurídico» (*Derecho y vida humana*, pág. 114).

(98) *La concepción institucional*, cit., pág. 290.

(99) Cit. por RUIZ-GIMÉNEZ: *La concepción institucional*, pág. 291.

(100) RENARD llega a decir que «la teoría de la institución y la concepción institucional del Derecho traducen, con un pensamiento profundamente tradicional, el rendimiento jurídico del moderno principio de la relatividad» (*Théorie del'institution*, pág. 256).

las ramas, ámbitos y problemas del Derecho en general (101). La interpretación (102), la teoría de las fuentes (103), la doctrina de la persona (104), el derecho de propiedad, etc. Pero, indudablemente, la importancia decisiva está en el ámbito del Derecho público, y en particular del Derecho constitucional y del Derecho administrativo. Ningún sistema jurídico-formal es capaz de explicar ese «enredo de todas las instituciones de todos los calibres que es el Imperio británico», como bien dice Renard (105).

Hasta que se han estudiado en serio, con todo el instrumental metodológico de las técnicas sociales, políticas y jurídicas, instituciones como el Parlamento (106), el Gabinete (107), el Congreso (108), la Presidencia (109), el «koljoze» (110), etc., no se ha podido entender

(101) Ver, por ejemplo, el artículo de HAURIUO sobre «La teoría del riesgo imprevisible y los contratos influidos por instituciones sociales», en *Revista de Derecho Priavdo*, (1926).

(102) En la aplicación del Derecho institucional predomina el espíritu sobre la letra, la sustancia sobre la forma, los *standars* sobre la mera «subsunción» formal, etcétera.

(103) Sobre esto hemos de volver más adelante. La doctrina institucional, en todo caso, es propicia a un cierto pluralismo, ya que en ella «el orden no es más que un límite, el Derecho no es más que un límite» (HAURIUO); y dentro de él se mueven poderes creadores de Derecho, sin perjuicio de que haya uno supremo sobre los demás.

(104) En particular, la doctrina de la persona jurídica o moral; es decir, la no comprendida en la definición de WOLFF: «Persona dicitur ens, quod memoriam sui conservat, hoc est, meminit se esse idem illud quod ante in hoc vel isto statu fuit.»

(105) El cual prosigue: «Nuestros vecinos de allende la Mancha, que se preocupan mucho más que nosotros de lo real y positivo y algo menos por la línea, están predestinados para admitir en su técnica jurídica —tan sutil— la categoría de la institución» (*La théorie de l'institution*, pág. 224).

(106) Recuérdense los libros clásicos de MAY, de REDLICH, de CAMPION, de JENNINGS, etc.

(107) V. la obra *standard* de IVOR JENNINGS: *Cabinet-Government*, 1938, o la monografía de D. N. CHESTER, «Development of the Cabinet, 1914-1949», en *British Government since 1918*, Londres, 1951, y mi trabajo «El Gabinete inglés», Salamanca, 1954.

(108) Me refiero a las obras bien conocidas de ALEXANDER, HIND y CANNON, GALLOWAY, HAYNES, LUCE, RIDDICK, etc.

(109) Verbigracia, las de CORVIN, LASKI, etc.

(110) Hasta que E. SICARD ha aclarado que el «koljoze», a pesar de las apariencias de novedad comunista, no era más que una adaptación a la técnica moderna de la «zadruga» eslava, la antiquísima institución agraria de los pueblos del Este, no se han entendido muchos fenómenos de la actual sociedad rusa. Ver SICARD: *El paso de la aldea-caserío histórico a la aldea-koljose en la actualidad*.

una palabra de las respectivas Constituciones, y para ello ha habido que averiguar, no la edad *mínima* para llegar a estos puestos, sino la edad *efectiva* y el tipo de educación y la extracción social, etc., de sus miembros; no los poderes legales, (sino los efectivamente ejercidos, y *por qué y en función de qué*, y las ideas en virtud de las cuales surgieron las instituciones y por qué se mantienen y en qué forma piensan de ellas los que mandan y los que obedecen, etc. A su vez, las instituciones no existen aisladas, sino en complemento (que puede ser polémico) unas de otras (111), porque «la vida colectiva es un sistema de funciones, cada una de las cuales se apoya en las demás y las supone» (112); de aquí la «condición de intransferible aneja a toda institución» ante la que siempre cabe la pregunta «¿Por dónde la cortamos?» (113).

En el complejo dinámico de las instituciones surge el orden, que es un orden newtoniano e incluso einsteniano, de varias dimensiones. El orden último supone una institución sobre las otras, que, en el mundo moderno, es el Estado soberano (114). Este aparecería, desde este punto de vista, como un *orden concreto* (115) de instituciones, cuyo sistema sería, claro es, la Constitución.

(111) Ver en ORTEGA: *Imperio romano*, págs. 167 y ss., la «teoría de los complementos de la vida colectiva».

(112) ORTEGA: Op. cit., pág. 169.

(113) ORTEGA: Op. cit., pág. 170.

(114) «La soberanía es el principio del *orden*; la fundación es el acto del *poder*; la adhesión es el acto de la *libertad* (RÉNARD, en «La cité moderne», *Cahiers de la Nouvelle Journée*, 1925, pág. 98).

(115) Es evidente que hay, a pesar de la distancia inicial, una cierta aproximación final entre la concepción institucionalista y el pensamiento schmittiano. El *orden concreto*, contrapuesto a la *pura norma* y a la *mera decisión* está mucho más cercano al institucionalismo que a una teoría como la de FREYER, de un idealismo objetivo concretizado (V. SCHMITT: *Ueber die drei Arten des Rechtswissenschaftlichen Denken*, Hamburgo, 1934). Por otra parte, a la idea institucional, para que no caiga en el pluralismo puro y simple, ha de acompañar un *decisionismo limitado*: tal como entendió la función legal y plebiscitaria el pueblo romano, o la parlamentaria el inglés, y como ha funcionado la doctrina de la soberanía dentro de un marco constitucional.

Por otra parte, ya indicamos que el institucionalismo no es normativista y puede suscribir la tesis de SCHMITT, de que «no se hace la imputación con el auxilio de una norma, sino viceversa; sólo desde un centro de imputación se puede determinar qué es una norma y en qué consiste la regularidad normativa» (*Teología política*).

4. LA CONSTITUCIÓN COMO SISTEMA DE INSTITUCIONES POLÍTICAS

A) *La elaboración histórica del concepto de Constitución*

En una consideración previa y elemental advertimos que el «Estado es una agrupación humana en la que rige una cierta relación de poder entre sus miembros individuales y agrupados» y que «esta relación de poder está incorporada en las instituciones políticas». Pues bien; «el sistema de las instituciones políticas fundamentales es la Constitución» (116).

Esta idea de que la organización política supone un sistema básico, una estructura mínima de instituciones fundamentales es muy antigua, y en una u otra forma, reaparece siempre, como ha mostrado Jellineck. Aristóteles distinguía la «*politéia*» como *forma* del Estado, de los «*nomói*» o leyes ordinarias, en un sentido que no difiere esencialmente de la distinción de W. Burckhardt entre «normas de organización» y «normas de conducta». Los romanos acuñaron la expresión «*rem publicam constituere*», que estaba a cargo de magistrados extraordinarios. La Edad Media, con su concepción orgánica del cuerpo político, a la vez que la doctrina estamental de los pactos, tuvo también una cierta idea de la Constitución. La pugna política del siglo XVI llevó a la doctrina de las «leyes fundamentales» (117), originada probablemente en los monarcómacos, y a un nuevo análisis de la distinción entre «*dominium politicum*» y el «*dominium regale*» (118). Por otra parte, el análisis de los teólogos juristas y de

(116) FINER: *Op. cit.*, pág. 116. Por tanto, «una Constitución es la autobiografía de una relación de poder».

(117) Ver GARCÍA PELAYO: *Derecho constitucional comparado*, págs. 20-24, y MAURICE DUVERGER: *Les Constitutions de la France*, pág. 36 y ss. Se contraponen «leyes fundamentales» a «leyes ordinarias», «leyes fundamentales» a «leyes circunstanciales» (CROMWELL). Se definen aquéllas como «*legis imperii*» o «capitulaciones», y se admite la existencia de «*leges fundamentales tacitae*», al lado de las «*leges fundamentales expressae*» (HUBER), etc.

(118) Que corresponde a los conceptos de «*politikón*» y «*basilikón*» en ARISTÓTELES.

Ver Sir. THOMAS SMITH: *De Republica Anglorum*, 1583 (y ed. ingl. cit.), y CLAUDE DE SEYSSEL: *La Grande Monarchie de France*, 1519.

la Escuela del Derecho natural y de gentes llevó a la distinción entre el «*pactum unionis*» y el «*decretum regiminis*» (119).

En la Edad Media es evidente que la idea dominante en estos inicios de la idea constitucional es la de limitar y organizar un poder en principio absoluto e ilimitado del monarca (120). Para Loyseau, «*les lois fondamentales de l'État*» son una estricta limitación al poder real. En el mismo sentido se habla de «*fundamental laws*» en la época de Jacobo I. En Alemania el concepto aparece a partir de la paz de Westfalia. Verdad es que el concepto, entre otras razones por su carácter negativo, aparecía muy ambiguo; Hobbes dice: «Nunca he podido ver en ningún autor lo que significa una ley fundamental» (121). De hecho era un principio político más que un sistema de normas precisas; sólo en circunstancias extraordinarias (como la casación del testamento de Luis XIV por el Parlamento de París) se podía ver su eficacia específica; pero es indudable que llevaba implícita la idea de un orden y unas garantías, o sea, de una moralidad en la persona moral del Estado (122).

(119) Ver PUFENDORFF: *De statu Imperii germanici*, 1667.

Ver EUSTAQUIO GUERRERO: «Precisiones del pensamiento de Suárez sobre el primer sujeto del poder y sobre la legítima forma de su transmisión al Jefe del Estado» (en *Razón y Fe*, número extraordinario, 1948, págs. 443 y ss.), donde dice: «Para estos grandes teólogos y juristas, representantes además de una milenaria tradición, existe sin duda una real transferencia del poder público, que primero resulta y reside en la comunidad total, y después, mediante la elección explícita o implícita, se concreta en el Príncipe u organismo supremo.» En este momento —constituyente— se ha de decidir sobre forma, condiciones, etc., de ejercicio de ese poder.

(120) Que, respecto de las leyes no fundamentales, es omnipotente: «*Jus maiestatis* —dice BODINO— est non modo singulis sed etiam universis leges dare et latas abrogare.»

(121) A su vez, TÖNNIES y SCHMITT han puesto de relieve cómo en HOBBS está la moderna idea de Constitución y de poder constituyente. Lo que ocurre es que el siglo XVIII puso a la *nación* (no a cualquier multitud) como base para la Asamblea constituyente y afirmó, además, la mutabilidad permanente de las Constituciones; desembocó finalmente en un «*Rechtstaat*» de pura legalidad, en el que, como dice STAHL, el Derecho, más que un fin, era un método. Pero HOBBS reaparece en el siglo XX al surgir el Estado comunista ruso: «Grande fué la perplejidad de los juristas constitucionales burgueses —escribe C. SCHMITT— al ver que, allá por los años de 1917 a 1920, se erguía un aparato bolchevique del Estado que, como quiera que funcionaba con arreglo a normas susceptibles de cálculo, podía reivindicar también para sí el nombre de Estado de Derecho» (*Leviathan*, páginas 108-109).

(122) Por lo demás, el principio monárquico era riguroso. En el *Curso de Derecho público* mandado componer por Luis XIV para el Duque de Borgoña

En todo caso, es evidente que la importancia que adquiere en la polémica revolucionaria la teoría de las leyes fundamentales está en desproporción con su vigencia anterior. En realidad, como dice madame de Stäel, «se oía hablar mucho más en París de la constitución inglesa que de la de Francia». Pero como pedirle al Señor Rey que abdicase su poder sobre la palabra de los americanos o de los ingleses hubiera sido pura impertinencia, y unas recomendaciones tan sospechosas sólo hubieran agravado el castigo» (123), se recurrió a inflar las viejas leyes fundamentales. Semejante será, entre nosotros, la posición de Martínez Marina, Argüelles, etc.

La idea tuvo un desarrollo especial en la doctrina calvinista, sobre todo en los «Covenants» de los puritanos, de los cuales se hizo célebre el de los «peregrinos» del «Mayflower» en 1620 (124). En las *Fundamental Orders of Connecticut*, de 1639, se encuentra ya un ejemplo acabado de Estatuto político-administrativo. Este Estatuto, en efecto, fué la base de la Carta Colonial otorgada por Carlos II, así como ésta, a su vez, lo fué de la Constitución del Estado en 1776. Las trece colonias americanas tenían Cartas (del Rey o de señores) en el momento de la independencia, que desembocaron, a través de «town meetings» y «rump Legislatures», en las nuevas Constituciones, con sus dos partes características, el «bill of rights» y el «plan of government». Ahora bien; esto nos revela otra clave cierta del constitucio-

se lee: «Francia es un Estado monárquico en toda la extensión de la palabra. El Rey representa a la nación entera, y cada particular representa a un simple individuo frente al Rey... La nación no forma cuerpo en Francia; toda ella reside en la persona del Rey.» Todavía Luis XVI dirá en 1766, ante el Parlamento de París: «El orden público en su totalidad emana de mí, y los derechos y los intereses de la nación, de la que se osa hacer un cuerpo separado del monarca, están necesariamente unidos con los míos y sólo reposan entre mis manos.»

La única excepción era Inglaterra; pero ésta no satisfacía tampoco a los racionalistas del siglo XVIII. CABARRÚS, por ejemplo, se preguntaba: «¿Acaso la Gran Bretaña tiene Constitución? Y la que cotejada con la anarquía del resto de la Europa ha conservado a los ingleses algún resto de la dignidad humana, ¿es, por ventura, más que una capitulación con la tiranía?» (*Cartas*, pág. 165).

(123) CARCASONNE, pág. 668.

A su vez, puesto ya en marcha el proceso constituyente, «los trabajos de la Asamblea no fueron guiados por una noción determinada de la Constitución. No son la aplicación de una teoría *a priori*... Los constituyentes sólo tuvieron un gran designio: hacer libre a Francia» (*La notion de constitution dans l'œuvre de l'Assemblée constituante de 1789*, París, 1932, pág. 20).

(124) Aunque hoy la crítica histórica ha restado idealismo a los acontecimientos.

nalismo moderno en cuanto que el régimen de «cartas coloniales», directamente vinculado a las cartas o estatutos de las sociedades anónimas del primer capitalismo, explica la aparición de la Constitución como estatuto de la persona jurídica Estado (125).

En Inglaterra el puritanismo produjo también, con carácter esporádico, un ensayo de constitucionalismo escrito. Venía ya de lejos la tradición, a pesar del predominio de la costumbre y la convención en la Constitución inglesa, a que algunos hitos fundamentales fuesen marcados por textos escritos, como la Carta Magna (126); pero fué Cromwell quien pretendió implantar una Constitución escrita y orgánica en el famoso *Instrument of Government* (127) de 1653.

A partir de entonces, y a través de todos estos elementos, está en marcha el movimiento que ha de producir el constitucionalismo moderno, fundamentalmente influído por el origen histórico inglés y la doctrina racionalista francesa. Ambos momentos confluirán en la «racionalización» de la Constitución inglesa, iniciada por Montes-

(125) La Constitución, en cuanto «superlegalidad constitucional», presupone la «idea de un estatuto corporativo del Estado, idea suscitada por la creencia de que el Estado es una especie de corporación». Es decir, la «carta estatutaria establecida por un poder constituyente» sólo en el grado difiere de la que se da a una sociedad por acciones.

BRYCE dejó bien establecido este punto (y le siguen HAURIU y FRIEDRICH): las Cartas Coloniales americanas proceden de las Cartas de las Compañías de Colonización y, a su vez, se convertirán en Constituciones políticas a partir de 1776. Este proceso se repetirá en este siglo en la desintegración del III Imperio inglés. «Sorprende que esta demostración tan impresionante no haya alcanzado mayor resonancia.» Casos similares, hasta cierto punto, son los de las colonias fenicias y griegas, el Estado libre del Congo, etc. Anótese, de paso, la conclusión recíproca: puede haber comercio sin sociedades mercantiles, y éstas pueden existir sin el estatuto y personificación de la moderna sociedad anónima. Análogamente puede haber sociedad y política con instituciones distintas del Estado moderno, y Estados sin Constitución.

(126) Minuciosamente recopilados por STUBBS y otros. En todas partes existió esta tendencia, ya por tratarse de concesiones de un poder superior («leges dates», fueros, privilegios); ya en el caso de pactos o contratos para conservarlos «ad perpetuam rei memoriam».

(127) De acuerdo con su teoría de que «en todo Gobierno debe haber algo fundamental, algo así como una Carta Magna, que sea permanente e inalterable». Nótese que los textos puritanos, basados en un sentido religioso e intolerante, se basan más en el principio de unanimidad que en el de mayoría, principio que a través del ginebrino ROUSSEAU desembocará en la «doctrina de la voluntad general».

quieu (128). Doctrinalmente, ya Hobbes ha establecido su concepto de una ley que, de ser suprimida, destruiría el cuerpo del Estado y le haría caer en la anarquía; y hace coincidir la aparición del Estado con el ejercicio del poder constituyente (129). Locke ha desarro-

(128) Este punto ha sido admirablemente estudiado por A. ESMEIN en sus clásicos *Éléments de Droit constitutionnel français et comparé* (dos vols., 7.^a ed., París, 1921).

La Constitución inglesa había tenido algunos teóricos autóctonos, como FORETESCUE en su *De laudibus legum Angliae* (siglo xv), y Sir THOMAS SMITH en su *De Republica anglorum libri tres* (siglo xvi). Pero la mayoría de las interpretaciones sistemáticas fueron continentales; es decir, de pensadores que buscaban en la realidad inglesa ejemplos y justificaciones para sus propios países. Ya los monarcómacos franceses lo intentaron, pero, de momento, fueron barridos doctrinalmente por la doctrina de la soberanía entendida a la manera de BODINO, LE BRET, PIGANOL DE LA FORCE y LOYSEAU («el reino de Francia —dice el último— es la monarquía mejor establecida que hay, e incluso que haya existido nunca, y no señorial, una soberanía perfecta, en la cual los estamentos no tienen parte alguna», etc.). Pero en el siglo xviii vuelve a surgir la coyuntura de reformas políticas; y la idea de MONTESQUIEU —según ESMEIN— «era que la Constitución inglesa suministraba una solución de las más felices al problema político, y que la sabiduría ordenaba a los países del Occidente el imitarla hasta donde le permitiera su carácter nacional».

En la misma dirección se movió el ginebrino DE LOLME en su *Constitution de l'Angleterre* (1771), publicada poco después que BLACKSTONE en sus *Commentaries on the law of England* (1765) hubiera recogido ya, desde dentro, la interpretación de MONTESQUIEU (en el libro XI, cap. 6.^o del *Espíritu de las leyes*).

Pero pronto esta tendencia conciliadora se vió desbordada por el ala extrema del racionalismo; y MABLY, SIÉYÉS y, sobre todo, ROUSSEAU, dieron la pauta a los constituyentes franceses, quienes se van apartando progresivamente (Constituciones de 1791, 1793 y del año III) del modelo inglés; y no digamos los textos de la época del Consulado y del Imperio. En cambio, la influencia retorna en las Cartas de 1814 y 1830, en la obra de los doctrinarios B. CONSTANT, GUIZOT y ROSSI; y después de la reaparición del racionalismo (pero ya no individualista) en la Constitución de 1848 y del Imperio, prosiguió la influencia doctrinal a través de DUVERGIER DE HAURANNE, DUQUE DE BROGLIE, PRÉVOST-PARADOL; mientras que con TOCQUEVILLE y LABOULAYE se le mezcla la norteamericana. Con el Imperio liberal, la Constitución de 1870 y las leyes constitucionales de 1875 se incorpora definitivamente al constitucionalismo francés.

(129) «Se dice que una comunidad queda establecida cuando una multitud de hombres se pone de acuerdo y celebra contratos, cada uno con cada uno, con este objeto: que cada cual, lo mismo el que votó a favor que el que votó en contra, autorice como si fueran suyos y propios las acciones y juicios de aquellos hombres o de aquella asamblea de hombres a quienes la mayoría ha concedido el derecho de representar la persona de todos, esto es, de ser su representante para que así puedan vivir en mutua paz y ser protegidos contra otros hombres» (*Leviathan*, cap. XVIII).

llado la misma idea en una dirección democrática. Puffendorf, Boehmer, Wolff, Vattel, etc., han tratado diversos problemas conexos, en particular la posibilidad de cambiar la Constitución o, como se decía, de «volver al Estado de naturaleza». Rousseau establece el principio del «pacto social» unánime, con «liberum veto», que luego desaparece en las demás leyes, para las que basta la mayoría: «hay una sola ley que por su naturaleza exige un consentimiento unánime: es el pacto social» (130).

Unase a esto la importancia que había venido adquiriendo la ley escrita y los ejemplos norteamericanos (desde 1776, los diversos Estados; en 1781, los «Articles of Confederation»; en 1787, la Constitución federal) y se explica perfectamente el deseo de renovar el contrato social, así como el de publicarlo y difundirlo para aumentar la «cultura política» del pueblo, etc. (131).

Vattel había hablado ya de «Constitution de l'État» (132) y afirmado que de ella emanan los poderes del Estado, así como postulado su carácter de permanencia e intangibilidad para el legislativo ordinario. En los primeros momentos de la Revolución francesa, la Constitución reclamada ya en varios *cahiers* y que Lafayette y otros concebirán a la americana, se perfila definitivamente con la afirmación del dogma de la «soberanía nacional», y su corolario la doctrina del «pouvoir constituant», que a su vez tenía un escolio: la *rigidez*, que efectivamente fué muy grande en los primeros textos franceses (133). «En cada una de sus partes —dice Siéyès—, la Constitución no es la obra del poder constituido, sino del poder constituyente. Ninguna clase de poder delegado puede cambiar nada a las condiciones de su delegación» (134). Y más tarde, el 2 de Thermidor

(130) «Los hombres pueden estar unánimemente decididos a vivir juntos y, sin embargo, no entenderse sobre tal o cual detalle de la vida en común, y estar obligados, por consiguiente, a aceptar la ley de la mayoría (HAURIU: *La science sociale traditionnelle*, pág. 402).

(131) Por supuesto, había otros antecedentes europeos como la «Constitutio Westphalica del Imperio, la «Regeringsform» sueca de 1634, etc.

(132) La palabra *constitución*, del latín *constitutio*, significaba originariamente *disposición* (imperial). Mas, aparte de este sentido jurídico, tenía el otro de *ordenamiento o estructura*; así habla SAAVEDRA Y FAJARDO de «la buena constitución y orden de la Monarquía» («Empresas», en *Obras*, cit., pág. 456). Ambos sentidos confluirán en el acuñamiento definitivo del concepto a finales del siglo XVIII.

(133) Sobre todo en la Constitución de 1791. En 1799 se hace intervenir directamente al pueblo en la operación constituyente.

(134) «Qu'est-ce que le tiers État?» En cambio, la nación es libre en todo momento, por sí o por sus representantes extraordinarios, para constituirse de

del año III, el ingenioso Abate repetirá, mirando hacia atrás, «una idea sana y útil fué establecida en 1788; es la división del poder constituyente y de los poderes constituídos. La tal se contará entre los descubrimientos que hacen avanzar un paso a la ciencia y se debe a los franceses».

Es lo cierto que con ello quedaba completo el ciclo de lo que Jellinek llamaba «las ideas abstractas del Derecho natural constitucional» (135). La formulación francesa de 1791, la española de 1812 y la belga de 1831 la difundirán por todas partes, y en breve tiempo se produce la adopción casi general de las Constituciones de nuevo cuño y la eliminación de los antiguos regímenes. Es la era del llamado Derecho constitucional «clásico».

En esta época rigió el principio de que «Estado moderno» y «Estado constitucional» son conceptos prácticamente sinónimos (136). Posada decía que «por encima de las variedades y diversidades formales se destaca el hecho de la existencia de las Constituciones como expresión que caracteriza en general la estructura y funcionamiento de los Estados contemporáneos». Y Brunialti estima que «cada Estado tiene una Constitución como la tiene cada cuerpo orgánico que se dice bien o mal constituido, porque sin poseerla no tendría vida (137). En el mismo sentido dice W. F. Willoughby que «el acto primario de una comunidad que decide constituirse en Estado organizando un gobierno para conducir sus asuntos políticos consiste en la formulación de un cuerpo definido de principios o disposiciones, determinando o desarrollando los principales aspectos del gobierno a crear-

nuevo. En el fondo, observa ESMEIN, esto no es sino una reconversión de la teoría de Bodino, cuando dice que el soberano no podría ligarse las manos por unas leyes, incluso si lo desease. Pero en este punto era más congruente la doctrina de ROUSSEAU, que prevaleció: «Es contra la naturaleza del cuerpo social imponer leyes que no pueda revocar; pero no es ni contra la naturaleza ni contra la razón el que no pueda revocar estas leyes sino con la misma solemnidad que empleó para establecerlas. He aquí toda la cadena que puede echarse encima para el porvenir» (*Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur sa réformation projetée en 1772*). Esto fué lo aceptado por la Constitución de 1791.

(135) Apresurándose a añadir que, «no obstante la recepción de las concepciones jurídicas de los países extranjeros, toda Constitución debe ser explicada según los principios del Derecho indígena».

(136) Ver, en este sentido, LINARES QUINTANA: *Constitucionalismo y libertad*, Buenos Aires, 1945.

(137) «Formazione e revisione della costituzioni moderne», en *Biblioteca*, 2.ª serie, vol. II, pág. 7 (Turín, 1894).

se (138). Para Chimienti (que no era un liberal) «toda organización estatal, como toda organización de fines y de medios, tiene su ley interna, según la cual y en virtud de la cual está constituida. Esta ley para la organización estatal es la Constitución» (139). Carré de Malberg dice terminantemente que «el Estado debe, ante todo, su existencia, al hecho de que posee una Constitución...; el nacimiento del Estado coincide con el establecimiento de su primera Constitución, escrita o no; es decir, con la aparición del estatuto que, por primera vez, ha dado a la colectividad unos órganos que aseguren la unidad de su voluntad y que hagan de ella una persona estatal» (140).

La tesis suscitaba, claro es, no pocas objeciones. En primer lugar de tipo histórico; como hemos visto, el Estado moderno era prácticamente anterior al Estado constitucional. Por eso Esmein, prudentemente, estima que «la Constitución no tiene por finalidad el crear al Estado, que le es preexistente y que resulta del hecho natural de la formación nacional; tiene por objeto determinar simplemente la forma del Estado y del gobierno. Es una ley que en el fondo es de la misma naturaleza que las demás..., son simplemente más importantes y más difíciles de establecer y de redactar que las otras leyes (141).

Por otra parte, la teoría dieciochesca envolvía un fondo voluntarista que tampoco aparecía confirmado por los hechos sociales e históricos. Frente a la afirmación de Stuart Mill de que «las instituciones políticas son la obra de los hombres y deben su origen y toda su existencia a la voluntad humana», en un proceso de constante creación y conservación, aparece mucho más acorde con la realidad la de Fustel de Coulanges: «Las instituciones políticas no son jamás la obra de la voluntad de un hombre, y la misma voluntad de todo un pueblo no basta para crearlas» (142). Esta fué la objeción inmediata de los legitimistas: «creer que la Constitución política de los pueblos es una obra puramente humana; que se puede hacer una Constitución

(138) WILLOUGHBY: *The government of modern States*, Nueva York, 1936.

(139) CHIMIENTI: *Manuale di diritto costituzionale fascista*, Turín, 1934, página 15.

(140) Se trata, por tanto, de una ley «provista de una fuerza superior y armada de un poder reforzado, en tanto que domina y limita al legislador ordinario».

(141) ESMEIN-NÉZARD: *Op. cit.*, 7.^a ed., vol. II, págs. 412 y ss.

(142) *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*, París, 1891, volumen II, pág. XII.

como un relojero hace un reloj», decía el Conde de Maistre, es absurdo. «La razón y la experiencia —prosigue— se reúnen para establecer que una Constitución es una obra divina, y que precisamente lo que hay de más fundamental y de más esencialmente constitucional en las leyes de una nación, no podría escribirse». En efecto; «el hombre no puede hacer una Constitución, y ninguna Constitución legítima podría escribirse...», solamente cuando la sociedad se encuentra ya constituida, sin que se pueda decir cómo, es posible hacer declarar o explicar por escrito ciertos artículos particulares; pero casi siempre estas declaraciones son el efecto o la causa de muy grandes males (143).

A este anuncio, en los albores del régimen constitucional, podría hacer *pendant*, en su decadencia, este sutil análisis de Valéry, en su «Prefacio» a las *Cartas persas*: «Una sociedad se eleva de la barbarie hasta el orden. Como la barbarie es la era del *hecho*, es, pues, necesario que la era del orden sea el imperio de las *ficciones*, que no existe un poder capaz de fundar el orden únicamente sobre la coacción de los cuerpos sobre los cuerpos. Hacen falta cosas ficticias. El orden exige, pues, la *acción de presencia de cosas ausentes* y resulta del equilibrio de los instintos por los ideales. Un sistema fiduciario o convencional se desarrolla, el cual introduce entre los hombres vínculos y obstáculos imaginarios, cuyos efectos son plenamente reales. Son esenciales a la sociedad...» (144).

Entre la crítica de los legitimistas y la de Valéry se inscribe una de las más dramáticas experiencias de la Historia política de la Humanidad: es la historia de la formación del Derecho constitucional clásico, de su transición al llamado postconstitucionalismo (en el cual

(143) Ver J. DE MAISTRE: *Oeuvres*, 2 vols., París, 1876. MAISTRE cita una carta que le escribió a él un general ruso en 1814: «Las naciones son como los particulares, puede agitarse, pero no constituirse... El poder de organizarse no es en modo alguno un poder humano; el orden deriva de la fuente de todo orden» (página 6).

(144) «El reino del orden —prosigue VALÉRY—, que es el de los símbolos y los signos; conduce siempre a un desarme casi general, que comienza por el abandono de las armas visibles y alcanza poco a poco a las voluntades. Las espadas se hacen espadines y acaban por desaparecer; los caracteres se redondean. Se aleja uno insensiblemente de una edad en la que el hecho dominaba... El mundo social nos parece entonces tan natural como la naturaleza, cuando sólo se sostiene por arte de magia. ¿No es, en verdad, un edificio de encantamiento ese sistema que descansa sobre escrituras, sobre palabras obedecidas, sobre promesas cumplidas, imágenes eficaces, hábitos y convenciones observadas y puras ficciones?»

el constitucionalismo, a la defensiva, ha de pactar con una serie de elementos extraños) y, finalmente, de su crisis actual.

Mas antes de pasar a este último punto hemos de intentar la revisión conceptual de esta noción básica de la teoría del Estado y del Derecho constitucional, que ha llegado a ser, como tantos otros términos políticos, el más increíble compendio de equivocidad y confusión completa.

B) Sentidos diversos de la Constitución y tipología constitucional

Prácticamente, ningún autor contemporáneo se enfrenta ya con el concepto de Constitución de un modo unívoco, sino que previamente se intenta una catalogación de los posibles significados o acepciones de esta palabra. Así, Carl Schmitt distingue un concepto *absoluto* (Constitución como un todo unitario) (145), un concepto rela-

(145) *Teoría de la Constitución*, trad., Madrid, 1934.

En este primer sentido se concibe a la Constitución ya como la «situación total de la unidad y ordenación políticas», ya como un «sistema cerrado de normas». En ambos casos se trata de un concepto absoluto (verdadero o pensado). En la primera de estas dos interpretaciones, SCHMITT incluye: a), la noción aristotélica: la Constitución como «la manera de ser resultante de cualquier unidad política existente», o sea la concreta situación de conjunto de la unidad política y ordenación social de un cierto Estado; b), «una manera especial de ordenación política y social»; es decir, el *status* o «forma de gobierno» (en cuanto forma *formarum*); c), el «principio del devenir dinámico de la unidad política, es decir: «del fenómeno de la continuamente renovada *formación y erección* de esta *unidad* desde una *fuerza y energía* subyacente»; idea dinámica como principio activo, relacionada con la distinción de STEIN entre «constituciones» y «ordenaciones», y con la visión de MOHL, GNEIST, HAENEL, etc., que desaparecerá con el formalismo de LABAND, para resurgir en la teoría de la integración de SMEND.

En la segunda interpretación, la Constitución aparece como «norma de normas», o sea como la «*regulación legal fundamental*, es decir, un *sistema de normas supremas y últimas*»; en definitiva: la «*regulación legal fundamental*». En este sentido, el Estado no tiene Constitución, sino que la Constitución es el Estado. Esta concepción culmina en Kelsen, y SCHMITT la critica a fondo: «en realidad, una Constitución es válida cuando emana de un poder (es decir, fuerza o autoridad) constituyente y se establece por su voluntad. La palabra *voluntad* significa, en contraste con simples normas, una magnitud del ser como origen de un deber ser. La voluntad se da de un modo existencial: su fuerza o autoridad reside en su ser»; y así, «la Constitución de Weimar vale porque el pueblo alemán se la ha dado». Frente a esta simple realidad, «el concepto de Constitución se ha relativizado hasta convertirse en el de ley constitucional en concreto».

tivo (Constitución como una pluralidad de leyes particulares) (146); un concepto *positivo* (Constitución como decisión de conjunto sobre modo y forma de la unidad política) (147); finalmente, un concepto *ideal* (en un sentido distintivo y a causa de un cierto contenido) (148). Ruiz del Castillo sistematiza un triple significado: Constitución como *compleción*, o estructura político-social; Constitución como acto de voluntad fundacional; Constitución como institución dotada de vigor constituyente (149). García Pelayo establece su «tipología constitucio-

(146) Fruto de la relativización indicada, la Constitución se reduce al de una pluralidad de leyes particulares *formalmente* constitucionales. El caso es estar dentro de la Constitución, y lo mismo da decir el «Reich es una República», que «se garantiza al funcionario el examen de su expediente personal» u otras disposiciones sobre investigación de la paternidad (Constitución española de 1931), sueldo de los maestros (Constitución cubana de 1940) o modo de sacrificar las reses (Constitución suiza).

¿Qué caracteriza entonces a una ley constitucional? Normalmente, el estar escrita y que su «reforma está ligada a supuestos y procedimientos de mayor dificultad». La Constitución es, pues, lo mismo que su *rigidez*. Es un dispositivo y, en realidad, sólo una norma en blanco que en cada caso puede llenarse según las prescripciones sobre reforma constitucional» (pág. 22).

(147) SCHMITT desarrolla, bajo este concepto *positivo*, su propia teoría decisionista de la Constitución como «decisión de conjunto, sobre modo y forma de la unidad política de un pueblo». Es, pues, un acto del «poder constituyente», que presupone la realidad existencial de un soberano, basado en la existencia política independiente. Constitución son, pues, «las decisiones políticas concretas que denuncian la forma política de ser del pueblo... y forman el supuesto básico para todas las ulteriores normaciones, incluso para las leyes constitucionales» (pág. 28).

(148) Cada partido propone, claro es, su concepto de «Constitución ideal». Por eso en la política de partidos la decisión puede ser el resultado de un acuerdo o transacción entre varios de estos conceptos; la decisión se toma «o mediante decisión política unilateral del Poder constituyente, o mediante convención plurilateral de varios de tales sujetos» (pág. 50).

Al mismo tiempo que este concepto analiza SCHMITT el valor que pueda conservar la expresión *ley fundamental*, que sentimentalmente puede aparecer conexas. «Ley fundamental» es, en efecto: a), la que parece de singular importancia jurídica a las personas o grupos políticamente influyentes en un momento dado; b), una norma «absolutamente» inviolable; c), una norma «relativamente» invulnerable; d), el principio unitario de la unidad política y la ordenación de conjunto; e), cualquier principio particular de la organización estatal (verbigracia, el principio monárquico, la división de poderes, etc.); f), la norma última en un sistema de imputaciones normativas (en el sentido de KELSEN); g), la regulación orgánica de funcionamiento y competencias (verbigracia, en una federación); h), la limitación normada del poder del Estado; i), la propia Constitución en el sentido positivo, como decisión política.

(149) Constitución como «temperamento» será el sentido indicado por DE

nal» sobre estos conceptos básicos: concepto racional normativo (Constitución como sistema de normas); concepto histórico tradicional (Constitución como *historia*, no como sistema); concepto sociológico (en el sentido de Sismondi, Marx y hasta cierto punto de Balmes, como «expresión de una infraestructura social») (150). Biscaretti di Ruffia, en fin, distingue la Constitución en un sentido: a), institucional; b), material; c), formal; d), instrumental; e), histórico (151).

MAISTRE; por FUSTEL DE COULANGES cuando dice que «la Constitución de un pueblo no es más que la Historia puesta en acción»; por SPENGLER, por LASALLE, et cetera

RUIZ DEL CASTILLO estima que, desde luego, existe esta Constitución *interna*, pero que no debe ser interpretada en un sentido determinista: hay que salvar «la misión creadora de la ley y la autonomía de los factores políticos que impulsan dentro de ciertos límites el desenvolvimiento social. El poder no es mero reflejo de la sociedad; es también el foco que la alumbrar».

En el segundo sentido, RUIZ DEL CASTILLO limita la concepción puramente decisionista, ya que no cabe una arbitraria creación de instituciones políticas.

Dentro de la ciencia del Derecho público, sin embargo, se estima que, en sentido estricto, la Constitución ha de concebirse como los «fundamentos del orden jurídico total» y, en definitiva, como la «norma establecida por el poder constituyente». Y en sentido formal es «la forma que inmoviliza un determinado contenido jurídico, cualquiera que sea la naturaleza de éste».

(150) GARCÍA PELAYO: *Derecho constitucional comparado*, págs. 29 y siguientes. A juicio del autor es el primero de estos tres conceptos el que influye de modo más decisivo sobre el desarrollo de la ciencia constitucional, que llega a ser «pura normología» (pág. 50), del mismo modo que el Estado de derecho llega a ser «puro Estado legal» (pág. 51). En este sentido la Constitución es un complejo normativo establecido de una sola vez y en el que de una manera total, exhaustiva y sistemática, se establecen las funciones fundamentales del Estado y se regulan los órganos, el ámbito de sus competencias y las relaciones entre ellos».

Frente a este concepto surgió en actitud polémica, el de Constitución histórica, como «una estructura resultado de una lenta transformación histórica en la que intervinieron frecuentes motivos irracionales y fortuitos, irreductibles a un sistema».

Finalmente, en el concepto sociológico predomina la «inmanencia de las situaciones y estructuras sociales del presente». A juicio del autor, todas estas contraposiciones y otras conexas (Constitución política, v. normativa; material, v. formal; empírica, v. ideal; etc.) derivan del fenómeno de que «la Constitución forma un nexo entre diversas esferas de la vida humana objetivada, por el que se vinculan sectores de la realidad política, jurídica, sociológica, etc. (pág. 30).

(151) *Op. cit.*, vol. I, págs. 60 y ss.

En sentido *institucional*, Constitución significa «*status*, arreglo, conformación, estructura esencial de un ente o de un organismo en general». En sentido *material*, o sea atendiendo a su «contenido normativo», es «todo aquel complejo de normas jurídicas fundamentales, escritas o no, que trazan las líneas maestras del

En realidad, la mayoría de las definiciones al uso integran varios de estos elementos a la vez. De todos modos podemos señalar que las notas que no suelen faltar son las siguientes:

A) La Constitución es un sistema (152), es decir, una ordenación con vocación de simplicidad (153) y sentido funcional.

propio ordenamiento». En sentido *formal* es «un complejo de normas legislativas distintas de las ordinarias por su proceso legislativo más arduo y más solemne». En sentido *instrumental* es «el acto fundamental en el cual están solemnemente formuladas las normas materialmente constitucionales». Finalmente llama sentido *histórico* al que hacía sinónimo Constitución de «Constitución liberal».

(152) FINER llega a decir que, en cuanto *sistema*, la Constitución tiene *vitalmente* conectadas entre sí las instituciones parciales que la integran, y está, a su vez, *vitalmente* conectada con la sociedad en que existe (op. cit., pág. 116). Como metáfora expositiva es ciertamente muy gráfica, pero tiene los inconvenientes de todas las metáforas (fuera de la Poesía, que es su «álgebra superior») y en particular del organicismo biológico en Sociología.

Si recordamos que, como dice J. VON UEXKÜLL, la característica esencial de la vida es que, así como «toda máquina necesita de un factor exterior a ella que le dé su estructura y la mantenga constantemente en forma», mientras que «el factor exterior de la máquina está entretejido en el tipo constructivo de los seres vivos» (*Teoría de la vida*, trad. Madrid, 1944, págs. 10-11), resulta claro que lo mismo la metodología mecanicista que la vitalista son inaplicables y que nos movemos en el seno de *sistemas* de otro orden.

FINER da esta interpretación: dado un cúmulo de instituciones que van surgiendo en diversos momentos, y al impulso de estímulos y fuerzas sociales diversas, «la energía humana que circula por ellas y que las hace mover aborrece el desperdicio y las reduce poco a poco a un mínimo, hasta que funcionan como un sistema» (op. cit., pág. 117).

Por eso una Constitución es siempre un *sistema actual*: «aunque en sus aspectos meramente formales (como ocurre en la Constitución inglesa), puede ser el producto de una era más antigua, o bien, por las teorías doctrinarias de algunos de sus autores (como la Constitución alemana de 1919), de aplicación únicamente para un futuro posible o imposible, su significado en cuanto al funcionamiento, o sea en cuanto distinto de su significado en el papel, es siempre el adecuado a las necesidades contemporáneas» (Ib.).

En un sentido semejante habla HELLER de la Constitución, respecto del Estado, «como forma de vida organizada» (*Staatslehre*, pág. 251); como una «estructura abierta» que actúa como «forma para la actividad» y «a través de la cual pasa la Vida, Vida en Forma y Forma que sale de la Vida» (pág. 250). No es, pues, puro *proceso dinámico*, sino *forma del proceso*. En esto difiere de SMEND, para quien la Constitución es «la vida en la cual el Estado tiene su realidad vital, es decir, su proceso de integración» (*Verfassung und Verfassungsrecht*, pág. 78). «El sentido de este proceso es la interna y nueva restauración de la totalidad vital del Estado, y la Constitución es la normación jurídica de las diversas caras de este proceso» (Ib.).

(153) De la Constitución hay que decir, como HORACIO de la creación poéti-

B) Este sistema u ordenación tiene por objeto específico la *organización política*; es un sistema de *instituciones políticas* que afecta, de modo primordial, al ejercicio del poder. Se trata de saber, como dice García Pelayo: a), quiénes son llamados a ejercer el poder; b), con arreglo a qué principios orgánicos; c), según qué modos; d), con qué limitaciones (154).

C) La Constitución propende a cristalizar en un *complejo de normas jurídicas*, de diversos orden y clases, que en principio son la piedra angular del ordenamiento jurídico y de rango superior a las demás normas que la integran (155).

ca: «Denique sit quodvis, simplex dumtaxat et unum.» Como dice ALEXIS CARREL, la mente humana «está construída de tal manera que se deleita en la contemplación de los hechos simples»; por el contrario, el tener que abarcar problemas complejos nos produce una especie de repugnancia» (*La incógnita del hombre*, pág. 15).

(154) La Constitución, es, pues, «la ordenación de las competencias supremas de un Estado»; es decir, de esa «unidad de poder» que es el Estado, «organización que tiene por objeto asegurar la convivencia pacífica y la vida histórica de un grupo humano» (op. cit., pág. 19).

En análogo sentido dice WADE Y PHILLIPS que «se entiende normalmente por Constitución un documento dotado de una especial santidad legal que sienta las bases estructurales y las funciones principales de los órganos de gobierno de un Estado, y declara los principios que gobiernan las operaciones de esos órganos» (*Constitutional Law*, 4.^a ed., Londres, 1951, pág. 1); siendo el Derecho constitucional el conjunto de «reglas que regulan la estructura de los órganos principales del gobierno, y sus relaciones recíprocas, y determinan sus funciones principales» (páginas 2-3). Así, también concebía MIRABEAU a la Constitución como «la distribución de la competencia o de la extensión de los poderes dada a todos y a cada uno de los que la ley ha encargado de funciones públicas». Y para MOUNIER, una Constitución no es otra cosa que un orden fijo y establecido de la manera de gobernar».

(Ver DUCLOS, op. cit., y GALY, *La notion de Constitution dans les projets de 1793*, París, 1932.

(155) «Así como Atenas surge armada de la cabeza de Zeus, así el Estado emerge desde un principio equipado con la armadura del Derecho político para dar después vida al resto del Derecho» (RADBRUCH: *Filosofía del Derecho*, página 46). La Constitución es, en este sentido, «la forma jurídica suprema en la colectividad organizada en el Estado» (DUCLOS, op. cit., pág. 11); o como dice BERNAREGGI, es «la norma jurídica que regla el ejercicio del poder soberano, por lo que son normas constitucionales aquellas que someten al Derecho el ejercicio de la soberanía, y es constitucional aquella ordenación estatal en la cual el ejercicio del poder soberano está reglado por el Derecho» (BERNAREGGI: *L'attività legislativa e la volontà popolare nel regime democratico*, Milán, 1949, pág. 7).

Para ANTONIO FERRACCI, Constitución es simplemente toda «norma jurídica superior a la ley» («Norme e riforme costituzionali in Italia: a proposito del nuovo

D) Pero la Constitución no es solamente normas: es un complejo de tradiciones, de dogmas, de estructuras, de relaciones de poder, etc. Como dice Heller, «la Constitución no es sólo la conducta normada y organizada jurídicamente, sino también la no normada, pero sí normalizada» (156).

concetto di lege costituzionale», en *Studi di Diritto pubblico in onore di Oreste Ranalletti*, Padua, 1931, págs. 393 y ss., cita a la pág. 438).

En puridad, a este punto de vista se refieren la mayoría de los autores que han seguido la influencia de Orlando (en su famoso escrito de 1889, *I criteri tecnici pero la ricostruzione giuridica del Diritto pubblico*, nueva ed., Módena, 1925) y de la escuela vienesa. Ver MICHELLE DELLE DONNE: «Per una revisione delle prime nozioni del Diritto pubblico: contributo alla sistematica del Diritto pubblico», en *Studi Tanalletti*, cit., (págs. 233 y ss.).

Muchas de estas definiciones engloban, naturalmente, otros elementos. Así, PELLEGRINO ROSSI decía que Constitución es el «conjunto de leyes que forman la organización de un Estado y reglan su acción y su vida, lo mismo que se llama constitución del cuerpo físico al conjunto de leyes que presiden su organismo y regulan su movimiento y su vida» («Cours de Droit constitutionnel», en *Oeuvres completes*, París, 1877, vol. I, págs. 6 y ss.). Pero, en general, se habla de leyes en estricto sentido jurídico positivo. Así GARÓFALO después de definirla, «en sentido amplio», como «la manera de manifestarse de una forma de gobierno», entendiéndola que «en sentido más preciso» es «aquella ley o conjunto de leyes fundamentales positivas que establecen cuál debe ser la forma de gobierno en aquel Estado y cuáles son los órganos a través (del Estado) de los que se manifiesta el poder del Estado». Finalmente, «más comúnmente se llama Constitución a la ley fundamental del Estado representativo, y se llama Derecho constitucional al estudio de la Constitución de los Estados representativos» (*Principios de Derecho Constitucional y organización del Estado fascista italiano*, Madrid, 1934, págs. 1 y ss.).

(156) *Staatslehre*, pág. 251. Esta doctrina no es incompatible con la existencia de un ordenamiento constitucional en buena parte jurídico; pero le niega carácter cerrado. Cuando SANTI ROMANO dice que «el Derecho constitucional y la Constitución es el ordenamiento supremo del Estado» (*Corso*, 2.^a ed., pág. 6), y que «todo ente social, y por tanto también el Estado, es un ordenamiento jurídico» (pág. 43), y que «no siempre, pero frecuentemente, a lo menos en la época moderna, es además una persona jurídica» (pág. 45) y que «es Estado todo ordenamiento jurídico territorial soberano, o sea originario» (pág. 52), no dice que sea un ordenamiento solamente de normas, sino de instituciones, con toda su vida jurídica y sus propios ordenamientos. Como dice EMILIO CROSA, la Constitución moderna es la realización jurídica de la unidad política de un pueblo: éste se organiza en un territorio determinado, por medio de un ordenamiento, del cual la Constitución es principio y fundamento, erigiéndose así en Estado. Ahora bien, no son tanto las normas como el complejo de elementos políticos y morales que las sostiene, y que en crisis históricas determina la formación o transformación de los Estados y sus Constituciones, lo que permite distinguir y clasificar las Constituciones. Así, las Constituciones rusas, a pesar de que adoptan la forma externa de las Constituciones europeas, nada tienen que ver con éstas. La Constitución es

E) La Constitución es, en todo caso, un orden *fundamental*; nota no fácil de precisar, pero de la cual se dan vivencias muy efectivas, «con vocación de permanencia, pues «una Constitución es como un escudo, que es tanto más querido por su portador cuantos más rasguños y abolladuras muestra de pasadas batallas» (157).

No cabe, pues, un método único para el conocimiento de la Constitución de un Estado. Se ha de conocer, en primer lugar, la infraestructura natural geopolítica y ecológica, pues, como decía Montesquieu, «varias cosas gobiernan a los hombres, el clima, la religión, las leyes, las máximas de gobierno, los ejemplos de las cosas pasadas, las costumbres, las maneras, de donde resulta un *espíritu general* que las domina» (158), que no se puede conocer más que en conjunto: «ab integro nascitur ordo». En particular, el hecho originario de la instalación en un espacio suele ser decisivo para la estructuración constitucional de un Estado («*iustissima telus*») (159).

Inmediatamente es capital la *estructura económica* y también, como dice Walter Eucken, la *constitución económica*, la que define como «decisión total sobre el orden de la vida económica de una comunidad» (160).

un *estatuto* del Estado mismo, pero es decisivo en él un *factor político* (E. CROSA: «Il fattore politico e le costituzioni», en *Studi in onore Ranalletti*, págs. 149 y ss.). En este sentido dice GARCÍA PELAYO que hay en el Derecho constitucional «una serie de factores irreductibles a la precisión de un sistema» y que «no es la pura norma, sino la síntesis de la tensión entre la norma y la realidad con la que se enfrenta» (op. cit., pág. 20).

(157) RADBRUCH: *Verfassungstheorie*, Berlín, 1928, pág. 15.

(158) Este espíritu es la *dominante* (CHEVALLIER) de un complejo de factores. MONTESQUIEU estimaba que, si en conjunto era bueno, más valía respetarlo: «no se debería intentar el entorpecer con leyes las maneras, para no perjudicar a sus virtudes.» Llega a decir: «dejadle hacer las cosas frívolas seriamente, y alegremente las cosas serias.»

(159) Para la relación entre «*ortung*» y «*ordnung*», ver SCHMITT: *Der Nomos der Erde*.

(160) *Cuestiones fundamentales de la Economía política*, trad., Madrid, 1947, página 79.

En economía, además de *estructuras*, se dan *órdenes* (*orden* económico más que *estilo* económico), que, como en Derecho, pueden ser «orgánicas» o «impuestas».

En todo caso, en un momento dado y prescindiendo de que luego se pueda cambiar, es un hecho con que se encuentra la política.

EUCKEN señala, entre otros órdenes posibles, la «economía de tráfico» y la «economía con dirección central», que a su vez puede ser con dirección total, con libre intercambio de bienes de consumo, con libre elección de consumo, con libre elección de oficio y de puesto de trabajo, etc.

A continuación nos encontramos con la *estructura social* «stricto sensu» (*status* social, estamentos, clases, etc.); la efectiva distribución entre los grupos de la riqueza y el poder. Aquí entramos en la consideración realista, a lo Lasalle, de las Constituciones: «Verfassungsunfragen sind Machtfragen» (161). Los «factores reales de poder» son la realidad de una Constitución, decía el líder socialista alemán: «se cogen esos factores reales de poder, se extienden en una hoja de papel, se les da expresión escrita y, a partir de este momento, incorporados a un papel, ya no son simples factores *reales* de poder, sino que se han erigido en *derecho*, en instituciones *jurídicas*, y quien atente contra ellos atenta contra la ley y es castigado» (162). Viceversa, allí donde la Constitución *escrita* no corresponde a la *real*, estalla inevitablemente un conflicto que no hay manera de eludir y en el que, a la larga, tarde o temprano, la Constitución escrita, la hoja de papel, tiene necesariamente que *sucumbir* ante el empuje de la Constitución real, de las verdaderas fuerzas vigentes en el país (163). En definitiva, una Constitución, como dice Lasswell en su famosa fórmula (164), dice lo que en poder, influencia y provecho se obtiene de la «res publica».

Al llegar aquí se impone una observación indudable: las Constituciones, como dice Marriot, «no son mercancías exportables». No puede haber consejo más elemental que el de Lord Bryce: «No deis a un pueblo instituciones para las que no esté maduro, en la ingenua creencia de que la herramienta va a adiestrar la mano del operario. Respetad los hechos. El hombre es en cada país, no lo que queremos que sea, sino lo que la Naturaleza y la Historia le han hecho» (165).

(161) Ver FERNANDO LASALLE: *¿Qué es una Constitución?*, Madrid, 1931.

(162) LASALLE: Op. cit., págs. 65-66.

La tesis recuerda las que en el terreno literario han sostenido ANATOLE FRANCE, en *La isla de los pingüinos*; JACK LONDON, en *El poderío de los fuertes*, etc.

(163) Op. cit., pág. 81.

En definitiva, «los problemas constitucionales no son primariamente problemas de *derecho*, sino de *poder*» (pág. 196); y toda su acción política importante consiste en eso, en proclamar la realidad de las cosas, y comienza siempre así» (página 130).

A su vez, la Constitución, una vez establecida, es una *ley fundamental* que se diferencia de las demás en que «es una fuerza activa» que ejerce sobre las otras leyes un «imperio de necesidad», y en virtud de él «las obliga a ser necesariamente... lo que son y como son, sin permitirles ser de otro modo» (pág. 57).

(164) «Woh gets what, when and how.»

(165) *Modern Democracies*, vol. I, pág. 206.

Y, sin embargo, la gran paradoja del constitucionalismo clásico, visto ya con perspectiva histórica, es que se trató de imitar la «maquinaria política» anglosajona (parlamento, partidos, etc.) por unos países que, en general, estaban movidos por «fuerzas políticas» muy distintas (Monarquía absoluta, Ejército, burocracia) (166). Muchos países parecieron proponerse una meta idealista que dijera: «Hágase la Constitución y perezca el Estado» (167).

La otra observación es esta. El Constitucionalismo clásico no reconocía como Constitución cualquier «estatuto» del Estado, sino precisamente los que respondían a la ideología liberal o liberal-democrática. Ya la famosa «Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano» precisó, en su art. 16, que «toda sociedad en la cual no está asegurada la garantía de los derechos, ni determinada la separación de los poderes, carece de Constitución» (168). En una palabra, la Constitución era, ante todo, una restricción al poder del Estado (169); es «el proceso mediante el cual se ponen restricciones efectivas a la acción del gobierno» (170). Era, pues, perfectamente lógico

(166) La paradoja es mayor cuando se advierte que, movidos por los grandes cambios estratégicos y económicos, los países anglosajones han venido a adoptar las estructuras típicas de los países continentales y su consecuencia fundamental: el régimen administrativo frente al *rule of law*.

(167) Como cuando HEGEL, en su obra *Die Verfassung Deutschlands* (1802), dice que «para el edificio jurídico del Estado alemán no existe tal vez mejor letrero indicativo que éste: *Fiat iustitia, pereat Germania*» (cit. por ERNST RUDOLF HUBER: *Reichsgewalt und Staatsgerichtshof*, Oldenburg, 1932).

(168) «Constituciones, gobierno representativo y partidos políticos son términos indisolublemente unidos» (HILLQUIT: *Socialism in theory and practice*, página 148).

(169) En buena parte, el afán constitucionalista es paralelo a la secularización. FRIEDRICH estima, en este sentido, que el sistema constitucional moderno «puede interpretarse en algunos aspectos como un esfuerzo encaminado a conseguir, sin sanciones religiosas, una conducta responsable en los negocios públicos» (op. cit., página 251). Por eso suele montarse en torno a la idea de *representación* en cuanto instrumento racionalizado de *control*.

Ahora bien; la Constitución pretende ser al mismo tiempo la arquitectura del Estado. Y ADAM MÜLLER pregunta: «¿Cómo podrá una manufactura política mantener en vigor ese espíritu grande, libre y altivo de la nación, que se inflama en la guerra; tan siquiera reemplazarlo?» (*Elementos de Política*, pág. 64). Parece ser que cuando el Mariscal Mac-Mahon ocupó la Presidencia de la III República, lo primero que preguntó después de tomar posesión fué esto: «¿Dónde está el Reglamento? Que me lo traigan en seguida...» HALÉVY comenta: «Hombre feliz. Para los simples todo es simple.»

(170) FRIEDRICH: Op. cit., pág. 770. Sin embargo, precisa el autor: la Constitución «funciona también como el símbolo más efectivo de las fuerzas unificadoras que operan en una comunidad» (Ib.).

que al ir cambiándose el acento en el concepto de libertad, como en su momento analizamos, de la libertad *frente* al Estado, a la libertad *a través* del Estado, se falsease la base del esquema constitucional (171). El constitucionalismo pasó rápidamente de aristocrático (172) a democrático, de democrático a «social» (173), de social a socialista (174),

(171) Ya SPAVENTA señaló que contra la arbitrariedad del poder estatal ya no podía servir el poner límites a su poder, toda vez que la necesidad de su intervención aumenta cada día. Viendo el problema en la imparcialidad de la Administración, proponía tres remedios: normas jurídicas que limitasen las facultades de la Administración; juez cierto y seguro; responsabilidad indefectible y pronta de los funcionarios (*La Giustizia nell'Amministrazione*, cit., pág. 66-69).

(172) «Tanto en Inglaterra como fuera de ella, el constitucionalismo no fué en un principio democrático, sino aristocrático» (FRIEDRICH: Op. cit., pág. 37). Incluso en los Estados Unidos, donde la democratización se produce en la era de JACKSON y, sobre todo, a partir de la guerra de Secesión. En Inglaterra, el proceso se inicia con la reforma de 1832, y en el Continente, en general después de las revoluciones de 1848.

(173) «Se dice hoy... que todo el Derecho es social, mientras se decía en los siglos XVIII y XIX que todo el Derecho es individual» (PERCOLESI: *Orientamenti*, citada, pág. 2). La repercusión característica es la aparición de los «derechos sociales» y sus garantías en la parte «dogmática» de las Constituciones. «La regulación de las relaciones sociales es un dato *característico* de las Constituciones contemporáneas» (PERCOLESI: Op. cit., pág. 222), por cuanto es en ellas general, común y constante.

Esta tendencia se manifiesta en tres direcciones (alejándose cada vez más del individualismo anterior): a) Intervención creciente del Estado, sobre todo en la Economía, consagrada e incluso «impuesta» por los textos constitucionales; b) Reconocimiento de las «colectividades intermedias»; c) Afirmación creciente de los deberes del ciudadano e imposición de un *ejercicio social* de los derechos (PERCOLESI: Op. cit., pág. 223). Ver en el mismo sentido GASCÓN Y MARÍN: «La política social en el Derecho constitucional contemporáneo», en *Información Jurídica* (núm. 59, abril de 1948).

(174) Como dice AMADEO GIANNINI, «la verdad es que los viejos ordenamientos económicos y sociales son insuficientes; han agotado su función histórica. La economía liberal, que era la base económica del Estado liberal, se ha hundido para ceder el paso a la economía dirigida y controlada. Incluso los últimos liberales no son puros, porque están sometidos a una economía controlada, y el control del Estado basta para desvirtuar la economía liberal. La doctrina del Estado libre se revela impotente. Los Estados liberales se ven constreñidos a recurrir a los plenos poderes para templar las insuficiencias de los ordenamientos nacionales. En realidad, es necesario tener el valor de afrontar la situación en toda su plenitud. No son concebibles hoy ordenamientos constitucionales que prescindan de la necesidad de nuevos ordenamientos económicos y sociales» («La fase attuale della dottrina dello Stato», en *Scritti per Romano*, vol. I, pág. 51).

Por supuesto, no faltan los críticos. Para ENRICO FINZI, «la intrusión en la

y, por fin, apareció nada menos que un constitucionalismo comunista (175).

relación jurídica de elementos éticos y económicos significa sin duda, en principio, un retroceso técnico en el desarrollo del Derecho»; a su juicio, «se retorna a la confusión de los diversos principios sociales —economía, religión, moral, derecho— que había sido orgullo de una elaboración secular el haber distinguido y casi enfrentado» (en *Comentario sistemático*, cit., pág. 40).

El fenómeno, sin embargo, no es nuevo. Decía PORTALIS que «toda Revolución es una conquista... Todo se vuelve Derecho público». PERGOLESI se pregunta, de todos modos, si el ordenamiento social que hoy es, sin duda, en todas partes, constitucional en sentido *formal*, lo es también en sentido *material*; y estima que sí toda vez que el Derecho constitucional no sólo se ocupa de los órganos vinculados al ejercicio de la soberanía, sino también del «ordenamiento sobre la funcionalidad de los mismos y sobre las relaciones fundamentales entre el Estado y los varios sujetos jurídicos» (*Orientamenti*, pág. 4).

(175) Es verdad que éste interesa tan sólo en cuanto contrafigura o reducción al absurdo del formalismo constitucional.

Como es sabido, en los países que pudiéramos llamar «no ocupados», los comunistas enfrentan a las «ficciones constitucionales» lo que llaman «el país real»; el conglomerado de trabajadores, campesinos e intelectuales sobre el que intentan montar, sobre base de comités o «soviets», una Constitución frente a la oficial. Pero, una vez instalado el régimen, la Constitución pasa a ser una pieza más dentro del mecanismo general de la nueva dictadura. Como decía GASTON JEZE, «la fuerza no se pone al servicio del Derecho. El régimen soviético se resume en esto: la violencia al servicio de los intereses de una clase» (Prólogo a *La théorie générale de l'État soviétique*, de MIRKINE-GUETZÉVICH, París, 1928, pág. 1).

LENIN definía la «dictadura del proletariado», a partir de las bases ideológicas que ya hemos analizado, como «dictadura ilimitada, que no es entorpecida por ninguna ley, por ninguna regla absoluta; poder que se apoya directamente sobre la violencia». El Estado comunista aparece así como un auténtico «Princeps legibus solutus», como un despotismo sin límites. Se niega al Derecho todo valor intrínseco y se plantea una dictadura de clase totalmente extrajurídica. ¿Qué sentido tiene entonces una Constitución? No es ya el problema que planteaba Napoleón cuando decía que «una Constitución debe ser hecha de modo que no entorpezca la acción del Gobierno y no le fuerce a violarla». Esta vez se va mucho más allá. Se admite que el proletariado y quienes en su nombre controlan el Estado tienen *a priori* una especie de «derecho divino» a la violencia, y, consiguientemente, «para la jurisprudencia soviética, el hecho de la fuerza posee un carácter normativo» (MIRKINE: Op. cit., pág. 9).

Sobre esta base se monta lo que TIMASCHEFF llama «un despotismo de carácter técnico». Las normas están sometidas en todo momento a la aplicación de la cláusula *rebus sic stantibus*; no hay propiamente jerarquía entre ellas, y se suceden con tal rapidez que no hay manera de seguir las. Teóricamente, el *Praesidium* ejerce un cierto control; pero no hay garantías de procedimiento. Por supuesto, todos los países aparecen confundidos: «la Constitución soviética —como dice GURVITCH— no hace distinción alguna entre las funciones legislativa y ejecutiva,

Nada tiene, pues, de particular que se hable en todos los tonos de crisis del constitucionalismo y del Derecho constitucional «clásico». Surgido de la teoría política liberal burguesa y del deseo de consolidar las conquistas de la Revolución francesa y sus demás epígonos europeos en una sistematización y racionalización; volcado en el método jurídico, y más particularmente el positivismo jurídico, y constituido como una ciencia de la juridicidad constitucional, ocurre que bien poco más tarde de la obra de los fundadores (Gerber, 1865; Laband, 1876; Orlando, 1888) (176), y justamente cuando algunos consideraban definitivamente consagrado (177), empezó a hablarse de «excepciones», como hace Thomas en 1926; y pronto la expresión quedó desbordada por la realidad. Mientras, la obra de Kelsen representaba un brillante, pero final, gesto de la posición del positivismo jurídico y del legalismo, y por todas partes arreciaban las críticas del marxismo, del pluralismo, del institucionalismo en todas las formas del sociologismo (de Ehrlich a Roscoe Pound) (178). Por otra parte, el crecimiento incesante de las situaciones «anormales», de «crisis», de «emergencia» (que pronto llevaron al apelativo de «ilimitadas») hizo crecer igualmente los «plenos poderes», las «leyes de emergencia», las «delegaciones», lo «anormado», los «decretos leyes», las «medidas de excepción», etcétera (179).

Frente al viejo cuadro de dogmas políticos, de técnicas y procedimientos (180) en nuestra generación resulta que «a los problemas del

y se contenta confiriendo a diversos órganos, y en cierta medida, una dimensión diferente del poder ejecutivo y legislativo». Detrás de la ficción del *Praesidium* aparece en todas partes, como auténtico órgano primario, el Partido.

(176) Ver GARCÍA PELAYO: Op. cit., pág. 27 y ss., y 49 y ss.

(177) Por el triunfo de las «democracias» y la liquidación de los Imperios centrales, en los cuales el «Obrigkeitsstaat» debía ser sustituido, al fin, por el «Rechtstaat».

(178) El «decisionismo», primero, y la tesis del «orden concreto», después, de SCHMITT; el «derecho social», de GURVITCH; la teoría de la integración, de SMEND; la nueva Geopolítica —el Estado como «forma especial de vida»—; la teoría del «ordinamento giurídico», de SANTI ROMANO; las interpretaciones «estructuralistas», de HELLER y SCHINDLER, etc.

(179) Se produce un cambio en la terminología. Muchos libros que una generación antes eran «De Derecho constitucional comparado», ahora se enuncian, verbigracia, como «Sociedad, Política y Gobierno en...», etc.

(180) No basta la explicación de que es «la eterna paradoja de la política, que la autoridad debe ser limitada, pero en las emergencias el poder... no puede ser entorpecido» (MERRIAM: *Systematic Politics*, pág. 252). Como dice FINLETTER, el fenómeno no se reduce, en efecto, a que en la guerra «los frenos y las balanzas

Estado, de su organización, de sus relaciones con los individuos, los derrumbamientos políticos sobrevenidos en las últimas décadas en cierto número de países de Europa... han aportado, o pretendido aportar, soluciones que no entran en estos cuadros, sino que, por el contrario, los rompen violentamente» (181). Se trata, en efecto, de «régimenes que han edificado o pretendido edificar un Derecho constitucional verdaderamente nuevo por proceder de una ideología y de una ética radicalmente distintas» (182). Y el intento de eliminar los casos extremos y de presentar como «excepcionales», como puras «anormalidades» otras desviaciones, y de hablar de un «postconstitucionalismo» o de un «Derecho constitucional de postguerra», son puras convenciones ante la realidad de la crisis total planteada en los hechos y en la teoría constitucional.

La consecuencia es terminante: la Constitución *formal* ha pasado a segundo término, y nos interesa en primer lugar la Constitución *material* (183). La Constitución en sentido material es la que determina la fuerza política y el fin político de las normas constitucionales, y la que rellena sus lagunas; es la que refleja la estructura social, la realidad de la comunidad política, siendo, por tanto, mucho más valiosa y significativa que la Constitución formal. Viene pues, a coincidir con el concepto, fundamental en el momento presente de la teoría del Estado, de *régimen* (184). Un *régimen político* es para Chiarelli un «complejo de instituciones jurídicas coordinadas al objeto

son abandonados, porque no podemos permitirnos ese lujo cuando el país está en peligro», sino de que «es en la paz cuando se preparan las guerras y cuando surge el paro», etc. (*Can representative government do the job?*, pág. 22).

En una palabra, el desbordamiento de los moldes del constitucionalismo clásico no es circunstancial, sino total.

(181) LAFÉRIÈRE: *Manuel de Droit Constitutionnel*, pág. 263.

(182) Ibidem.

(183) Hay gran imprecisión en estas contraposiciones; pero me refiero al sentido determinado que da a la expresión MORTATI en su trabajo *La costituzione in senso materiale...* Cabría contraponer «Constitución política» a «Constitución jurídica»; pero estos términos han sido ya manejados en sentidos diversos, que podrían dar lugar a mayor confusión. HEGEL contraponía, en efecto, la «constitución jurídica» de la sociedad a la «constitución política» del Estado (Cfr. *Filosofía del Derecho*, trad., Madrid, 1935, pág. 86); y también habría interferencia con el binomio de HAURIU, «Constitución política» y «Constitución social».

(184) Cfr. BISCARETTI DI RUFFIA: Op. cit., I, págs. 96-97; CHIARELLI: «Il concetto di regime nel Diritto pubblico», en *Archivio Giuridico*, 1932; MAURICE DUVERGER: *Les régimes politiques*, París, 1951; LOJENDIO: *Régimen político del Estado español*, Barcelona, 1941.

de actuar una determinada concepción política del Estado y de la sociedad». Duverger entiende que, «en sentido amplio, se denomina régimen político la forma que adopta en un grupo social la distinción general de gobernantes y gobernados», y que, «en un sentido más restringido, el término de *régimen político* se aplica solamente a la estructura gubernamental de un tipo particular de sociedad humana: la Nación» (185). Sobre esta base se intenta trazar «un esquema de conjunto..., una clasificación general en la que todos los regímenes políticos pueden tener cabida» (186), y un método distinto de la «tendencia a describir los regímenes políticos más bien según su forma jurídica que con arreglo a su funcionamiento práctico» (187).

Es, pues, una *tipología de los regímenes* y no una clasificación formal de las Constituciones (188) lo que nos interesa. Se puede hablar de los «regímenes de tipo inglés» (189), pero no exponer sus respec-

(185) DUVERGER: *Les régimes politiques*, pág. 7.

(186) DUVERGER: *Op. cit.*, pág. 8. «Esta concepción —prosigue el autor— se justificaba tal vez en las épocas felices en que los gobernantes se esforzaban honestamente por conformar sus actuaciones con las disposiciones establecidas en las Constituciones. Pero cada día se ensancha más el foso en la actualidad entre la letra y el espíritu, entre los textos y la aplicación de los mismos. Hay por el mundo un número bastante grande de Constituciones políticas absolutamente ficticias que definen un régimen sin relación real con el que reina efectivamente en la nación, el primero de los cuales sirve de camuflaje al segundo. El afán por la verdad conduce a tener en cuenta éste más bien que aquél.» (Ib.)

(187) *Ibidem.*

(188) Indudablemente tienen algún interés las clásicas distinciones entre Constituciones rígidas y flexibles; otorgadas, impuestas y pactadas; codificadas y dispersas; largas, medias y breves, etc. También tienen interés los modos de organizar la división de poderes y funciones y sus relaciones recíprocas, etc. Pero todo ello en cuanto que no sea en el papel, sino en la realidad, y en cuanto que las normas particulares se integren efectivamente en el sistema del régimen. Incluso en el plano jurídico, RICHARD SCHMIDT, FÉLIX SOMLÓ y GARCÍA PELAYO han señalado la importancia del «sistema de conexiones», fuera del cual los preceptos aislados son puras abstracciones.

(189) DUVERGER acaba por aceptar esta sencilla clasificación de los principales regímenes políticos: a), de tipo inglés; b), de tipo americano; c), de tipo ruso. Sugiere estas otras líneas de ataque (págs. 61 y ss.):

A) Según el procedimiento de designar a los gobernantes: a) Países de elecciones libres; b) Países de elecciones dirigidas; c) Países de elecciones plebiscitarias; d) Países sin elecciones (pág. 62) («insuficiente»).

B) Relaciones entre los poderes: a) Régimen parlamentario; b) Régimen presidencial; c) Régimen de Asamblea («impracticable en cuanto al uso»). (Ib.).

C) Estructura de los partidos políticos: a) Partido único; b) Dualismo de

tivas Constituciones. Como dice Jennings, «si en Inglaterra existiera una Constitución escrita no podría decir sino que existirá un Parlamento que podrá hacer todo lo que le plazca» (190), y no se trata de que, como ya vimos, el Parlamento esté reducido hoy a «un mero órgano de registro» (Laski), sino de que, a partir de esa afirmación, es cuando empieza realmente el estudio del régimen inglés. Porque, en efecto, lo que interesa es saber *cómo* y *por qué* es exacta la apreciación de Laski de que, a pesar de esa soberanía ilimitada, que teóricamente le permite hacerlo todo (jurídicamente), «ningún Parlamento se atrevería a quitar el voto a los católicos o a prohibir la existencia de los sindicatos obreros». Frente a esto que ha hecho inmortales los libros de Bryce o de Bagehot, es decir, los que han buscado el fondo real de los regímenes, la Constitución *material* «es bien sabido —dice Posada— cómo engañan los textos constitucionales: las Constituciones se parecen todas dentro de ciertos tipos generales (191).

El fenómeno puede ser considerado, a mayor abundamiento, desde este punto de vista. La mayoría de los países presentan largas listas de textos constitucionales sucesivamente vigentes (192). Duverger ha-

partidos; c) Pluripartidismo o multiplicidad («más realista... no basta por sí solo»). (Ibidem.)

D) Extensión y limitación de los poderes públicos: a) Regímenes liberales; b) Regímenes semiliberales; c), Regímenes totalitarios o colectivistas («insuficiencia de exactitud»; tiende a coincidir con el criterio A), pág. 63).

Para VEDEL, la distinción fundamental sería entre la «democracia clásica» (u occidental) y la «democracia popular» (o marxista). Cfr. *Manuel élémentaire de Droit Constitutionnel*, París, 1949, págs. II y ss.).

(190) «Les caractéristiques du Droit public anglais», en *Récueil d'études en l'honneur de Lambert*, París, 1938, vol. II.

En otro lugar dice el propio JENNINGS que «el Parlamento puede rehacer la Constitución de Inglaterra, prolongar su propia vida, legislar *ex post facto*, legalizar actos ilegales, regular casos individuales, interferir con los contratos y autorizar la privación de propiedad, dar poderes dictatoriales al Gobierno, disolver el Reino Unido o el Imperio británico, introducir el comunismo o el socialismo, el individualismo o el fascismo totalmente, sin restricción legal de ninguna clase» (*The law and the Constitution*, págs. 137-138). Es decir, todo menos convertir a un hombre en mujer, o a una mujer en hombre, según el famoso brocardo.

(191) *La República Argentina*, pág. 231. Los LYND, en su clásico *Middletown*, dicen: «No hay en la vida de Middletown ninguna zona... en la que el símbolo se admita en mayor medida y esté de modo más patente divorciado de la realidad que en la Política, y tampoco en la cual el funcionamiento de una institución esté más embrollado con las personalidades y las intrigas que recubre» (pág. 322).

(192) Ver, para los países ibéricos, mi prólogo a *Las Constituciones del Ecuador*, de RAMIRO BORJA, Madrid, 1951 págs. VIII-XI y XIII.

bla al respecto de «la forêt touffue des Constitutions françaises». Macías Picavea, del «número increíble (193) de nuestras Constituciones mal nacidas y no mucho menor el de las abortadas» (194). Pero se observa que el *régimen* (195) ha variado mucho menos en todas partes. En la evolución casi cinematográfica de los textos constitucionales se pueden establecer *ciclos* (Hauriou), *fases* (Deslandres), *períodos* (Barthélemy, Laferrière) (196), dentro de los cuales las tendencias políticas varían poco. En el límite se puede afirmar, como lo hace con respecto a Bolivia el doctor Manuel Elio (197), que «desde que se fundó la República no hay ni ha habido sino una Constitución política», la boliviana de 1826, que «ha pasado por varias revisiones, sin variar su estructura esencial» (198).

¿Quiere esto decir que las formas constitucionales, las técnicas y procedimientos jurídicos y su periódica reforma o revisión carecen de importancia? Evidentemente no es ese el sentido de lo que venimos sosteniendo. Se trata simplemente de considerar estas formas y estos procedimientos en función de la Constitución material, es decir, en

(193) «Siete, nada menos, como los siete pecados capitales.»

(194) MACÍAS PICAVEA: *El problema nacional*, Madrid, 1899.

Y añade: «Si una Constitución no es para un pueblo arca santa de la alianza que guarde en el tabernáculo de su propia sustancia de su alma encarnada en ley de justicia, biblia venerada e inmaculada para todos, ¿qué es entonces?» Y concluye: «Mejor que calentarse a un sol pintado... es quemar la pintura y abrigarse de veras con aquella positiva utilidad de carlos efectivo.»

Ver sobre lo que es y no es una Constitución, BERENGUER: *De la Dictadura a la República*, Madrid, 1946.

(195) Por supuesto, puede cambiar el *régimen* sin que cambie el Estado; y no sólo en Derecho internacional, sino en cuanto a más hondas realidades, es exacta la frase de BYNKERSHOEK: «Forma regiminis mutata non mutatur populus ipse. Eadem utique res publica est, quamvis nunc hoc nunc alio modo regatur.»

(196) Por supuesto, sin mucho orden ni concierto lógico (PRÉLOT: *Précis*, páginas 37-40), pues, al fin, «el mundo no es un sistema, sino una Historia», como dice SCHLEGEL; y la Historia, «un campo rebelde a la razón y planificación humanas» (GARCÍA PELAYO).

Lo contrario es ese espejismo a que alude SAINT-BEUVE, de que la Historia, vista a distancia, sufre una extraña metamorfosis, y es que parece razonable.

(197) Bolivia ha tenido catorce Constituciones entre 1825 y 1947.

(198) «Estudio preliminar» a *Las Constituciones de Bolivia*, de RAMÓN SALINAS MARIACA, La Paz, 1947.

También CIRO FÉLIX TRIGO, en su *Derecho constitucional boliviano* (Buenos Aires, 1952), estima que «propiamente no se puede hablar de diversas Constituciones, sino que existe una unidad y continuidad histórica a través de todas ellas» (página 159).

cuanto elementos de la realidad constitucional. Una reforma de unos artículos no significa nada, salvo un intento de un partido de consolidar un triunfo momentáneo o decisivo (199). Sólo la experiencia posterior dirá si efectivamente se había marcado un tanto y de verdad se había creado, mejorado o destruído algunas o muchas instituciones (200). Sólo el tiempo puede dar esta medida y permite la experimentación (201), no la abundancia de los requisitos y garantías, ni la mejor técnica jurídica, etc. (202). A veces el acierto está en la *decisión*, otras en la *transacción* (203). A veces se ha de mirar atrás (204),

(199) Decía VÍCTOR PRADERA en 1933: «Las verdaderas derechas españolas no tienen ni pueden tener más programa en este momento que el de la *revisión constitucional*. Y el día que lo consiguieran, la izquierda marxista —única izquierda— no tendría tampoco otro programa, sino una *nueva revisión constitucional*» (*Acción Española*, núm. 43).

(200) Nunca se puede esto calcular *a priori* más que por aproximación, y es utópica una afirmación como, verbigracia, esta de ISÓCRATES: «Si continuamos, pues, gobernando la ciudad como ahora la gobernamos, no hay por qué esperar que mejoremos..., mas si mudamos de gobierno, es claro que a proporción, como fueron las cosas de nuestros antepasados, así habrán de ir también las nuestras» (*Discursos histórico-políticos*, pág. 112).

(201) «Las Constituciones son la obra del tiempo; nunca se sabrá dejar bastante sitio para las mejoras.» Y como advierte RUIZ DEL CASTILLO, «la fortaleza histórica de la costumbre no puede reemplazarse con ningún aparato ortopédico».

(202) «Las Constituciones más duraderas —dice RUIZ DEL CASTILLO— no son las más largas, ni siquiera las más técnicas (como la alemana), sino las más acogedoras de la realidad en su fluir continuo, y sobre todo aquellas cuyos principios no entrañan una bandera de combate.»

(203) Dice DÍEZ DEL CORRAL, comentando la violencia de la política española en el siglo XIX, que se debe principalmente al súbito «proceso de secularización», no preparado —como en otros países— en los siglos XVII-XVIII. Por eso los conceptos políticos en pugna son tan absolutos y cargados de misticismo que no hay posibilidad de transacción entre una izquierda, de un liberalismo casi anárquico, y una derecha extrema que llega a impresionar al propio Czar de Rusia. Sin embargo, se intentará, a partir de 1830, una vía media, que culminará en la Constitución de 1845, de un doctrinarismo nacionalizado que sería «la aportación más original de España a la historia de las formas constitucionales» y que «concede al país unos años de descanso y de cierta prosperidad» (*El liberalismo doctrinario*, página 22). CÁNOVAS, nacido entonces a la vida política, logrará su arraigo una generación más tarde.

(204) Como cuando dijo Napoleón III: «Nuestra sociedad actual no es sino la Francia regenerada por la Revolución de 1789 y organizada por el Emperador... Me dije: supuesto que Francia desde hace cincuenta años no marcha más que en virtud de la organización administrativa, judicial, religiosa, financiera del Consulado y del Imperio, ¿por qué no habríamos de adoptar también las instituciones políticas de esa época?»

a veces hacia adelante. Hay, en fin, algo de milagroso o, por lo menos, de heroico en el enfrentarse (Rómulo, Dracón o Solón) con el problema pavoroso que plantea Claudel en *La Ville*:

«La multitude aux bouches vagues
attend la forme de la parole.»

¿Qué sentido tiene, pues, para la Teoría del Estado el problema de la «operación constituyente», y en qué concepto cabe hablar de unos principios constitucionales que la orienten? Tal es la cuestión que ahora nos debe preocupar. Bien difícil siempre y más hoy, que es uno de los mejores prismas de refracción de la crisis del Estado constitucional.

C) *La operación constituyente como establecimiento de un régimen y organización de los poderes públicos*

A finales del siglo XVIII, el proceso constituyente había de tener lógicamente un carácter revolucionario. Hatschek ha contrapuesto la «interpretación pacífica» de los «Covenants» americanos, a la «interpretación revolucionaria» de Siéyés. Pero es lo cierto que en ambos casos late el mismo espíritu, como en nuestras Cortes de Cádiz o en los Congresos constituyentes de los países iberoamericanos emancipados. De hecho, el cambio constitucional en aquella concepción venía generalmente acompañado por el deseo de alterarlo todo: el calendario, la familia y hasta la religión.

Pero, a su vez, la doctrina en cuyo nombre se hacían los cambios postulaba que, una vez establecido el régimen constitucional, el cambio o revisión de la Constitución había de hacerse con reconocimiento de la realidad existente, y a partir de ella. Las Constituciones, en general, regulaban el poder y la operación constituyente en un capítulo cuyo epígrafe solía ser «reforma de la Constitución».

Es decir, que ha habido en realidad dos teorías del poder constituyente, aunque en general se pretendiera refundirlas en una sola. Para hacer uso de él pensaba Siéyés «basta que la Nación quiera», y Schmitt, abundando en esta doctrina, estima que tal poder está «siempre en estado de naturaleza». Pero en las Constituciones se distinguen muy bien entre la «natura naturans» y la «natura naturata»; y se las enfocaba de modo muy distinto.

Si entendemos por Constitución, efectivamente, una norma supre-

ma, de la que arranca, en riguroso orden jerárquico, la «pirámide» del orden normativo válido, la Constitución es una ley que necesita un legislador; pero, a su vez, no lo puede tener, porque ella crea al legislador. Esta «teoría» no tiene solución en el pensamiento normativista, que por ello recurre al «hecho originario», metajurídico, de un *factum* puramente existencial que actúa en la curiosa función de «norma hipotética» (205).

En el fondo, a pesar de la aparente diferencia total, el decisionismo conduce a una idéntica conclusión de impotencia. Decir que el poder constituyente es la «voluntad política cuya fuerza o autoridad es capaz de adoptar la concreta decisión de conjunto sobre modo y forma de la propia existencia política» (206), subrayando «lo esencialmente *existencial* de este fundamento de validez» (207), es poner todo el acento en el aspecto revolucionario de la operación constituyente, cómo la teoría normativista se desentiende de ella para fijarse en la teoría de la revisión prevista constitucionalmente.

En ambos casos se parte de una apreciación inicial equivocada o, si se quiere, parcial. La Constitución no es, como hemos visto, ese Código total y perfecto del que arranca, por vía de premisa mayor, todo el ordenamiento jurídico. La Constitución es tanto el fundamento como la conclusión final del ordenamiento jurídico. En un plano metafórico se parecería más a la clave del arco que a los cimientos. ¿Qué es la Constitución sin las leyes? Y «¿quid leges sine moribus?». La Constitución es un complejo de instituciones, de las cuales, las más importantes tal vez (como ocurre en Inglaterra con el primer Ministro y el Gabinete) rehuyen cuidadosamente el ser encajadas en el marco, siempre limitado, de las leyes y de la jurisprudencia.

Por eso no cabe *decidir* sobre «el conjunto» de ella. Se puede *decidir* parcialmente y, sobre todo, oportunamente. Nadie puede *decidir* que el idioma oficial español sea el ruso. La India ha tenido que

(205) Es curioso que en KANT encontramos un curioso precedente de esta actitud. «Si sucede una revolución —dice— y se establece una Constitución nueva, la injusticia de este principio y fin de esta Constitución no puede dispensar a nadie de la obligación de someterse al nuevo orden de cosas como buenos ciudadanos, y no pueden dejar de obedecer a la autoridad soberana que está entonces en el poder» (*Principios metafísicos del Derecho*, trad., Madrid, 1873, pág. 181).

(206) SCHMITT: *Teoría de la Constitución*, pág. 86.

(207) SCHMITT: *Op. cit.*, pág. 87. Para el autor, «el poder constituyente no está vinculado a formas jurídicas y procedimientos» por esa «propiedad inalienable» de la voluntad capaz de atribuirse la decisión de constituir, es decir, de dar a un ser político un concreto modo de ser.

dar una larguísima «vacatio legis» a la eliminación del inglés como idioma oficial de la Administración, so pena de parar ésta en seco. Los polacos pudieron *decidir* que nada se decidiera nunca, respetando el «diberum veto»; pero el Estado polaco desapareció sin remisión. El Parlamento inglés puede *decidir* lo que quiera, como vimos, sobre la más flexible de las Constituciones; pero la Constitución inglesa nunca ha sido objeto de una «decisión política de conjunto». En un momento se decidió, en cambio, sobre los poderes de la Corona; en otro, sobre el modo de elegir los miembros de los Comunes; en otro, la limitación de las facultades de los Loes.

En todo el ordenamiento jurídico es permanente «la guerra interna entre la legalidad que declina y aquella que surge» (208). Es este un proceso continuo en virtud del cual constantemente hay normas que caen en desuso; que son radicalmente alteradas por la interpretación; que, en función de otras normas surgidas después, pasan a producir resultados jurídicos distintos de los iniciales, etc. La Constitución no es ajena a este proceso. Aun una Constitución tan rígida como la norteamericana aparece recubierta de «usos» (Horwill) como una encina añosa de yedra, y son muchas las partes de su «maquinaria política» que funcionan de modo muy distinto a lo *decidido* al crearlas. Los Constituyentes de Filadelfia pensaban, como es sabido, en un colegio de compromisarios para elegir al Presidente, muy distinto del que (en la forma idéntico) produce la existencia de los partidos políticos. Por otra parte, el cambio institucional que se produce, aun en el momento más revolucionario, no es una decisión absoluta, que sólo podría tomarse desde un punto de apoyo hipotético, como el que Arquímedes pedía para levantar el mundo. Libros como el de Tocqueville sobre *El Antiguo Régimen y la Revolución*, o la pervivencia en los Estados Unidos del Derecho parlamentario inglés (a través del *Manual* de Jefferson) y de todo el sistema del «common law», son sobrado ilustrativos al efecto.

Es sabido que después de las revoluciones sigue en vigor todo el ordenamiento jurídico anterior en cuanto que —hablando *grosso modo*— no sea expresamente derogado (209). ¿Qué quiere decir esto? ¿Qué quiere decir el hecho de que incluso algunas normas de textos constitucionales anteriores, sepultados tal vez entre las ruinas de un régimen, pervivan *desconstitucionalizadas*, pero *vigentes* ante los Tri-

(208) CALAMANDREI: *Comentario sistemático*, cit., vol. I, pág. XIV.

(209) Ver HERRFAHRDT: *Revolución y Ciencia del Derecho*, trad., Madrid, 1931.

bunales? Simplemente esto: que la Constitución es un conjunto de instituciones que rara vez se modifican todas a la vez; que las decisiones tomadas se refieren siempre a un orden continuo en el cual todo repercute sobre todo; en fin, que toda operación constituyente, de cualquier tipo, es simplemente una pincelada más en un gran cuadro nunca terminado y nunca perfecto.

Las personas, los partidos, otros grupos, organizados o no, las clases, instituciones como el Ejército (210) o la Iglesia etc., que no pueden realizar determinados fines políticos dentro de un régimen determinado se lanzan a la acción para cambiarlo o para derrocarlo en cuanto organización de poder. Si lo logra «se crean nuevas relaciones de poder, y en cuanto su exteriorización formal, un nuevo Derecho político» (211). Aparecen nuevos portadores y órganos del poder. «La Constitución ha cambiado; el Estado sigue»; luego la Constitución no ha cambiado *del todo*.

Friedrich ha hablado de la «dificultad de anticiparse a la revolución ilimitada mediante el procedimiento de reforma constitucional» (212). La verdad es que resulta más frecuente el caso de Constituciones modificadas por procedimientos no previstos en la propia Constitución, que al contrario. Recíprocamente, hay que advertir que los límites *heterónomos* al ejercicio del poder constituyente pueden ser, y de hecho son en la mayoría de los casos, tanto o más eficaces que el juego de los autónomos.

Por lo tanto, cualquier posición absoluta en este terreno es absurda. La de oponerse a toda revisión, como Felipe Delleville en 1795, o la de olvidar que las Constituciones han de cambiar, haciéndose «pétreas», es tan disparatada como la de suponer que se puede prever una revisión periódica (verbigracia, cada veinticinco años, como en una Constitución de Polonia) como si se tratase de un Código civil. Se ha dicho que una Biblia en la que hay que creer sólo puede escribirse para miles de años; y tal vez, salvadas las distancias, ninguna Constitución puede existir sin partes reveladas o proféticas.

(210) Comentando el golpe de Estado colombiano del 13 de junio de 1953, glosa la frase de BURCKHARDT, de que «la Constitución es el punto de Arquímedes de la legalidad estatal», afirmando que «el Ejército representa no otra cosa que el punto de Arquímedes de la estabilidad estatal». Ver *Indice Cultural* (Bogotá), núm. 11 (agosto 1953), pág. 249.

(211) ANSCHÜTZ: *Die Verfassung des Deutschen Reiches vom 11. August 1919. Ein Kommentar für Wissenschaft a und Praxis*, 10.^a ed., Berlín, 1929, pág. 1.

(212) Op. cit., pág. 151.

Pero una Constitución es, ante todo, la arquitectura institucional de un régimen. Es, pues, un cierto «artefacto», una «maquinaria» que en una situación concreta dada canaliza el conjunto de las fuerzas políticas y traza una jerarquía de instituciones; *organiza*, en fin, a un Estado. Define el territorio de éste y sus súbditos; declara o declama los epígrafes en que, en ese momento, se concibe el bien común y las garantías que al respecto se dan a personas, grupos, instituciones o valores admitidos. Pero lo esencial no son los preámbulos ni las partes dogmáticas, sino una cierta organización del poder. En el plano político es lo que denominamos *régimen*, y en un sentido más circunstancial, *situación*; en el plano jurídico se trata del *estatuto* del gobierno y de los demás «órganos» de la persona jurídica soberana que es el Estado moderno en la inmensa mayoría de los ordenamientos vigentes. Uno y otro elementos, político y jurídico, se asientan no sobre una norma, sino sobre muchas; no sobre una decisión, sino sobre muchas (no todas expresadas ni conscientes), y, en definitiva, son como la corteza de la tierra sobre un «magma» inferior denso y profundo y, en buena parte, misterioso. Este «magma» es la *base consuetudinaria de toda autoridad política*, a la que se han referido Hauriou y Jennings (213) y respecto de la cual la mayoría de las revoluciones, golpes de Estado y «decisiones» o «normas hipotéticas» son, como el canal de Panamá o el de Kiel, simples rasguños sobre la «justísima madre tierra».

El problema del poder constituyente no es, pues, en definitiva, una parte de la teoría de la Constitución, sino de la teoría del poder (214). El poder creador de Derecho lo es igualmente del Derecho constitucional. En cada época cada tipo de sociedad ha producido determinadas estructuras de poder y también un determinado tipo de poder constituyente. Y casi siempre el poder constituyente se mantiene como un elemento esencial del orden constituido, de tal manera que su suerte de poder constituido va unido al remanente que le quede de poder constituyente. Lo que fué la Corona en un momento dado; o la Corona unida a un estamento nobiliario, en otros; o la

(213) «Todas las instituciones gubernamentales han sido establecidas o por costumbres o por convención o por la autoridad de una institución que tenga tal origen y sus poderes se derivan a la vez de la costumbre y la convención, o de instituciones establecidas por costumbre o convención.» (JENNINGS: *The law and the Constitution*, pág. 103.)

(214) Ver mi recensión de la excelente monografía de PÉREZ SERRANO, *El poder constituyente* (Madrid, 1947) en *Revista de Estudios Políticos* (mismo año).

Iglesia apoyada sobre la Corona o sobre las ciudades, en otros, etcétera, fueron las Asambleas en la época liberal, y por eso pasaban normalmente de Constituyentes a legislativas. Después su papel pudo pasar al cuerpo electoral, y en esos países el «referendum» constitucional también trajo pronto consigo el referéndum legislativo y, a veces, incluso ejecutivo (hasta donde era posible). En otros casos se ha vuelto a formas de ejercicio del poder constituyente por una persona o por grupos restringidos. Pero aun el régimen más «personal» se va «organizando» poco a poco, es decir, creando una «maquinaria», una escala de órganos y una jerarquía de funciones y de las instituciones políticas llamadas a realizarlas.

Las funciones del Estado moderno, a su vez, no han cesado de crecer, como vimos. De aquí que hoy este problema de la organización constitucional se haya vuelto particularmente complicado. El análisis dieciochesco de Montesquieu está evidentemente desplazado por los cambios sustanciales que han ocurrido lo mismo en las funciones estatales que en los órganos fundamentales llamados a su desempeño. En conjunto cabe decir que los órganos tienden a ser los adecuados al Estado planificador (215) y que el principio de *separación* entre ellos o de *división* del poder entre los mismos propende a ser sustituido por el de *concentración de responsabilidad* (para emplear la expresión en que Ramsay Muir resume su brillante interpretación del régimen inglés). El ejemplo más característico es el régimen inglés de Gabinete; pero en un sentido semejante se orienta hoy el presidencialismo norteamericano, y (salvadas las distancias) incluso el régimen ruso muestra ciertas tendencias semejantes dignas de tenerse en cuenta.

El Estado constitucional clásico giraba, teóricamente, en torno al Parlamento, es decir, en torno a la teoría de la representación, uno de los temas, por cierto, más confusos del Derecho Político (216). El Parlamento era, en efecto, el cordón umbilical entre el Estado y la Sociedad (217), disociados en la teoría liberal al efecto —entre otras

(215) MERRIAM clasifica así los órganos del Gobierno (en el sentido anglosajón de la palabra): 1. Organos de jefatura.—2. El Ejecutivo (más o menos separado de la Jefatura).—3. Organos de «adjudicación».—4. Organos de tipo «conciliar».—5. Organos de carácter *managerial*. (*Systematic politics*, págs. 118 y ss.)

(216) «La bibliografía de la Ciencia política acerca de la representación es muy poco satisfactoria», estima FRIEDRICH (*op. cit.*, pág. 603). Y añade: «abogados, más bien que juristas, se han dedicado a cortar cabellos en el aire acerca de la distinción entre representación y delegación.» (*Ib.*)

(217) Decía PASTOR DÍAZ hace un siglo: «La representación del poder está en

cosas— de garantizar a ese Parlamento esa situación de predominio constituyente a que antes aludíamos. Teóricamente el Parlamento fijaba en sus debates y votaciones la voluntad general, es decir, la ley. Después sólo le quedaba al llamado «Poder ejecutivo», ejecutarla o administrarla. Pero pronto «se reconoció que la segunda función capital, el gobierno, no es sólo una ejecución mecánica de la voluntad de la ley..., sino un despliegue de voluntad libre y creador dentro de los límites de la ley» (218); lo que llevaba prejuzgado esta otra cuestión: «que en el gobierno no es posible la cooperación de varios órganos.» Lo que es posible es «el control o fiscalización de que el gobierno se mueve dentro de los límites del Derecho», del cual Derecho él es a la vez el primer factor decisivo en su creación, también controlado en ello por los órganos fiscalizadores.

El punto esencial está en torno al nuevo concepto que la Administración ha adquirido en el Estado contemporáneo: que se diferencia no sólo en el volumen, sino en la esencia del viejo concepto administrativo del «Estado gendarme». Hoy se llega a poner en duda por algunos la posibilidad de distinguir entre Política y Administración (219), que ya para Hauriou era meramente una diferencia de grado (220). Es decir, que en el moderno Estado planificador (221) resulta muy difícil —más que nunca— contestar a esta pregunta: «¿Cuál debe ser la índole del control popular sobre el gran Leviathan del gobierno?» (222).

La responsabilidad del poder es una exigencia permanente de la vida política, y ello lo mismo desde el punto de vista de la *moralidad*

el Gobierno; la representación del país, en el Parlamento» (op. cit., pág. 99). En otro lugar dice: «La Corona es la autoridad; el Parlamento, la libertad. La Corona es la justicia; la representación nacional es el interés, la conveniencia.»

(218) RICHARD SCHMIDT: *Allgemeine Staatslehre*, pág. 261.

(219) «La idea de que la Administración era algo separado de la Política se desarrolló en un período en el cual se pensaba que el poder legislativo no podía ser delegado» (E. S. REDFORD: «The value of the Hoover Commission Reports to the Educator», en *APSA*, 1950, págs. 283 y ss.)

(220) Hoy la Administración —dice REDFORD— no es puro *management*, sino «un canal para la conversión de las directrices políticas en líneas de acción programática, o bien —debería añadirse— de inacción». (Ib.)

(221) Cuanto más regulador e intervencionista es un Estado, más incapaz es el Parlamento de fiscalizar a la Administración; no hay más remedio que realizar amplias delegaciones. Pero el Parlamento y los Tribunales pueden constituirse en «juez para la revisión de la conducta de todos estos legisladores especiales» (LIPPMANN: *La giusta società*, pág. 375).

(222) MERRIAM, en *Recent Social Trends*, pág. 1.538.

que de la *eficacia*. Y ello, naturalmente, «no sólo en el sentido vago en que se habla de responsabilidad ante la Historia, sino en el sentido jurídico de responsabilidad socialmente exigible» (223). Toda la evolución del Estado moderno apunta en este sentido: el Estado es una persona moral que suple con instituciones adecuadas lo que equivale en la persona individual a la conciencia. El «juicio de residencia», el «impeachment», la responsabilidad política del Gabinete, los recursos jerárquicos y judiciales, las elecciones..., he aquí sólo unos ejemplos del fenómeno de la responsabilidad y el control. Cada vez que el Estado amplía sus funciones y perfecciona sus técnicas se produce una aparente crisis en el proceso; pero después, creado el nuevo aparato de poder, viene su institucionalización y su progresiva moralización.

Para los individuos y los grupos, en cuanto *súbditos*, ello cristaliza en lo que Coke llamaba «varios medios de defensa» (en su *Complete Copyholder*), y en España responden al significativo nombre de «recursos». El hombre, en efecto, «necesita saber por qué y para qué y con qué garantías se somete al Estado» (224). Por otra parte, el poder necesita el contacto con la mayoría; un aparato de representaciones, de símbolos, de opinión, de estímulos recíprocos, de participación en las tareas del gobierno, que no puede quedarse aislado, con una mera obediencia pasiva por parte de los ciudadanos (225).

Finalmente, el poder propende a la *colegiación* (226), a no ser de

(223) ULPIANO LÓPEZ, S. J., en «Suárez, moralista. Las bases de una Deontología política según Suárez», número extraordinario de *Razón y Fe* (1948), páginas 213 y ss.

(224) CORTS GRAU: *Motivos de la España eterna*, Madrid, 1946, pág. 284.

(225) «De acuerdo con cierta ley de la naturaleza, en virtud de la cual el más pequeño organismo sobrepasa infinitamente a la máquina más acabada, toda Constitución —incluso con defectos— que dé libre juego a la libre autodeterminación de una mayoría de ciudadanos, se eleva infinitamente sobre el más brillante y humano de los absolutismos, pues la primera es capaz de desarrollo y, por tanto, de vivir, y el segundo es lo que es y, por tanto, muerto.» (MOMMSEN: *Historia de Roma*.)

(226) MAX WEBER habla de la «colegialidad de casación» (*intercessio*), la colegiación de funciones, la colegiación de compromiso, la colegiación especificada, etcétera. «No es nada absolutamente moderno», a su juicio, la que llama «división especificada de poderes». En realidad, la doctrina de LOCKE y de MONTESQUIEU es un desarrollo doctrinal de la división estamental. De los compromisos estamentales proceden el compromiso presupuestario y el legislativo, del mismo modo que

estructura monolítica, aunque la integración de todos los órganos que lo ejercen permita el funcionamiento del todo como una unidad. Pero generalmente surgen *procedimientos* (227) adecuados para que los órganos del poder depuren sus actuaciones con una revisión recíproca: no se trata, pues, de división del poder, sino de depuración del mismo. El hecho fué visto con gran claridad por los autores que, como Hauriou, fueron, al mismo tiempo que constitucionalistas, grandes administrativistas. En la Administración, a pesar de su estructura jerárquica y monocrática, se da el fenómeno de la colegiación, del procedimiento y los recursos en grado muy importante (228).

La *unidad suprema* del poder es la condición suprema de la existencia del Estado (229). Pero lo es también su *moderación* (230). Esta no se logra sin controles de *seguridad* y sin una cierta posibilidad de *oposición* constructiva. Es más importante la oposición que la representación misma: tiene más trascendencia política el «shadow Cabinet», dispuesto en todo momento a relevar a los actuales Ministros

el primero arranca de la destrucción del Estado antiguo (*Economía y Sociedad*, traducción; *Tipos de dominación*, I, págs. 221 y ss.).

Ver, en ELÍAS DE TEJADA, un resumen del origen del Estado de Derecho en la Cataluña medieval (*Las Españas*, Madrid, 1948, págs. 215-231).

(227) «Toda la historia del gobierno muestra que las restricciones sustantivas que encarnan la opinión y costumbres de la comunidad, su modo de vida, descansan en un fundamento tenue, a menos que estén reforzadas y respaldadas por restricciones de procedimiento de alguna especie. No existe un verdadero gobierno constitucional hasta que se han establecido procedimientos efectivos de restricción» (FRIEDRICH: Op. cit., pág. 171). En opinión del autor, los dos sistemas más importantes son la especialización *funcional* (MONTESQUIEU) y la *espacial* (sistema federal).

(228) Ver el prólogo de HAURIOU al libro de R. F. DE VELASCO, *El acto administrativo*, Madrid, 1929.

(229) «Uno de los mayores crímenes que se pueden cometer es, sin duda, el atentado contra la soberanía, pues ninguno tiene consecuencias más terribles» (DE MAISTRE: *Oeuvres*, cit., I, pág. 17; *Considérations sur la France*).

El ilustre legitimista francés pensaba en que ni aun por una buena causa se podía atacar al poder del Estado. «... toda revolución realista —dice— es imposible antes de la paz, pues el restablecimiento de la realeza detendría súbitamente todos los resortes del Estado» (pág. 24).

(230) «El mundo —dice VALÉRY— no vale sino por los extremos y no dura sino por los medios. No vale más que por los «ultras» y no dura sino por los moderados.» Por eso, como observó el CARDENAL DE RETZ, con frecuencia los que «no han sido ni mazarinistas ni de la Fronda, y que no han querido sino el bien del Estado», son «una especie de gente que nada puede al comienzo de las perturbaciones, pero que lo puede todo al final».

de Su Majestad, que la «representación» que unos y otros puedan ostentar» (231).

Por supuesto, «toda Constitución, como todo hombre —en la fina apreciación de Lord Bryce— tiene los defectos de sus propias buenas cualidades» (232). Por eso es muy difícil lograr un *equilibrio* estático; pero sí puede haberlo dinámico. Por todas partes se busca este equilibrio, en busca de la seguridad perdida (233). ¿Se encontrará en nuevas fórmulas representativas? (234). ¿Es posible una nueva fórmu-

(231) Por eso no es exacto que «la diferencia entre un Estado autoritario y uno democrático se centra en la posición del cuerpo representativo» (FINLETTER: Op. cit., pág. 13).

Es mejor decir que la diferencia entre un Estado con una clase dirigente capaz, con respecto a otro que la tenga mediocre y ruin, consiste en la capacidad de selección para tener siempre en el gobierno a un equipo capaz y de relevarlo cuando haga falta.

(232) Decía SCHMITT que si el Estado se apoya sobre todo en el ejecutivo, es bueno para la realización de reformas radicales (que a su vez pueden ser en sentido retrógrado). Si predomina el legislativo, es adecuado para realizar un programa de partido. Si prevalece el judicial propenderá al mantenimiento del *statu quo* (por el conservatismo y exclusión de la política directa en los Tribunales). Cfr. *Legalität und Legitimität*, Munich, 1932.

MONTESQUIEU observó bien que el conjunto de las leyes, y por supuesto las constitucionales, revelan en su «espíritu» general la *vocación* del Estado y del pueblo. «El engrandecimiento era el objeto de Roma; la guerra, el de Lacédemonia; la religión, el de las leyes judaicas; el comercio, el de Marsella; la tranquilidad pública, el de las leyes de China; la navegación, el de los Rodios; la libertad natural, el del régimen de los salvajes.»

Y «VIRGILIO *divino*»:

*«Tu regere, imperio, populus, Romane, memento
Hae tibi erum artes, pacisque componere morem
Parcere subiectis et debellare superbos.»*

(233) «En nuestros días está en ruina el mecanismo de seguridad. Se busca, por lo mismo, lo que se ha perdido: seguridad jurídica, seguridad social y seguridad internacional, o sea garantía contra la arbitrariedad interna y externa y contra la miseria» (RUIZ DEL CASTILLO: *Lo vivo y lo muerto en la idea liberal*, Madrid, 1947, pág. 73).

(234) Es indudable que los actuales experimentos en materia de representación política (que equivalen a una especie de pluralismo vuelto del revés) constituyen, si llegan a lograrse, un cambio radical: «resolución más audaz y más amplia en el campo del Derecho público no es fácil de concebir; toda la concepción del Estado moderno quedaría subvertida» (GIUSEPPE MENOTTI DE FRANCESCO: «Rappresentanza politica e rappresentanza sindacale nella scienza del Diritto pubblico», en *Riv. di Dir. Pub.*, 1925).

Por lo demás, la idea no es nueva. Aparte de sus antecedentes estamentales y

la de control del técnico por el que no lo es? (235). He aquí el meollo político del actual problema constitucional, que es, a la vez, un problema de educación, de equilibrio social, de mejora de las instituciones y, sobre todo, de liderazgo acertado y afortunado.

5. EL PROBLEMA DE LA CARACTERIZACIÓN DEL DERECHO PÚBLICO Y DE LAS FUENTES EN DERECHO CONSTITUCIONAL

A) *Derecho público y Derecho privado*

Una de las más antiguas (236), trascendentales y discutidas clasificaciones (237) del Derecho es la que lo divide en *público* y *privado*, la heredamos de los romanos, que la formularon en el famoso texto de Ulpiano, que plantea la distinción como dos posiciones ante el es-

de la pervivencia de éstos en el pensamiento tradicionalista, la idea a la representación orgánica o corporativa tiene ilustres precursores en KRAUSE, AHRENS, VON MOHL, LIEBE, WINTER, LEVITA, BLUNTSCHLI, HOLTZENDORFF, PRINS, BENKIST, PERIN, DENIS, DE GREEF, LA CHAPELLE, DURKHEIM, SOREL, DUGUIT, PERSICO, TONIOLO, BOGGIANO, SANTI ROMANO, etc.; entre nosotros, BALMES, GIL Y ROBLES, PRADERA, MAEZTU, etc.

(235) El gobierno doctrinario de las clases medias o «gobierno de la inteligencia» fué derribado por el auge democrático, que excitó la desconfianza contra «el gobierno de los intelectuales», la «República de los Profesores», la «pedantocracia», de los «highbrow». Hace poco que TRUMAN, para contraatacar las críticas de un brillante senador de su propio partido, le llamó «over-educated». Frente a esto se exaltó el «gobierno del hombre medio», el «man-in-the-street», los «hombres y mujeres cautos y sensatos», el «sólido sentido común del ciudadano medio». Lo que ocurre es que estas virtudes son excelentes para juzgar y seguir conscientemente a un Gobierno, no para reemplazarlo. La pregunta es, pues, ¿Cómo se vigila al planificador?

(236) «... Fuit haec sapientia quondam Publica privatis secernere, sacra profanis...» (HORACIO).

(237) Según DUVERGER, el Derecho puede clasificarse: a) Verticalmente, por *sistemas jurídicos*. Cada sociedad engendra uno (familiar, de sociedades privadas, sindical, estatal, internacional, etc.); pero hay una jerarquía entre ellos basada teóricamente en los principios de «autonomía» y «no absorción» y de extensión (el sistema más general priva sobre el particular); y b) Horizontalmente, por *ramas del Derecho*, cuyo principio y fundamento es la distinción entre Derecho público y Derecho privado (*Manuel*, cit., págs. 18 y ss.).

tudio del Derecho, refiriendo a la *utilidad pública* o a la *privada* las respectivas normas (238).

(238) Es bien conocido el texto de ULPIANO (D. I, 1, *De iustitia et iure*, 1, 2), reproducido casi literalmente en las *Instituta*: «Huius studii duae sunt positiones, publicum et privatum. Publicum ius est quod ad statum rei romanae spectat; privatum quod ad singulorum utilitatem: sunt enim quaedam publice utilia, quaedam privatim. Publicum ius in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus consistit.»

La voz «publicum» viene de «populicum». Era, pues, el derecho del pueblo, el derecho popular. «Privatum» viene de «privus» (lo propio, lo peculiar de uno solo). Pero el sentido es claro: «quod ad statum rei romanae spectat» era el Derecho político o Derecho del Estado; es decir, lo que CICERÓN (*De oratore*) llamaba «iura quae sunt propria civitatis atque imperii». COSTA señala dos sentidos menos propios de la expresión «ius publicum»: a), los derechos privados del Estado; b), los derechos que no quedan al arbitrio de los individuos («ius cogens» o «ius necessarium»). Ver EMILIO COSTA: *Historia del Derecho romano público y privado*, trad., Madrid, 1930.

Según COMBOTHECRA, se llamaba también Derecho público al Derecho «legislado» (las XII tablas, las leyes, los senadoconsultos, los edictos, las «constitutiones»), por contraposición al «ius gentium» o al de los juristas. En este sentido dice CICERÓN que «ius privatum» es «quae sine scriptis aut gentium iure aut maiorum more retinentur... quae consuetudine... obtinentur»; y ULPIANO, «cum potuerit ius publicum invocare» (D. IV, 2, 23, pr.). (Ver COMBOTHECRA: «Ius civile, ius publicum, ius privatum», en *Révue générale du Droit*, 1904.)

Sobre este punto considero insuperable el análisis de PIETRO BONFANTE en su artículo «Comment le Droit publique et le Droit privé se sont différenciés a Rome» (*Révue générale du Droit*, 1902). En la época más antigua del Derecho romano la distinción no existe: no se trata de dos ramas del Derecho, en el sentido de DUVERGER, sino de dos sistemas casi plenamente separados: el de la ciudad y el de la familia. El *rex* tiene su equivalencia en el *pater* (se habla de «Pater Neptunus, pater hominum deorumque»; de «Pater Aeneas», de «Pater maiorum, minorum gentium»); a la *potestas* real se opone la *manus* o *potestas* familiar; el *consilium regis* se corresponde con el *consilio domesticum*; la *auctoritas tutorum* es el análogo de la *auctoritas patrum*, etc. En la familia, como en el Estado, no es la sangre (*cognatio*), sino el poder (*agnatio*) lo que decide. El nacimiento no tiene mayor importancia que la *adoptio* o la *arrogatio*. Por otra parte, la salida de la familia se considera como una *capitis deminutio*, aunque se aumente la capacidad jurídica. Lo mismo el Estado que la familia son, cada uno, una comunidad religiosa (*lares, penates*), una comunidad jurisdiccional (con *coercitio* y *paenitio*, que llegan hasta el *ius vitae necisque*). Hay una serie de instituciones que ni siquiera cambian de nombre: los «sacra», los «auspicia», la «amicitia», la clientela, el «hospitium», etcétera, son, según los casos, públicos o privados. Había una «nox» familiar y otra nacional; tal es el sentido de la entrega de MANCINO a los de Numancia. Y en muchos casos la institución pública paralela es la posterior (relegación, prisión, condenación).

En materia de derechos reales vemos que los límites de las fincas son «res sanctae» como el «pomerium» de la ciudad. Lo que entra dentro de los límites

Durante mucho tiempo la tradición romana se aceptó, en este como en otros puntos, sin mayor discusión (239). No pocos estiman que

de una propiedad se hace suyo por «accessio», no se toleran limitaciones a su carácter absoluto, ni aun el impuesto. La copropiedad es una verdadera soberanía en común, con un «liberum veto» que equivalía a la «intercessio» de los Cónsules. En materia de obligaciones, al principio la única fuente admitida era la «nox», es decir, el delito. Cuando más tarde aparece la «sponsio», se emplea la misma forma de los «foedera» internacionales y también de la «lex», a la que Papiniano llama «reipublicae sponsio». A la «lex lata» corresponde la «lex contractus»; a la «lex data», la «lex dicta».

En materia de sucesiones, la institución es de heredero (capital en Roma, donde «nemo pro parte testatus, pro parte intestatus decedere potest») corresponde a la designación de sucesor, que aún en los tiempos finales de la República tenía importancia y que luego se hará capital en la adopción imperial.

En el Derecho procesal es sabido que las formas primitivas de las «acciones» se parecen a las declaraciones de guerra de los «feciales». El «pactum» (de «pacere») equivale a la «pax publica», etc. El plazo para pagar una deuda reclamada judicialmente era de treinta días, los mismos que había para aceptar las condiciones del «pater patratus».

Pero poco a poco se fué produciendo la transposición, en un proceso de constante *publificación* de relaciones privadas. El «index» pasa de árbitro a funcionario; el Derecho penal se desgaja del tronco familiar y se vincula al estatal. Al instituirse la pretura era ya un hecho consumado la existencia de un Derecho público y un Derecho privado, ambos como ramas de un ordenamiento estatal. La razón debió de ser, a juicio de BONFANTE, la concesión del «commercium» y el «connubium» a los latinos, separándose la capacidad privada de la pública («ius suffragii», «ius honorum»). Entonces el viejo «ius civile», dentro del cual se daba el paralelismo dualista, se encoge para dejar paso al «ius gentium». A su vez, el Derecho público evoluciona: la «Res-publica» lo objetiva y lo desentronca de la concepción familiar de la Monarquía. El Imperio trajo otra nueva crisis; desaparecen una serie de viejas instituciones (la «intercessio», la «auctoritas patrum», la misma «lex»); y la «floración lujuriente de la jurisprudencia» desarrolla formidablemente el Derecho privado (con la «aequitas»), mientras que el Derecho público, en parte se mantiene más tradicional, en parte se simplifica. Lo cierto es que la distinción llegó a ser radical, como señala FERRARA.

Los bárbaros destruyeron el Derecho público romano; pero subsistió el Derecho privado. El Estado desaparece por unos siglos. Contra von BELOW y KEUTGEN entienden GIERKE y RABBRUCH que en la Edad Media no hubo prácticamente distinción entre Derecho público y Derecho privado.

(239) DON RAMÓN LÁZARO DE DOU Y DE BASOLS, primer Presidente de las Cortes de Cádiz, en sus *Instituciones de Derecho público general de España, con noticia del particular de Cataluña* (9 vols., Madrid, 1800-1803), entiende que el Derecho nacional, o sea «el peculiar y propio de una sociedad y nación» (vol. I, página 4) se divide en público y privado, que se diferencian simplemente por sus objetos: la «utilidad del público y la de los particulares» (pág. 7). Al Derecho

sigue en pie; y aun reconociendo que su fundamento se nos ha oscurecido bastante, entiende, verbigracia, Bonfante, que «no hay tal vez una sola institución de Derecho público que se pueda comparar con otra institución de Derecho privado, ni por sus elementos y su estructura anatómica, ni por su finalidad y su función» (240); y el propio gran romanista entiende que ello es conveniente: «esta profunda separación material y formal de estas dos ramas, dada la profunda diversidad de funciones, de espíritu, de técnica que existen entre ambas, la creo un beneficio». Por el contrario, se encuentran muchos autores que critican a fondo la distinción, como Kelsen, para quien se trata de una división puramente técnica, «intrasistemática» y de consecuencias funestas en el terreno ideológico, toda vez que equivale —según él— a reconocer la existencia de un Derecho arbitrario regido por «la razón de Estado» y no por los principios generales del Derecho; o bien que, como Federico de Castro, la reducen a una «simple cuestión sistemática» (241). Para Schäffle y nuestros Giner y Calderón, la distinción es simplemente inexistente.

A su vez, el criterio de distinción se ha vuelto sumamente complicado y dispares las opiniones al respecto. Holliger ya examinó 17 teorías diversas, y alguna monografía reciente ha podido coleccionar un centenar largo. Para Vinnio, la distinción era «non a materia, sed a forma». Savigny veía en ellos dos órdenes de Derecho con muchos puntos de contacto. Stahl veía diferencias en las instituciones típicas de cada uno y en las relaciones, según el interés que se propusiera el legislador. Gil y Robles miraba en uno y otro el Derecho de la comunidad familiar y de la suprafamilia. Cathrein adopta un punto de vista filosófico: es Derecho público el que se refiere a la justicia legal; privado, el que atiende a la distributiva y conmutativa. El canonista Macksey entiende que es Derecho público el de las personas morales, y privado el de las personas físicas; y su colega Conte a Coronata estima que el Derecho público es propio de la persona moral «perfecta», a cuyo bien mira directamente, y el Derecho privado, de

nacional se contrapone el Derecho de gentes: «el que por un género de pacto tácito se ha introducido entre los hombres a fuerza del uso y de las costumbres de las naciones más cultas» (pág. 2).

(240) Anotemos a su vez que uno de los males más graves de la ciencia del Derecho ha sido con frecuencia su proclividad a aceptar, sin demasiado cuidado, las construcciones y técnicas del Derecho privado. La teoría de la representación, por ejemplo, debe a este fenómeno sus más graves extravíos.

(241) *Derecho civil de España*, I, págs. 66 y ss. Cita a la pág. 92.

las personas físicas y de las personas morales «imperfectas». Vanni y Brinz ponían el acento en la distinción entre «ius voluntarium» y «ius necessarium». Thon se fija en la naturaleza de la acción protectora de la respectiva relación jurídica. Para Wach y Endemann, en el Derecho privado prevalece el aspecto patrimonial; pero Cromme lo niega; y Gabba entiende que el Derecho privado mira a una utilidad verdadera y propiamente humana. Azcárate ve en el Derecho privado un medio para realizar los fines sociales, mientras que el Derecho público apunta al fin jurídico. Donati distingue entre materia y contenido; pero Maggiore se remite simplemente al fallo en cada época de la conciencia histórica en su juicio sobre el «mayor valor» de una u otra relación jurídica. Para Enneccerus «llamamos Derecho público al que regula las relaciones de los entes colectivos en cuanto tales, ya entre sí, ya con sus miembros», mientras que «el Derecho privado regula las relaciones jurídicas en que se hallan los individuos en cuanto tales», es decir, «no como miembros de los entes colectivos». Gierke entiende que el ordenamiento jurídico, «ya como Derecho privado traza las fronteras de la libertad de la voluntad, o ya como Derecho público ordena el ámbito de la voluntad comunal» (242). Santi Romano cree que el Derecho público puede definirse como «la esfera del ordenamiento de un ente, que depende del mismo ente, considerado en su unidad, o en sus elementos que tienen una autonomía sólo funcional; mientras que el Derecho privado es la esfera del ordenamiento que el mismo Derecho público, limitándola, reserva a las autonomías meramente lícitas» (243).

(242) GIERKE: *Grundbegriffe*, cit., pág. 108. «El Derecho privado abstrae de la persona solamente la propiedad de ser *un individuo*, de ser una individualidad, completo en sí y determinado por sí mismo» (pág. 109). Estos «átomos» jurídicos que maneja el Derecho privado funcionan sobre el principio de la «libertad subjetiva», base del «Derecho subjetivo». Por el contrario, el Derecho público «abstrae de la persona el aspecto de estar orientada a la vida *comunal*» (pág. 110). Por tanto, el Derecho público «no reconoce individualidades desvinculadas, sino únicamente uniones y miembros de esas uniones» (Ib.). No es ya «el mundo de las unidades de voluntad coordinadas y cerradas sobre sí, «sino el mundo de la existencia comunitaria, donde se llega a una «voluntad compleja», con todo un conjunto de relaciones jurídicas entre el todo y las partes. Por eso dominan en él las notas de *necesidad*, de *estabilidad*, de *deber* (frente a las privadas de *libertad*, *variabilidad* y *disposición*). Finalmente, el Derecho constitucional (*Staatsrecht*) «tiene su lugar en la cúspide, pero dentro del edificio total de los derechos públicos de las corporaciones» (pág. 113).

(243) ROMANO: *Corso*, 2.^a ed., pág. 7.

Kelsen estima que, de todos modos, la mayoría se puede reducir a dos teorías básicas: la «teoría del interés» y la «teoría del plusvalor» (*Mehrwerttheorie*) o doctrina del «*ius imperium*». La primera comprendería las diversas y matizadas interpretaciones del criterio de la *utilitas* de Ulpiano. Generalmente se contraponen en este sentido la *utilidad de los particulares* a la *utilidad pública*; pero, en realidad, el jurista romano no opone «*utilitatem singulorum*» frente a «*utilitatem rei romanae*», sino «*utilitatem singulorum*» a «*statum rei romanae*» (244). En todo caso, Kelsen entiende que se trata de un criterio «metajurídico»: podrá haber oposición entre ambos intereses, pero, una vez regulada, ya no interesa al Derecho. Por otra parte, Kelsen ve muy difícil la distinción en cada caso del interés protegido; a su juicio, «el Estado no tiene ni un pelo más de interés en que el deudor desenvuelva en el plazo legal un préstamo que en la omisión de un robo» (245); y, en definitiva, «el interés tutelado, esto es, el Derecho subjetivo, es siempre el interés individual la tutela del interés; esto es, el Derecho objetivo es siempre un interés colectivo» (246).

La doctrina del «mayor valor» considera que la relación jurídica es esencialmente diferente cuando se da entre el Estado soberano y los súbditos, que entre éstos entre sí (Ferrara). A esto objeta Kelsen que una relación jurídica no es nunca entre sujetos, sino entre supuestos de hecho. El hecho de que en la relación de Derecho público sea un solo sujeto el que ordene y ejecute, mientras que en el Derecho privado es preciso el acuerdo, reservándose el Estado la ejecución, no depende de un «mayor valor», sino de la naturaleza del ordenamiento jurídico. Esta tesis ha sido aceptada por toda la escuela de Viena: Merkl, Verdross, Kaufmann, Schreier, y en el fondo era la misma

(244) Ver EHRlich: *Beiträge zur Theorie des Rechtsquellen*, 1902; en el mismo sentido, COMBOTHECRA y BONFANTE. Ver también ANTONIO DE ROBLES VIGNOLY, «La distinción del Derecho en público y privado», en *Rev. Crít. de Derecho Inmobiliario*, 1934.

(245) *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre.*» A simple vista se observa que este punto de vista formalista no es político. El Estado tiene mucho más interés en que no haya homicidios, que en el exacto cumplimiento de las disposiciones del Código civil sobre prescripción.

(246) COGLIOLO estima que «el interés público y el privado son, pues, correlativos; pero el ser una ley pública o privada no depende de mirar a uno o a otro interés, sino de mirar al uno antes que al otro».

A la teoría del interés se pueden reducir, entre otras, la del «*ius cogens*» frente al «*ius dispositivum*» (es decir, un Derecho privado autónomo, pero subordinado) y la que se basa en la diferencia de las acciones (voluntarias o de oficio).

que sostenía Duguit, al afirmar que «desaparece el sistema de Derecho público fundado en la noción del poder público» (247).

Por razones diversas se oponen a la distinción o la creen perjudicial juristas de diversas tendencias, como Franz Weyr, Van Bemmelen y De Buen; mientras que Laung, Jung, Schenk y Coviello le dan un carácter meramente histórico (248). Por otra parte, Friedrich ha estudiado las múltiples conexiones entre ambas ramas del Derecho; de un derecho privado (verbigracia, la propiedad) brotan deberes públicos (verbigracia, el impuesto); de la violación de un derecho privado, penas o sanciones de carácter público (de protección), etc. Por otra parte se ha señalado la existencia de sectores intermedios, como ha hecho Cicu con el Derecho de familia (249); otros han visto un fenómeno semejante en el Derecho sindical o corporativo, y se crean problemas también muy complejos en relación con el Derecho internacional, con el Derecho federal, etc.

Se diría que hemos llegado a un punto muerto (Castro), sin perjuicio de que constantemente surjan nuevos puntos de vista o renazcan los antiguos (250). «... es —dice De Diego— como la cuadratura

(247) *Las transformaciones del Derecho público*, trad., Madrid, s. a., pág. 53.

(248) A juicio de COMBOTHÉCRA, la distinción básica de la Edad Media no fué ésta, sino la de «ius civile» (o Derecho imperial) y «ius canonicum» (o Derecho eclesiástico). Pero en el siglo XII el «ius civile» empieza a descomponerse en civil «stricto sensu», público, procesal y penal. En los siglos XV a XVII, el «ius publicum» se va haciendo sinónimo de Derecho político o «Staatsrecht», contraponiéndose a todo el resto, como «privatum». En el siglo XIX, a su vez, el desarrollo del capitalismo creará la distinción en el seno del Derecho privado; frente al Derecho civil («Civilrecht» o «bürgerliches Recht») aparecerá el Derecho específico mercantil o del comercio («Handelsrecht»).

(249) El matrimonio se parece a un contrato porque se perfecciona con arreglo al principio de autonomía de la voluntad. Pero no se puede disolver sino con arreglo a un Derecho público muy estricto. (Es materia de «orden público» en la mayoría de los ordenamientos.)

(250) GIUSEPPE MAGGIORE relaciona la cuestión con la crisis del Estado en su trabajo *L'aspetto pubblico e privato del Diritto e la crisi dello Stato moderno*. En su opinión —de corte clásico— lo esencial en el Derecho (frente a la crítica kelseniana) no es la norma, que es lo producido, sino el sujeto que la produce. Este sujeto puede ser de muchas clases. A su vez, los criterios de distinción son todos parciales; pero la conciencia histórica reitera siempre el famoso juicio de «plus valor».

ROBLES VIGNOLY encuentra, a su vez, que tal criterio es metajurídico. Que todo ello «no es más que una síntesis nominal y confusa»; que, en todo caso, «plus valor» sería al contrario; que es una petición de principio el dar la distinción por

del círculo y que sólo por aproximación puede resolverse». Y no digamos de la famosa cuestión del primado de una u otra rama. Para los juspublicistas es indudable que, como decía Cujacio, el Derecho público es «praestantior», y que, como pensaban Bacon, «ius privatum sub tutelam iuris publici patet». Los privatistas han defendido la mayor solidez de sus instituciones, que contemplan impávidas los derrumbamientos de los regímenes políticos; el Derecho público —dice Castro— es más básico, pero el Estado privado es más estático (251). Finalmente, es indudable que la frontera entre ambas ramas jurídicas se está desplazando rápidamente en nuestros días, en que se están volviendo públicas muchas cuestiones que hace bien poco eran privadas; sea, como señala Schindler, por efecto de la democratización general (252), sea porque se trate de un «reflejo en el Derecho» del actual «tono unificado y gris» y la «falta de profundidad e inferioridad» de la vida en nuestro tiempo, como dice Legaz, tendiéndose así a la «unidad bajo el signo de la publicidad» (253).

Pero las cosas se simplifican mucho si sentamos las siguientes afirmaciones:

- 1.ª La esencial unidad del ordenamiento jurídico.
- 2.ª La variedad funcional de sus instituciones y de los complejos de normas que surgen con ellas.
- 3.ª La existencia de dos grupos bastante diferenciados de instituciones, que son, por una parte, el Derecho del Estado, Derecho político o Derecho constitucional, e inmediatamente vinculado a él el Derecho administrativo o Derecho de la Administración. Por otra parte, el Derecho civil, o Derecho de los ciudadanos, o Derecho privado.
- 4.ª La existencia de una compleja serie de normas adjetivas, de referencia y conexión, que muchas veces son de difícil clasificación, pero que no tienen por qué enturbiar la polaridad de los extremos indicados.

la distinción; que decir que un sujeto es más y otro menos no es señalar los límites, etc. Pero, al final, termina reconociendo que la distinción es, en la práctica, necesaria.

(251) Se dan casos curiosísimos. En el régimen nazi hubo quien propuso se aboliera la distinción, como una lamentable recepción del Derecho romano, ajeno al espíritu popular. Luego se habló de «exceso de celo».

(252) «No se ha puesto suficientemente de relieve —dice F. GARRIDO FALLA— la conexión entre el advenimiento de la democracia y la publicación de las relaciones jurídicas» (*Rev. de Estudios Políticos*, vol. XXVII, pág. 130).

(253) LEGAZ: *Introducción a la Ciencia del Derecho*, pág. 311.

En este sentido, Federico de Castro, a quien seguimos en lo esencial en los principios que acabamos de exponer, contrapone el *Derecho político*, es decir, la constitución política de la comunidad, Derecho de la estructura, defensa y funcionamiento del Estado, al *Derecho civil*, que establece las normas generales de convivencia reguladoras de la situación del estado y de la convivencia de las personas (254). Se trata, pues, del Derecho de la comunidad y el Derecho de la personalidad. En un sentido parecido define el «Staatsrecht» Gierke como «aquella parte del ordenamiento jurídico, cuyo objeto es la normación de la voluntad unida que constituye el ser del Estado» (255).

Al lado de este Derecho constitucional está el Derecho administrativo que, en realidad, es el Derecho *menor* del Estado, distinguido del «Staatsrecht» *stricto sensu* por razones puramente técnicas. En España la separación de las cátedras es muy reciente; las referencias son constantes; y en muchos países el estudio del «government» sigue unificado (256).

(254) CASTRO: Op. cit., págs. 92-93.

(255) *Grundbegriffe*, cit., pág. 108.

(256) Derecho administrativo es, para MAYER y SPIEGEL, una rama del Derecho público, desglosada por el principio científico de la división del trabajo. ULRICH lo define como «una disciplina jurídica desglosada del Derecho político». (El desglose de las cátedras se produjo en Austria en 1893, en España en 1900.)

De todos modos, SPIEGEL entiende que el punto de vista es diferente (ver página 42 y siguientes), a mi juicio valorando excesivamente la doctrina de la división de poderes. Según él, el Derecho político regula la relación entre los tres poderes y la de éstos con los ciudadanos; mientras que el Derecho administrativo «se ocupa de la colaboración armónica de los distintos factores del Estado para la consecución de sus fines»; es decir, que no contesta a la pregunta «¿Quién debe actuar?», sino a la de «¿Qué es lo que se debe hacer?» (pág. 45). Entiendo que muy pocos suscribirían hoy semejante fórmula, incluso en los países liberales.

MERKL, abundando en la doctrina de Kelsen de la unidad del orden jurídico, y de la (oper) inoperancia de su división en público y privado, propone esta división: «Derecho constitucional», por un lado, y por otro, el «Derecho legal» y «Derecho de fuentes jurídicas de rango legal o sublegales». El Derecho administrativo ocuparía el lugar inmediato o de menor «distancia a la Constitución» entre el Derecho «legal subconstitucional»; es decir, que el Derecho administrativo es un producto de la Constitución y de las fuentes jurídicas subordinadas a ella, y regla productora de la Administración» (*Teoría general*, cit., pág. 114).

Las primeras definiciones consisten casi todas en el reconocimiento de que el Derecho administrativo *descarga* al Derecho político del estudio de la *totalidad* del poder llamado *ejecutivo*. Había, tal vez, un elemento de pudor de mostrar en la famosa tríada de los poderes el enorme *desequilibrio* que en la realidad

Ahora bien; conviene aclarar: 1) Que en el Derecho Administrativo, en un sentido amplio, entra, por supuesto, el Derecho penal, el Derecho procesal (y todas las formas del Derecho judicial) y, en definitiva, todas las ramas del Derecho público interno (257). 2) Que el

había entre ellos. Así, para Ducrocq, el «Derecho administrativo comprende las leyes... que presiden al funcionamiento de todos los órganos del poder ejecutivo». DE GIOANNIS dice que «la Administración responde a la idea del poder ejecutivo en cuanto, por vía de acción, procede a la ejecución de las leyes y al servicio de los intereses públicos». SANTAMARÍA DE PAREDES es muy preciso: «es la rama del Derecho referente a la organización, funciones y procedimiento del poder ejecutivo, según la Constitución, para el cumplimiento de la misión del Estado en la vida»; definición aceptada por AZCÁRATE y criticada por POSADA, pero simplemente para acoger la tendencia alemana que, por entonces, iniciaba ya la ampliación doctrinal de «ejecución» o «administración» en sentido amplio (incluyendo la «intervención» del Estado en la vida social). Y POSADA concluye: «Según es la Constitución política, así es la Administración» (Ver POSADA, introducción a MEYER, *La Administración y la organización administrativa*, trad.).

Es cierto que el concepto era limitado en todos sentidos, pues ni todo lo que hace el poder ejecutivo es administrar, ni sólo el poder ejecutivo administra (ROYO VILLANOVA: *Elementos*, 16.^a ed., vol. I, pág. 10-11). Mas a pesar de su aparente claridad, es mucho menos acertada la clasificación de ORLANDO, de Constitución y Administración como estructura (estática) y actividad. Es totalmente imposible distinguir un momento estático y otro dinámico en el Estado, o un momento en el que el Estado se constituye y organiza y otro en el que, ya constituido, actúa (STEIN, ORLANDO).

En una palabra, decir que el Derecho administrativo se ocupa de la actividad que el Estado realiza para cumplir sus fines, no es separarlo del Derecho constitucional, sino acercarlo a él, sin perjuicio de que, a un determinado nivel, la división del trabajo, las tradiciones académicas, etc., produzcan una línea divisoria (por cierto, siempre rebasada desde ambos campos). Así, dice ROYO que es el «conjunto de principios jurídicos que regulan la actividad del Estado y la de todas aquellas entidades que se proponen realizar fines de interés general bajo la dirección, intervención, fiscalización o inspección de una autoridad pública». Para GARCÍA OVIEDO es «la rama del Derecho público que regula la actividad del Estado y de los organismos públicos para el cumplimiento de los fines administrativos». Para BIELSA es «el conjunto de principios de Derecho público que regulan la actividad concreta mediante la cual y las otras entidades públicas persiguen y realizan sus propios intereses».

Ver GASCÓN: *Tratado*, vol. I, cap. 4.^o (ed. 1941, págs. 42 y ss.), que insiste en la «imprecisión del contenido» por el constante crecimiento. El Derecho social, la propia «administración de justicia», etc., son troncos desgajados del cuerpo común.

(257) Si queremos aceptar la distinción tradicional del Derecho público interno y externo, muy discutible en la actualidad. Ver las clásicas monografías de TRIEPEL, G. A. WALZ, etc.

La tríada constitucional de legislativo, ejecutivo y judicial repercutió en la

actual Derecho administrativo es, como suponía Gierke, un Derecho de Corporaciones públicas (entes autónomos paraestatales, Sindicatos, etc.), además del estricto Derecho de la Administración tradicional directa.

Frente a este complejo está el Derecho privado. Este es, en primer lugar, el Derecho *civil* (258), en cuya definición encontramos menos vacilaciones (259). Punto más oscuro es el de la unidad del Dere-

separación del Derecho político, administrativo y judicial (penal, procesal); pero carece de todo fundamento. Las garantías penales y procesales, en cuanto son constitucionales, son Derecho político; en cuanto son procedimiento, Derecho administrativo. Ver MERKL: *Teoría general del Derecho administrativo*, y SPIEGEL: *Derecho administrativo*.

(258) Al principio, en Roma, el «*ius universum*» estaba en manos de los sacerdotes; pero ya antes de las XII Tablas se distinguía (como atestigua CICERÓN en *De legibus*) el «*ius civile*» del «*ius pontificium*». En un principio fué, pues, el de «interpretatio» hecha por los prudentes: «hoc ius —dice POMPONIO— quod sine scripto venit compositum a prudentibus... appellatur ius civile»; y CICERÓN: «*proprium ius civile compositum a prudentibus*». También se llama Derecho civil al que venía «ex civili more et aequitate»; al procedimiento ante el pretor, y, en general, a la ciencia jurídica. No comprendía el «*ius sacrum*», ni el «*ius publicum*» (incluyendo en éste las leyes desde las propias XII Tablas), ni los «*iudicia publica*» (ni siquiera las «*legis actiones*», según POMPONIO). CICERÓN contrapone «*ius civile*» a «*leges*», y otros lo «*degitimum*» a lo «*civile*». Pero bajo el Imperio, el «*ius civile*» atrajo las disposiciones de rango legislativo. La contraposición pasó a ser entre «*ius civile*» y «*ius honorium*». Después, la expresión (que aún se encuentra alguna vez en las «Constituciones» de CONSTANTINO) va desapareciendo. En la compilación justiniana se mencionan los «preceptos civiles» como una de las partes de un Derecho privado «tripartito» (Derecho civil, Derecho de gentes, Derecho natural); contrapuesto al Derecho público que, como vimos, es ahora el «Derecho sacro» más el «Derecho del Estado».

En la Edad Media el «*ius civile*» será el Derecho secular, y estrictamente el Derecho romano o imperial (frente al «Derecho real» o regnícola, y las costumbres locales), contrapuesto a la otra gran rama del «*ius utrumque*» de la Cristianidad, el Derecho canónico.

(259) Para BENITO GUTIÉRREZ, Derecho civil es «el conjunto de leyes conforme a los principios del Derecho natural, que regulan las relaciones mutuas de los ciudadanos entre sí, en cuanto concierne a su persona y bienes». Para AUGUSTO COMAS es el «conjunto de leyes que regulan la vida jurídica posible de unos ciudadanos con otros o de unas entidades individuales con otras». DE DIEGO entiende que «del hombre como tal se predica su personalidad, sus bienes, su familia, lo cual constituye lo más íntimo del hombre, sus intereses privados o particulares, y tal es el objeto del Derecho civil o privado». JULIÁN ARRIBAS Y BARAYA dió esta definición (aceptada por SÁNCHEZ ROMÁN, BURÓN y VALVERDE): «Conjunto de preceptos que determinan y regulan las relaciones de asistencia, autoridad y obediencia entre los miembros de una familia y las que existen entre los individuos de

cho privado; es decir, el de las relaciones entre sus dos ramas, *civil y mercantil* (260). Parece evidente que, en cualquier caso, el térmi-

una sociedad para la protección de los intereses particulares.» DE BUEN entiende que es el «Derecho donde se regulan los requisitos generales de los actos jurídicos privados, la organización de la familia y la de la propiedad privada». CASTÁN lo define como el «derecho privado general», y prefiere dar de él una descripción afirmando que comprende, «en gran síntesis», estas «grandes instituciones»: personalidad, familia, asociación y patrimonio (este último subdividido en derechos de exclusión, de obligación y de sucesión). Para Federico de Castro es «el sistema unitario de reglas jurídicas comunes que determinan la situación de la familia, de la persona particular, de sus asociaciones y bienes, dentro de la total organización jurídica, para que sus fines se realicen con arreglo al plan del Estado y al servicio del destino universal de España». Análogamente, ERNESTO ROGUIN lo define como la regularización de las relaciones de estado civil, de familia, las derivadas del empleo de las facultades individuales, las de dominio sobre las cosas, las principales relaciones de obligación y las que son consecuencias o combinaciones directas de las anteriores. Y CLOVIS BEVILACQUA, como el «complejo de normas jurídicas relativas a las personas, a su constitución general y común, a sus relaciones recíprocas de familia y a los bienes considerados en su justo valor». Ver la excelente monografía de A. HERNÁNDEZ GIL sobre *El concepto de Derecho civil*.

(260) La unidad está defendida lo mismo por civilistas como FERRARA, para quien el Derecho civil abraza esencialmente todo el Derecho privado, y sólo por razones de oportunidad se mantiene separado el Derecho mercantil, como por los mercantilistas que como LEÓN BOLAFFIO, lamentan la «existencia irracional de dos legislaciones, la civil y la mercantil, que estatuyen contradictoriamente sobre la misma materia» (*Derecho mercantil*, trad.). En cambio, CÉSAR VIVANTE (*Tratado de Derecho mercantil*, trad., vol. I), después de haber mantenido la tesis unificadora, se retractó debido, dice, a su «frecuente participación en las reformas legislativas y, especialmente, en la del Código de Comercio»; encontrando, en efecto, que hay diferencias de método codificador; otras, derivadas de la índole cosmopolita del comercio, y características específicas en los títulos de crédito, en los «negocios a distancia» y en los «negocios en masa». No obstante, todavía estimaba que «aquella fusión es un deber de quien estudia y de quien enseña, un deber científico, didáctico, porque la ciencia y la escuela deben tender a construcciones unitarias», y también que es «un deber judicial, porque la Magistratura no puede cumplir su función social si no tiende hacia el equilibrio de los intereses y hacia la unidad de las reglas dictadas para su tutela». Ver VIVANTE: *La unidad del Derecho privado en materia de obligaciones*, trad.

Históricamente, el problema es bastante claro. Roma no tuvo Derecho mercantil ni lo necesitó (como reconoció el propio GOLDSCHMIDT, partidario de la separación). En la Edad Media, el hundimiento del régimen de Estado dió lugar a la autonomía de las corporaciones de mercaderes con sus estatutos y usos, y sus cónsules, que los aplicaban «sine strepitu et figura iudicii», o, como también se decía, «ex borro et aequo, sola veritate rei inspecta». Sobre estas bases se fué formando un Derecho autónomo, pero como él había otros muchos entonces. El

no de la contraposición es algo bien concreto y definido, que puede servir de sólido punto de partida para la definición, por contraste, del

Estado moderno emprendió su incorporación, como en las célebres *Ordenanzas* de COLBERT. Pero la revolución industrial y la ideología liberal confluyeron para convertirlo en el Derecho especial del capitalismo (Cfr. los artículos de CONDE y RUBIO en la *Revista de Derecho Mercantil*).

Defendieron la fusión en Italia INDELLI, ZANARDELLO, FIORE, VIVANTE, BOLAFFIO, NORSA, etc.; en Alemania, ENDEMANN, DERNBURG (críticos del «intolerable dualismo»); entre nosotros, COMAS, AZCÁRATE, SILVELA, UREÑA, BENITO, YADAROLAS, etcétera, y DURÉN BAS sostuvo su carácter excepcional y supletorio. En Alemania, LEHMAN reconoció este carácter al Código de Comercio después de la aparición del B. G. B. En casi todas partes se suprimieron los Tribunales de Comercio, lo que permitió la unificación de la Jurisprudencia; y respecto de Inglaterra, dice SCHMITH que «en la actualidad las costumbres comerciales se han incorporado al Derecho común». Finalmente, el espléndido *Codice civile* italiano de 1942 dió el ejemplo vivo de que la unificación es posible técnicamente.

Sostuvieron la autonomía VIDARI, SACCALDOTI, FRANCHI, FILOMUSI-GUELFY, SUPINO MANARA, GOLDSCHMIDT, GAREIS, PAPPENHEIM, COLIN, HECK, ROCCO, ALVAREZ DEL MANZANO, etc.; estimando que las dos grandes ramas del Derecho difieren:

- a) Por la *persona* (el Derecho mercantil clasifica en comerciantes y no comerciantes; establece una capacidad distinta; se extiende al menor y a la mujer casada);
- b) Por el *objeto* (las riquezas mobiliarias —decían PORTALIS y demás autores del *Code Napoléon*— son de la pertenencia del comercio; los inmuebles son del resorte de la ley civil), pues, como dice BLANCO CONSTANS, en uno predomina el crédito y en otro la propiedad;
- c) Por la *causa eficiente* (el fin de lucro diferencia fácilmente los actos mercantiles de los civiles);
- d) Por la *forma* (documentos sencillos, escritos, literales; libertad, celeridad y rigor en la ejecución, etcétera). Ver FRANCISCO BLANCO CONSTANS: *Estudios elementales de Derecho mercantil*, vol. I.

VIVANTE señalaba los siguientes «gravísimos daños de índole social y jurídica» que proceden de la dualidad:

- a) Supone una ventaja para la clase comerciante, en cuyo favor se ha legislado; «desde el nacimiento hasta la tumba, pasando por el cortejo bautismal, por la fiesta de bodas, por las celebraciones de los difuntos, es siempre el Código de Comercio quien gobierna ya el acto de la persona que contrata con una empresa mercantil».
- b) Da lugar a causas preliminares cuando (como en Francia) se conservan Tribunales especiales «para saber dónde y cómo puede ejercer el propio derecho».
- c) La facultad de declarar comerciales actos «análogos» puede exponer a graves trastornos (verbigracia, ser declarado en quiebra en vez del concurso).
- d) Dificultad de compaginar disposiciones sobre un mismo objeto.
- e) Debilidad científica del Derecho mercantil, que se separa de la teoría general de las obligaciones, mientras que, a su vez, el Derecho civil pierde «el hábito de la vida» y se reduce a la «busca microscópica del comentador».

En cualquier caso es evidente la gran unidad en las normas (que, además, están compiladas, sea en uno, sea en dos Códigos) que en la técnica jurídica, frente a la enorme variedad y carácter contradictorio a veces del Derecho público, no sólo de unos a otros países (de ordenamientos civiles y comerciales muy semejantes entre sí), sino dentro de un mismo ordenamiento.

Derecho público y, en concreto, del Derecho constitucional. Esto se ve de modo característico en problemas tales como las fuentes, la interpretación, etc., en los cuales normalmente los juspublicistas toman como dato la doctrina admitida en Derecho privado para señalar las diferencias.

B) *Las fuentes del Derecho constitucional actual*

Pasemos ahora al problema de las fuentes en Derecho constitucional con este mismo criterio admitido y que, en principio, nos permite dispensarnos de una *teoría general de las fuentes del Derecho* (261), respecto de cuyos aspectos filosófico, sociológico, histórico, ya hemos hecho algunas consideraciones. Pero sí es necesario que veamos, ante todo, cuál es la tipología de las fuentes de la aparición de nuevas normas jurídicas, en general, en los Estados contemporáneos.

Sobre este punto caben hoy pocas dudas. El intento de simplificar, de racionalizar las fuentes del Derecho y de reducirlas, en el límite, a una sola, la *ley*, ha fracasado estrepitosamente. Se ha limitado *por ley* la costumbre; se la ha prohibido y declarado nula, si es *contra legem*; se ha negado valor a la jurisprudencia de los Tribunales. Pero todo ha sido inútil. La realidad ha sido más fuerte que el dogma, y la fuerza de la ley, potenciada por todos los recursos del Estado moderno, no ha sido bastante para desplazar a otras fuentes más antiguas y también más sólidas. Y al final se vió cómo «el Estado moderno, que en un primer momento creyó poder sustituir a las varias fuentes del Estado antiguo con una única fuente, la ley, expresión de la voluntad general, debió admitir sucesivamente, al lado de las leyes, los reglamentos necesarios para su ejecución (262), los reglamen-

(261) Ver mis trabajos citados, «Estudio preliminar» al tomo VI, vol. II de la trad. de MOLINA, y «Sobre los usos del comercio» (Apéndice al propio volumen).

Cfr. la obra clásica de GÉNY y los estudios publicados en su honor (3 volúmenes, 1934); la obra colectiva publicada por el Institut International de Philosophie du Droit, *Le problème des sources*, París, 1934; ROSS: *Theorie der Rechtsquellen*, Leipzig, 1920; TOSCANO: *Le fonti del diritto nell ordinamento italiano*, 2 vols., 1940; PERGOLESÍ: *Saggi su le fonti normative*, Milán, 1943, y los discursos inaugurales de los Presidentes del Tribunal Supremo español DE DIEGO y CASTÁN.

(262) Y recuérdese, incidentalmente, la certera observación de ROMANONES: «Con un reglamento a mi gusto, convierto en ineficaz la ley que más me disguste» (*Breviario de política experimental*, pág. 99).

tos independientes, los decretos que excepcionalmente tienen fuerza de ley, las costumbres, los estatutos y otras normas propias de los organismos públicos menores, y concurren con los actos del Estado a la formación de su ordenamiento jurídico (263).

Por eso, aun en los países latinos la catalogación de las fuentes suele ser hoy muy matizada.

Zanobini admite:

1) La *ley formal*, distinguiendo —dentro del ordenamiento italiano republicano— la *ley constitucional* de la *ley ordinaria*, y la ley establecida por *procedimiento normal* de la que sigue un *procedimiento extraordinario* (el referéndum).

2) La *ley material*. Dentro de ésta distingue:

A) La emanada de órganos estatales; y

B) Las que emanan de otros entes (regiones autónomas, municipios, entes no territoriales).

En el grupo A) se incluyen los *Decretos legislativos* (dictados en virtud de delegación legislativa del Parlamento); los *Decretos-leyes* y los *Reglamentos* (que a su vez pueden ser «secundum legem», «praeter legem» y, teóricamente, en ningún caso «contra legem»).

Y en el grupo B) el autor destaca especialmente la *legislación regional* (Estatutos, leyes, reglamentos) (264).

D'Eufemia clasifica las fuentes (265) en *directas e indirectas*. Las primeras son la *Constitución* y la *costumbre* (constitucional). Son fuerzas indirectas los *tratados internacionales* y las *normas de las instituciones públicas* reconocidas por el Estado. Finalmente son pseudo-fuentes (es decir, que no reconoce como fuentes) la jurisprudencia y la doctrina, ni tampoco los principios generales del Derecho, la analogía, las reglas de corrección constitucional y la necesidad (266).

Santoni Ruigi clasifica las fuentes en: A) Escritas; B) No escritas; C) Impropias. En el grupo A) incluye la ley (subdividida en constitucional o primaria y ordinaria); el decreto-ley y el reglamento. Fuente no escrita (grupo B) es la costumbre. Finalmente, en el gru-

(263) Ver el excelente trabajo de ZANOBINI, «La jerarquía de las fuentes en el nuevo ordenamiento», en *Commentario sistemático*, cit., vol. I, págs. 47 y ss. (Cita a la pág. 47.)

(264) Ver *Commentario*, cit., I, págs. 50 y ss.

(265) Refiriéndose expresamente al Derecho constitucional.

(266) GIUSEPPE D'EUFEMIA: *Elementi di Diritto costituzionale*, 2.^a ed., Nápoles, 1950, págs. 10 y ss.

po C) se incluyen las llamadas fuentes indirectas (normas internas de instituciones públicas, concordatos y tratados internacionales), los usos políticos, la jurisprudencia (sea parlamentaria, gubernativa o judicial) y la interpretación doctrinal (267).

Biscaretti di Ruffia arranca también (268) de la distinción básica entre A) fuentes escritas, y B) fuentes no escritas. Entre las primeras distingue la Constitución; las otras leyes formalmente constitucionales; las leyes formales pura y simplemente (obra unas y otras de un Poder legislativo, constituyente u ordinario); los reglamentos; los decretos legislativos (dentro de los cuales se incluyen las leyes delegadas) y las ordenanzas de necesidad (entre ellas, los decretos-leyes). Aparte de estas fuentes escritas, obra del Poder ejecutivo, hay todavía casos excepcionales de que tales normas puedan ser dictadas por el poder judicial.

Frente a la «multiforme y abundante variedad de las normas que derivan de estas fuentes escritas», subsisten «algunas fuentes no escritas» (269). Son éstas: la costumbre, los principios generales o fundamentales del «ordenamiento estatal» y la necesidad. La costumbre, a su vez, puede ser interpretativa («secundum legem»), introductiva («praeter legem») o derogatoria («contra legem»), que, a su vez, puede ser simple desuso o costumbre contradictoria.

Finalmente hay fuentes indirectas: a) Los tratados y concordatos; b) En virtud de las normas de colisión del Derecho internacional privado, los ordenamientos estatales extranjeros; c) El ordenamiento eclesiástico, en determinados casos. En estos casos surgen los problemas característicos de la conexión y colisión entre ordenamientos de orden diverso (presuposición, reenvío formal, reenvío receptivo, etc.) (270). Finalmente son fuentes meramente aparentes: la doctrina (271), las sentencias judiciales (272), los antecedentes histó-

(267) MARIO SANTONI RUGI: *Il nuovo Diritto costituzionale italiano*, Roma, 1948, págs. 12 y ss.

(268) Previa la distinción obvia entre fuentes de producción, de las fuentes de conocimiento (Códigos, textos legislativos, medios de prueba de las costumbres, etcétera). Cfr. *Diritto costituzionale*, I, págs. 100 y ss.

(269) BISCARETTI DI RUFFIA: I, pág. 102.

(270) Cfr. BISCARETTI, op. cit., págs. 110-112.

(271) Sin negar que lo haya sido en otras épocas; pág. 112.

(272) Pero la Magistratura del Lavoro tuvo, en la época fascista, capacidad normativa. (Ib.)

ricos en instituciones extranjeras, la corrección constitucional (273), etcétera.

García Pelayo entiende que las fuentes giran, en todos los ordenamientos, en torno a los tres pilares clásicos, de la *ley escrita*, la *costumbre* y las *decisiones judiciales*. Pero que «la estructura y el valor relativo de las fuentes es variable de país a país, por lo que es preferible renunciar a establecer una teoría general de las fuentes» y remitirse al análisis de cada ordenamiento en particular (274). Pero, en realidad, lo notable es cómo, a pesar de las diferencias formales de descripción y de jerarquía de las fuentes en los diversos ordenamientos, se observa una gran coincidencia en una serie de puntos.

La mayor discrepancia está, por supuesto, en los países de *common law* (275) respecto a los de tradición romanista. En Inglaterra, Jennings encuentra las siguientes cuatro fuentes básicas: 1. La legislación («legislation», «statute law»); 2. el «case law» deducido de las sentencias judiciales (276); 3. El derecho parlamentario («the law and custom of Parliament»); 4. Las «convenciones constitucionales» en el sentido de Dicey («constitutional conventions») (277).

(273) Salvo como presupuesto o *standard*, como lo son en Derecho privado las «buenas costumbres», la «buena fe», el «buen padre de familia», etc. (pág. 113).

(274) *Derecho constitucional comparado*, pág. 106.

(275) No es este el momento de reiterar la historia y características del sistema de «common law» o «case law» (que hoy integra el «common law» *stricto sensu* y la «equity»). En efecto, «common law» en sentido estricto, y para el jurista, es el Derecho nacido en la Edad Media de la jurisprudencia de los Tribunales de Derecho consuetudinario, opuesto a la equidad de origen exterior, mientras la «equity» procede de la «Court of Chancery» o «Court of Equity»; es decir, no de los Tribunales ambulantes, sino del Tribunal del Lord Canciller. Pero desde 1873 se unificaron los Tribunales, y aunque la doctrina sigue siendo autónoma y todavía en 1925 la Suprema Court of Judicature concedió preferencia a la «equity» sobre la «common law», bien se puede decir que forman un solo sistema. Se admite, sin embargo, que la Chancery Division suele fallar según la «Equity», y la King's Bench Division según el «common law».

En ambos, sin embargo, el principio es el mismo: rigen los «precedentes», toda sentencia es «rule» para los casos idénticos en los Tribunales de la misma categoría. Por eso dice un refrán inglés que si un médico comete un error, procura taparlo para que nadie se entere; pero si lo comete un juez, se convierte en ley para todo el país. Ver JENKS: *El Derecho inglés*, trad.; ARTHUR CURTI: *Manual de Derecho mercantil inglés*, trad.

(276) Como dice DICEY, «los principios generales de la Constitución son, para nosotros, el resultado de decisiones judiciales que determinan los derechos de los particulares en casos concretos planteados ante los Tribunales».

(277) JENNINGS: *The law of the Constitution*, pág. 65.

Wade y Phillips consideran que «los medios de dar expresión y fuerza al Derecho» (278), en Derecho constitucional inglés son: A) *Las reglas de Derecho*, a saber: a), la legislación; b), los precedentes judiciales; c), la costumbre. B) *Las reglas convencionales*, «sancionadas por la opinión pública y quizá, indirectamente, por la ley propiamente dicha»; y C) *Las reglas doctrinales* («advisory»), es decir, las «opiniones de los escritores de autoridad».

Por lo que se refiere a Estados Unidos, Harold J. Zink estima que las fuentes son éstas: 1. La Constitución federal de 1787; 2. Las veintidós enmiendas a la misma aprobadas hasta la fecha; 3. La interpretación de la Constitución y sus enmiendas por el Tribunal Supremo; 4. Las leyes aprobadas por el Congreso en aplicación de las mismas; 5. Los usos y costumbres nacidos en torno a las instituciones (279).

Se observan, pues, líneas generales comunes; pero con una importancia mucho mayor de la *jurisprudencia* (a la que hemos visto que muchos niegan poder normativo en los países latinos) (280) y un énfasis mucho mayor sobre lo que Stuart Mill llamaba «the unwritten maxims of the Constitution»; Anson, «the custom of the Constitution», y en Norteamérica propende a ser designado con la expresión de Horrwill, «usos de la Constitución». Por otra parte (en el caso de Inglaterra con mayor claridad, por la ausencia de una Constitución escrita) se propende a distinguir el «Derecho constitucional», es decir, el Derecho que aplican los Tribunales en materia constitucional, de la «Constitución» propiamente dicha, que es de suyo imposible de someter a los Tribunales.

La distinción tiene, propablemente, un valor circunstancial y está muy vinculada a una situación de hecho típica del sistema inglés (281);

(278) *Constitutional Law*, pág. 4.

(279) ZINK: *Government and Politics in the U. S.*, pág. 25.

(280) En 1932 se calculaba que al lado de un número impresionante de leyes vigentes había un millón y medio de sentencias alegables como precedentes, y que su volumen aumentaba a un ritmo de unas 170.000 páginas anuales.

(281) Los Tribunales ingleses, a pesar de la doctrina de COKE, no ejercen un control judicial de la *juridicidad de las leyes*, y, por tanto, la soberanía del Parlamento (que, eso sí, en cierto sentido es también un Tribunal) su función acampa a extramuros de la política.

No ocurre así en los Estados Unidos; pero, sin embargo, el «constitutional law» es allí también solamente una pequeña parte del total de los problemas jurídicos de la Constitución. En su mayoría, los «cases» se refieren a cuestiones de Derecho interfederal o de derechos individuales y sus garantías. Cfr. los periódicos.

pero ha venido a arrojar un potente foco de luz sobre el problema de las fuentes en Derecho constitucional. En efecto, una cosa es el «rule of law» (282), que puede ser garantizado por los Tribunales, pero que en definitiva es un derecho constitucional de segundo grado, que presupone la Constitución propiamente dicha y sus garantías *políticas* (283). Y ésta, como se ve muy claro en el caso inglés, reposa mucho más que en normas de Derecho escrito, en otras de índole más difícil, pero no menos eficaz, que se ha venido en llamar *convenciones*. Estas, como observa Jennings, «no son mera *política*, salvo en el sentido en que todo Derecho y todo Gobierno son *política*. Son reglas cuya naturaleza no difiere de modo fundamental del Derecho positivo de Inglaterra» (284). Lo que ocurre es que se reconoce expresamente que su *administración* y, en su caso, *imposición* o *ejecución*, no corresponde a los Tribunales, sino al Parlamento, al Gabinete, al cuerpo electoral, a la opinión pública, etc., según los casos (285). De este modo las convenciones cumplen dos funciones: en primer lugar permiten que una armazón legal rígida —y todas las leyes tienden a la rigidez— sea mantenida al ritmo de las necesidades sociales y de las ideas políticas cambiantes»; y por otra parte.

cos resúmenes informativos que da la APSA; y LAMBERT: «Quatre annes d'exercice du contról de la Constitutionnalité par la Cour Suprême des États Unis», en *Mélanges Hauriou*, 1929.

(282) El cual «no es un producto capaz de exportación. Como el buen vino, no viaja» (JENNINGS, op. cit., pág. 45).

(283) JENNINGS entiende que DICEY empequeñeció la idea del «rule of law», empeñándose en ver el Derecho constitucional como reducido a los individuos y a sus derechos; y en no reconocer la existencia de *poderes* dotados de amplios poderes discrecionales que, en el caso del Parlamento, llegan a ser (teóricamente) ilimitados. Por eso, así entendido, el principio, en definitiva, puede «resultar más bien un caballo sin domar» (pág. 59).

(284) JENNINGS: Op. cit., pág. 73.

(285) Como lo revela el ejemplo norteamericano, un Estado en el que se pudiera apelar de las decisiones políticas a los Tribunales, no sería un «Estado de Derecho», sino un «Gobierno de los Jueces». Al final topamos siempre con la soberanía, con una *decisión final* y que siempre la adoptan *hombres*. Es decir, que, al final, el Estado es el Estado: «el Estado hace todo lo que quiere; pero lo que es exacto es la distinción de órganos y de funciones, en la cual... la declaración judicial de inconstitucionalidad, sea por violación de las formas, sea por la incompetencia de los órganos para emanar dichas normas» (ARANGIO-RUIZ: «In torno al sindacato giudiziario sulle leggi», en *Studi in onore Ranelletti*, págs. 15 y siguientes).

«permiten a los hombres que gobiernan hacer que la maquinaria funcione» (286).

Las convenciones, por supuesto, existen en todas las Constituciones (287), aun en las más rígidas aparentemente (288). Son el primer momento de lo que Jellinek llamaba «la fuerza normativa de lo práctico», relacionada en este caso con el hecho indudable de que el poder tiende a buscar sus límites sobre la base de un equilibrio efectivo y no jurídico (289). La distinción entre «lo político» y «lo jurídico» (290) responde en el fondo a esta idea. Pero no se trata del Derecho y de las «tinieblas de afuera», sino de grados distintos de normación y de normalización.

Convenciones y costumbres (que son convenciones *inveteradas* y en las que se va creando «*opinio iuris vel necessitatis*») forman la base consuetudinaria del Derecho y del Estado (291). Es claro que en ellas hay los llamados elementos característicos del Derecho, en cuanto

(286) JENNINGS: Op. cit., págs. 97-99.

(287) Como dice Sir WILLIAM HOLDSWORTH, «las convenciones pueden surgir en todo momento y en cualquier lugar en que los poderes del gobierno estén investidos en diferentes personas o cuerpos, o en otros términos, dondequiera que haya una Constitución mixta».

(288) En los Estados Unidos las convenciones existen. Las relaciones entre la Presidencia y el Tribunal Supremo se contienen sobre esta base, después de medir las fuerzas en la época del «New Deal».

(289) Como decía GEORGE MEYER, «la facultad de hacer uso del poder del Estado no está condicionada por su adquisición jurídica, sino únicamente por la posesión efectiva del mismo». Nadie le *ha dado* sus poderes al Gabinete, pero los *tiene*.

En todos los países, materias tan importantes como los «actos de gobierno», el «derecho de gracia», los «poderes extraordinarios», etc., reposan sobre convenciones de este tipo.

(290) Ver GROS: *Survivance de la raison d'État*, París, 1932; y en particular, *The doctrine of political questions* (en Estados Unidos), págs. 339 y ss.

(291) En este sentido, aun en el plano del Derecho positivo, carece totalmente de importancia la «*vexata quaestio*» de las relaciones de prioridad entre Estado y Derecho, que recuerda la también «*cause célèbre*» del huevo y la gallina. Cuando WUNDT dice que «el derecho tiene que ser posterior al Estado», y IHERING que «el Estado es la única fuente del Derecho», o PAULSEN, que «sólo en el Estado y por medio del Estado hay Derecho», se olvida que «el Derecho es en su origen esencialmente consuetudinario» (SAVIGNY), y que lo mismo le ocurre al Estado. Tampoco se puede decir que el Derecho es anterior (MAINE, FUSTEL DE COULANGES, POST, MORGAN). Prescindiendo de la coexistencia de otros ordenamientos, es evidente que el del Estado va surgiendo con él mismo. El Estado, como dice DEL VECCHIO, es «el sujeto de la voluntad que pone (impone) un ordenamiento jurídico» (*El Estado nuevo*, 1939).

éste se distingue de otras formas del control social (292). Los romanos pensaban que las *acciones* eran una prueba tan buena de la intención y *voluntad* como las palabras (293). Sea cualquiera la idea que tengamos respecto a la famosa «conciencia jurídica» de la Escuela histórica, que todavía para Gierke (294) era la fuente última del Derecho, es evidente que a este proceso de institucionalización, en parte consciente, en parte automático, que se va potenciando con una serie de «multiplicadores» sociales, se debe la formación de las Constituciones, de los ordenamientos jurídicos y de los Estados.

A partir de cierto momento, la escritura, la imprenta, los rápidos medios de comunicación, la difusión de la educación, etc., promueven la racionalización y la sistematización. Aparece la *ley*; es decir, la costumbre definida y garantizada, no dejada su interpretación a un colegio de sacerdotes y a una aristocracia; la costumbre pactada y puesta en tablas («reipublicae sponsio»). La mayoría de estas leyes serían hoy llamadas leyes *constitucionales* o *fundamentales*: marcan puntos en el equilibrio social y político, normalmente iniciados ya por convención y que luego dan lugar a otras, y así sucesivamente.

El Estado moderno organizó bien pronto, como la ciudad antigua, su *legalidad*. Hizo escribir y compilar las costumbres y los fueros;

(292) Nadie confunde la *convención* de que el Gabinete dimita cuando recibe una votación adversa en los Comunes con una medida de *etiqueta* («Etiqueta es la barrera que la sociedad traza en derredor suyo como una protección contra ofensas que el Derecho no puede tocar; un escudo contra la intrusión del impertinente, del importuno y del vulgar; una guardia contra aquellas personas obtusas que, no teniendo talento ni delicadeza, estaría inmiscuyéndose constantemente en la sociedad de otras personas a las que su presencia —por diferencia de sentimientos o de hábito— puede resultar molesta e incluso insoportable.» Ver *Heints on etiquette and the usages of society*, Londres, 1834, reed., 1947.)

(293) «Inveterata consuetudo pro lege non inmerito custoditur, et hoc es ius quod dicitur moribus constitutum. Nam cum ipsae leges nulla alia ex causa nos teneant, quam quod indicio populi receptae sunt, merito et ea, quae sine ullo scripto populus probavit, tenebunt omnes: nam quid interest, suffragio populus voluntatem suam declaret an rebus ipsis et factis?» (D. I, 1, 3, 32, I.)

(294) «La última fuente de todo derecho continúa siendo la conciencia colectiva de cada existencia social» (*Grundbegriffe*, pág. 103); que viene a ser la misma afirmación de PUCHTA: «El derecho humano presupone, como su fuente, una conciencia común.»

A su vez, la «esencia del Derecho consiste —dice GIERKE— en que afirma y delimita el poder de voluntad exterior en el seno de una comunidad humana» (*Grundbegriffe*, pág. 102).

procuró sistematizarlos y unificarlos (295) y, por encima de ellos, quiso poner un Derecho superior, racional, escrito, firme (296). Aquí surgió el caballo de batalla de la *soberanía*: el Rey (o sea el Estado) como capaz de *hacer y deshacer* la ley y, por tanto, no sometido a ella. Es decir, que la ley es, como dice Bodino, «inflexibilis norma»; pero el magistrado es «la ley que vive y que muere». Hay dos clases de imperio: «alterum quidem *summum*, legibus ac magistratum imperio solutum, alterum legitimum, quod legibus obligatur». Esta es la gran antinomia del Estado moderno: que quiere normas racionales (297) y estables, pero que se reserva el derecho de cambiarlas. La tensión entre ambas fuerzas llevó al intento de distinguir entre leyes *fundamentales* o *constitucionales* y leyes *ordinarias*; y, por otra parte, al deseo de asociar a la confección, incluso de éstas, organismos e instituciones de consejo y deliberación (298).

(295) A partir del siglo XIII, este proceso está en marcha en las principales Monarquías. Inglaterra, por la conquista normanda, lo logró antes con su «common law». El «Fuero Real» de Alfonso X apunta a este aspecto del intento.

(296) El «Ordenamiento» de Montalvo y las Leyes de Toro, y luego la «Nueva Recopilación» y la «Recopilación de Indias» son buen ejemplo de ello en la Monarquía española.

Pero el intento venía de más atrás. El Rey Sabio definió bien su «Código de la Siete Partidas»: «e estas *razones* en que se muestran todas las cosas cumplidamente según son, e el *entendimiento* que han son llamadas *leyes*.» Se trata de una «ratio scripta» superior a la costumbre: «estas leyes son establecimientos porque los hombres sepan vivir bien e ordenadamente según el placer de Dios: e otrosí según conviene a la buena vida de este mundo e a guardar la fe de Nuestro Señor Jesucristo cumplidamente así como ella es. Otrosí como vivan los omes unos con otros en derecho e en justicia» (I, 1, 1). En efecto, «ley tanto quiere decir como leyenda en que yace enseñamiento e castigo escrito que liga e apremia la vida del hombre, que no haga mal, e muestra e enseña el bien que el hombre debe hacer e usar: e otrosí es dicha ley: porque todos los mandamientos de ella deben ser leales, e derechos e cumplidos según Dios e según justicia» (I 1, 4). Pero ya aparece un anticipo del «princeps legibus solutus»: «Otrosí decimos que está bien al facedor de las leyes en querer vivir según las leyes, como quier que por premia non sea tenuto de lo facer» (I, 1, 15).

(297) En general, la ley se sigue definiendo como norma *racional y moral*. Así, dice ALTUSIO que es «faciendorum et omittendorum regula, singulis et universis regni membris ad iustae vitae et consociationis universalis conservationem praescripta». Y GROCIO la define como «regula actuum moralium obligans ad id quod rectum». Pero la secularización avanza y con ella el voluntarismo decisionista, que lleva al principio «authoritas non ratio facit legem». HOBBS dirá pronto en *De Cive*: «leges civiles... nihil aliud sunt, quam qui in civitate sum a potestate praeditus est, de civium futuris actionibus *mandata*.»

(298) En el Continente predominan los Consejos y los Tribunales; en In-

Entretanto, el Estado moderno dió especial importancia a otras formas menores de creación de normas jurídicas. Ya Bodino distingue la *lex* del *iudicium* y el *decretum*. Pero hasta finales del siglo XVIII (299) no se precisa la distinción entre la *ley formal* (expresión de la voluntad general, obra del poder *legislativo*) y las *disposiciones menores* que, en principio, son obra del poder *ejecutivo* (300), que se mueve para dictarlas dentro de muy estrechos límites.

Pero a lo largo del siglo XIX se vió que la teoría era muy frágil en su choque con la realidad. «Ley» y «medida» se han hecho sinónimas a partir de 1848; y la «legalidad es hoy solamente un modo funcional de la burocracia estatal» (301). Ya Duguit señaló crudamente que la ley era la expresión, no de la voluntad general, sino simplemente de la muy circunstancial de 350 diputados y 200 senadores. El decreto invadió las zonas teóricamente reservadas a la ley; las delegaciones legislativas se hicieron frecuentes; la época de la planificación trajo consigo nuevos tipos de reglamentación. En definitiva, la jerarquía de las normas se ha roto un poco en todas partes.

La posibilidad, pues, de trazar una clasificación general de las fuentes del Derecho constitucional es remota. Los actuales regímenes a veces tienen a la cabeza de su ordenamiento un Código constitucio-

glaterra, el Parlamento. Pero la decadencia de las representaciones estamentales fué lamentada en toda Europa. Así, dice nuestro P. MARIANA: «Hoc maiores nostri providentis viriprudentes periculum, ut Reges continerent intra modestiae et mediocritatis fines, ne se nimia potestate efferrent, unde publica pernicies existeret, multa sapientes sanxerunt atque praeclare. In his quam prudentes quod nihil maiores rei sine voluntate procerum et populi sanctum esse voluerunt; coque consilio delectus ex omnibus ordinibus ad conventus regni, Pontifices total ditioe, procedes et procuratorum civitatum evocare moris erat» (*De rege*).

(299) JELLINEK cree que fué ROUSSEAU el que realizó el «primer intento decidido y que hace época, a través de la definición de la esencia material de la ley, para deslindar el campo de la legislación del de la administración»; es decir, para distinguir la ley de las disposiciones administrativas (*Gesetz und Verordnung*. Tubinga, 1919, pág. 51).

(300) Aunque el ejemplo inglés era terminante, tardó en abrirse paso en la teoría una interpretación razonable del mal llamado ejecutivo, que había de ser desarrollada por los doctrinarios. Su antecesor fué CLERMONT-TONERRE, que vió claro que «hay en el poder monárquico dos poderes distintos, el poder ejecutivo, investido de prerrogativas positivas, y el poder real, que se sostiene sobre recuerdos y tradiciones religiosas», y que, por otra parte, advertía: «no confundió el poder ejecutivo con el gobierno. El poder ejecutivo es todo acción, el gobierno es todo pensamiento; éste admite la deliberación, aquél la excluye en todos los grados de su escala».

(301) SCHMITT: *Der Nomos der Erde*, pág. 41.

nal (302), como ocurre en Estados Unidos, en Francia o en Italia; y a veces no, como ocurre en Inglaterra o en España. Puede en este caso suceder que la mayor parte de las materias constitucionales estén de hecho confiadas a la convención y a la costumbre, como en Inglaterra, o bien que haya un grupo de «leyes fundamentales» dotadas de cierta rigidez, como en España (303).

En los países con un Código constitucional puede o no haber fuera de él algunas leyes llamadas «constitucionales», «fundamentales» u «orgánicas», del mismo o parecido rango que la Constitución propiamente dicha (304). Y puede haber leyes de este tipo en sentido *material*, aunque formalmente no estén reconocidas como tales (305).

Por supuesto, puede ocurrir en todos los casos dichos que las instituciones esenciales del régimen no estén bien reflejadas en sus Códigos y leyes constitucionales, e incluso que sean totalmente contradictorias la letra con la realidad (306).

Después viene un complejo sistema de legislación escrita, de muy diverso origen, que debe ser jerarquizada en cada ordenamiento en función de lo previsto en el sistema de delegaciones de poderes normativos ordinarios y extraordinarios, etc. Se encuentran fuentes principales y complementarias, directas e indirectas, internas y externas, etcétera, cuyo conocimiento y aplicación es en todas partes la compleja y difícil misión de la ciencia jurídica (307).

(302) A su vez, los hay muy amplios, que regulan gran número de materias o tan breves como las leyes constitucionales francesas de 1875, etc. Los hay que incluyen una parte dogmática o no, etc.

(303) Lo cual no quiere decir que sean las únicas, como ocurre en España.

(304) Tal es el caso, verbigracia, de Nicaragua, donde la propia Asamblea Constituyente que aprobó la Constitución vigente de 1 de noviembre de 1950, estableció una ley de Amparo (de noviembre) y una ley marcial (24 de octubre) con el mismo rango.

Ver ANTONIO FERRACIU: «Norme e riforme costituzionali in Italia (a proposito del nuovo concetto di legge costituzionale)», en *Studi in onore Ranalletti*, páginas 393 y ss. (Lo constitucional es toda «norma jurídica superior a la ley», página 438.)

(305) Es el caso indicado de España, donde es evidente que son fundamentales las leyes de 1938 y 1939 sobre facultades del Jefe del Estado, sin serlo formalmente en la enumeración que hace la ley de Sucesión.

(306) Casó típico el de Rusia, aunque no es el único.

(307) Cada vez más complicada por el crecimiento fabuloso del número y volumen de los ordenamientos; sobre todo por el desarrollo del corporativismo al servicio del Estado planificador.

Tema delicado es el entrecruzamiento del ordenamiento nacional con el inter-

Finalmente estas normas escritas, las costumbres, las convenciones, los «standards», los «principia media» sobre los que gira la estructura social, las corrientes de opinión, etc., son vertidas en *resoluciones* por los órganos de gobierno y de administración por los Tribunales y por otras instituciones que, en principio, crean también Derecho y precedentes para ulteriores creaciones de Derecho. Y todo ello en un proceso continuo en el que un juez (Coke y Marshall) o un ministro o un profesor u otras personas pueden, directa o indirectamente, perfeccionar («secundum», «praeter», contra) la propia Constitución (308).

MANUEL FRAGA IRIBARNE

nacional, a través no solamente de las organizaciones internacionales, muchas de las cuales (en materia de asistencia técnica, de educación, de emigración, etcétera) operan ya, con estatuto internacional, dentro de los Estados y de modo directo; sino de los acuerdos con grandes potencias para cesión de bases, cooperación económica y militar, etc.

A su vez, FICHTE pensaba que, mientras los pueblos no tengan una Constitución *justa*, no es posible el orden internacional que sólo puede ser una «federación de Estados justos».

(308) Para esto, claro es, hace falta *tiempo* (pues el tiempo no respeta lo que se ha hecho sin él) y *reiteración*.

Como dice CELSO, «ex his quae forte uno aliquo caso accidere possunt, iura non constituuntur. Nam ad ea potius debet aptari ius, quae et frequenter et facile, quam quae terraro eveniunt».

UTOPIA Y REALISMO POLITICO EN TOMAS CAMPANELLA

I

La filosofía social y política de Campanella ha sido considerada demasiadas veces en su relación exclusiva con las de Tomás Moro y Francisco Bacon, o sea como uno de los grandes momentos de la utopía en el Renacimiento (dando a dicho término una acepción amplia). Esta manera de ver, aunque legítima desde el punto de vista de una historia de las utopías, no es suficiente, sin embargo, en la perspectiva más amplia de una historia del pensamiento político y social, no logrando dar cuenta de la complejidad de la obra campanelliana ni de su significación histórico-espiritual auténtica. La *Ciudad del Sol*, así asociada tradicionalmente a la *Utopía* y la *Nueva Atlántida*, no recoge toda la doctrina de Campanella. Hay que tener presentes las otras muchas obras, tan características a veces como la descripción de la urbe heliaca, que le aseguran un lugar relevante en la preceptiva política y el antimaquivelismo lo mismo que entre los constructores de sociedades ideales. Sin que quepa dejar de lado, en Campanella, al poeta que si por una parte supo dar expresión adecuada a un género literario de tan dudosa fama como la poesía filosófica, elevándola muy por encima de lo que a menudo es, a saber, filosofía versificada, logró, por otra parte, verter con personalísimo acento, en el molde de la *canzone* y el soneto, los sufrimientos de sus años de cárcel, sólo mitigados por la fe en la protección divina y la nunca extinguida esperanza de una próxima liberación.

Ya como utopista difiere Campanella profundamente de Tomás Moro, con cuya *Utopía* guarda mayor entronque *la Ciudad del Sol* (1).

(1) El propio CAMPANELLA reconoce la influencia ejercida sobre él por Moro, en sus *Cuestiones sobre la república ideal*, art. 1.º, resp. a la primera dificultad (ed. cit. en la nota 26, pág. 214).

Con acierto ha señalado Hans Freyer el contraste existente entre el canciller británico y el monje calabrés (2). Ciertamente que a semejanza de Moro —observa Freyer— Campanella es un espíritu cuyo saber abarca tanto los sistemas escolásticos como el incipiente pensamiento moderno, y que se vio asimismo mezclado por el destino a la vida política de su patria, aunque con el papel de agitador iluminado y no de gobernante; pero fuera de estas semejanzas externas, la diferencia es radical entre su carácter personal respectivo y el subsuelo metafísico de su pensamiento social y político. Si Moro era un exponente del humanismo renacentista templado armoniosamente por un fervoroso catolicismo, Campanella se nos presenta como un temperamento religioso agitado en el que hierven sin descanso tendencias contrapuestas. El juicio que a su respecto emitiera, hace poco menos de un siglo, un insigne historiador español de la filosofía, nos parece reflejar todavía, aun teniendo en cuenta los matices exigidos por la investigación posterior, la intimidad inquieta de Campanella y la índole de su obra, entrecruzada de tensiones: «Hombre de inmensa lectura, genio dotado de un amor ardiente por el saber, Campanella cultivó casi todas las ciencias entonces conocidas; pero, arrebatado y extraviado a veces por su imaginación fogosa e incapaz de frenos, sus escritos presentan un conjunto enciclopédico, en cuyo fondo aparecen y chocan multitud de ideas, no siempre sanas ni armónicas; una amalgama especial de grandes verdades y grandes errores» (3).

La vehemencia pasional de Campanella y su propensión a la profecía explican las aventuras de una vida que transcurrió bajo el signo del fracaso constante en lo temporal. Ha de bastarnos aquí, pero no podemos omitirla, una breve referencia a sus vicisitudes más notables, a cuya luz podamos penetrar con pie menos inseguro en su tumultuoso mundo interior (4).

(2) Cf. H. FREYER: *Die politische Insel. Eine Geschichte der Utopien von Platon bis zur Gegenwart*, Leipzig, 1936, págs. 102-104.

(3) Z. GONZÁLEZ, O. P.: *Historia de la filosofía*, 2.^a ed., Madrid, 1886, III, página 204.

(4) Siguen siendo fundamentales para la biografía de Campanella, a pesar de las reservas y rectificaciones introducidas por la investigación posterior, las obras de L. AMABILE: *Fra Tommaso Campanella. La sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia*, 3 vols., Nápoles, 1882, y *Fra Tommaso Campanella ne' castelli di Napoli, in Roma ed in Parigi*, 2 vols., Nápoles, 1887 (la citaremos bajo el título abreviado de *Castelli*), de gran valor también por sus anejos con documentos y escritos todavía inéditos. De la abundantísima bibliografía contemporánea sobre Campanella, baste indicar aquí, en relación con nuestra temática: L. BLANCHET,

Nacido en Stilo de Calabria en 1568, de padres humildísimos, Juan Domingo Campanella, que después trocaría su nombre por el de Fray Tomás, vistió muy joven el hábito dominicano. Estudió, según tradición de su Orden, la filosofía aristotélico-tomista, pero se desvió de ella bajo el influjo del sensualismo de Bernardino Telesio, en quien exaltaría luego poéticamente al debelador de un Estagirita convertido en tirano del espíritu (5). Los recelos que esta evolución doctrinal no podía menos de provocar, le movieron a alejarse de Calabria y trasladarse sucesivamente a Florencia, Padua, Roma y Nápoles, siendo objeto de acusaciones de heterodoxia, de las que pudo librarse. A su regreso a Calabria se vió envuelto en una conspiración contra la dominación española (1598) y acusado de dirigirla, de proclamarse Mesías y estar en connivencia con los turcos. Lo cierto parece ser que Campanella se creía llamado a instaurar una era nueva, de profun-

Campanella, París, 1920; B. CROCE, «Il comunismo di Tommaso Campanella», reimpr. en *Materialismo storico ed economia marxista*, 5.^a ed., Bari, 1927; R. DE MATTEI, *Studi campanelliani*, Florencia, 1934; el mismo, «Fonti, essenza e fortuna della Città del Sole», en *Riv. Int. di Filos. del Diritto*, XVIII (1938) 405-439; el mismo, *Introduzione all'opera di Tommaso Campanella. La Città del Sole*, Roma, 1953; G. DI NAPOLI, *Tommaso Campanella, filosofo della restaurazione cattolica*, Padua, 1947; E. GILSON, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Lovaina-París, 1952, cap. VI; L. GIUSSO, «Monarquía del Mesías y monarquía española en Campanella», en *Rev. de Estudios Políticos*, Madrid, núm. 75 (mayo-junio 1954) 69-82; F. MEINECKE, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, 2.^a ed., Munich-Berlín, págs. 113-146; R. MONDOLFO, «Tomás Campanella y su pensamiento», en su libro *Tres filósofos del Renacimiento. (Bruno, Galileo, Campanella)*, Buenos Aires, 1947; E. NYS, «Thomas Campanella. Sa vie et ses théories politiques», en sus *Etudes de droit international et de droit politique*, 2.^a serie, Bruselas-París, 1901, págs. 206-239; G. SOLARI, «Filosofía política del Campanella», en sus *Studi storici di filosofia del diritto*, Turín, 1949, págs. 1-24. Asimismo, la nota de M. VINCIGUERRA en su ed. de las *Poesías* y las introducciones de N. BOBBIO y L. FIRPO a sus ediciones de obras de Campanella, a que en cada caso nos referiremos. La falta de una edición de conjunto hace más difícil el sistema de referencias. En las citas, seguiremos la ortografía de la edición respectiva, lo que explica ciertas variaciones. Entre las historias de las utopías cabe mencionar especialmente a J. O. HERTZLER, *The History of Utopian Thought*, Londres, 1922, y las breves, pero sustanciosas, páginas que dedican a la *Ciudad del Sol* H. FREYER, op. cit. en la nota anterior, y R. RUYER, *L'utopie et les utopies*, París, 1950.

(5) Soneto «Al Telesio cosentino», en *Poesie*, nueva ed. a cargo de M. VINCIGUERRA, Bari, 1928, pág. 111:

«Telesio, il telo della tua faretra
uccide de' sofisti in mezzo al campo
degli ingegni il Tiranno senza scampo.»

das reformas, preludio del fin del mundo. El suelo calabrés, desde los tiempos del abad Joaquín de Fiore, y sometido a un señorío extranjero, era terreno abonado para movimientos de esta índole. De hecho, y cualquiera que fuese su participación en la proyectada subversión del orden establecido, Campanella no dejaría nunca de reivindicar —con patética insistencia en sus poesías— una vocación de taumaturgia social, diciéndose investido de una misión salvadora irrenunciable:

«Io nacqui a debellar tre mali estremi:
tirannide, sofismi, ipocrisia» (6).

La consecuencia del famoso, complicado y durísimo proceso a que fué sometido, y a lo largo del cual reveló su excepcional presencia de espíritu, fué un encarcelamiento de veintisiete años (1599-1626), con alternativas de rigor y de trato benigno, según los virreyes, pero también a tenor de las coyunturas políticas. A este período corresponde la mayor parte de la producción literaria de Campanella en los más diversos ámbitos de la filosofía y la teología, la política y la ciencia, sin excluir la astrología. No faltaron, en tantos trances, horas de desaliento, en que el preso hubo de preguntarse angustiado si le amparaba todavía la protección divina. «Dio par che dorma», exclama dolorosamente en una ocasión (7). Pero superó cada crisis con la fe inquebrantable en su misión, y suena finalmente a canto de victoria el conmovedor soneto sobre el salmo *Saepe expugnauerunt*, aplicado por Campanella a sí mismo:

«Spesso m'han combattuto,...
fin dalla giovinezza, ahi troppo spesso!
ma d'espugnarmi non fu lor concesso,
ch'è Dio, che mi sostiene e mi rincuora» (8).

Puesto en libertad, a raíz de innumerables gestiones y la intervención del Papa, Campanella residió algún tiempo en Roma, refugiándose por último en París, en 1634, donde fué bien acogido no sólo por Richelieu y Luis XIII, como era lógico en la situación de hostilidad

(6) «Delle radici de' gran mali del mondo», *Poesie*, ed. cit., pág. 18.

(7) Soneto segundo «Contro Don Aloise Sciarava, avvocato fiscale in Calabria», *Poesie*, pág. 223.

(8) *Poesie*, pág. 220.

reinante entre Francia y España, sino también por los círculos científicos, cuya simpatía, sin embargo, no se vería libre de asombro y reservas ante lo que en su personalidad de visionario había de desconcertante. En la capital francesa murió Campanella, en 1639.

Que en estas condiciones la filosofía de Campanella había de desenvolverse de una manera intermitente, inconclusa siempre, y a la vez reiterativa, es algo que no causará extrañeza. Fué brotando en su mente al calor de ingentes lecturas, que el propio Campanella nos evoca en sugestiva imagen:

«... che quanti libri tiene il mondo
non saziâr l'appetito mio profondo» (9).

Pero el saber así adquirido tenía que ser contrastado, según Campanella, con la observación, cuya primacía como fuente de conocimiento subrayaría con fuerza. Prescindiendo de otros pasajes (10), vemos cómo el soneto «Modo di filosofare» ensalza el papel insustituible de la experiencia, la superioridad del saber inmediato que ella proporciona, con respecto al mediato que la autoridad ajena brinda.

«Il mondo è il libro dove il Senno eterno
scrisse i propri concetti, e vivo tempio
.....»

Campanella reprocha a sus hermanos de hábito su preferencia por el camino fácil de la erudición libresca, que opera sobre copias necesariamente imperfectas de la realidad:

«Mà noi, strette alme a' libri e tempîi morti,
copiati dal vivo con piú errori,
gli anteponghiamo a magistero tale».

(9) «Anima immortale», *Poesie*, pág. 15.

(10) Por ej., *Cuestiones sobre la república ideal*, resp. a la 6.^a objeción («nos afanamos por atesorar en bien de nuestra República las observaciones sacadas de la experiencia, así como también los conocimientos sobre el mundo entero...»), edición cit. en la nota 26, pág. 221); asimismo, carta a Mons. Querengo, de 1607, citada por MONDOLFO, op. cit., págs. 128-129 («Yo aprendo más de la anatomía de una hormiga o de una hierba (para no hablar de la del mundo, que es sumamente admirable), que de todos los libros que se han escrito desde el comienzo de los siglos hasta la fecha, pues aprendí a filosofar y leer en el libro de Dios. Mirando en su ejemplar, corrijo los libros humanos que le copian mal y de un modo caprichoso, no de acuerdo con lo que está en el libro original del universo»).

La conclusión positiva no puede ser otra que un retorno a las cosas mismas, un «zurück zu den Dingen» no carente de meridional brío:

«deh torniano, per Dio, all'originale!» (11).

El resultado fué, en la filosofía de Campanella, una peculiar coexistencia de elementos antiguos y nuevos, la asociación de tradiciones escolásticas con el sensualismo de Telesio y un neoplatonismo que en la edad del barroco incipiente hace eco al de las academias italianas del Renacimiento. Su ingrediente fundamental es un afán de explicación unitaria del mundo en el que pervive con vigor sumo el *principium unitatis* de la especulación cristiano-medieval. Actuante en todas las expresiones parciales y más o menos circunstanciales de un pensamiento en perpetua fiebre de alumbramiento, esta aspiración a la unidad mantiene en la discontinuidad de sus formulaciones una conexión profunda. Ello puede afirmarse especialmente de la filosofía social y política de Campanella.

II

Constituyen la Ciudad del Sol (12), sobre una colina, siete círculos concéntricos o recintos con columnas y murallas alrededor. En el centro de la ciudad, que es a la vez su punto más elevado, hay un templo gigantesco, y en medio del mismo el altar, sobre el que está pintada la bóveda celeste. Las murallas de cada círculo o recinto están llenas de dibujos y figuras: en las más interiores aparecen los signos matemáticos, luego los mapas de las tierras y mares del mundo, los alfabetos de todos los pueblos, sus costumbres y leyes, y así el conjunto de los objetos del saber humano, hasta los minerales, plantas, útiles de trabajo e incluso los personajes ilustres de la historia. En el lugar correspondiente, entre los «inventores de las leyes, de las cien-

(11) *Poesie*, pág. 16.

(12) *La Città del Sole*, «diálogo poético», parece haber sido redactada en 1602, en la cárcel, y como la mayor parte de las obras de Campanella, retocada y completada más tarde (1609). Traducida al latín entre 1613 y 1619, con nuevas adiciones, se publicó en esta versión por vez primera en las *Realis philosophiae epilogisticae partes quatuor*, Francfort del Meno, 1623, y París, 1637, como apéndice de la *Politica* (cfr. nota 39). Ed. ital. en *Opere di T. Camp.*, scelte, ordinate ed annotate da A. D'ANCONA, 2 vols., Turín, 1854, II, 231-286. Utilizamos la excelente ed. crítica de N. BOBBIO, que incluye el texto italiano y el texto latino, Turín, 1941. Hay trad. castellana del texto latino por A. Mateos, en *Utopías del Renacimiento*, México, 1941, por la que citamos.

cias y de las armas», se menciona a Jesús y los Apóstoles juntamente con gentiles, hebreos y Mahoma (13). Con razón se ha señalado que el Estado campanelliano refleja, cual microcosmos, el macrocosmos del mundo real, como en el humanismo lo reflejara la persona cultivada: el hombre vive en el todo, viviendo en su ciudad (14).

La Ciudad del Sol está gobernada por un príncipe-sacerdote llamado Hoh, es decir, el Metafísico, que reúne en sus manos el poder espiritual y el temporal y es elegido por un colegio de magistrados que tienen asimismo funciones religiosas y civiles a la vez. Junto al Metafísico hay tres príncipes-sacerdotes llamados en su lengua Pon, Sin y Mor, voces que equivalen a *Potestas*, *Sapientia* y *Amor*. Potencia tiene a su cargo cuanto atañe a la guerra o al empleo de la fuerza; Sabiduría, las ciencias, las artes y la enseñanza; Amor, lo que se refiere a la perpetuación, conservación y bienestar material de la población. Los funcionarios inferiores llevan los nombres de aquellas virtudes y artes a cuyo servicio están.

Tan peculiar estructura de la Ciudad del Sol no es arbitraria, sino que se explica por la metafísica de Campanella. Según ésta el ser y el no-ser representan el dualismo primario y se identifican, al modo neoplatónico, con lo perfecto y lo imperfecto. Dios es el ser puro: sus atributos o propiedades primarias (*primalitates*), que recuerdan las personas de la Trinidad cristiana, son la potencia, la sabiduría y el amor (15). El no-ser no es un principio independiente, y sólo

(13). El original italiano sólo dice que «ne tengono gran conto» (ed. Bobbio, página 61); la versión latina añade que los tienen por sobrehumanos («... quos dignissimos reputant magnique faciunt, ut supra homines», *ibid.*, pág. 122). Cfr. también *Utopías del Ren.*, pág. 145.

(14) FREYER, *op. cit.*, pág. 106.

(15) Cfr. el bello comienzo del poema «Fede naturale del vero sapiente» (*Poesie*, págs. 9-12), quintaesencia del credo filosófico de Campanella:

«Io credo in Dio, Possanza, Senno, Amore.»

La idea se expresa reiteradamente y en las más diversas ocasiones, como en esta imitación del prólogo del Evangelio de SAN JUAN:

«Era il Senno degli enti da principio,
ed era appresso Dio, era Dio stesso,
si come era il Potere
e l'Amor, che tre vere
preminenze dell'essere io confesso,
degli enti tutti un interno principio,
onde ogni parte e tutto
puote, ed ama, e conosce
essere ed operare.»

(«Al primo Senno», canzone I, madrigale 2, *Poesie*, pág. 31.)

consiste en la negación parcial del ser. De Dios proceden, por creación, las cosas finitas. En cuanto participan del ser, las cosas finitas participan de sus propiedades y poseen potencia, sabiduría y amor (16). Por consiguiente, todas las cosas participan en distinto grado de Dios. Esta concepción se refleja en la *Ciudad del Sol*. El Metafísico tiene toda la realidad compatible con las condiciones de la finitud: le corresponde el poder supremo sobre la ciudad, la plenitud de sabiduría humana, y su amor abarca a toda la comunidad. Desde él hacia abajo, se extiende un reino escalonado en diverso grado de realidad social que llega hasta el simple ciudadano: éste sólo tiene existencia propiamente dicha por la función que cumple en la comunidad. Si la teoría de las primalidades puede considerarse como la réplica filosófica de la teoría teológica de la Trinidad, el Metafísico de la Ciudad del Sol a su vez viene a ser, en frase de E. Gilson, «la imagen terrenal de un Dios único en tres personas, que son el Padre omnipotente, el Verbo o Sabiduría divina y el Espíritu Santo o divino amor» (17). La vida toda de la ciudad es irradiación de su plenitud de ser, que implica plenitud de verdad en el ámbito social y político.

Únicamente en la debida integración en el todo es posible, pues, según Campanella, una vida que merezca con propiedad este nombre. Cuanto sea susceptible de desviar al hombre de dicha integración es eliminado con el mayor rigor. Por eso en la Ciudad del Sol se suprime no sólo la propiedad privada, como en la isla de Utopía y en la república de Platón, sino también la familia, que Tomás Moro, por su parte, conservara. La familia, con la propiedad privada, es fuente de inclinaciones que ponen en peligro, a juicio de Campanella, el principio de la unidad estatal. «La propiedad en cualquiera de sus formas nace y se fomenta por el hecho de que cada uno posee a título exclusivo casa, hijos y mujeres». De ahí la conveniencia de la comunidad de mujeres y niños: el amor propio brota de la familia, por el deseo de enriquecer y encumbrar a los hijos; por el contrario, «una vez que ha desaparecido el amor propio, subsiste solamente el amor a

(16) Cfr. en la citada «Fede naturale...», v. 5-6 y 10-12:

«... ond' ogni cosa
partecipó virtute, amore e senso

.....
Da lui, per lui e 'n lui vien stabilito
lo smisurato spazio e gli enti sui;
al cui far del niente si è servito.»

(17) Op. cit., pág. 185.

la colectividad» (18). Desaparecida la familia, nadie se verá en el trance de anteponer el porvenir de sus descendientes al bien común. Por lo demás, la comunidad de mujeres no ha de entenderse en el sentido de una libertad sexual, como en la perspectiva individualista de los cínicos, sino que trasciende, según era de esperar en una sociedad de la estructura jerárquica de la urbe heliaca, toda veleidad particularista. La sociedad no puede desentenderse de algo cuyas consecuencias, a través de la descendencia, directamente la afectan. De ahí la estricta regulación de las relaciones entre los sexos en la Ciudad del Sol. Los solarienses, siguiendo los consejos de los sacerdotes, médicos y astrólogos, han de unirse, en el momento más propicio, con aquellas mujeres de las que quepa esperar la mejor de las proles. Podríamos hablar aquí de matrimonios por razón de Estado, de duración limitada.

En la Ciudad del Sol el trabajo es una obligación para todos. Ninguna clase de trabajo es despreciable. Si en su regulación prevalecen las necesidades del Estado, la educación tiene en cuenta, sin embargo, las aptitudes personales de los ciudadanos: éstos aprenden la profesión que sus maestros encuentran más en consonancia con su manera de ser. De esta suerte el trabajo se verá libre en gran parte, evidentemente, de los sufrimientos o sacrificios que suele traer consigo. Con razón se ha señalado que «esto era una parte de su sistema encaminada a mantener la eficiencia del trabajo, una vez que el poderoso motivo del lucro individual fuera eliminado» (19). La misma preocupación tuvo Moro, al hacer alternar el trabajo en el campo con el trabajo en la ciudad. Como en Utopía, la universalidad del deber de trabajar permite reducir el horario diario del trabajo, que en la Ciudad del Sol es de cuatro horas, pudiendo dedicar sus habitantes el resto del tiempo «al estudio grato, a la discusión, a la lectura, a la narración, a la escritura, al paseo y a alegres ejercicios mentales y físicos» (20). Como en Tomás Moro, hay en Campanella una crítica social vigorosa, referida a la ciudad de Nápoles, donde el trabajo, dice, pesa sobre una minoría, agobiándola, mientras una mayoría de ociosos se entrega a toda clase de vicios (21).

(18) *Utopías del Ren.*, cit., pág. 147.

(19) W. B. GUTHRIE, *Socialism before the French Revolution*, Nueva York, 1907, pág. 181; citado por HERTZLER, op. cit.

(20) *Utopías del Ren.*, cit., pág. 165.

(21) «Nápoles tiene setenta mil habitantes, de los cuales trabajan solamente unos diez o quince mil, y éstos se debilitan y agotan rápidamente a consecuen-

Los habitantes de la Ciudad del Sol rehuyen la unilateralidad: aprenden varias profesiones y estudian durante toda su vida. Consideran más noble y distinguido al que aprendió más artes y sabe ejercitarlas con mayor perfección: afirmación esta en la que se refleja la tendencia polifacética de la época. Era natural que tal exigencia se formulase con especial rigor, tratándose del Metafísico: «Sólo puede llegar a la dignidad de Hoh quien conoce las historias de todas las naciones, los ritos, los sacrificios, las leyes, las repúblicas y las monarquías, los inventores de las leyes y de las artes, las explicaciones y vicisitudes celestes y terrestres. Necesita conocer, además, todas las artes mecánicas... Es necesario también el conocimiento de las ciencias físicas, matemáticas y astrológicas» (22). Con razón se ha visto en estas palabras el ideal del monje estudioso y del hombre del barroco, ansioso de un saber enciclopédico. Se expresa en ellas, por otra parte, la vieja idea platónica de que el mando se justifica por el conocimiento, correspondiendo por naturaleza el gobierno a los más sabios; si bien asoma en la idea campanelliana del saber un tinte de pragmatismo moderno en la línea de Francisco Bacon y que, referido a la esfera individual, le conduce a proclamar:

«Gran fortuna è 'l saper, possesso grande
piú dell'aver; ...» (23).

El aspecto más novedoso de la Ciudad del Sol con respecto a la isla de Utopía es, sin duda, fuera de la comunidad de mujeres, la forma teocrática, o mejor dicho hierocrática de su gobierno, a la que ya hemos aludido de paso. No es que difiera mucho el ideal religioso de ambas repúblicas: los solarienses, como los utopienses, profesan la religión natural, pero a diferencia de éstos, con no pocos ingredientes astrológicos. Lo que difiere es la valoración política de la religión, cuyo centro de gravedad se desplaza de la intimidad del sujeto a la proyección exterior de sus actos y su relación con la comunidad

cia del continuo y permanente esfuerzo. Los restantes se corrompen en la ociosidad, la avaricia, las enfermedades corporales, la lascivia, la usura, etc., y contaminan y pervierten a muchas gentes, manteniéndolas a su servicio en medio de la pobreza y de la adulación y comunicándoles sus propios vicios. Por eso resultan deficientes las funciones públicas y los servicios útiles. Los campos, el servicio militar y las artes están sumamente descuidados y sólo se cultivan a costa del enorme sacrificio de unos pocos.» (*Utopías del Ren.*, cit., págs. 164-165.)

(22) *Ibid.*, pág. 151.

(23) «Fortuna de' savi», *Poesie*, pág. 22.

y el cosmos: nueva manifestación, que no ha de ser la última, de aquella referencia al todo, peculiar del pensamiento campanelliano. Hasta qué punto inserta Campanella al individuo en la vida del Estado y proyecta su pensamiento religioso en el ámbito político, nos lo demuestra el papel que en párrafo famoso asigna en la *Ciudad del Sol* a la confesión de los pecados: «Todos los primeros magistrados son sacerdotes. Hoh es el sacerdote supremo. Su misión es purificar las conciencias. Mediante la confesión en voz baja, al modo de la nuestra, la ciudad entera declara sus culpas a los magistrados, quienes a la vez que purifican las almas, conocen los vicios más frecuentes en el pueblo. Luego los magistrados mismos confiesan sus propias faltas a los tres príncipes supremos y exponen también las ajenas, pero sin nombrar a nadie a no ser confusamente, señalando en forma especial las cosas más graves y perjudiciales a la República. Finalmente, los triumviros confiesan sus propios pecados y los ajenos a Hoh, quien, por lo mismo, sabe las faltas más frecuentes en la ciudad y busca los remedios oportunos. Después ofrece a Dios sacrificios y oraciones y confiesa públicamente en el templo, desde lo alto del altar y en presencia de Dios, siempre que se necesitase corrección, todos los pecados de la ciudad, pero sin decir el nombre de los culpables. Luego absuelve al pueblo, exhortándolo a no cometer tales faltas. Una vez al año, los jefes supremos de cada una de las ciudades sometidas confiesan también a Hoh sus propias culpas y las de sus súbditos. Por esta razón, Hoh no ignora tampoco los males de las provincias y busca para todos ellos remedios humanos y divinos» (24). Un estado mayor de astrólogos, sobre la cúpula del templo, observa sin cesar las estrellas para determinar el día y la hora propicios de todas las acciones. «Únicamente Platón —podemos decir con Freyer— hizo tan atrevidamente de su república justa la imagen del cosmos divino» (25).

Es innegable que tanto la comunidad de mujeres como la fusión del poder temporal con el espiritual habían de dar lugar a objeciones desde el punto de vista de la ortodoxia. La primera, sobre todo, se presentaba como el más grave error. Dejando para más adelante la teoría hierocrática del gobierno, digamos, por lo que toca a la comunidad de mujeres, que ésta es para Campanella una exigencia de la naturaleza pura, no enriquecida por las luces de la revelación, las

(24) *Utopías del Ren.*, cit., págs. 189-190.

(25) *Die polit. Insel*, cit., pág. 108.

cuales no habían llegado a los habitantes de la Ciudad del Sol. Campanella insiste en este punto, decisivo para su postura, y a su justificación consagra el artículo tercero de sus *Cuestiones sobre la república ideal* (26). Los teóricos de una república no pecan defendiendo con solas las luces naturales la promiscuidad de mujeres, antes de saber por la revelación que no debe hacerse así (27). La comunidad de mujeres en la forma establecida en la Ciudad del Sol no se opone al derecho natural, «o si va contra él, esto no puede ser conocido por el filósofo por medio únicamente de las luces naturales, pues tal cosa no se deduce directamente del derecho natural, como conclusión inmediata, sino sólo como conclusión lejana y fundada más bien en el derecho positivo, que es mudable» (28). De ahí que no sea herejía defenderla en un estado regido por las solas luces naturales, sino únicamente después de conocer el derecho divino y el derecho positivo eclesiástico (29). Lo opuesto a la naturaleza es la libertad sexual, en la que cada cual pueda unirse con quien desee y en la forma que quiera, y la forma mitigada de la misma que consiste en la unión secreta y ocasional con quien plazca, después de las nupcias legales (30). En ambos casos son obvios, según Campanella, los inconvenientes en orden a la descendencia. Porque el problema se relaciona estrechamente con el de una procreación realizada en las mejores condiciones. Así planteado, ha de resolverse concediendo la regulación de esta materia a la comunidad. Por cuanto la finalidad de la procreación es la conservación de la especie y no del individuo, atañe a la república antes que al particular, «constituyendo un derecho público, que solamente afecta a los particulares por el hecho de ser miembros de la república», y por eso la tratan en la Ciudad del Sol como

(26) Las *Quaestiones de optima republica*, publicadas con la *Ciudad del Sol*, en París, 1637, son el necesario complemento del opúsculo. Trad. italiana en la ed. de obras de Campanella por D'ANCONA, ya cit., II, págs. 287-310. Seguimos la trad. castellana del original latino por A. MATEOS en *Utopías del Ren.*, cit., 213-249.

(27) *Utopías del Ren.*, cit., pág. 239.

(28) *Ibid.*, pág. 240. Que el derecho positivo, aun el divino, ha variado efectivamente en este punto, se hace patente con referencias al Antiguo Testamento, especialmente a los casos de Sara, Lía y Raquel (pág. 246). Ahora bien, «si fuese de derecho natural tener una sola mujer, el mismo Dios no podría dispensarnos de ello, como sostiene Santo Tomás».

(29) *Ibid.*, pág. 237.

(30) *Ibid.*, págs. 237-238.

asunto religioso (31). En realidad, los habitantes de la Ciudad del Sol «no tienen una mujer ni muchas, sino que en el tiempo prescrito para la procreación se une cada cual a aquella que la ley le destina en bien de la comunidad. Entre ellos la procreación se verifica en bien del Estado y no en provecho propio. Aun entre nosotros el padre tiene sobre el hijo menos poder que el Estado, puesto que la parte se halla destinada al todo, y no viceversa» (32).

En cuanto a la comunidad de bienes, su defensa es objeto del artículo segundo de las mismas *Cuestiones*. Consiste en gran parte en una impugnación de Aristóteles, impugnador a su vez de la comunidad de bienes platónica (33). Recurre Campanella, en apoyo de su tesis, a precedentes antiguos y patristicos (sobre todo, en orden a estos últimos, al testimonio de San Clemente, San Juan Crisóstomo y San Ambrosio), y a la doctrina tradicional de que en caso de necesidad se vuelve a la comunidad primitiva (34). La propiedad común corresponde al estado de inocencia, al que puso fin el pecado, pero que Cristo vino a restablecer. La Ciudad del Sol no pretendía ser otra cosa que una vuelta al mismo estado de inocencia por la vía de la razón natural. Apoyándose en Santo Tomás, afirma, pues, Campanella que es de derecho natural el uso en común de las cosas, pero la propiedad y su adquisición, de derecho positivo (35).

En general, es interesante la defensa que hizo Campanella no sólo de su *Ciudad del Sol*, sino de la necesidad o conveniencia de escribir obras de esta índole (36). No es argumento válido de los adversarios de tales empresas la supuesta imposibilidad de realizar en la práctica el ideal. «¿Qué nación o qué individuo ha podido imitar perfectamente la vida de Cristo? ¿Diremos por ello que es inútil haber escrito los Evangelios? De ningún modo, pues su fin ha sido estimularnos a no ahorrar esfuerzo alguno, para acercarnos a ellos cuanto poda-

(31) *Ciudad del Sol*, en *Utopías del Ren.*, pág. 162. Cfr. el original latino: «Ergo spectat prolicatio ad rempublicam non ad privatos, nisi quatenus sunt reipublicae partes» (ed. Bobbio, cit., pág. 134).

(32) *Cuestiones...*, en *Utopías del Ren.*, cit., págs. 246-247.

(33) No le falta, por otra parte, razón cuando alude (resp. a la objeción 1.^a, loc. cit., pág. 230) a que en algún momento hay mala fe en la crítica aristotélica de la *República*.

(34) *Cuestiones...*, art. 2.^o, en *Utopías del Ren.*, cit., págs. 222 y sigs.

(35) *Ibid.*, pág. 227.

(36) Artículo 1.^o de las *Cuestiones sobre la república ideal*, en *Utopías del Ren.*, cit., págs. 213-222.

mos» (37). Y si se alega que, presentándose el orden de la Ciudad del Sol como ideal y eterno, no podrá ser tal, por las causas de decadencia inherentes a toda obra humana, cabe contestar que su estabilidad, ciertamente relativa, corresponderá por lo menos a «uno de esos períodos generales que en las cosas humanas señalan el comienzo de un nuevo siglo» (38).

De hecho, las tesis capitales de la *Ciudad del Sol* reaparecen en otros tratados políticos de Campanella, si despojados de su radicalismo, con una voluntad tanto mayor de informar la realidad. El más importante y sistemático de ellos, bajo el título de *Aforismi politici*, se presenta como un compendio de política científica (39). Si en él no se trata de la comunidad de mujeres, inadmisibles en la era cristiana, se mantiene la concepción del matrimonio como instrumento de selección biológica, al formularse el principio de que no debe celebrarse por consideraciones materiales, en relación con la dote o las riquezas, sino atendiendo al valor del ánimo y del cuerpo, «onde si sperì buona razza» (40). Más fácil es mantener íntegramente el postulado de dar a cada cual el oficio para el que es más adecuado (41). Y si no cabe una comunidad de bienes en el estado actual de cosas, hay que aspirar por lo menos a evitar la excesiva desigualdad económica, cuyos efectos funestos se denuncian con fuerza: «Los demasiado pobres son rapaces, e insidiosos, y perjuros. Los demasiado ricos, soberbios y lujuriosos» (42). La existencia en el Estado de una clase exageradamente pudiente implica un peligro para la comunidad, de lo que resulta que las leyes han de regular las fortunas (43). Es también postulado político general de los *Aforismos*, como de la *Ciudad del Sol*.

(37) Ibid., pág. 215.

(38) Ibid., pág. 220.

(39) Escritos en la cárcel, sin duda antes que la *Ciudad del Sol*. Una traducción latina, ampliada (1614), constituye la *Politica in aphorismos digesta*, incluida en la *Philosophia realis*, Francfort del Meno, 1623, y París, 1637, y de la que vimos era la *Civitas Solis* un apéndice. Ed. de los *Aforismi* por D'ANCONA, *Opere di T. Camp.*, cit., II, 5-40. Ed. crítica de los *Aforismi* y de la *Politica*, seguidos del comentario de HUGO GROCIO, por L. FIRPO, Turín, 1941. Por ella citamos.

(40) *Aforismi polit.*, núm. 30.

(41) Ibid., 28 («L'ottima repubblica è quella dove ciascuno è eletto a fare quello officio al quale è nato...») y 29.

(42) Ibid., 41.

(43) Ibid., 135 («Rimedio usare che non possino aver ricchezze più che certo numero...»).

que el gobernante ha de poseer los más amplios conocimientos (44).

La cita ocasional de Santo Tomás de Aquino en los momentos más difíciles no ha logrado desvanecer en muchos las dudas acerca de la ortodoxia de Campanella, reiteradamente expresadas por destacados expositores modernos y contemporáneos de sus doctrinas (45).

La idea de un Campanella heterodoxo se ha nutrido especialmente de la consideración del cristianismo en relación con la ley natural en la *Ciudad del Sol*. Para Campanella, autor de la *Ciudad del Sol*, el cristianismo consiste esencialmente en la ley natural, más los sacramentos, y por eso se impone una reforma del mismo que elimine lo que se añadió a la ley natural, fuera del orden sacramental (46). En muchos pasajes de sus obras, por otra parte, se equipara a Cristo con la Razón primera, la Sabiduría primordial. Que en ello se manifiesta una tendencia a naturalizar el cristianismo, es indudable. Todo el problema consiste en determinar el alcance que a esta «naturalización» se haya de dar en función del conjunto de la producción filosófica y teológica del Stilense.

No es ésta la ocasión de intentar dilucidar problema tan complejo como el de la ortodoxia de Campanella, el cual ha dado lugar a controversias no siempre libres de prejuicios de escuela. Una hipótesis arraigada, desde los famosos ensayos de crítica filosófica, política y religiosa de Spaventa y las meticulosas pesquisas bio-bibliográficas de Amabile, sitúa a Campanella en la línea del deísmo racionalista o el libre pensamiento modernos, y si admite un acercamiento a la ortodoxia en escritos posteriores de Campanella, ve en ello una simple adaptación en la forma a las condiciones creadas en Italia por la Contrarreforma, sin concesión esencial alguna en cuanto al contenido doctrinal. Sin hacer hincapié en esta duplicidad (acentuada por Amabile, con su teoría de la «simulación», hoy generalmente abandonada, por ser psicológicamente difícil de explicar como pudo haber sido de tal permanencia y entidad), Gentile atribuye también a Campanella el naturalismo de pensamiento y religión, característico del Renacimiento italiano y que abre las puertas del pensamiento poste-

(44) Ibid., 51: «Dunque colui ch'ha a dare la legge e a comandar a molti, o deve sapere l'arte di tutti loro, o almeno i fini d'essi e gli emolumenti che apportar possono alla republica...»

(45) Acerca del «problema sul Campanella» y sus múltiples soluciones, cfr. el importante estudio de G. DI NAPOLI, op. cit., cap. I; asimismo, la ojeada de conjunto de MONDOLFO, op. cit., págs. 124-128 («La fortuna histórica de Campanella»).

(46) *Utopías del Ren.*, cit., pág. 201.

rior, mientras Croce comprueba una contradicción interna que, por otra parte, se refleja, a su juicio, en la posición indecisa de Campanella entre el pasado y el futuro. Blanchet, a su vez, cree descubrir en Campanella una mentalidad modernista *avant la lettre*. No lejos de Gentile anda Norberto Bobbio, para quien «la religión de los habitantes de la Ciudad del Sol, en la primera y más firme intención de Campanella, no es una religión natural de pueblos primitivos que esperan todavía la revelación, sino la religión racional del hombre docto que conoce todos los credos positivos y no acoge ninguno» (47). En el polo opuesto, concienzudos investigadores como R. Amerio y Giovanni Di Napoli han reivindicado en términos contundentes la ortodoxia de Campanella, a base, sobre todo, de la *Theologia* y el *Remiscentur* (48). Amerio admite un giro de la heterodoxia a la ortodoxia a partir de 1603. Di Napoli considera la religión natural de la Ciudad del Sol como la etapa previa, pero transitoria, en la vía que conduce al cristianismo: «la religión de la *Ciudad del Sol* es una religión *negativamente, no positivamente desdogmatizada*. Así, es negativamente no cristiano el Antiguo Testamento, porque no habla de los misterios cristianos, como lo es también Platón y todo pensamiento histórica y lógicamente precristiano» (49). En un término medio, E. Gilson subraya con su acostumbrada penetración una esencial «ambigüedad» en la reducción campanelliana del cristianismo a la ley natural, más los sacramentos (50), y parecida es en lo esencial la posición de Mondolfo (51). Aquí nos bastará volver a nuestra observación inicial, de

(47) Introd. a su cit. ed. de la *Città del Sole*, pág. 17.

(48) AMERIO, autor de una serie de trabajos en diversas revistas, principalmente en la *Rivista di filosofia neoscolastica*, se ha consagrado precisamente a la edición de ambas obras (*Theologia*, 1936 ss.; para el *Remiscentur*, véase nota 97).

(49) Op. cit., pág. 143.

(50) Op. cit., pág. 197. La novedad no estriba, según GILSON, en sostener la armonía entre el cristianismo y la ley natural, ni que el cristianismo tenga por efecto restablecer la ley natural para perfeccionarla. Lo insólito es la afirmación de que corregir los abusos introducidos en la ley natural baste para obtener el cristianismo. Pero no hay razón para dudar de la sinceridad de Campanella, el cual no es deísta. «Il tient sa philosophie pour la redécouverte de l'authentique vérité chrétienne, et c'est justement ce qui lui permet d'espérer que, reconnue par l'Eglise, elle pourra devenir la loi d'une république universelle».

(51) Loc. cit., págs. 157-159 (pero se insiste especialmente en el elemento racionalista: para Campanella, «el criterio de la verdad de cualquier religión positiva está en su conformidad con la religión natural: el tribunal ante el cual se discute su causa y que pronuncia el fallo es el de la razón humana».)

que ha de situarse la *Ciudad del Sol* en la perspectiva de conjunto de la obra campanelliana. Entonces cobra fuerza el juicio en orden a su ortodoxia, y se podrá adscribir a Campanella al movimiento de restauración católica de la Contrarreforma, si no con la rotundidad de Di Napoli, con la medida que en Meinecke o Solari matiza idéntico punto de vista general (52). Sin que quepa descartar un margen de evolución o de íntima tensión en el pensamiento surgido de un talante impetuoso y «profético» como era el de Campanella.

De hecho, hemos visto cómo a pesar de su identificación esencial del cristianismo con la ley natural, Campanella hubo de reconocer una irreductible oposición en el problema, no secundario por cierto, de la monogamia, llegando a una alternativa que en la práctica equivale a la admisión de una «doble verdad». La aceptación del orden familiar cristiano se obtenía «desde fuera», por la imposición de una revelación que en este punto contradecía los datos a su juicio más evidentes de la razón, imponiendo su abandono.

También en el ámbito social propiamente dicho se han dado de la *Ciudad del Sol* interpretaciones divergentes. Si fué acogida por los contemporáneos como mera obra de imaginación, y por consiguiente con el interés estético de rigor ante un opúsculo que se presentaba como «diálogo poético», el siglo XIX puso más el acento en la tendencia crítico-social del libro, siendo entonces frecuente la inclusión de Campanella entre los precursores del socialismo y el comunismo modernos. Esta manera de ver ha sido generalmente abandonada, sobre todo después de la crítica de Croce (53). Como observa N. Bobbio, la *Ciudad del Sol* sobrevivía en dicha perspectiva, abstraída de la personalidad del autor, en sus aspectos menos interesantes, y lo mismo debe decirse, añade, de la nueva «actualidad» que le diera su referencia al Estado totalitario, muchos de cuyos rasgos están prefigurados en la urbe heliaca con toda claridad (54). Una vez más, la *Ciudad del Sol* adquiere su genuino sentido en relación con el conjunto de la

(52) MEINECKE, op. cit., pág. 120; SOLARI, loc. cit., pág. 8, donde señala como preocupación fundamental de Campanella la de crear, según el espíritu de la Contrarreforma, una política nueva, íntimamente católica, en contraposición a la maquiavélica y protestante. En eso estriba la importancia de los *Aforismos*, cuya conexión con la *Ciudad del Sol* se destaca. En el sentido de la ortodoxia de Campanella se habían pronunciado también Z. GONZÁLEZ, O. P., *Hist. de la Filos.*, cit., III, pág. 212 (Campanella, «en medio de sus defectos, conservó el espíritu, aunque no siempre las conclusiones de la filosofía cristiana...») y NYS, loc. cit.

(53) Resumen de su punto de vista en DI NAPOLI, págs. 33-34.

(54) Introd. a su ed. cit. de la *Città del Sole*, págs. 29-30.

obra campanelliana. En este su horizonte concreto, las piezas fundamentales de su extraña fábrica —como la comunidad de bienes, la educación enciclopédica, el deber universal del trabajo, el gobierno hierocrático y la unidad religiosa sobre la base de lo que, invirtiendo la fórmula clásica, pudiéramos llamar un cristianismo *naturaliter rationalis*— pierden su apariencia arbitraria, convirtiéndose en pautas inspiradoras de toda una filosofía social y política. La propia idea de la comunidad de mujeres, girando en torno a la preocupación por la mejor descendencia, reaparecerá como fuente de una política demográfica de alcance internacional. En este sentido la *Ciudad del Sol* forma un todo con las demás obras de Campanella.

III

La teoría hierocrática del gobierno (54 a), que con la comunidad de mujeres es el aspecto más llamativo de la *Ciudad del Sol*, no puede atribuirse ya a razones personales de oportunismo con respecto a la Santa Sede: es demasiado constante en la especulación campanelliana para no responder a un elemento esencial, que, una vez más, no es otro que el principio de unidad. Aquí no hay siquiera que conciliar la *Ciudad del Sol* con otras obras del autor. El régimen de la ciudad heliaca es una hierocracia, como el que para el gobierno de la humanidad propugna Campanella: lo único que ocurre es que se trata de una hierocracia *natural*, a diferencia de la sobrenaturalmente fundada, propia de la humanidad ya cristiana (55).

El ideal político-religioso de Campanella es, pues, el gobierno de la humanidad por Jesucristo, ejercido a través del Sumo Pontífice como Vicario suyo y cabeza de la Iglesia, a la cual debe estar directamente sometido todo poder temporal. Esta doctrina, que volvía decididamente a la posición del agustinismo político medieval, de

(54 a) Hemos tratado más ampliamente la materia de esta sección III en nuestro artículo «Hierokratie und Staatenwelt bei Thomas Campanella», en *Archiv des Völkerrechts*, V (1955), 1-20.

(55) Cfr. la feliz fórmula de DI NAPOLI, op. cit., pág. 156: «così la *sopranaturalmente* (cristianamente) *ierocratica civitas Dei* ha la sua rispondenza nella *naturalmente ierocratica Civitas Solis*». (Es DI NAPOLI quien subraya). Un poco más adelante (pág. 157), añade: «Sarebbe dunque la *Città del Sole* un' *Introduzione filosofica* o *razionale* alla *ierocrazia* cristiana; questa è la posizione della *Quaestio de optima republica*».

Rogelio Bacon y Raimundo Lulio, de los curialistas (en primer término Egidio Romano) y de Rodrigo Sánchez de Arévalo, cuando ya la escolástica renacentista y barroca (Vitoria, Domingo de Soto, Belarmino, Molina, Suárez entre otros) desarrollaba la teoría del poder indirecto de la Iglesia en lo temporal, sobre las huellas de Juan de Torquemada y el Cardenal Cayetano, inspiró a Campanella obras como *Della monarchia dei Cristiani* y *Del governo ecclesiastico*, frutos de su juventud hoy perdidos, y el más importante de sus escritos político-elesiásticos, la *Monarchia del Messia* (56); resurgió con no menos fuerza en los *Discorsi universali del governo ecclesiastico per far una gregge et un pastore*, escritos en 1631, y que resumen el juvenil tratado sobre el gobierno de la Iglesia (57); pero informa casi todos los tratados políticos de Campanella, entre otros los *Aforismi politici*, los escritos filohispánicos e incluso otros de carácter más circunstancial, como los *Antiveneti* (58).

La idea fundamental de la *Monarquía del Mesías* es que ningún hombre puede gobernar a sus prójimos en cuanto hombre, sino en cuanto lugarteniente de Dios. Ello implica que el Papa, representante de Dios en la tierra, sea al propio tiempo Rey supremo, por encima de los príncipes y señoríos particulares. La consecuencia es que los títulos jurídico-políticos quedan subsumidos en el religioso. El impío se ve excluido del ejercicio de un señorío legítimo, aunque posea sabiduría, por carecer de bondad (*bonitas*). La impiedad, en efecto, es alejamiento de Dios, fundamento de todo dominio. Dios puede naturalmente permitir que el impío gobierne, pero será en calidad de verdugo. El Mesías vino al mundo para restablecer la edad de oro e instituyó una autoridad única de la que dependen los príncipes, en

(56) Escrita en la cárcel de Nápoles en 1605, fué traducida al latín en 1618 y publicada en esta forma en Iesi, bajo el título *De Monarchia Mexiae*, en 1633, quedando de ella pocos ejemplares. No hemos podido consultarla. Véase un resumen del tratado en NYS y BLANCHET. NYS ve en él «l'ouvrage politique le plus important de Campanella, celui qui nous permet le mieux de scruter jusqu'au fond sa pensée politique» (loc. cit., pág. 230). Campanella volvió en otras ocasiones sobre el tema, por ej., en sus *Discorsi de la libertà e felice soggezione allo stato ecclesiastico* (1627) y el *De regno Dei* (1636, publ. en la *Realis philosophia*, París, 1637).

(57) Edit. por L. AMABILE, *Castelli...*, II, págs. 75-97.

(58) Public. por primera vez por R. DE MATTEI en sus *Studi campanell.*, ya cit., págs. 125-151.

virtud del derecho divino y humano, lo mismo en lo temporal que en lo espiritual (59).

Los *Antiveneti* nos dan de esta postura fórmulas que deben al carácter polémico del opúsculo un especial relieve. Señalando la necesidad de que exista un solo rebaño y un solo pastor tanto en el orden político como en el religioso, escribe Campanella que Dios podía enviar para lo espiritual a cada región un Apóstol y hacerle Cabeza absoluta y Padre de la misma; «mas, para que entre los hombres no surgiera disparidad de opiniones en la religión, ni controversia en la política, ha hecho una cabeza de todos, a cuya obediencia y determinación, consintiendo todos, viviesen uniformes, seguros de la verdad de la otra vida, y sin guerras ni discordias en la presente, mortal» (60). En aplicación del símil de las dos espadas, el Papado aparece como «Principato assoluto a se stesso sufficiente con l'uno e l'altro gladio» (61).

El propio Campanella sitúa adecuadamente su posición en el marco general de las doctrinas, al oponerse con energía no sólo a Marsilio de Padua, Wiclef y Juan Huss, sino también a Dante, por un lado, y por otro a Soto y Covarrubias, «adulatori del seculo»; a aquél, por separar tajantemente lo espiritual de lo temporal, y a éstos, por reducir la jurisdicción directa del Papa a lo espiritual. Que la potestad del Papa se extiende *directamente* a todo, es afirmación constante de Campanella. Notable a este respecto es el siguiente párrafo de una carta a Paulo V, que, por otra parte, resume nítidamente su doctrina en este punto: «Cristo è prima ragione, sapienza, verbo di Dio padre... Dunque il vicario della prima Ragione e della prima sapienza, è capo e pastor di tutti gli uomini ragionevoli dunque di tutto il mondo umano... Chi non è soggetto alla ragione, non è soggetto al Papa. E 'l Papa *omnia potest*; ma, come lo dice S. Paolo due volte, *directissime in omnibus*» (62).

Consecuencia de esta *plenitudo potestatis* pontificia tenía que ser una perspectiva totalmente opuesta a la de Vitoria y Soto respecto de la justificación de la conquista y ocupación de América por los españoles, a la que consagró Campanella un *Discorso delle ragioni che ha il Re Cattolico sopra il Mondo nuovo*, que traducido al latín fué aña-

(59) Véase NYS, loc. cit., págs. 232-235; BLANCHET, op. cit., págs. 492-493.

(60) Ed. DE MATTEI, *Studi camp.*, cit., pág. 129.

(61) Ibid., pág. 148. Palabras puestas en boca de SAN MARCOS evangelista. en una discusión entablada en el cielo en torno al tema.

(62) Cit. en DI NAPOLI, op. cit., pág. 167.

didó como apéndice al *De Monarchia Messiae*. Campanella era lógico consigo mismo, cuando estimaba que al promulgar sus bulas sobre América, Alejandro VI no falló como árbitro entre España y Portugal, sino como juez y señor del orbe.

Sin embargo, la unidad del principado papal no destruye los reinos y repúblicas particulares, sino que los confirma y perfecciona, puesto que los une. Este fué el papel de Cristo, el cual unió a todos los poderes políticos bajo un príncipe apostólico; todos ellos constituyen una república, cuyo jefe es el Papa (63). En la realidad, la espada temporal es utilizada por el Papa mediante los príncipes civiles (eventualmente incorporados a un imperio universal, como veremos), los cuales han de seguir sus directrices, siendo el dominio del Papa sobre los poderes temporales «paternal y no tiránico». El Papa, careciendo de milicia armada, no se dirige por sí a la monarquía universal, sino «per le armi de' cristiani principi, li quali sono braccia del cristianesimo» (64). Por otra parte, el ideal de la monarquía pontificia no es para Campanella remoto, y menos aún es un principio meramente regulativo. Si la conspiración de Calabria había sido un intento juvenil de realización del mismo por vía revolucionaria, Campanella, en la soledad de su cárcel napolitana y después de su liberación, no perdió nunca de vista la necesidad de preparar su advenimiento en un plano más eficaz y constructivo, a base del poderío político, militar y económico de la nación cristiana dominante —sucesivamente España y Francia—. La voluntad política que anima la *Ciudad del Sol* se afirma en las obras político-eclesiásticas de Campanella, tanto más, cuanto que, según él, el curso de los astros anunciaba un ciclo de plenitud histórica, favorable a los esfuerzos humanos en el sentido apetecido. Las páginas finales de la *Ciudad del Sol*, con su intenso sentido de la significación histórica sin precedentes de la época («afirman que en cien años nuestra época contiene más hechos memorables que el mundo entero en cuatro mil, y que en este último siglo se han editado más libros que en los cincuenta anteriores»), son como la transición a las obras de preceptiva política encaminadas a preparar la monarquía del Mesías: «surgirá una nueva monarquía, se reformarán las leyes y las artes, se oirán nuevos profetas» (65).

(63) *Mon. del Mess.*, cit. por Nys, loc. cit., págs. 235-236.

(64) *Discorsi*, V (ed. FIRPO, pág. 128). Cfr. *Le monarchie delle nazioni* (véase nota 80), cap. II: «La Monarchia di Christo ha per capo il Papa, per braccia i Regi...»

(65) *Utopías del Ren.*, cit., pág. 202.

Campanella comprende la trascendencia de acontecimientos como el descubrimiento de nuevos mundos, la posibilidad de dar la vuelta a la tierra, la invención de la imprenta y el arcabuz, con las posibilidades que implicaban (66). De ahí el carácter militante de sus tratados políticos, notables por las ideas prácticas acerca del gobierno de los pueblos y el serio conocimiento de la realidad política, social y religiosa de la época, que en ellas revela poseer el dominico de Calabria.

La más célebre de estas obras es la *Monarchia di Spagna*, escrita hacia 1598, aunque retocada posteriormente (67), de la que son un complemento los *Discorsi ai principi d'Italia*, de 1607 (68). La primera presenta a la monarquía española como brazo temporal del papado, única capaz de llevar a cabo la unificación política necesaria. Los *Discorsi* son un llamamiento a los italianos para que apoyen el movimiento de integración y acepten la *pax Hispanica* como supuesto temporal de la monarquía espiritual.

Como siempre en Campanella, llama la atención desde un principio la perspectiva universal, que sitúa a la monarquía española en la línea de los grandes imperios mundiales —asirio, medo-persa, greco-romano— queridos por Dios, según la visión del profeta Daniel (69), y que se suceden en movimiento irreversible en virtud de una ley histórica de crecimiento y ocaso: pues todas las cosas tienen comienzo, medio y fin (70). En un esbozo de historia de España, que recuerda el de Dante, referido a Roma, en el libro II de su *De monarchia*, ve Campanella un designio providencial en el rápido crecimiento del poderío español, producido por causas múltiples y aparentemente inconexas, «quasi non avvendendosi il mondo né pensadosi li Spagnuoli» (71). Reforzar el Imperio español es, pues, el primer im-

(66) *Ibid.*, pág. 208.

(67) Escrita probablemente en 1598, vió la luz por vez primera en traducción alemana de Besold en 1620 y 1623; numerosas ed. latinas a partir de la de Amsterdam de 1640. Texto italiano en la ed. de *Opere* por D'ANCONA, ya cit., II, págs. 77-229, por la que citamos. Es de lamentar la falta de una edición crítica, tanto más necesaria cuanto que se añadieron al original interpolaciones de BOTERO.

(68) Además de la ed. D'ANCONA, II, 41-75, ed. moderna de L. FIRPO, Turín, 1945, con el *Discorso sui Paesi Bassi* y otro opúsculo filohispánico.

(69) *Mon. di Sp.*, cap. II-IV.

(70) *Mon. di Sp.*, cap. II-IV. Cfr. *Discorsi*: «Nulla nazione dopo perduto l'imperio ha potuto ricuperarlo più» (ed. cit., pág. 96); porque «la vicenda delle cose è necessaria e tutte hanno principio, mezzo e fine» (pág. 92).

(71) *Discorsi*, ed. cit., pág. 121.

perativo ético de la época en el ámbito político-internacional. Y a ello tiende también la preceptiva política de Campanella, que une de manera extraña el idealismo propio de un visionario a un realismo apoyado, como en Rogerio Bacon, en los datos de las ciencias históricas y naturales.

Ha señalado muy acertadamente Meinecke, en su clásica historia de la razón de Estado, que acaso la idea más profunda y significativa de la *Monarquía Hispánica* sea la de que un imperio universal dirigido por un Estado hegemónico no puede, a la larga, descansar exclusivamente sobre las fuerzas nacionales de éste, sino que ha de servirse racionalmente de los distintos pueblos, dándoles ciertas satisfacciones e interesándoles en el mantenimiento del todo de que forman parte. Una monarquía universal bien organizada tiene que suavizar el primitivo núcleo del señorío y fundirlo con los elementos a él asociados, modificando a su vez a éstos y adaptándolos unos a otros, para crear un equilibrio que asegure la estabilidad del conjunto (72). Campanella veía el punto más débil del Imperio español en el desgaste demográfico y la decadencia económica. De ahí la importancia que en orden a los remedios atribuyera en primer término a la eugenesia, materia cuya preocupación tan manifiesta era, como hemos visto, en la *Ciudad del Sol*. Uno de los medios prácticos que proponía para afianzar el poderío español era el de promover los matrimonios entre personas pertenecientes a los diversos reinos sometidos al Rey de España, al objeto de preparar con ello la fusión de sus pueblos y mejora de sus razas. Tal recomendación ofrecía especial interés, dada la situación política de los Países Bajos y su posición clave en la constelación de fuerzas de la época, en cuanto a la unión de españoles con mujeres flamencas, y en general con mujeres del norte: programa de política matrimonial tanto más sencillo de llevar a cabo, según Campanella, cuanto que las mujeres del Norte «facilmente s'innamorano de' meridionali per la caldezza loro a esse amica; che non tanto odiano gli uomini di Fiandra li Spagnuoli, quanto le donne gli amano per tal causa» (73). Otro medio habría de consistir en traslados de elementos de las diversas poblaciones de unas regiones a otras,

(72) Op. cit., pág. 131.

(73) *Mon. di Sp.*, ed. cit., cap. XXVII (en realidad, el XXVIII), pág. 196. Cfr. ya el *Discorso sui Paesi Bassi (De Belgio subjugando)* de 1594, que vino a constituir este cap. XXVII (XXVIII) de la *Mon. di Sp.* Ed. como opúsculo independiente por DE MATTEI, *Studi camp. cit.*, y L. FIRPO, con los *Discorsi cit.*

para fines económicos o políticos: así, irían italianos a España, ya para cultivar la tierra, supliendo de esta suerte la falta de brazos, ya para ocupar altos cargos junto a los españoles, beneficiándose éstos de sus dotes políticas y pudiendo dedicarse de lleno al oficio de las armas como actividad específica (74). Aconsejaba también Campanella el cultivo intensivo de las ciencias y las artes mecánicas. Al proponer la fundación de escuelas de náutica, de astronomía, de matemáticas y de mecánica, para observar y conocer las regiones del Nuevo Mundo y los mares a ellas conducentes, de interés vital para las comunicaciones, señala acertadamente Campanella un aspecto, el de las ciencias naturales, descuidado indiscutiblemente más de lo debido por la España del siglo XVI.

Tienen especial sabor las observaciones de psicología de los pueblos que Campanella va formulando con ocasión del recorrido histórico y geográfico a que sus disquisiciones le conducen, y en primer término el contraste entre los septentrionales y los meridionales: mientras aquéllos se inclinan a una libertad que tiende a degenerar en licencia, éstos, más sutiles, se muestran más abiertos al principio de autoridad; lo cual explica que las herejías del Sur sean sobre todo de orden especulativo (v. gr., en torno a la naturaleza del cuerpo de Cristo o al misterio de la Trinidad), mientras las del Norte atañen a la práctica (inspirándolas, en primer término, el deseo de eludir las abstinencias y cuanto supone sacrificio o represión de los apetitos), hasta culminar en la supresión de todo freno moral con la negación del libre albedrío (75).

En general abundan en Campanella los puntos de vista perspicaces, como cuando observa que «Dios al principio de todo imperio suele encontrar nuevas armas» que favorecen su auge (76); o cuando,

(74) Cfr. la formulación general del principio en *Aforismi polit.*, 74: «Perchè le nazioni diverse insieme allignino e crescano in un dominio, si debbono fare le permutazioni e unione di colonie, di religioni, di leggi e di fortune; e mancando una di queste permutazioni resta l'imperio fragile e debole».

(75) *Mon. di Sp.*, cap. XXVII (XXVIII), especialmente págs. 189-190. Cfr. *Disc. sui Paesi Bassi*, ed. FIRPO, cit., págs. 68-69; *Antiveneti*, ed. cit., págs. 134-135. Son, asimismo, notables las referencias a distintos caracteres nacionales: franceses (*Mon. di Sp.*, cap. XXIV) y bajoalemanes (flamencos y neerlandeses, *ibid.*, XXVII); o el parangón entre españoles e italianos (*Discorsi*, VIII, páginas 145-150).

(76) *Discorsi*, pág. 124.

refiriéndose a Génova, diagnostica que sus empresas fueron finalmente estériles, porque tenía

«debole il capo e le membra possenti» (77),

lo cual era la negación del principio del primado del bien público sobre el privado, rígidamente aplicado en la Ciudad del Sol. Señala Campanella ocasionalmente el papel del mar como factor de comunicación entre los pueblos (78), y la superioridad de aquella potencia que domina los mares sobre las continentales (79).

Ya antes apuntamos que además de España, apareció Francia, en una ulterior etapa del pensamiento campanelliano, como la nación más poderosa, capaz de asumir la tarea de caudillaje político al servicio del Pontificado. Efectivamente se produjo en Campanella un giro, y su apología de la monarquía española tuvo, años después, una réplica en su última gran obra política, *Le monarchie delle nationi*, escrita en París en 1625. Se llama así por iniciarse con esas palabras, pero como palinodia que es de la *Monarchia di Spagna*, podría titularse con más propiedad *Monarchia di Francia*, como la denomina Di Napoli (80). En ella formulaba Campanella un severo veredicto sobre el imperio español. Le reprochaba en primer término un cesaropapismo que pretendía invertir la relación de subordinación de lo temporal a lo espiritual, ateniéndose a las exigencias religiosas sólo en la medida de la propia conveniencia. España, por otra parte, no había sabido, según Campanella, hispanizar a los demás pueblos y asociárselos con el vínculo de un interés común en la permanencia de su asociación, ni había logrado establecer la economía floreciente sin la cual no es concebible un poder político y militar duradero. La nación más idónea para realizar los proyectos de Campanella era, ahora, Francia, y en la famosa *Ecloga* que compuso con motivo del nacimiento del Delfín, futuro Luis XIV, esbozó con ritmo majestuo-

(77) Soneto «A Genova», *Poesie*, cit., pág. 91.

(78) *Discorsi*, VIII.

(79) *Mon. di Sp.*, cap. XXI: «perchè invero il signor del mare sempre della terra fu signore».

(80) Edit. por AMABILE, *Castelli...*, II, 299-347 como *Ultimo discorso politico*. El cambio de actitud de Campanella es ya perceptible en el *Discorso politico tra un Venetiano, Spagnolo e Francese sopra i rumori passati di Francia*, escrito en Roma en 1631-32 (ed. en AMABILE, *Castelli...*, II, 185-214). Mencionemos también aquí los *Aforismi politici per le presenti necessità di Francia nel 1635* (ed. AMABILE, *Castelli...*, II, 291-297).

so su sueño de reforma social y unificación política bajo la tutela de un monarca francés subordinado al Papa (81).

Nadie se atreverá sin duda a apreciar hasta qué punto era sincera esta nueva versión de las *gesta Dei per Francos*. Pero Campanella era injusto al no advertir en la política de Richelieu el mismo utilitarismo religioso que en la política española denunciara. Por otra parte, su concepción de la estructura política de la humanidad bajo dirección pontificia parece haber evolucionado en este último período. Campanella veía el papel de Francia más bien en el ejercicio de una hegemonía que en la creación de un imperio francés propiamente dicho. Con lo cual daba nueva formulación a una idea de su juvenil *Monarchia de' Cristiani*, a saber, la de una confederación de los príncipes cristianos, y en primer término de los italianos.

Sea cual fuere el alcance de las obras de la última fase del pensamiento político de Campanella, favorables a un predominio francés y que en su mayor parte se escribieron en Francia, donde Campanella viviera como refugiado, no nos parece equitativo ver en su cambio de actitud un cambio de principio. La monarquía universal española, como luego la hegemonía mundial francesa, no fueron, ni podían ser para él fines en sí, sino medios que habían de enjuiciarse en relación con su mayor idoneidad para alcanzar el fin supremo al que Campanella se reveló siempre fiel, a saber, la monarquía pontificia. Su nueva toma de posición no implicaba otra cosa que una nueva valoración de los medios, los cuales, como todo lo que en el tiempo se mide, quedaban sometidos a las variaciones históricas. Si la misma república ideal sólo podía aspirar a la relativa perduración de un ciclo histórico, ¿cómo extrañarse de que los Estados rindieran antes tributo a la necesaria «vicenda delle cose», cuyo inexorable fluir no permitía recobrar el imperio, una vez perdido?

IV

Un capítulo importante del pensamiento político de Campanella es, como al principio señalábamos, su antimaquielismo. A juicio de Meinecke (82), algunas de las observaciones de Campanella «son acaso lo más importante de cuanto en tiempos pasados se dijera con-

(81) «Ecloga in Principis Galliarum Delphini admirandam nativitatem vaticiniis et divinis et humanis celeberrimam», *Poesie*, pág. 193 y sigs.

(82) *Op. cit.*, pág. 122.

tra el maquiavelismo». De su famosa obra *Atheismus triumphatus* (83), muy admirada por Leibniz, que la consideraba como un precedente de su *Teodicea*, afirmó Campanella que pudo haber llevado el título de «Antimaquiavelismo». Así la denomina muchas veces y son frecuentísimas en sus demás obras las invectivas contra los secuaces del gran florentino, designados también, indistintamente, como «políticos», «libertinos», descreídos y aristotélicos.

Campanella percibió con claridad el germen corrosivo que entrañaba el utilitarismo religioso de Maquiavelo. «Los políticos creen, viendo la multiplicidad de las religiones, que ninguna es verdadera y que todas ellas son una útil invención humana», lo cual equivaldría a decir que el vino puro no existe porque los hosteleros lo aguan (84). El maquiavelismo había rebajado la religión al rango de un simple *instrumentum regni*. Para Campanella la religión es el alma de la comunidad política, el principio vivificante de la unidad social. «Ogni republica ha corpo, che sono le persone conviventi, e anima ch'è la Religione che le unisce in una credenza e pensiero e costume e amore e senno e legge» (85). Adonde se inclina la religión se inclina el imperio, porque aquélla arrastra los ánimos, los ánimos los cuerpos, y los cuerpos las armas y fortunas (86). Ahora bien, para Campanella la religión consistía esencialmente en el afán de las criaturas por volver al seno de Dios. Todas las cosas están animadas de un doble movimiento: egocéntrico, uno; teocéntrico, el otro. Y Maquiavelo sólo había tenido en cuenta el movimiento egocéntrico. Por eso pudo condensar Campanella su crítica del maquiavelismo en estas sencillas palabras: «La suma de la razón política que nuestro siglo anticristiano llama *ratio status* consiste en que se valora más la parte que el todo, y que el hombre se valora a sí mismo más que a la especie humana, más que al universo, y más que a Dios» (87).

Maquiavelo se equivocó, según Campanella, al ver en el afán de poder el único resorte del obrar humano y creer que el arbitrio humano dirige los acontecimientos. Aconsejó Maquiavelo adaptarse al hado, es decir, seguir el destino. Pero el hado, replica Campanella

(83) Escr. en 1605, fué edit. en Roma, 1631, y París, 1636.

(84) *Atheism. triumph.*, cit. por MEINECKE, op. cit., pág. 124.

(85) *Antiveneti*, ed. cit., pág. 128.

(86) *Discorsi*, ed. cit., pág. 154. Por eso es «cosa nota, chè ogni monarchia si conserva con quelli auspici di religione che cominciò» (pág. 157).

(87) De una carta a Scioppius, 1 de junio de 1607, cit. por MEINECKE, pág. 125, y otros.

con la contundencia que le caracteriza, no es más que una cadena de causas: *Fatum est series causarum* (88), y esta cadena de causas tiene su *prima causa* en Dios. A la trilogía maquiavélica de *necessità*, *virtù* y *fortuna*, se contrapone en el pensamiento de Campanella la de Dios, prudencia y ocasión o fortuna. «Tres causas comunes concurren en la conquista y conservación de toda gran señoría, es a saber: Dios, la prudencia y la oportunidad, que unidas entre sí llaman Hado, que es el acuerdo de todas las causas agentes en virtud de la primera. De aquí nace la fortuna, que es el éxito de las cosas humanas, bueno o malo, y si conocido de nosotros se dice prudencia, si no conocido, hado, fortuna y acaso» (89). Aun cuando estas causas actúan con mayor o menor influencia respectiva según los casos, siempre hallan su origen en Dios. Por eso «è cosa certa che Dio è causa d'ogni cosa, e che la prudenza è instrumento di Dio e splendor di divinità, e la fortuna provvidenza a noi ignota, che pero si chiama fortuna, ché da noi non era prevista secondo l'ordine delle cause antecedenti, ma a chi la prevede è ordine di consiglio» (90). En todos los ámbitos, y por consiguiente también en el político, el pensamiento ha de considerar siempre el conjunto de los hechos, y su última fuente, que es Dios. Por carecer Maquiavelo de esta visión totalitaria de la realidad, pudo Campanella condensar en magníficos versos lo que para él era error decisivo de su doctrina:

«O tu, ch'ami la parte piú che 'l tutto,
e piú te stesso che la spezie umana...»,

preguntando después:

«Pensiti aver tu solo perovvidenza,
e 'l ciel, la terra e l'altre cose belle,
le quali disprezzi starsene senza?» (91).

En definitiva, la hostilidad de Campanella hacia el maquiavelismo es una manifestación más de lo que nos parece elemento esencial de su espíritu: el sentido de totalidad y universalidad. Cualquier aspecto de la vida humana ha de ser considerado en sus conexiones cósmi-

(88) *Atheism. triumph.*, pág. 229, cit. por MEINECKE, págs. 125-126.

(89) *Mon. di Sp.*, cap. I, ed. cit., pág. 85.

(90) *Discorsi*, ed. cit., pág. 119.

(91) «Nel sepolcro di Cristo Dio nostro a' miscredenti», *Poesie*, pág. 28.

cas; y este postulado había sido infringido por Maquiavelo, cuyo afán fuera precisamente el de aislar la política de su contorno ético, haciéndola autónoma.

En medio de su complejidad y de algunas vacilaciones con respecto a los poderes políticos de la época, el pensamiento social y político de Campanella se caracteriza por una fundamental unidad, que se debe al entronque con su metafísica. Entre los pensadores no escolásticos, Campanella es acaso el último que mantiene con tradicional firmeza el *principium unitatis* propio de la concepción medieval del mundo. Este sentido unitario y universalista es el que explica también, aparte los motivos específicamente religiosos, la viva oposición de Campanella al protestantismo (92), del que percibió con lucidez la tendencia a la atomización religiosa y la incompatibilidad con su monarquía universal. Campanella se dió cuenta como pocos de las causas, y más aún de las implicaciones, *sociales y políticas*, de la Reforma protestante, sobre todo en lo que atañe a su negación del libre albedrío. Si la religión es el alma de la república, como hemos visto, la diversidad religiosa será ya por sí sola un factor de división política. El nuevo credo era para Campanella un elemento de disolución de los vínculos de comunidad en su propia base, por suprimir el sentimiento de la responsabilidad personal, conduciendo al libertinaje y, como reacción, a la tiranía (93). Todos los males derivan del fraccionamiento. Por eso la reforma del cristianismo, cuya necesidad era obvia, no podía ser, para Campanella, sino «una reforma que operase desde dentro, de una manera más o menos pacífica, pero siempre como renovación y purificación de la Iglesia, nunca como subversión del edificio católico» (94).

(92) Iniciada ya en su juvenil *Dialogo politico contro luterani, calvinisti ed altri eretici*, escrito en 1595. (Es significativo aquí el calificativo de «político».)

(93) Por ej., en *Antiveneti*: «ma tempo verrà che apriran gli occhi i popoli ingannati e diran che non ci è peccato, poichè lo fa Dio, come lo dicono li libertini figli di Calvino, e romperan la politica, e ci bisognerà un Tiranno possente com' il Turco a farli star in cervello obediendi a forza» (pág. 134-135). «Sola la Religione Romana difende il libero arbitrio oggi nel mondo, ed ella sola mantiene gli uomini liberi, e chi da lei si divide confessa d'esser servo o bestia» (pág. 135). Una vez más interviene la psicología de los pueblos, no sólo para explicar por qué la *disidencia religiosa* naciera y se expandiera en los países del Norte, sino también para prevenir a los italianos que las consecuencias antedichas serían entre ellos más graves, «perché Italia ha li cervelli sottili e caldi», mientras que en los suizos, «di natura grossa e fredda», puede más la bondad natural refrenarles del mal que desenfrenarles su perversa doctrina (ibid.).

(94) L. FIRPO, Introd. a su ed. de los *Discorsi*, ya cit., págs. 45-46.

Con todo, Campanella no dejó de percibir el arraigo del maquiavelismo, ni infravaloró la pujanza de la Reforma. La razón de Estado se presentó a él visto el despliegue histórico de la cultura universal, como un fenómeno general y constante de la vida política (95), que también florecía en las cortes católicas. Al comienzo de sus *Discursos a los príncipes de Italia* asoma su intuición profunda de la tendencia del poder a una expansión ilimitada, cuando señala al apetito de dominación una raíz metafísica: «da Dio infinito derivando, non può se non nell'infinito quietarsi» (96). El mismo hubo de pagar su tributo al maquiavelismo práctico en no pocos de sus preceptos y consejos, que reflejan por sí solos una situación histórica de dramática tensión espiritual.

Por eso precisamente hizo Campanella especial hincapié en la labor apologética y misional, llamada a promover la expansión universal del catolicismo, aunque fuera a costa de una simplificación en sentido naturalista. El *Quod reminiscentur* (97) le sitúa en la línea del activismo doctrinal de un Rogerio Bacon y un Raimundo Lulio, con un sentido práctico de la evangelización que sin duda ha ejercido influencia sobre la organización posterior de la actividad misionera de la Iglesia.

La salvación del género humano está, pues, según Campanella, en la unidad espiritual garantizada por el Papa, apoyado en el poderío de un imperio hegemónico o de una federación de principados cristianos. La grey una bajo un único pastor existió, por otra parte, como estado original de la humanidad, y volverá a ser, en virtud de una concepción cíclica del acaecer cósmico que en Campanella acompaña los vaticinios astrológicos:

«Se fu nel mondo l'aurea etá felice,
ben essere potrà piú ch'una volta,
ché si ravniva ogni cosa sepolta,
tornando 'l giro ov' ebbe la radice» (98).

(95) Su invención se remonta a Babilonia. (*Discorsi*, pág. 93.)

(96) *Discorsi*, págs. 98-99.

(97) *Quod reminiscentur et convertentur ad dominum universi finis terrae* (*Psal. XXI*), 1616; ed. de R. AMERIO, vol. I (libros I y II), Padua, 1939.

(98) *Sonetti profetali*, III, en *Poesie*, pág. 101.

Entonces alcanzará realidad el orden social esbozado en la *Ciudad del Sol*:

«Goderanno i filosofi quel stato
che d'ottima Repubblica han descritto...» (99).

y entre ellos, en primer término Campanella, el cual extrajo cabalmente de tal perspectiva aquél su confiado impulso que ninguna calamidad consiguió desalentar.

V

Atento a la realidad de su tiempo, Campanella supo conciliar su grandiosa visión del *unum ovile* y el *unus pastor* con el más hondo arraigo en la nación italiana, de la que su temperamento y su obra reflejan características tendencias. La alabanza de España, sea cual fuere el grado de su sinceridad, y su ulterior francofilia, más o menos forzada, no suponían mengua del ardiente amor que por su patria sintió siempre y supo expresar en fórmulas henchidas de emoción y ternura, sobre todo en las *Poesías*. Sus sucesivas apologías de España y de Francia obedecieron a un estímulo intelectual: a la convicción de que en orden al poderío político había pasado la hora de Italia con la inexorabilidad de los destinos históricos. Más realista que Dante, da Campanella el Imperio romano por muerto, cumplida su misión, y lo proclama escuetamente, extrayendo del hecho las consecuencias: «che non ci è tempo ner noi di ricuperar imperio, chè 'l circolo dell'umane cose nol comporta» (100). La tarea política de Italia consiste en coadyuvar al advenimiento de la monarquía pontificia, apoyando a la nación más capaz de conseguirlo. Ello no supone en Campanella desafecto o menosprecio de su tierra. Por el contrario, Campanella se acerca a Dante por un *pathos* patriótico, expresado a menudo en términos de entrañable afecto. Por de pronto, si Italia perdió el Imperio, posee, con el Papado, la auténtica monarquía universal. El cristianismo ha conservado a Roma, trascendiéndola.

(99) Tercer soneto sobre el «Pater noster», en *Poesie*, pág. 99.

(100) *Discorsi*, pág. 93.

la, la antigua primacía. Con acento conmovido ensalza el stilense esta realeza espiritual suprema:

«Deh! non pianger l'imperio, Italia mia,
que oggi l'hai vie piú certo e venerando;
e sola avvrai assoluta monarchia
in austro, borea, levante e ponente,
seguendo Roma il suo fato ammirando» (101).

Como Dante, juzga severamente Campanella la situación de impotencia y servidumbre en que las luchas fratricidas, las ambiciones mezquinas y una rastrera política de equilibrio sumieron a la Península. Como Maquiavelo, aspira a lograr la unidad política de Italia, aunque bajo la forma de una federación presidida por el Papa, y que por cierto sería un factor de equilibrio frente a una España eventualmente tentada de abusar de su poder. Tal federación italiana podría ser el primer paso hacia la de toda la Cristiandad (102). Incluso en el actual estado de postración, «el valor y nombre de Italia es superior a todas las naciones» (103). No temiendo audaces parangones, lamenta Campanella que Italia no haya tomado mayormente conciencia de la peculiaridad de su tradición nacional y sus egregios valores, frente a Grecia. Tal es el tema de su poesía *Agl'Italiani*, que acaso constituya la culminación de sus efusiones patrióticas. No tienen los italianos por qué paralizar su ingenio en la imitación y exaltación de las fábulas griegas, habiendo sus hazañas, reales, superado las de los helenos, meramente imaginarias, como en el caso de Colón que

«fa fra due mondi a Cesare ed a Cristo
ponte...»

o de Américo Vespuccio, que al nuevo continente ha dado nombre. A semejanza del autor del *De monarchia*, enlaza Campanella la cultura italiana con la de aquel

(101) «A Roma», *Poesie*, pág. 250

(102) Cfr. *Discorsi*, págs. 162-164

(103) *Ibid.*, pág. 162.

«... bello e giocondo
latino imperio, che di gente eletta
fu in lettere ed in arme piú fecondo
che l'universo tutto quanto insieme...» (104),

aunque no con un sentido de inferioridad, sino con el de un desenvolvimiento en que los descendientes se muestran a la altura de los antepasados. Este sentimiento de una personalidad nacional italiana dentro de la continuidad italo-romana, antes reivindicada, plasmó en la primera de las tres elegías que elegantemente compuso Campanella en metro latino, cual toma de conciencia de la «barbara lingua» que en forma condensada viene a ser como la réplica campanelliana del *De vulgari eloquentia* dantesco y concluye con la exaltación de la nueva era italiana, de la que el idioma, ya ilustrado por obras literarias, es adecuado instrumento:

«Al novo secol lingua nova instrumento rinasca:
può nova progenie il canto novello fare» (105).

Muy acertadamente ha dicho un autor que Campanella concilia el amor a la patria, una en sus naturales confines, con la visión de la monarquía universal, que todos los confines habrá de cancelar (106). Si la concepción campanelliana del gobierno del mundo suponía histórica y doctrinalmente una vuelta a la posición superada de la teoría del poder directo de la Iglesia en lo temporal, esta armoniosa integración de las peculiaridades nacionales en la superior unidad política y espiritual del orbe (antídoto afortunado contra un cosmopolitismo siempre latente en esquemas racionales de esta índole), no es la menos jugosa, a la vez que actual, de las exhortaciones campanellianas.

ANTONIO TRUYOL Y SERRA

(104) «Agl'Italiani che attendono a poetar con le favole greche», en *Poesie*, páginas 85-89 (madrig. 2.º y 5.º)

(105) Elegía I, «Al senno latino», en *Poesie*, pág. 188.

(106) L. FIRPO, Introd. a su cit. ed. de los *Discorsi*, pág. 33.

ACOTACIONES EN TORNO AL CONCEPTO DEL DERECHO

1. DELIMITACIÓN DEL PROBLEMA

La debatida cuestión sobre qué es el Derecho ofrece una perspectiva doblemente equívoca, lo que exige para abordarla algunas precisiones previas.

Por un lado, la palabra aludida tiene innumerables acepciones y es necesario determinar de antemano en qué sentido se la emplea al plantear ese interrogante.

Evidentemente, según el uso consagrado por todos los autores, cuando se habla del problema del concepto del Derecho se está entendiendo el Derecho objetivo, el Derecho-norma, vale decir, lo que se llama por antonomasia el Derecho. A primera vista parecería que semejante aclaración envuelve un círculo vicioso, pues ya estaría dando por esclarecida la cuestión; pero la verdad es que lo único que se ha hecho es delimitar con más nitidez la dirección de la pregunta, señalando que lo que se trata de saber es qué es, no el Derecho en cualquiera o en todas sus acepciones, sino en el sentido de Derecho objetivo.

Por otro lado, cabe observar que esta investigación, aun así delimitada, puede desarrollarse desde varios puntos de referencia en muy diversos planos que, lógicamente, admiten también distintos métodos.

Desde luego, es posible plantear el problema en la polifacética esfera de la realidad empíricamente considerada. Se podrá, entonces, preguntar y responder qué es el Derecho como fenómeno social, qué es como sistema de preceptos efectivamente impuestos en la vida colectiva, qué es como cuerpo de instituciones y de normas que ha ido desenvolviéndose a través del tiempo. En el primer caso asumirá la investigación la *sociología general* o la *sociología jurídica* y terminará explicando lo que es el Derecho como producto o forma de la cultura o de la convivencia humana; en el segundo caso entrará en jue-

go la Ciencia del Derecho (dogmática jurídica, Derecho comparado, etcétera) y ofrecerá una descripción objetiva de las estructuras formales del Derecho en todas o algunas de sus ramas; en el tercer caso corresponderá la cuestión a la Historia del Derecho, que sólo podrá revelar, también de un modo meramente descriptivo y externo, cómo ha sido y qué ha llegado a ser un determinado Derecho en el decurso del tiempo.

En todos estos planos se enfoca el Derecho como un objeto real, empírico y, por ende, el método adecuado es asimismo el empírico: la observación, la inducción, etc.

Pero como la realidad no se agota en sus aspectos puramente sensoriales, como más allá de los fenómenos están las causas, las esencias y los fines últimos, que sólo un hondo esfuerzo del espíritu puede desentrañar, cabe aún plantear el problema en una esfera superior, ideal, colocada por encima del espacio y del tiempo. Es posible, en efecto, preguntarse qué es el Derecho en sí, absoluta e incondicionalmente, como *idea* que de uno u otro modo se va encarnando en la vida social a través de las épocas. Se habrá alcanzado entonces el más alto nivel de la interrogación humana, el plano de la Filosofía.

La pregunta ¿qué es el Derecho? significará entonces ¿qué es el Derecho considerado como objeto ideal?

En este punto resulta necesario precisar un poco más las características de esta nueva esfera del saber. Sobre el concepto de la Filosofía, como noción problemática, no es posible detenerse, pues el tema es tan extenso como para merecer una monografía especial (1). Su objeto formal parece estar constituido por nuestras propias facultades cognoscitivas y las esencias, causas, finalidades y valores de todas las cosas. De allí que se pueda definir provisoriamente esta disciplina como *una indagación racional sobre las funciones cognoscitivas del hombre y la esencia, causa, finalidad última y supremo valor de las cosas*.

De esta definición se desprenden los principales tópicos o partes de la Filosofía general, a saber: la *Gnoseología* o *Teoría del conocimiento* (origen, esencia y legitimidad del conocimiento); la *Lógica*, formal o aplicada (concordancia del pensamiento consigo mismo y con su objeto); la *Metafísica*, que comprende la *Ontología*, la *Teodicea* y la *Psicología racional* (esencias, últimas causas y finalidades).

(1) El asunto está tratado con algo más de detalle en el capítulo primero, páginas 17 a 24, de nuestra obra *Manual de Filosofía del Derecho*. Ed. Jurídica de Chile, Santiago de Chile, 1954; 277 págs.

y la *Teoría de los Valores* o *Axiología*, en la que pueden didácticamente incluirse, siempre que se tengan presentes sus hondas y esenciales conexiones con la Ontología, la *Ética* (el Bien) y la *Estética* (la Belleza).

Plantearse el problema del concepto del Derecho desde un ángulo filosófico, dando origen a lo que se ha dado en llamar la «Filosofía del Derecho», equivale a formularse sobre él los mismos interrogantes que suscita cualquier otro objeto propio de esa disciplina, vale decir su cognoscibilidad (gnoseología jurídica), su estructura formal como mero pensamiento (lógica jurídica), su esencia, finalidad y valor (ontología y axiología jurídicas) (2).

Un saber integral, completo, enciclopédico, sobre lo que es el Derecho, exigiría, naturalmente, extender la investigación a todos los planos de su realidad, tanto empírica como racional, coordinando y unificando las conclusiones de la Ciencia y de la Filosofía en todas sus ramas. Tan mutilado, tan insuficiente, es un concepto del Derecho meramente sociológico, histórico o científico-jurídico, como una noción que, por su rigor metafísico pierda de vista el horizonte de la vida, donde los fenómenos jurídicos realmente nacen, evolucionan y fenecen.

No obstante lo dicho, y sólo en virtud de la particular vocación del autor y de la imposibilidad de abarcar todos los aspectos de tan multiforme y complejo objeto, el ámbito de este trabajo quedará circunscrito al plano filosófico y, dentro de él, a las esferas ontológica y axiológica.

2. EL MÉTODO ADECUADO

En este campo, como en todo proceso de investigación, existe un punto de partida esencial y personalísimo: la *intuición*. Es un hecho que todo investigador comienza por captar intuitivamente los problemas, las hipótesis-guía, los medios de trabajo, las posibles soluciones. Esta iluminación preliminar debe ir seguida de una serie de iluminaciones sucesivas que vayan alumbrando y desbrozando el

(2) La ontología, anota acertadamente el boliviano Rafael GARCÍA ROSQUELLAS, responde a la «necesidad de un conocimiento incondicionado y fundante: el *prius de ser*». *Programa general de introducción*. Universidad Mayor de San Francisco Xavier de Chuquisaca, Imp. Universitaria, Sucre (Bolivia), 1951; pág. 25.

camino como fecundos impulsos para la puesta en marcha de los procesos deductivos.

Debemos empezar por un análisis directo de la *experiencia jurídica*, tal como ella aparece dada en los contenidos de conciencia, para ir elevándose progresivamente al concepto universal y abstracto del Derecho. Nuestro conocimiento comenzará en los contingentes estratos de esta vivencia; pero la sobrepasará, mediante los mecanismos naturales del espíritu, para ascender al plano inespacial e intemporal de las ideas puras. Se trata, pues, de explorar críticamente los mencionados contenidos de la experiencia sensible, en cuanto en ellos encontramos realidades jurídicas —leyes, sentencias, contratos, instituciones, situaciones concretas de justicia o de injusticia, etc.— y abstraer de ellos las notas esenciales, de validez universal, que configuran el concepto del Derecho.

Pero —adivinamos la objeción—, ¿cómo saber que aquellos hechos o fenómenos que nos sirven de punto de partida pueden calificarse como «jurídicos», en circunstancias que parece que aún no tenemos un concepto del Derecho, ya que es esto precisamente lo que estamos buscando?

La respuesta es sencilla. Existen en la vida social una serie de peculiares manifestaciones que nosotros y nuestros semejantes *denominamos* jurídicas por reunir ciertos caracteres específicos, que conocemos en forma más o menos confusa, pero que nos permiten diferenciar tales manifestaciones de los demás hechos y fenómenos de la sociedad y de la cultura. El concepto filosófico que perseguimos supone, pues, haber pasado primero por la noción vulgar de lo jurídico; que es necesario ir depurando de sus elementos superfluos o espúreos para decantar las prístinas esencias que nos interesan.

Esta solución a la dificultad anotada, que propusimos ya en una obra anterior (3), es, fundamentalmente, la misma a que ha llegado el profesor de la Universidad de Chile, don Jorge Millas, quien explica *insuperablemente* al respecto:

«Examinemos con cuidado la muy particular modalidad que presenta toda pregunta sobre el ser de algo. Nótese que al decir «¿qué es el Derecho?» estamos apuntando a una entidad, un algo que es como el blanco del disparo de nuestra pregunta, su objeto: el Derecho. Por eso ha podido decir Heidegger que todo preguntar tiene su

(3) Vid. Jorge I. HÜBNER GALLO: *Manual de introducción a las ciencias jurídicas y sociales*. Ed. Jurídica de Chile, Santiago de Chile, 1952; págs. 177-178.

dirección que le viene de lo buscado. Es decir, que paradójicamente, al preguntar sobre el ser del Derecho, tenemos ya un conocimiento previo de la cosa sobre que preguntamos; ésta, el Derecho, tiene que hallarse a la vista y lo que la pregunta se propone es hacerla inteligible, expresándola en conceptos.

Ocurre aquí lo mismo que cuando nos preguntamos «¿qué es la tinta?». El sentido de la pregunta, lo que la hace comprensible, supone que el objeto tinta nos sea dado de algún modo, presentado, conocido, generalmente en forma de percepciones. Nuestra pregunta equivale, pues, a esta otra: «Eso que llamamos tinta, ¿qué es?»

Ahora bien, tratándose de la pregunta sobre el Derecho, la cosa señalada por ella, el «algo» cuya comprensión se busca al formularla, es un conjunto de exigencias de conducta del tipo de las leyes, las sentencias judiciales, las disposiciones administrativas, las costumbres mandatorias, los contratos, las declaraciones unilaterales, etc. La pregunta señala todo eso e interroga «¿qué es?»; se trata, por tanto, de hacer inteligible mediante conceptos adecuados una cierta clase de experiencia» (4).

3. LOS GRANDES SUPUESTOS DEL DERECHO

Antes de penetrar en la esencia de lo jurídico, el examen de los contenidos de nuestra conciencia nos permite advertir que hay una capa de elementos extraños, adheridos indefectiblemente al Derecho, que siempre acompañan a nuestras nociones, pero que no forman parte integrante del Derecho considerado en sí mismo.

Estos elementos constituyen las *condiciones necesarias* para su existencia en la esfera espacio-temporal, supuestos previos que no pueden faltar en su génesis y pervivencia, del mismo modo que la tierra sustenta y nutre al árbol sin formar parte de su ser.

El Derecho, en efecto, no se da sólo en la conciencia, como los objetos de las geometrías, sino, especialmente, en el mundo exterior, en esta particular sección de la realidad que es la vida social. Si no hubiese seres racionales o si éstos pudiesen vivir aislados, como Robinson en su isla, el Derecho no tendría razón de ser, no sería ni siquie-

(4) Jorge MILLAS: Apuntes en mimeógrafo de su curso de *Curso de Filosofía del Derecho*, profesado en la Escuela de Leyes de la Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1953; págs. 33-34.

ra concebible. Para que puedan nacer y desenvolverse los fenómenos jurídicos, se requiere, pues, la existencia de una *pluralidad de personas*, de una sociedad, que representa el primero de los grandes supuestos ontológicos y lógicos de que hablábamos. Así como se ha dicho que donde hay sociedad hay Derecho, *ubi societas, ibi jus*, puede también afirmarse, y acaso con más propiedad, la proposición inversa: donde hay Derecho, existe necesariamente una sociedad.

Las normas y decisiones jurídicas implican, por otra parte, referencia a actos humanos, regulación imperativa de la conducta. El Derecho impone un comportamiento, pero no con ciega determinación, sino con razonada obediencia. Esta es la diferencia, sobre la cual tanto se ha insistido, entre las leyes físicas y los mandatos jurídicos.

Las leyes físicas o leyes *explicativas* expresan lo que es, lo que acontece según un orden que se supone de inquebrantable necesidad. Corresponden al mundo del ser. Una sola excepción invalida irrevocablemente la ley física.

Las leyes jurídicas, que son preceptos *normativos*, expresan lo que *debe ser*, imponen una conducta. Representan el mundo del valor. Pero, como van dirigidas a personas, a seres racionales, solicitan el asentimiento de éstos para poder cumplirse. Mientras las relaciones expresadas en las leyes físicas son *necesarias*, los modos de conducta señalados en las prescripciones jurídicas son *contingentes*: existe siempre la posibilidad de observarlos o de transgredirlos. Más aún: la existencia misma de las normas y decisiones jurídicas como tales supone que sean infringidas o, por lo menos, que haya la posibilidad de infringirlas. Si no pudieran ser violadas nunca, ya no serían ordenadoras de lo que *debe ser*, sino explicativas de lo que es. O sea, serían leyes físicas y no prescripciones jurídicas.

La contingencia de las prescripciones jurídicas emana, no propiamente de su estructura misma, sino de la naturaleza específica de los sujetos a que se aplican: las personas.

Para que exista el Derecho, hemos dicho, es necesario que pueda ser observado o infringido. Pero, a su vez, para que esto pueda suceder es indispensable que el sujeto obligado por la ley tenga la facultad de *optar libremente* entre los dos términos de la alternativa que se le ofrece. En otras palabras, el Derecho supone la existencia del *libre arbitrio*, de la libertad humana.

Si bien es cierto que en el campo filosófico el problema del determinismo y del libre albedrío ha sido muy controvertido, en el campo del Derecho no cabe sino aceptar la libertad, como una con-

dición necesaria, *sine qua non*, de todo ordenamiento jurídico. Todos los sistemas legislativos del mundo, por otra parte, involucran tácitamente este principio, sin el cual el Derecho carecería de sentido como instrumento regulador de la convivencia humana.

4. EL DERECHO COMO CONJUNTO DE NORMAS Y DECISIONES

Ahondando más en nuestra vivencia del Derecho, ya despojada de factores condicionantes no constitutivos, una intuición directa sobre los rasgos invariables y constantes de esta vivencia nos hace notar un elemento sustancial de lo jurídico, el primero y el más notorio de todos. *El Derecho es un orden imperativo de la conducta*, es una regulación de nuestro comportamiento que se nos impone o pretende imponérsenos como *obligatoria*. Las prescripciones del Derecho no constituyen ni juicios explicativos de lo real, ni meros consejos, ni súplicas, sino verdaderos *mandatos*, no en el sentido de órdenes impartidas por una *voluntad* psicológica real, sino de proposiciones que estamos obligados a acatar en razón de su obligatoriedad intrínseca o de la coacción externa que a menudo las acompaña.

El Derecho, en suma, se presenta evidentemente como un conjunto de imperativos, que llamamos *normas* cuando tienen un alcance general, y *decisiones* cuando su contenido se agota en su aplicación a un solo caso individual y concreto.

Las normas y las decisiones son pensamientos puros, vale decir, *objetos ideales*, al igual que las figuras de la geometría, lo que no impide que se exterioricen y se encarnen en las diversas modalidades temporales que asume el Derecho en la vida colectiva, tales como las leyes, las costumbres, los fallos judiciales, los actos administrativos, etc. Si se nos permitiera una metáfora inspirada en la teoría hilemórfica, diríamos que el pensamiento imperativo es la «forma», en tanto que el tenor gramatical y los detalles accidentales de cada texto jurídico constituyen la «materia» del Derecho.

Trataremos en seguida de las normas y decisiones *in genere*, deteniéndonos con mayor amplitud en el problema de la imperatividad, para descender después a los elementos específicos que distinguen a las prescripciones *jurídicas* y permiten diferenciarlas de otros preceptos también imperativos, pero pertenecientes a esferas ajenas al Derecho.

5. LA «REGLA» Y LA «NORMA»

El lenguaje vulgar, y aun el de no pocos juristas, ha hecho sinónimos los términos de «norma» y «regla». Así se habla, indistintamente, de «reglas» o «normas» jurídicas, morales, técnicas, higiénicas, lógicas, etc.

Si consultamos un diccionario encontraremos más o menos lo siguiente:

Norma (del latín «norma») es «escuadra que usan los artífices para arreglar y ajustar los maderos, piedras y otras cosas»; en sentido figurado, «regla que se debe seguir o a que se deben ajustar las operaciones».

Regla (del latín «regula») es «estatuto, constitución o modo de ejecutar una cosa»; «precepto, principio o máxima en las ciencias o artes»; «razón que debe servir de medida y a que se han de ajustar las acciones para que resulten rectas»; principio o axioma legal de carácter general (acepción que aparece en ciertas legislaciones antiguas, como el Digesto —Ley 1.^a, Tít. 17, Lib. 50— y las Partidas —Partida 7.^a, título 34—, etc.

Ambos términos tienen un importante elemento común: *prescripción de una conducta*.

Pero si se consideran, por un lado, las normas jurídicas, morales y del trato social; y por otro, todo el conjunto de preceptos que pudieran englobarse bajo el nombre común de «reglas técnicas» (lógicas, estéticas, pedagógicas, higiénicas, mecánicas, culinarias, industriales, etc.), se verá que hay tales diferencias entre ambos grupos, que sólo por una impropiedad del lenguaje han podido recibir igual denominación.

El vocabulario filosófico-jurídico ganaría considerablemente en precisión y rigor, evitándose equívocos y pseudoproblemas, si se reservara el término de «norma» para los preceptos de la primera categoría, quedando el de «regla» para los otros (5).

Sólo unas breves consideraciones bastarían para justificar lo dicho.

(5) En el sentido de que las reglas técnicas no son verdaderas normas, han opinado Rudolf LAUN (*Recht und Sittlichkeit*, 2.^a ed. Verlag von C. Boysen, Hamburgo, 1927) y Giorgio DEL VECCHIO (*L'Homo juridicus*, Roma, 1936), citados por Eduardo GARCÍA MAYNES: *Introducción al estudio del Derecho*, Ed. Porrúa Hermanos, México, 1944; págs. 10 y 13, respectivamente.

Los estudios de Husserl (6) y Goblots (7) (que tal vez no conocieron la convergencia de sus investigaciones) han logrado poner en claro que mientras las normas se basan en *juicios de valor*, las reglas suponen *juicios de realidad*.

Toda disciplina normativa o práctica «descansa en una o varias disciplinas teóricas, en cuanto que sus reglas han de poseer un contenido teórico» (8) separable de la idea de prescripción.

La proposición normativa «un guerrero debe ser valiente», por ejemplo, puede ser convertida en otra meramente teórica que exprese: «sólo un guerrero valiente es un «buen guerrero». Esta última es un juicio de valor, de cuya verdad depende la validez de la proposición normativa. «En general —escribe Husserl— podemos considerar como iguales, o al menos como equivalentes, estas fórmulas: "un A debe ser B" y "un A que no es B es un mal A" o "sólo un A que es B es un buen A".»

El término de «bueno» nos sirve aquí, naturalmente, en el sentido amplio de valioso en general; en las proposiciones concretas que responden a nuestra fórmula deberá entenderse cada vez en el sentido especial de las valoraciones que les sirven de base; por ejemplo: útil, bello, moral, etc. Hay tantos modos de hablar del deber como distintas clases de valoraciones, esto es, de valores reales o supuestos.

«Vemos, pues; por estos análisis, que toda proposición normativa supone cierta clase de valoración (apreciación estimativa) por obra de la cual surge el concepto de lo «bueno» (valioso) o «malo» (no valioso) en un sentido determinado y con respecto a cierta clase de objetos, los cuales se dividen en buenos y malos con arreglo a ese concepto» (9).

Las reglas, en cambio, no presuponen un juicio de valor, sino un juicio de realidad, como ser, un teorema, una ley natural, una experiencia anterior. Por ejemplo, la regla «para multiplicar una suma por un número, multiplíquese cada uno de los términos por ese nú-

(6) Vid. Edmundo HUSSERL: *Investigaciones lógicas*, tomo I, cap. II; Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1929; págs. 48-64.

(7) Vid. Edmond GOBLOT: *Traité de Logique*, octava edición; Ed. Librairie A. Colin, París, 1947; págs. 3-4.

(8) Edmundo HUSSERL: Ob. cit., tomo I, pág. 57.

(9) Edmundo HUSSERL: Ob. cit., tomo I, cap. II, págs. 58-60. Cfr., por otra parte, la aguda crítica a HUSSERL de Alfonso GARCÍA VALDECASAS en «Juicio y precepto», trabajo incluido en el *Anuario de Filosofía del Derecho*, del Instituto Nacional de Estudios Jurídicos de Madrid, tomo I, año 1953; págs. 277-299.

mero y hágase la suma de los productos obtenidos», es una manera práctica de anunciar el teorema matemático: «El producto de una suma por un número es igual a la suma de los productos de cada uno de los términos por ese número.»

Dentro de otro campo, la regla «si se quiere que un cuerpo flote en la superficie de un líquido, hágase de manera que su peso sea inferior al peso del líquido desplazado», equivale a la ley física «todo cuerpo sumergido en un líquido sufre una presión de abajo hacia arriba igual al peso del líquido desplazado» (10).

Análogos ejemplos podrán extraerse de todas las llamadas «disciplinas prácticas», «técnicas o artes». «Las artes» —agrega Goblot— «en tanto son aplicaciones de la ciencia, no son otra cosa que las verdades mismas de estas ciencias, enunciadas imperativamente, y de ordinario también agrupadas según un orden diferente» (11).

En conclusión, las diferencias entre norma y regla, con sus correspondientes corolarios, podrían resumirse en la siguiente forma:

1. La norma presupone un juicio de valor; la regla, un juicio de realidad;
2. La norma ordena una conducta como intrínsecamente valiosa; la regla prescribe un modo de obrar, como medio para obtener un objetivo práctico, sin encerrar apreciación axiológica alguna;
3. La norma mira al valor de los fines; la regla, a la eficacia de los resultados;
4. La norma impone una obligación; la regla sugiere una conveniencia;
5. La regla puede estar subordinada a la norma; pero jamás ésta a aquélla.

6. LA ESTRUCTURA FORMAL DE LA NORMA

* Atendiendo a su estructura formal, la norma, en general, puede definirse como *un precepto de conducta general e imperativo*. Las consideraciones que siguen están destinadas a discutir y a fundamentar los tres factores constitutivos que aquí se presuponen: a), prescripción de una conducta; b), generalidad; c), imperatividad.

a) *Prescripción de una conducta*.—Este elemento casi no necesita explicaciones. La norma, como tanto se ha dicho, no se refiere a

(10) Vid. Edmond GOBLOT: *Traité de Logique*, págs. 3-4, 6-7 y 368 y sigs.

(11) Edmond GOBLOT: *Ob. cit.*, pág. 4.

lo que es, sino a lo que debe ser. Su característica esencial más visible es la de promover una determinada conducta, tomando este término en su sentido amplio, que incluye tanto las *acciones* como las *abstenciones*.

Sea por una motivación psicológica indirecta producida por la amenaza de la sanción (como resultaría de las equivocadas concepciones de Kelsen o de Cossio), sea por un mandato claro y directamente dirigido (como afirma la doctrina tradicional), la función de la norma aparece como la de regular un comportamiento, meramente subjetivo o exteriorizado en actos; de sólo alcance individual, o vinculatorio con otros seres.

b) *Generalidad*.—La norma es, por su naturaleza misma, un precepto de aplicación general.

La ley —escribe Duguit (lo que, en rigor, sólo podría decirse de la norma) es racionalmente «una regla general y abstracta. Se reconoce que una disposición es una regla general y abstracta cuando ella no se agota por su aplicación en un caso previsto y determinado de antemano, cuando ella sobrevive a esta aplicación, aun cuando de hecho no se aplique más que a un solo caso o a un solo individuo» (12).

La generalidad de la norma consiste, en otras palabras, en que no rige para un caso y una persona determinada, sino para toda una *clase* o *serie* de personas, actuales o futuras, que se encuentren en las situaciones típicas abstractamente previstas (13).

La norma, observa Del Vecchio, «ofrece una especie de promedio, una clase genérica, fundándose sobre los caracteres uniformes y prescindiendo de las singularidades específicas. En cambio, en la realidad

(12) León DUGUIT: *L'État, le droit objectif et la loi positive*, tomo I; Ed. A. Fontemoing, París, 1901; pág. 503.

(13) Para evitar un frecuente equívoco conviene advertir que la «generalidad» no implica necesariamente la «perpetuidad», o sea la permanencia indefinida de la norma a través del tiempo; o hasta que no sea modificada o derogada, si se trata del caso especial de la ley.

En otras palabras: la generalidad, respecto de personas o situaciones, puede estar limitada por un plazo sin que esto afecte en nada a su esencia, como sería, por ejemplo, el caso de un precepto legal que se dictara sometiendo su vigencia a un término pre-determinado.

Tampoco es lo mismo la «perpetuidad» que la «permanencia». Toda norma debe tener alguna permanencia o duración en el tiempo, ya que pertenece a su naturaleza la posibilidad de no agotarse en un solo acto de aplicación; esto no significa, por cierto, que tal permanencia deba ser forzosamente indefinida, lo que la convertiría en la «perpetuidad» a que se ha aludido más arriba.

concreta todo es diverso, todo hecho nuevo está compuesto de elementos propios que lo distinguen de cualquier otro hecho, aun aparentemente similar» (14). Sobre la inmensa variabilidad de lo real, la norma «pone sus esquemas, sus categorías, que deben comprender de un modo uniforme una serie entera de casos». «La norma se presenta como la premisa mayor del silogismo; el caso particular, como la menor, a la cual debe aplicarse aquélla» (15).

El carácter de generalidad aparece de manifiesto en el hecho de que, si la norma es válida para una persona o para un caso, deberá necesariamente serlo para todas las personas que se encuentren en análogo caso.

«No hay principio normativo que no lo sea de muchas cosas. Lo da a entender Aristóteles cuando dice que «todo lo perteneciente a un orden de cosas se halla regulado por una única regla, que es aquello que en ese orden ocupa el lugar primero.» En efecto, si se dieran tantas reglas y medidas cuantas son las cosas reguladas y medidas, cesaría la utilidad de esa regla y medida, utilidad que consiste en poder apreciar muchas cosas por la apreciación y conocimiento de una sola. Si, pues, la ley (o la norma) se limitara a un solo acto particular, de nada nos serviría, porque para dirigir o encauzar los actos humanos particularmente considerados bastan los preceptos del varón prudente. La ley, por el contrario, es un precepto común, genérico» (16).

Por otra parte, la generalidad es el carácter que diferencia formalmente la norma de otros preceptos, particulares y concretos, aunque también imperativos, tales como:

1. *El mandato privado que emana de una relación de subordinación legítima* (o sea, basada en una norma válida pre-existente) entre dos personas; v. gr., marido y mujer, padre e hijo, patrón y obrero en la relación laboral, etc.; o cuando la ley dispone que se respete y cumpla la voluntad unilateral de una persona (v. gr., testamento);
2. *El mandato privado fundamentado en la sola coacción*; verbi-gracia, el más fuerte que da una orden arbitraria al más débil; el bandido que impone su voluntad bajo la amenaza de un arma, etc.;
3. *El mandato público*, que puede ser legítimo o ilegítimo, se-

(14) Giorgio DEL VECCHIO: *Filosofía del Derecho*, con adiciones de L. RECA-SÉNS SICHES. Ed. Bosch, Barcelona, 1929; tomo I, pág. 89.

(15) *Ibidem*, pág. 90.

(16) Santo Tomás DE AQUINO: *Suma Teologica*, I, II, cuestión XCVI, art. I. (La frase entre paréntesis es agregado nuestro.)

gún se base o no en una norma válida preexistente: a), el acto de gobierno o de autoridad en el ejercicio de sus funciones; b), la sentencia judicial, que, a nuestro juicio, no es sino un aspecto particular de la actividad administrativa del Estado (17).

En las convenciones y contratos no nacen normas de aplicación general, pues sus disposiciones se limitan a los contratantes y a las materias particularmente consideradas. La obligación de una de las partes de proceder a una prestación o a una abstención determinada, emana, en último término, del orden jurídico objetivo.

Kelsen y Cossio, que niegan el carácter de generalidad afirmando que la esencia de la norma reside en el mero «deber ser» dirigido aún a regular relaciones particulares, han querido salvar el problema de la sentencia y del contrato hablando de «normas individualizadas». Pero la llamada «norma individualizada» no constituye, en sí, norma particular alguna, sino aplicación del precepto general al caso concreto. Buscar en ella otro sentido es desvirtuar la esencia de las cosas; es esconder la verdad del ser tras un *nombre* que la desfigure.

La tesis de la generalidad, como elemento esencial, ha tenido considerable importancia dentro de un tipo específico de realización temporal de las normas: *la ley* (18).

(17) Con motivo de las sentencias judiciales en que el juez falla situaciones no legisladas («lagunas legales»), recurriendo a los principios generales del Derecho, a la equidad natural o a su sola prudencia y buen sentido, se ha pretendido que en el ejercicio de la jurisdicción se crean nuevas normas, pues no se está aplicando ningún precepto anterior. En verdad, no hay tal creación de normas, pues, como es sabido, las disposiciones de una sentencia no tienen carácter general; rigen sólo para las partes que intervinieron en el proceso y respecto del caso particular sometido al Tribunal.

Además no es efectivo que el fallo al resolver los puntos no legislados esté prescindiendo de toda norma preexistente, pues en tales circunstancias se basa en el precepto, manifestado explícitamente en casi todas las legislaciones, de que el juez deberá fallar siempre los conflictos que se le presenten, aunque no haya ley positiva que los contemple, caso en el cual se suelen indicar los principios que habrá que seguir para dictar la sentencia.

(18) La mayor parte de los autores clásicos, como PLATÓN, ARISTÓTELES, SAN ISIDORO, SANTO TOMÁS, SUÁREZ, etc., se pronuncian a favor de la generalidad de las leyes. (Véase por ejemplo, SANTO TOMÁS: *Suma Teológica*, I, II, cuestión XCVI, artículo 1.º, y FRANCISCO SUÁREZ (S. J.): *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, Ed. Hijos de Reus, Madrid, 1918; tomo I, libro I, caps. VI, VII y págs. 105-153.)

Entre los modernos, la mayoría de los tratadistas, no sólo de Filosofía del Derecho, sino también de Derecho positivo, como por ejemplo, VAREILLES-SOMMIÈRES, ESMEIN, PLANIOL y ARTUR entre los franceses, y MOHL, GERBER y G. MEYER entre los alemanes, son del mismo parecer.

La doctrina contemporánea ha solido hacer una distinción entre la ley en *sentido material* (aquella que reúne ciertos requisitos esenciales de fondo, entre los cuales figura la generalidad) y la ley en *sentido formal* (aquella que, cualquiera que sea su contenido, se ha dictado de acuerdo con las disposiciones de procedimiento que establecen las constituciones de cada país).

De esta distinción resultaría que una ley, perfecta desde el punto de vista formal, no sería en doctrina una verdadera ley si sus prescripciones no tuvieran carácter general. Así, por ejemplo, escribe Planiol: «La ley es establecida en permanencia para un número indeterminado de actos y de hechos: toda decisión de la autoridad pública que no deba ser ejecutada más que una vez, no es una ley, es un acto de Administración» (19). No serían leyes, por tanto, las que organizan un servicio público, las que conceden honores o pensiones de gracia, las que disponen la ejecución de determinadas obras públicas, las que establecen el presupuesto anual del Estado, etc.

Llevando hasta extremos realmente increíbles esta tesis, León Duguit llega a afirmar que las «decisiones individuales» que no constituyen simple aplicación de preceptos legales anteriores, aun votadas por el Parlamento y promulgadas por el Jefe del Estado, no son tales leyes: carecen de fuerza obligatoria, son «arbitrarias» y «tiránicas» y «nadie les debe obediencia» (20).

En verdad, como ya se ha expresado, los mandatos individuales no constituyen normas; pero esto no significa que no puedan manifestarse de acuerdo con el mecanismo constitucional previsto por las leyes. Por el contrario, existen muchas materias de tipo particular que son, sin embargo, de tal vital importancia para la comunidad, que todo aconseja que la decisión del Poder Social se adopte revestida de las garantías y solemnidades propias de los preceptos legales.

Toda norma jurídica puede ser expresada en una ley, *pero no toda ley constituye la expresión de una norma jurídica.*

Lo razonable es exigir, para que exista la ley y adquiera positividad y vigencia, el solo cumplimiento de los llamados «requisitos formales» (21). Establecer, posteriormente, si su contenido corresponde

(19) PLANIOL: *Traité élémentaire de droit civil*, tomo I, pág. 54, edición de 1900, citado por León DUGUIT, ob. cit., t. I, pág. 510.

(20) Vid. León DUGUIT: Ob. cit., págs. 520-521.

(21) Podría objetarse que, si no se exige el cumplimiento de requisitos de fondo, la *ley injusta* también sería ley, contra la opinión de SAN AGUSTÍN —y con él, de toda la tradición católica—, que escribió que «la ley que no es justa no es

a una norma jurídica o a un acto gubernativo o administrativo, será tarea privativa de la especulación doctrinaria.

c) *La imperatividad*.—La imperatividad es el tercero de los factores esenciales que configuran la estructura formal de la norma. Sin advertir que se trata de un fenómeno de doble faz, no pocos autores confunden la «imperatividad» con la «obligatoriedad», empleando estos términos como sinónimos. La «imperatividad», como elemento intrínseco de la norma, emana de su consideración objetiva; «la obligatoriedad», como efecto que la norma produce en los sujetos a que va dirigida, representa el punto de vista subjetivo.

Imperar significa ejercer imperio, mandar, ordenar. Es indiferente a este respecto cómo la norma se exprese lógicamente o gramaticalmente (juicio categórico, hipotético o disyuntivo); el ser de las cosas emana de su esencia, no de su forma o estructura.

Lo característico de este elemento es la *exigencia* de una conducta, simplemente tal o subordinada a la concurrencia de determinadas circunstancias de hecho.

A primera vista, como observa el profesor Legaz y Lacambra, pudiera parecer que los términos «norma» e «imperativo» fueran excluyentes, pues el primero implicaría un juicio intelectual y el segundo un acto de la voluntad (22).

Esta aparente antinomia podría llevar el problema al centro de la apasionada polémica medieval entre *intelectualistas* y *voluntaristas*, revivida hoy día, trasladándola del campo de la psicología al de la lógica, por las doctrinas de la escuela de Viena.

¿Cuál es el elemento que constituye *formalmente* la ley? ¿Es el mero acto del entendimiento del legislador, manifestado en abstracto (como lo creían Cayetano, Conrado y otro) o intimando a los súbditos el cumplimiento (como parece afirmar Santo Tomás de Aqu-

ley» (citado por SANTO TOMÁS: *Suma Teológica*, I, II, cuestión XCVI). La deducción es evidentemente válida: la ley injusta, a nuestro juicio, es ley del Estado. Pero esto no significa, ni mucho menos, que se le deba obediencia.

Esta opinión no se opone a la que se ha expresado en relación con las teorías de DUGUIT, pues si el hecho de que una ley sea injusta es suficiente motivo para resistirla, no lo es ciertamente la circunstancia, señalada por el tratadista francés, de que establezca un precepto individual y no general, lo cual en nada afecta a la bondad (o validez axiológica) de la ley, que es el único punto de vista que hay que tener en cuenta para prestarle acatamiento.

(22) Vid. LUIS LEGAZ y LACAMBRA: *Introducción a la Ciencia del Derecho*. Ed. Bosch, Barcelona, 1947; pág. 166.

no)? ¿Es un acto a la vez de la voluntad y del entendimiento, como sostenía el imperecedero Suárez? (23).

La verdad es que la *teoría de la norma jurídica*, considerada como objeto ideal, puede y debe permanecer al margen de esta controversia que, hay que recalcarlo, no se refiere a ella, sino a la *ley positiva*.

La norma, como ya hemos dicho, es un pensamiento, una idea. No constituye, por tanto, una operación de la voluntad (aunque ésta se siga consecuentemente como una natural inclinación al bien); pero no representa, tampoco, un acto intelectual, si éste se ha de entender en el sentido de *causa formal* suya.

La norma no impera porque emane del entendimiento, sino que, por el contrario, emana del entendimiento porque impera. La inteligencia no *crea* las normas, no las construye arbitraria y artificialmente, sino que las descubre como un deber ser objetivamente necesario o conveniente en razón de las finalidades ontológicas de la persona humana. La imperatividad nace de la naturaleza misma de las cosas: el acto intelectual que las formula no es sino el acto cognoscitivo de la relación entre una esencia y un comportamiento. Esta verdad aparecerá aún más evidente cuando tratemos del *contenido* de los preceptos de conducta.

La *ley positiva*, en cambio —para cerrar estas consideraciones volviendo al problema planteado— significa algo más que la mera constatación de una norma. Representa indiscutiblemente, como ya lo había enseñado Suárez, la expresión de la voluntad social de que el mandato se cumpla y sea acatado por los súbditos. Para asegurar la *eficacia* de este propósito se suele agregar una norma positiva suplementaria, por cierto no esencial, que refuerce la autoridad de la principal con la amenaza de una pena que deberá imponerse en caso de incumplimiento. Se distinguen así claramente en la ley positiva dos aspectos varias veces señalados, con diferentes nombres, por diversos autores: la «norma» y la «ley penal» de Binding; la «parte normativa» y la «parte constructiva» de Duguit; la «norma secundaria» y la «norma primaria» de Kelsen; la «endonorma» y la «perinorma» de Cossio.

Para concluir podría decirse, dentro de la cómoda terminología escolástica, que la *causa formal* de la ley (24) es la norma o decisión

(23) Vid. Gabino MÁRQUEZ (S. J.): *Filosofía del Derecho*. Ed. Studium, Madrid, 1949; págs. 168-171.

(24) Hay que distinguir cuidadosamente la causa formal de la ley de la causa formal de la norma. La causa formal de la ley es la norma, unida al acto

íntimada por la voluntad del legislador; la *causa material*, su expresión verbal; la *causa eficiente*, la voluntad social manifestada del modo prescrito por la Constitución; la *causa final*, el Bien Común.

También en este plano específico del Derecho positivo se ha suscitado una objeción contra el carácter de imperatividad, basado en uno de los términos de la antigua clasificación que divide las leyes en *imperativas, prohibitivas y permisivas*.

Respecto de las primeras no hay ningún problema: en cuanto a las segundas, en el fondo son también imperativas, con la diferencia de que en lugar de ordenar una acción imponen una abstención. La verdadera dificultad se presenta ante las llamadas «leyes permisivas», que aparentemente no ordenan nada, sino que delinean una esfera de libertad para la actividad del sujeto.

El profesor Del Vecchio, siguiendo a Savigny y a Rosmini (25), ha dirimido la cuestión claramente.

El permiso, de por sí, no necesita ser pronunciado por el Derecho; no tiene razón de ser, ni es siquiera pensable jurídicamente. El sentido de la norma permisiva queda de manifiesto cuando se advierte que su función reside generalmente en *restringir* o limitar el campo de aplicación de otras normas de carácter imperativo, a las cuales debe considerarse incorporada. En otros casos, «el legislador ha preferido determinar la obligación de una parte por medio de la atribución de una facultad a la otra: así, por ejemplo, en la fórmula permisiva: «el acreedor *puede* exigir del deudor el cumplimiento de la obligación prometida», la cual sustancialmente dice que el cumplimiento es un deber del deudor» (26).

Estas consideraciones vienen a significar, en el fondo, que no existen tales leyes permisivas como entidades independientes dotadas de vida propia. Pese a la clasificación mencionada, cuyo alcance es meramente formal, por no decir *gramatical*, la verdad ontológica permanece invariable: toda norma es un imperativo.

Las leyes definitorias, interpretativas y dispositivas (o supletorias de la voluntad de las partes) son también imperativas: ordenan cómo deben entenderse los términos legales y establecen qué disposiciones deben regir para subsanar las «lagunas» contractuales.

de voluntad del Poder Social; la causa formal de la norma es la constatación de una relación objetivamente necesaria o conveniente para las finalidades del ser.

(25) Vid. Giorgio DEL VECCHIO: *Concepto del Derecho*. Ed. Hijos de Reus, Madrid, 1914; pág. 87.

(26) Vid. Giorgio DEL VECCHIO: *Filosofía del Derecho*, tomo I, pág. 98.

Las leyes abrogatorias o derogativas, si bien imperativas, parecen carecer del elemento de generalidad. Se trataría más bien de leyes que expresan, no una norma jurídica, sino un mandato singular, una decisión social concreta.

7. EL CONTENIDO DE LAS NORMAS. LA REFERENCIA A LOS VALORES

La estructura lógico-formal de toda norma está constituida por los tres elementos ya analizados: prescripción de una conducta, generalidad e imperatividad.

Una investigación realizada desde un ángulo puramente logicista no podría llegar más allá, no obstante la evidencia de que el ser íntimo de la norma está muy lejos de quedar agotado con la determinación de conceptos ciegos, de formas huecas, de moldes sin contenido real alguno.

Pero una actitud ideológica de ese orden, además de equivocada y estéril, sería incomprensible y anacrónica dentro de las grandes corrientes de pensamiento de nuestra época.

El formalismo de raigambre kantiana, en todos sus matices, ha sido irremediablemente invalidado, sobre todo, por la vigorosa crítica de Scheler (27).

Kant, en su teoría ética —algunas de cuyas tesis han sido extendidas más tarde a toda normatividad— identificó lo *formal* con lo *a priori*, y lo material con lo *a posteriori*. El gran filósofo de Königsberg pensaba que los fundamentos de la moral no podían hallarse en la consideración de fines y bienes (y de los valores ínsitos en éstos), por tratarse de objetos «materiales», empíricos, incapaces de proporció-

(27) Vid. Max SCHELER: *Ética (Der formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik)*. Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1941-2; dos volúmenes. Citamos a este autor con las debidas reservas, pues, como observa Octavio N. DERISI, la crítica que él y toda la escuela axiológica contemporánea dirigen a KANT, «si bien es valedera, no llega, empero, a la raíz del mal que arruina desde su origen la moral de aquel filósofo. Los valores introducidos por SCHELER, y en que se apoya toda la moral, no son puramente formales, destituídos de contenido como el imperativo categórico de KANT, pero tampoco llegan a ser; no son subjetivos, sino válidos universal e independientemente de la subjetividad, pero no por vía intelectual o de objetos, sino por vía emotiva de simples valencias.» (Octavio Nicolás DERISI: *Los fundamentos metafísicos del orden moral*. Ediciones de la Universidad de Buenos Aires, Imp. López, Buenos Aires, 1941; pág. 21.)

nar una ley práctica (28). Llegó de esta manera a la extraña conclusión de que el deber nace de un mandato *a priori* de la razón práctica —el *imperativo categórico*— en lugar de comprender que el mandato se deriva, *a posteriori*, de la existencia de un deber objetivo anterior.

Max Scheler ha logrado demostrar en una investigación profunda y completa que la concepción meramente formal de las proposiciones morales es del todo insuficiente y que la identificación de lo material con lo empírico y de lo formal con lo *a priori*, es absolutamente inadecuada. «No tiene *sentido* —escribe— el hablar (como hace Kant) de un «deber» que se cierne en el aire y no tiene a *nadie* frente a sí, ni ha sido tampoco impuesto por una orden de autoridad» (29).

La inteligencia puede intuir, en las relaciones de los seres, la presencia de *contenidos materiales* de validez *a priori* (30). («Deber ser ideal».) Tales contenidos, que el genial filósofo denomina *valores*, deben constituir, a su juicio, el fundamento del «deber ser normativo» de toda Ética verdaderamente fecunda y humana (principio que nos parece aceptable esclareciendo previamente lo que debe entenderse por el equívoco concepto de «valor»).

«Todos los imperativos —dice Scheler—, incluso el imperativo categórico, caso de que lo haya, son en sí mismos tales imperativos *justificados* si vienen a parar al deber-ser ideal e indirectamente al valor que pertenece a ese deber. Son, pues, únicamente *objetos* de las proposiciones de «ser justo» y «ser injusto».

«Hay aquí una relación peculiar de esencia, harto desatendida, entre el ser justo y el ser injusto de mandamientos y prohibiciones para con la voluntad en que recaen. Una orden es «mandamiento» o prohibición —respectivamente— cuando a la vez es dado al que ordena el contenido de la orden como cosa que *debe ser* idealmente. La primera condición del ser justo en un mandamiento es que aquello que en él está dado «como» debiendo ser, sea también algo que *debe ser* objetivamente, es decir, *el deber ser de un bien*» (31).

(28) Vid. Max SCHELER: Ob. cit., tomo I, págs. 37-38.

(29) Max SCHELER: Ob. cit., tomo I, pág. 272.

(30) Sobre el sentido del *a priori* de SCHELER, véase su *Ética*, tomo I, pág. 82.

(31) Max SCHELER: Ob. cit., tomo I, pág. 274.

8. LA ESTRUCTURA FORMAL DE LA DECISIÓN

Hemos denominado *decisiones* a los actos imperativos que sólo rigen en un ámbito individual, sea en relación a una sola persona o a un reducido grupo de personas determinadas, sea con respecto a una situación singular y concreta.

Las decisiones son también pensamientos, ideas puras, que mueven la voluntad generando una conducta propia o se corporeizan en prescripciones objetivas obligatorias para otros.

Los caracteres esenciales de la decisión, desde el punto de vista de su estructura formal, son la *imperatividad* y la *singularidad*. No nos extenderemos sobre el primero de estos elementos porque vale también aquí todo lo dicho al examinar el mismo punto en relación con las normas. En cuanto a la singularidad, que es el factor que diferencia a aquéllas de las decisiones, ya hemos dicho que consiste en que la esfera de aplicación está limitada, en el tiempo y en el espacio, al caso determinado que se ha querido regular.

Son decisiones, por ejemplo, el mandato privado basado en una subordinación legítima, la intimación violenta e injustificada, el acto de gobierno o de autoridad, el fallo judicial, etc.

Hay también decisiones emanadas de la voluntad social que adoptan la forma de una ley, como las que conceden honores o beneficios pecuniarios a personas singulares y, sobre todo, las que disponen la fundación de una *institución* determinada (v. gr., la creación de una Universidad, un Municipio, un Instituto de Previsión, una sociedad o una corporación cualquiera de Derecho público o privado); disponiendo al efecto de los medios y fines necesarios para el objeto previsto. Las grandes instituciones de Derecho político, comenzando por el propio Estado, la organización de los Poderes públicos, la forma de gobierno, etc., no son, a nuestro juicio, sino el producto de decisiones sociales concretas que estuvieron dotadas del poder y del impulso vital necesarios para encarnarse en estructuras más o menos permanentes.

9. LA CONSIDERACIÓN DE LOS FINES

Una investigación sobre el ser de las normas y de las decisiones que se detiene en su estructura formal sólo es capaz de entregar una construcción vana y vacía, un espectro, una sombra de la realidad.

Es de toda evidencia que un imperativo no puede obligar por sí sólo sin un contenido racional y humano que lo justifique.

La norma pierde todo su sentido y se hace ineficaz y estéril si es concebida sólo como una prescripción de conducta general e imperativa, que no exprese materia determinada alguna.

Por otra parte, la diferenciación de los distintos tipos de normas —jurídicas, éticas y de trato social—, como asimismo de las diversas clases de decisiones, se hace punto menos que imposible en el mero plano lógico formal. La estructura ideal de las prescripciones, en que se perfila la norma y la decisión *in genere*, es incapaz de proporcionar la diferencia específica, el elemento peculiar de cada especie normativa o resolutive. Para lograr este fundamental objetivo del conocimiento existe en nuestro concepto un solo camino: *ascender de la simple estructura formal a la consideración de los contenidos materiales*.

La idea de intentar el examen de la materia de las prescripciones puede suscitar de inmediato una grave dificultad. La forma es universal e inmutable, el contenido es singular y variable: lo singular y variable no puede ser objeto de ciencia.

La objeción, sin embargo, pierde toda su fuerza si se considera que no se trata, en modo alguno, de analizar los contenidos concretos de cada una de las infinitas normas y decisiones que en particular existan o puedan existir, sino de ver si hay en ellos determinados elementos generales comunes, cognoscibles por la abstracción inductiva. Y bajo este aspecto se puede presentir que tal indagación está destinada a llegar a resultados satisfactorios.

Dentro de la ilimitada variabilidad de la materia de las normas y decisiones existe una nota común que resalta con luminosa evidencia. Si la conducta humana se desenvuelve de acuerdo con la sucesiva concepción de determinados *finés* (y no al azar como los movimientos de los animales) y, por otra parte, las prescripciones pretenden regular la conducta, es obvio que sólo podrán hacerlo imponiendo también ciertos fines a seguir. El mandato establece un «deber ser» *para algo*, preceptúa un comportamiento, no por el ciego ejercicio de su imperio, sino con la mira de obtener un objetivo claramente predeterminado. La prescripción «mienta» algo «para algo», impone una dirección a la conducta, cualquiera que sea, para alcanzar una finalidad conveniente al ser. El mundo de la normatividad resultaría, pues, ininteligible sin la consideración de su carácter esencialmente *teleológico*.

El contenido de toda norma, como lo ha hecho ver Husserl (32) y, sobre todo, Max Scheler, se caracteriza por el hecho de que pretenda orientar la conducta humana hacia la realización de un fin, de un *valor* (33) (siendo indiferente para su existencia y validez como tal norma, que *de hecho* obtenga o no obtenga este propósito).

El ser-norma representa un tipo especialísimo de objeto ideal que no se comprende como un sistema estático y cerrado sobre sí mismo, sino como un ente dinámicamente proyectado hacia la región de los valores. Sólo la referencia a lo valórico, como meta intencional, comunica a la norma su auténtico sentido y fundamenta en último término su obligatoriedad (34).

10. PERSPECTIVAS DE LA TEORÍA DE LOS VALORES. LA OBLIGATORIEDAD DE LAS PRESCRIPCIONES VALORATIVAS

La tesis expuesta plantea un nuevo y grande interrogante: *¿Qué son los valores?*

La Filosofía jurídica puede y debe exponer *cuáles* son los valores que corresponden al Derecho y a los sistemas normativos afines; pero resulta manifiestamente *incompetente* para responder la pregunta sobre la *quididad*. Esta cuestión pertenece a los dominios de la *axiología* o teoría general de los valores, donde, lejos de haberse ofrecido una solución uniforme, se han manifestado múltiples puntos de vista que no es posible discutir aquí.

Sin embargo, para la debida comprensión de la naturaleza de las normas debemos realizar una breve y somera incursión a aquella novísima rama de la Filosofía general, dejando en claro que se trata de una reseña a título meramente ilustrativo, sin la pretensión de ahondar en los múltiples problemas que el tema suscita.

La teoría de los valores, no obstante haber estado implícita desde antiguo, sobre todo en la Filosofía moral y en la Estética, sólo llega a constituirse plenamente en los siglos XIX y XX, con Nietzsche, Lotze,

(32) Vid. *Supra*, núm. 1, págs. 171-172.

(33) Podemos aceptar provisionalmente el término «valor», en su acepción común, mientras precisamos algo más su significado a la luz de las diversas concepciones filosóficas.

(34) La norma, define brevemente Rafael PRECIADO HERNÁNDEZ, «es un juicio de valor en modo imperativo» (*Lecciones de filosofía del Derecho*, segunda edición, Editorial Jus, México, 1954; pág. 80).

Brentano, Von Ehrenfels, Meinong y, sobre todo, Max Scheler y Nicolai Hartmann, como un anheloso intento de superar el formalismo sobre nuevas bases.

Dentro de la amplia gama de sus problemas (gnoseológicos, metafísicos, éticos, etc.), es de singular importancia fijar la atención sobre el que se refiere a la naturaleza de los valores.

En este punto —prescindiendo de las modalidades de detalle— la especulación filosófica se ha dividido en dos grandes corrientes que guardan un sugerente paralelismo con las dos concepciones antagónicas, del idealismo y el realismo, sustentadas en el campo de la teoría del conocimiento.

Por una parte, los *subjetivistas*, entre los que hay que señalar a Meinong, Ehrenfels, Müller-Freienfels, etc., afirman que el valor es un hecho psíquico —vinculado, sobre todo, a los fenómenos de la vida afectiva, tales como tendencias, apetitos, deseos, necesidades, etc.—, cuyo sentido depende primordialmente de la reacción del sujeto ante las cosas.

Por otra parte, los *objetivistas*, en cuyas filas figuran Rickert, Scheler y Nicolai Hartmann, sostienen que los valores existen independientemente de toda apariencia, como objetos ideales con realidad propia, al modo de las ideas platónicas.

Esta última posición ha predominado sensiblemente en el pensamiento contemporáneo, salvando a la axiología del relativismo, pero manteniendo, en cambio, múltiples problemas e inconsecuencias.

Para los modernos axiólogos, el mundo se ha escindido en dos sectores infranqueables, el *ser* y el *valor*, cuyo punto de enlace no se ha podido establecer. Este fenómeno de partición de la realidad en dos esferas comunicables ha producido, en la Filosofía del Derecho, esa tajante división entre el *ser* y el *deber ser*, que aparece sobre todo de manifiesto en las teorías de la escuela de Viena.

La mayor parte de los autores eluden dar una definición de este tipo de objetos, limitándose a señalar las que creen ser sus características propias.

Comienzan por afirmar, con palabras de una redundancia destituida de todo significado, que las cosas *son* y los valores... *valen* (35).

(35) Incluso un pensador del talento del brasileño Miguel REALE, que aparece tan fuertemente influenciado por la axiología, llega a escribir con LOTZE, que «del valor se puede decir apenas que vale». Su «ser» es su «valer» (?). (Vid. Miguel REALE: *Filosofia do Direito*. Ed. Saraiva, Sao Paulo, 1953; vol. I, tomo I, página 179.)

¡Como si pudiera predicarse algo donde se empieza por negar el ser!

Luego se figuran haber hecho un prodigioso descubrimiento al explicar, a través de obvias disquisiciones, que los valores tienen la «curiosísima» peculiaridad de ser *inespaciales, intemporales, ajenos a la noción de cantidad* y dotados de *polaridad*; pero olvidan que estos caracteres no sólo pertenecen a ellos, sino a todas las *ideas generales*. Toda idea, en efecto, en tanto pensamiento, es independiente de las coordinadas de espacio y tiempo y, por tanto, no es susceptible de ser mensurada numéricamente. La pretendida «polaridad», por otra parte, no es sino una banal manifestación de un principio lógico tan elemental como es el de «no contradicción». No sólo el valor, sino cualquier concepto, supone la existencia de su término correlativo contradictorio: todo «A» admite, como reverso de la medalla, un «no-A».

Al señalar semejantes características no se consigue, pues, aclarar nada, sino reafirmar, con poco sólidos fundamentos, una peligrosa disociación entre dos ideas que, en el fondo, se implican recíprocamente, como son el *ser* y el *deber ser*.

Algunos pensadores provenientes del neo-tomismo, como el argentino Octavio Nicolás Derisi (36) y los mejicanos Oswaldo Robles y Rafael Preciado Hernández (37), han procurado superar las dificultades elaborando una axiología coherente y unitaria que, inspirándose en algunas de las principales tesis de Santo Tomás de Aquino, considere también el actual estado de las doctrinas. Aunque el Doctor Angélico «no escribió un tratado acerca del valor, hay, sin embargo, en su vastísimo sistema, tesis importantísimas que bien pueden servir de base para la estructuración de un sistema axiológico tal como lo conciben los filósofos contemporáneos» (38).

Se pueden reducir a dos los principios fundamentales que postula el tomismo en esta materia:

1.º «El bien, metafísicamente considerado, es el fundamento del valor» (antecedente).

(36) Vid. Octavio Nicolás DERISI: *Los fundamentos metafísicos del orden moral*. Ed. de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Imp. López, Buenos Aires, 1941; 411 págs.

(37) El primero, en el libro *Propedéutica filosófica*; el segundo, en su cátedra de Filosofía jurídica de la Escuela Libre de Derecho, de 1943, en México, según la referencia de Alfonso RUBIO Y RUBIO en *La Filosofía de los valores y el Derecho*. Ed. Jus, México, 1945; pág. 54.

(38) Alfonso RUBIO Y RUBIO: *Loc. cit.*

2.º «El valor es la relación esencial y necesaria que existe entre el ente en acto y su tendencia natural» (consecuente) (39).

El distinguido jurista mejicano don Alfonso Rubio y Rubio expone en forma clara y profunda la fundamentación de estos principios:

El bien metafísico.—El bien, dice Santo Tomás, es aquello que todas las cosas apetecen («id quod omnia appetunt»), en cuanto que ellas apetecen su perfección. Ahora bien, el fin natural de los seres (aquel al cual tienden por propia naturaleza), representa con plenitud la perfección de todos y cada uno de ellos: de donde se puede concluir que «bien» y «fin» se identifican, y, al identificarse, el bien se nos presenta como la «perfección propia» del ser, y por tanto, como fuente de perfeccionamiento. Pero como la «perfección» denota tránsito de la potencia al acto, es decir, la «actualización» de las «potencialidades del ente», el «ser en acto» implica ya perfección, y la «actualidad del ente», objeto de apetecibilidad. Como objeto de apetecibilidad, en consecuencia, la actualidad del ente se identifica con el bien: «id quod omnia appetunt».

Esta es la noción metafísica del «bien» que, de acuerdo con la primera tesis, es el fundamento del valor, pero que no es el valor mismo.

Noción del valor.—El bien, como objeto de apetecibilidad, presupone un sujeto que apetece; es decir, un sujeto «para» el cual sea objeto de apetecibilidad la actualidad del ente. En otras palabras —de acuerdo con las afirmaciones anteriores—, se puede decir que el sujeto que apetece es el «ser» en cuanto ser, y que el objeto de apetecibilidad es su perfección, su bien o su fin natural. El ser, en consecuencia, se perfecciona en la medida en que realiza su fin natural.

En las relaciones existentes entre el sujeto que apetece y el objeto de apetecibilidad encontramos la noción del valor: el valor radica —según enunciaba la tesis establecida— en la relación que existe entre el ente en acto y su tendencia natural; es decir, entre el ser en cuanto sujeto que apetece y su perfección en cuanto objeto apetecido. Esta relación en tanto que es conocida por la inteligencia, es llamada por Santo Tomás «bien adecuado». El valor entonces consiste en el «bien adecuado» que implica, por otra parte, siempre, perfeccionamiento; ya que relaciona el ser con su fin —que es perfección—. De todo esto podemos concluir que todo aquello que implique perfeccionamiento vale (tiene valor) para el ser (40).

(39) Alfonso RUBIO Y RUBIO: Ob. cit., pág. 53.

(40) Alfonso RUBIO Y RUBIO: Ob. cit., págs. 55-57.

Con razón escribe, pues, Octavio Nicolás Derisi, que la manida noción de «valor» de la Filosofía Contemporánea «no es sino una minimización fenomenológica de la noción del *bien* (el bien sin el ser), como en el orden intelectual el «objeto» de Husserl (el objeto sin el ser) es una minimización de la noción del verdadero objeto. Como este «objeto» sin el ser se diluye, aun como puro objeto, así el valor sin el ser se deshace, aun como puro valor» (41).

Para el neo-tomismo, en cambio, justo término medio entre los extremos, el valor no es mera experiencia psíquica ni tampoco realidad suprasensible insertada misteriosamente en las cosas. Hay que considerar en él tanto un aspecto subjetivo, en tanto conocimiento, como un aspecto objetivo, en cuanto representativo de una relación real entre el ser y su finalidad ontológica.

Esto último viene a significar, contra la equivocada identificación kantiana de lo material con lo *a posteriori*, que los valores, no obstante ser materiales, son *a priori*, por fundarse en relaciones esenciales y, por tanto, necesarias y universalmente válidas.

El valor, define Paul Siwek, es «aquello que corresponde a la finalidad intrínseca del ser» (42).

Si se nos permite una ligera rectificación o, mejor dicho, un intento de mayor precisión, diremos que el valor es la *idea* que representa esa finalidad intrínseca; o, si se prefiere, la idea arquetípica de un objetivo de perfeccionamiento del ser. Como toda idea, es inespacial, intemporal, refractaria a la noción de cantidad, etc., y reviste los demás caracteres que la moderna axiología atribuye a los valores, sin advertir que son propios de todo concepto considerado como tal.

La pregunta sobre por qué mandan y obligan las decisiones y las normas, el problema acerca de los fundamentos últimos de la *imperatividad* y de la consiguiente razón de ser de la *obligatoriedad* aparece, pues, dentro de esta doctrina bajo una nueva y luminosa faz (43).

Las prescripciones que cumplen los requisitos axiológicos necesarios para ser tales no imperan y obligan por ser expresiones significativas de una voluntad, figurada o real, sino por la esencial relación

(41) Octavio Nicolás DERISI: Ob. cit., pág. 219.

(42) Citado por Alfonso RUBIO Y RUBIO: Ob. cit., pág. 68.

(43) Sobre este vasto y completo tópico, cfr. la excelente monografía de Luis LEGAZ Y LACAMBRA, «La obligatoriedad jurídica», trabajo publicado en el *Anuario de Filosofía del Derecho*, del Instituto de Estudios Jurídicos de Madrid, tomo I, año 1953; págs. 5-89.

ontológica que media entre el ser y su finalidad última, que es el bien. Querámoslo o no, nuestra naturaleza racional y humana nos señala, a través de los preceptos normativos, sean morales o jurídicos, cómo debemos regular nuestra conducta individual y social para que ésta se conforme a la razón. La imperatividad objetiva y, correlativamente, la obligatoriedad subjetiva de las prescripciones tendentes a realizar los grandes «valores» de la existencia humana, emana, pues, en último término, de la naturaleza misma de las cosas.

En conclusión, la axiología neo-tomista se alza con clara superioridad sobre las demás concepciones imperantes. Frente al antagonismo de subjetivistas y objetivistas, sostiene un realismo moderado de honda raigambre gnoseológica y metafísica; frente a la escisión del mundo en dos esferas comunicables, el ser y el valor, integra éste en el primero, como en la base natural e inmovible de todo lo que existe; frente a la consecuente desintegración del sistema de la filosofía, incluye la teoría de los valores como un capítulo de la ontología, en la que se encuentra su verdadero sentido.

La doctrina neo-tomista, incorporando los nuevos términos e ideas al inapreciable acervo de los siglos, apoya la axiología en los más sólidos fundamentos, devuelve a la realidad su carácter de todo indivisible y restituye su unidad y su coherencia al disgregado y vacilante pensamiento filosófico del siglo XX.

11. EL CRITERIO DIFERENCIADOR DE LAS DISTINTAS PRESCRIPCIONES

Se ha hablado hasta aquí de la norma *en general*, considerada como un objeto ideal en el que cabe distinguir dos aspectos:

1. Una *estructura formal* invariable, constituida por tres elementos: prescripción de una conducta, generalidad, imperatividad, y
2. Un *contenido o materia*, esencialmente cambiante, pero caracterizado siempre por su tendencia a la realización de un tipo especial de fines, que hemos denominado *valores*, para utilizar un término cómodo, popularizado por la Filosofía contemporánea.

Determinada ya la esencia de la normatividad, como *género*, es menester señalar ahora las notas distintas de cada *especie* de normas. Se trata de responder a la pregunta: ¿qué es lo que hace que una norma sea de tal especie y no de otra?

El problema se presenta, pues, respecto de los tres grandes tipos de normas: jurídicas, éticas y del trato social. (Las mal llamadas

«normas» técnicas han sido descartadas, por no tratarse de *normas*, sino de *reglas*).

Teniendo en cuenta las explicaciones que se han dado a lo largo de los párrafos anteriores, no necesitamos insistir en que el *elemento diferenciador* que se busca ha de encontrarse en el *contenido* o *materia* de las normas. Este contenido o materia, se ha dicho, se caracteriza por su orientación hacia un valor, que no es siempre el mismo: ante las normas se presenta toda una gama de posibilidades.

Una simple intuición eidética bastará, entonces, para formular el siguiente principio, como una verdad axiomática: *la especie de las normas —y todo lo que decimos vale también para las decisiones— se determina por el tipo de valor hacia el cual se orientan.*

12. LOS FINES DEL DERECHO

Las prescripciones jurídicas se caracterizan por tender hacia la realización de un conjunto de valores, que han sido reconocidos y aceptados por la conciencia histórica de todas las épocas (y que el formalismo, en todos sus matices, nunca ha negado abiertamente, aunque rehuse ocuparse de ellos). Tales son el Orden, la Paz, la Justicia, la Igualdad, la Seguridad, en suma, el *Bien Común* (44).

Para evitar frecuentes confusiones, conviene hacer notar, en primer término, que algunos de los valores mencionados son susceptibles de considerarse bajo un doble aspecto, *subjetivo* y *objetivo*. Así, por ejemplo, la Justicia puede ser estudiada, subjetivamente, como una virtud personal; y, objetivamente, como un ideal al que debe aspirar toda colectividad. Del mismo modo, la Seguridad puede ser examinada como un estado interno de los individuos o como una finalidad objetiva que se pretende alcanzar. Evidentemente, los valores a que tiende la norma jurídica sólo pueden ser considerados aquí en su consistencia objetiva; el estudio de los estados o disposiciones internas que produzcan, corresponderán a la Ética, a la Psicología o a cualquiera otra disciplina, pero no a la Filosofía del Derecho.

Por otra parte, es lamentable tener que reconocer las grandes dificultades que se presentan hoy día, en una época convulsionada por

(44) Vid. la excelente monografía de LE FUR, DELOS, RADBRUCH, CARLYLE, titulada *Los fines del Derecho: Bien Común, Justicia, Seguridad*. Ed. Jus, México, 1944; 185 págs.

todas las pasiones, para precisar con verdadera elevación e imparcialidad el contenido de unos valores en cuya apreciación se interfieren tendencias religiosas, políticas, sociológicas, económicas, etc.

En un Estado liberal-individualista, por ejemplo, el Orden, la Paz y la Seguridad se conciben como fines que es posible obtener por la voluntaria cooperación de los particulares, unida a una acción discreta y casi inmanente del Poder Coactivo; la Justicia, como una situación de igualdad y respeto en la atribución de los derechos de cada cual; y el Bien Común, como el hecho resultante de la suma de los bienes individuales.

En un sistema totalitario, en cambio, como el que existe actualmente bajo la tiranía bolchevique en Rusia, el Orden, la Paz y la Seguridad son objetivos que se alcanzan a través de una organización policial que impera por la violencia y el terror; la Justicia se concibe como el asesinato o encarcelamiento de quienes pertenecen a otra clase o raza que la privilegiada o sustentan una ideología diversa de la oficial; y el Bien Común, como un estado de permanente esclavitud colectiva.

En las líneas siguientes trataremos, con todo, de precisar en breves y objetivas fórmulas el concepto de los principales *valores o fines del Derecho*.

El *Orden*, según la conocida definición del Diccionario de la Real Academia Española, es la «colocación de las cosas en el lugar que les corresponde». La afirmación implícita de que a cada cosa corresponde un lugar determinado, supone, para que haya orden, la existencia previa de un criterio o principio ordenador, necesariamente de naturaleza teleológica.

Aplicando estos conceptos al campo del Derecho, podemos decir que el *Orden* consiste en que los individuos y las instituciones ocupen el lugar y desempeñen las funciones que les corresponden, de acuerdo con ciertas normas preestablecidas.

La *Paz* —que no representa sino una consecuencia o faceta del Orden— es el estado de pública armonía y tranquilidad de una nación, tanto en su situación interna como en sus relaciones exteriores, fundado en la observancia de una ley superior de convivencia mutua. La verdadera Paz, la única íntima, profunda y duradera, no es la que nace de la mera coacción física, sino de la aceptación interior de los supremos ideales de la fraternidad y del amor.

La *Justicia* representa la existencia en la comunidad de un conjunto de condiciones que aseguren que cada uno tenga, dé y reciba

lo que le corresponde, tanto considerado en sí mismo como en sus relaciones con los demás individuos, grupos o instituciones y con la comunidad entera (45).

La Justicia, una en su concepto y en su esencia, admite diversos modos de aplicación, según el tipo de relación concreta en que incide, así como la luz, también una en su esencia, se descompone en diferentes rayos al pasar por un prisma. En todas ellas entra en juego, en forma simple o proporcional, el concepto de Igualdad, tan importante en materia de garantías constitucionales.

La *justicia conmutativa* asegura el respeto a la equivalencia en las prestaciones entre dos personas, garantizando a cada una lo que le corresponde (v. gr., en las relaciones contractuales).

La *justicia distributiva* determina la debida proporción que debe observar la autoridad en el reparto de beneficios y cargas entre los miembros de la sociedad (v. gr., el establecimiento de impuestos) (46).

La *justicia legal* es la que ordena cómo los miembros de la comunidad deben cooperar al Bien Común (v. gr., en el pago de las contribuciones). Se denomina «legal» porque las obligaciones que comprende son fijadas por las leyes del Estado.

Modernamente se ha agregado un cuarto término a esta clasificación, el de justicia social, cuyo sentido, que se perfila vagamente en la conciencia de todos, no ha sido aún precisado en forma unánime por los sociólogos.

(45) El elemento matriz en la idea de la Justicia —*dar a cada uno lo suyo*— ha sido formulado desde las épocas más remotas. Se encuentra ya en ULPIANO, L. 10, pr. D, *De Justit*, I, I. Entre los griegos, PLATÓN refiere que, según SIMÓNIDES, la Justicia consiste en «decir la verdad y volver a cada cual lo que es suyo» (*La República*, libro I). Y en la antigua China, CONFUCIO alude en uno de sus discursos a «la justicia que da a cada individuo lo que es debido, sin favorecer a uno sobre otro». (Citada por Ceferino GONZÁLEZ, *Historia de la Filosofía*. Imprenta Policarpo López, Madrid, 1878-1879; tomo I, pág. 62.)

(46) El *sufragio universal*, implantado en la mayor parte de las modernas democracias liberales, constituye, a nuestro juicio, la más flagrante transgresión de la justicia distributiva, pues se concede a individuos de muy diferentes capacidad, ilustración y sentido moral, exactamente la misma cuota de influencia en actos tan trascendentales como son las elecciones de las autoridades que rigen la comunidad. Es obvio que, así como la justicia distributiva exige una proporción en el reparto de los impuestos y contribuciones de acuerdo con el patrimonio de cada cual, también debiera regular y diferenciar el uso del sufragio según la concurrencia de factores de educación, moralidad, función social desempeñada por cada ciudadano. Pero esta verdad tan evidente no será vista mientras siga prevaleciendo esa desastrosa y casi inevitable enfermedad de la democracia —ya denunciada por ARISTÓTELES— que es la demagogia.

La *Seguridad* es caracterizada por el ilustre catedrático brasileño Paulo Dourado de Gusmao como «la relativa fijeza de un orden positivo, garantizador, por una estabilidad provisoria, de una ideología jurídica». Esta noción comprendería cuatro aspectos: a), protección de los derechos adquiridos; b), aplicación igual y cierta del Derecho; c), garantía de que las modificaciones del orden jurídico no influyen sobre las situaciones jurídicas perfectas; d), posibilidad de todos de conocer el Derecho. De esto se desprenderían, según el mismo autor, tres principios de seguridad: 1.º Anterioridad de la ley al hecho; 2.º Igualdad de todos ante la ley; 3.º Protección de los derechos adquiridos (47).

Estos mismos conceptos están magistralmente sintetizados por Delos, quien define la Seguridad como «la garantía dada al individuo de que su persona, sus bienes y sus derechos no serán el objeto de ataques violentos y que, si éstos llegan a producirse, le serán aseguradas, por la sociedad, protección y reparación». «En otros términos —continúa— está en seguridad aquel (individuo en el Estado, Estado en la comunidad internacional) que tiene la garantía de que su situación no será modificada, sino por procedimientos societarios y por consecuencia «regulares» —conforme a la «regula»—, legítimos —conformes a la «lex»— (48).

El *Bien Común*, por último, —anota magistralmente Rafael Preciado Hernández—, «es una especie del bien en general, un criterio racional de la conducta que se refiere en primer término a la sociedad como entidad «relacional», como la unidad de un todo ordenado que responde a lo que podíamos llamar la dimensión social de la naturaleza humana. Se trata de una noción compleja: como bien, casi se identifica con el bien de la naturaleza humana; como común, alude ante todo al acervo acumulado de valores humanos, por una sociedad determinada, objeto perpetuo de conquista y discusión, dada su aptitud o capacidad para ser distribuido, y condición al mismo tiempo del desarrollo y perfeccionamiento de los hombres; también significa lo común que los individuos no poseen ese bien antes de su integración en el organismo social y que no sólo aprovecha a todos, sino que a la vez requiere el esfuerzo coordinado de todos los miembros que integran la comunidad; lo cual implica que no

(47) PAULO DOURADO DE GUSMAO: *Curso de Filosofia do Direito*. Livraria Freitas Bastos, S. A., Río de Janeiro-Sao Paulo, 1950; pág. 32.

(48) J. T. DELOS, en la obra de LEFUR, DELOS, RADBRUCH, CARLYLE, *Los fines del Derecho. Bien común, Justicia, Seguridad*. Ed. Jus, México, 1944; pág. 77.

está constituido por la suma de bienes individuales, sino que es un bien específico que comprende valores que no pueden ser realizados por un solo individuo, tales como el orden o estructura de la propia actividad social, el Derecho, la autoridad, el régimen político, la unidad nacional de un pueblo, la paz social» (49).

El Bien Común es, pues, el bien material y moral de la colectividad entera, considerada como un todo intercomunicable y solidario, donde se han realizado ya el Orden, la Paz, la Justicia y la Seguridad. Mirando esta misma realidad desde el punto de vista individual, puede decirse, con Delos, que es «el conjunto organizado de las condiciones sociales gracias a las cuales la persona humana puede cumplir su destino natural y espiritual», integrada jerárquicamente a la ciudad como la parte al todo (50).

Dentro de la concepción que hemos expuesto, no cabe ni siquiera plantear la posibilidad —aceptada por autores del prestigio de Radbruch (51)— de que los valores que tiene por fin el Derecho, en lugar de conjugarse armónicamente, implicarán exigencias contrarias y aun contradictorias.

Es posible que *de hecho*, en una organización social concreta (y por causa de sus imperfecciones), tales antinomias se produzcan, por ejemplo, entre la Justicia y el Bien Común o entre la Seguridad y la Justicia.

Se puede concebir que, en un *Estado de Derecho*, la aplicación indiscriminada de la ley, como exigencia del Bien Común —el «*dura lex, sed lex*» de los viejos romanos— provoque situaciones individuales de injusticia, que no sería fácil evitar, sin cambiar a la vez todo el sistema de la legislación (52). No es necesario evocar a este respecto

(49) Rafael PRECIADO HERNÁNDEZ: *Lecciones de Filosofía del Derecho*, segunda edición. Editorial Jus, México, 1954; pág. 207.

(50) J. T. DELOS: *Ob. cit.*, pág. 73. La parte final, después de las comillas, es agregado nuestro, tendiente a desvirtuar la inclinación liberal-personalista que parece advertirse en la definición de este autor.

(51) Véase sobre este tópico, LE FUR, DELOS, RADBRUCH, CARLYLE, obra citada, y Gustavo RADBRUCH: *Filosofía del Derecho*, 1.^a ed. Ed. Revista de Derecho Privado, Madrid, 1933; cap. IX, (*Las antinomias de la idea del Derecho*, páginas 95-101).

(52) Más aún, parece pertenecer a la *esencia* misma de la ley el permitir, por su generalidad abstracta, un margen inevitable de injusticia en su aplicación concreta. ARISTÓTELES quiso remediar este inconveniente atribuyendo al magistrado un papel correctivo, a través de la «equidad», que atempera el rigor del texto legal; pero la mayoría de los sistemas legislativos modernos niegan al juez toda facultad discrecional en este sentido.

la muerte heroica de Sócrates, que se inmoló sacrificando la Justicia, que debía absolverlo, en aras del Bien Común, que exigía el respeto a la ley y a la sentencia. Piénsese solamente en el caso, tan común en la vida profesional, del individuo que pierde un litigio, a pesar de haber adquirido el juez la convicción de que está en la razón, por no poder dar testimonio objetivo de su derecho de acuerdo con las normas reguladoras de la prueba.

Las necesidades de la Seguridad, por otra parte, pueden también exigir que en muchas ocasiones sea pospuesta la Justicia, como en las detenciones preventivas, en épocas de trastornos, de individuos sospechosos, que más tarde resultan inofensivos o inocentes. «Prefiero la injusticia al desorden», expresó una vez Goethe en una frase que ha quedado célebre.

En el *plano ideal*, en cambio, tales conflictos no pueden concebirse. La misión del Bien Común consiste, precisamente, en integrar el Orden, la Justicia, la Paz y la Seguridad en su superior unidad, dentro de la debida armonía y correspondencia que debe existir entre cada una de estas finalidades. El Bien Común es la suprema síntesis de todos los valores de la vida colectiva, que resplandecen en él como la espléndida gama de colores de un espectro de luz.

Se llega así, por fin, a la caracterización precisa de las prescripciones jurídicas.

Considerando el género próximo y la diferencia específica, podemos decir que *éstas son las normas y decisiones que rigen la conducta humana en orden al Bien Común.*

Concurriendo todos estos factores, poco importa, para que un precepto tenga la naturaleza de norma o decisión jurídica, su *modo de existencia*: sea que aparezca como mero pensamiento (lo que constituye su ser elemental y primario), o exteriorizado en la palabra verbal o escrita, o encarnado en la costumbre o en la ley, vigente o derogada.

12. CONCEPTO Y DEFINICIÓN DEL DERECHO

El camino recorrido hasta aquí nos permite formular ahora un intento de definición.

El Derecho, en general, en su acepción objetiva, sería, pues, *el conjunto de normas y decisiones destinadas a regir la conducta hu-*

mana en orden al Bien Común (53). Esta definición reuniría, a nuestro juicio, como un ángulo cuyos lados se prolongan hasta el infinito encerrando un área precisa, pero ilimitada, todo Derecho, sea actual, pretérito o futuro; escrito o consuetudinario; real o posible; natural o positivo; vigente o derogado.

El *Derecho Positivo*, concepto de menor extensión en su amplitud, es de mayor connotación en cuanto a los elementos que lo configuran. El Derecho Positivo no posee sólo una dimensión ideal, no está constituido sólo por normas o decisiones puras orientadas hacia el Bien Común, sino que tiene también una dimensión real y técnica. Lo esencial para que un Derecho tome el carácter de positivo es, a nuestro juicio, que él sea impuesto (y, por consiguiente, tutelado) por el Poder Social, entendiendo por tal no sólo la autoridad en cuanto ésta dicta preceptos imperativos, sino también la conciencia y la voluntad colectivas manifestadas en los usos y costumbres jurídicos, de tanta importancia en el Derecho anglo-norteamericano.

(53) El distinguido profesor de la Universidad de Chile, don Jorge MILLAS, criticando una definición análoga que dimos en nuestra *Introducción a la teoría de la norma jurídica y la teoría de la institución* (Ed. Jurídica de Chile, Santiago de Chile, 1951), expresa que constituye un «error lógico» definir las cosas, «no en función de las esencias, de la estructura lógica que las determine, sino en función de algo exterior a ellas: sus funciones o fines». «En este mismo género de dificultad incurrir —agrega más adelante— quienes como Jorge Iván Hübner entre nosotros, intentan definir la norma jurídica partiendo del principio de que no puede determinársela sino en función de los valores que tiende a realizar.» «Y en efecto, si definimos la norma de Derecho como «aquella norma que rige las relaciones humanas en orden al Bien Común», nos encontramos nuevamente con una fórmula que realmente no define, si por definición hemos de entender la conceptualidad del *qué es*, el *quid* de las cosas. Tanto nos enteramos por ella de lo que es la norma jurídica como nos enteramos de lo que es el ala si decimos simplemente «es el órgano hecho para volar», etc. Jorge MILLAS: Apuntes en mimeógrafo de su *Curso de Filosofía del Derecho*, Santiago de Chile, 1953; pág. 43).

Por nuestra parte consideramos que la objeción formulada por el profesor MILLAS carece de fundamento. La lógica formal admite diversos tipos de definición igualmente legítimos y claros, tales como la nominal, la real, la intrínseca (esencial o descriptiva) y la extrínseca (por el fin, como la nuestra, por la causa o por el modo de producción, también llamada «genética»). Así, v. gr., el famoso tratadista francés E. COLLIN, en la parte de su *Manual de Filosofía tomista*, destinada a la Lógica formal, se refiere expresamente a las definiciones por el fin, poniendo el siguiente ejemplo: «El reloj es un instrumento fabricado para marcar las horas.» ¿Podría sostenerse que esta u otras definiciones fundadas en el mismo criterio no son claras o pecan contra alguna de las reglas de la definición? No lo creemos así.

El Derecho Positivo comprende, por otra parte, una serie de reglas técnicas, indiferentes desde el punto de vista valorativo, pero indispensables para la debida aplicación en la realidad social concreta de las prescripciones jurídicas puras (v. gr., la maquinaria estatal que sirve al Derecho, las solemnidades, los requisitos de los actos jurídicos, la determinación precisa de los plazos procesales, etc.). Más adelante, al tratar de las relaciones entre la Moral y el Derecho, quedará más en claro la existencia de un vasto sector de lo jurídico que, formado por prescripciones que sólo tienen una referencia indirecta y derivada hacia los valores, constituye, ante todo, una *técnica social*.

Podemos definir, entonces, el Derecho Positivo como el *conjunto de normas, decisiones y reglas técnicas impuestas y tuteladas por el Poder Social para regir la conducta humana en orden al Bien Común*.

El Derecho Positivo, en conclusión, no es sólo forma, entelequia, espíritu (como lo son las normas y decisiones que constituyen el Derecho «in genere», universalmente considerado); sino también realidad objetiva, materia, historia. Por una parte, surge de los hechos y por otra los domina. Surge de los hechos, en cuanto es «la regla de la vida del hombre en sociedad y la existencia misma del hombre tal como podemos comprobarla, como ser racional, social y moral»; pero la esencia misma del Derecho, que descansa en valores, sobrepasa y «trasciende los hechos materiales». «Se puede decir que no hay nada en el Derecho que no venga de los hechos, salvo el Derecho mismo, exactamente como ocurría con la célebre máxima escolástica *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, que no es exacta, sino con la adición de Leibnitz, *nisi ipse intellectus*, adición que, por otra parte, estaba ya en el espíritu de los escolásticos» (54).

La misión del Derecho es la de subordinar las relaciones sociales a un principio superior, tratando de «encarnar lo Espiritual en lo Temporal» (55). Sólo considerando al Derecho Positivo en su raíz última —como obra social humana— y tomando «al hombre tal como es, simultáneamente cuerpo y espíritu», será posible comprender su íntima entraña (56).

(54) Luis LE FUR: Ob. cit., págs. 29-30.

(55) Jean LACROIX: *Les éléments constitutifs de la notion de civilisation*, Semaine Social de Versailles, 1936; págs. 91 y ss., cit. por Luis LE FUR, ob. cit., página 20.

(56) Vid. Luis LE FUR: Ob. cit., pág. 32.

14. EL DERECHO SUBJETIVO

El concepto de derecho subjetivo fluye directamente, a nuestro juicio, de la consideración del orden jurídico objetivo (sea éste natural o positivo).

Las normas y decisiones imponen una conducta obligatoria que coloca a los individuos en situación de ejecutar o no ejecutar determinados actos en beneficio del Estado, de la comunidad en general o de las personas jurídicas o naturales singularmente consideradas.

Los sujetos de derecho, es decir, las personas, tienen la facultad, como miembros de la comunidad regida por el sistema jurídico, de exigir que se respeten y cumplan las prescripciones que las favorecen. Esta facultad es la que ha tomado el nombre de *derecho subjetivo*, vale decir, derecho del sujeto, exigibilidad de parte del sujeto de que se aplique en beneficio suyo algún precepto del Derecho.

La vasta trama de las relaciones jurídicas comprende dos tipos fundamentales de derechos subjetivos: aquellos que permiten exigir algo del resto de la comunidad considerada como sujeto pasivo de la obligación correlativa (v. gr., exigir el respeto y protección de los atributos esenciales de la persona, como la vida, la libertad, la igualdad, la propiedad, etc.); y los que facultan para reclamar una conducta que nos favorezca de parte de personas determinadas que han adquirido las obligaciones correspondientes a través de cualquiera de las diversas formas de obligarse, todas las cuales hallan su último fundamento de obligatoriedad en las prescripciones del Derecho, Positivo o Natural, que imponen su cumplimiento.

El problema de la *naturaleza* de los derechos subjetivos constituye, pues, un pseudo problema, ya que éstos no son sino las atribuciones que las normas y decisiones conceden, para exigir su observancia, a las personas a quienes benefician. Tampoco representa, a nuestro juicio, un problema real, el de establecer la precedencia ontológica o lógica del Derecho objetivo sobre el subjetivo o viceversa, pues es evidente que en cuanto a lo que diga en relación con los principios básicos de la Ética Social (Derecho Natural) existe simultaneidad entre la prescripción, que nace de la existencia misma de las personas, y las facultades que éstas puedan ejercer; y, en lo tocante a las prescripciones que constituyen la parte meramente técnica del Derecho Positivo, el derecho subjetivo nace con posterioridad y como una mera derivación de aquél.

15. PRESCRIPCIONES JURÍDICAS Y NORMAS DEL TRATO SOCIAL

«En el horizonte de la vida humana —escribe Recaséns Siches— encontramos una serie de normas reguladoras de la conducta, que ni son Derecho ni tampoco son moral. Se trata de un enorme y variado repertorio de normas que, en su conjunto, constituyen una categoría especial, que denominaré *reglas del trato social* (57). He aquí algunos ejemplos de tales reglas: la decencia, el decoro, la buena crianza, la corrección de maneras, la cortesía, la urbanidad, el respeto social, la gentileza, las normas del estilo verbal, del estilo epistolar, las exigencias sobre el traje, el compañerismo, la caballerosidad, la galantería, el tacto social, la finura, etc.» (58).

La determinación de la naturaleza de estos preceptos y su consiguiente paralelo con las normas morales y, en especial, con las jurídicas, ha sido un problema arduo, aunque francamente fútil.

Algunos autores, como Del Vecchio y Radbruch, han terminado por abandonar la empresa, declarando que no existe un *tercer grupo* de normas o que no es posible trazar ante ellas una línea divisoria. «La vanidad de todos los intentos hasta aquí realizados —escribe Radbruch— obliga a sospechar en la imposibilidad de una delimitación entre Derecho y convencionalismos, y, en efecto, puede demostrarse tal imposibilidad» (59).

Otros tratadistas, más preocupados siempre de precisar diferencias que de establecer la verdadera naturaleza de cada tipo de normas, han formulado diversas opiniones.

Para Stammler, la distinción entre las normas jurídicas y las del trato social radica «en la diversa modalidad que separa de un modo *absoluto* las varias categorías de la voluntad *autárquicamente* vinculadora, en cuanto sustrae la vinculación a la voluntad de los individuos vinculados», en tanto que las segundas sólo formulan «una invitación

(57) Estos preceptos han sido también llamados «convencionalismos sociales», «usos sociales», «decoro social», «normas convencionales», etc. Preferimos la denominación del profesor RECASÉNS SICHES, aunque reemplazando el término de «reglas» por el de «normas».

(58) Luis RECASÉNS SICHES: *Vida humana, Sociedad y Derecho*, 2.^a edición. Fondo de Cultura Económica, México, 1945; pág. 183.

(59) Gustavo RADBRUCH: *Ob. cit.*, pág. 66.

a los individuos que se han de vincular y de los cuales depende el vincularse o no» (60).

Este punto de vista, no obstante la reconocida autoridad de quien lo sustenta, no vale casi la pena de considerarse. Se basa en la negación de un hecho notorio e indiscutible: el carácter imperativo, «autárquicamente vinculatorio» —para emplear el lenguaje del maestro germano— de las normas del trato social.

Según Recaséns Siches, habría «una diferencia fundamental entre la forma de imperio de unas y otras y, consiguientemente, también (en) una diferencia entre el tipo de sanción de unas y otras». La sanción de los preceptos del trato social es la censura, la reprobación, aun la exclusión de determinados círculos; en tanto que la de las normas jurídicas es la imposición forzada de la conducta prevista por la norma o de una sucedánea, también predeterminada (61).

El criterio del distinguido profesor español tampoco parece aceptable. Su paralelo no se refiere a *las normas mismas*, sino a los *efectos o reacciones* que su infracción produce en el grupo social.

Pero, aun admitiendo la legitimidad de este punto de mira, lo que se observa no es exacto.

La norma jurídica no obtiene siempre un acatamiento forzoso en cuanto a la conducta que prescribe, pues en muchos casos su aplicación no puede tener otro efecto que la aplicación de una pena (lo que tampoco es un comportamiento sucedáneo del obligado, sino una reacción social). Así sucede, por ejemplo, en la totalidad de los preceptos del Derecho Penal. Y la norma del trato social, por su parte, una vez infringida, exige con frecuencia una «conducta sucedánea» en calidad de reparación, bajo la amenaza de una nueva censura.

Para el eminente jurista mejicano Eduardo García Maynez, las normas jurídicas tienen carácter *bilateral*, o sea postulan, frente a un deber, la facultad de exigir su cumplimiento; en tanto que los preceptos del trato social serían *unilaterales*, impondrían también un deber, pero no permitirían reclamar compulsivamente su observancia. De esta diversa estructura se seguiría, también, una diferencia relativa a la sanción (62).

Hay que observar, en primer lugar, que esta doctrina no toma

(60) Vid. R. STAMLER: *Tratado de Filosofía del Derecho*, 1.^a edición. Ed. Reus, Madrid, 1930; págs. 108-109.

(61) Vid. Luis RECASÉNS SICHES: *Vida Humana, Sociedad y Derecho*, pág. 195.

(62) Vid. Eduardo GARCÍA MAYNEZ: *Introducción al Estudio del Derecho*, páginas 32-33.

como uno de los términos de la comparación al Derecho en general, sino al Derecho Positivo. Colocándose dentro de este plano, la tesis de García Maynez —en el fondo, de raigambre kantiana— tampoco podría considerarse acertada.

Existen muchas disposiciones legales que imponen un deber, pero no confieren medio alguno para exigir su cumplimiento. Es el caso, por ejemplo, de las llamadas «obligaciones naturales», de ciertas normas del Derecho de Familia y de no pocas prescripciones del Derecho Constitucional y del Derecho Internacional Público. Por otra parte, no son raros los preceptos del trato social cuya observancia se exige, en la misma forma que en el Derecho, bajo la amenaza de una sanción, por ejemplo, expulsando del círculo a un individuo que no acate determinadas prescripciones; impidiendo la entrada a una recepción social a quien no se presente con la indumentaria requerida, etc.

También se ocupan de esta sutil cuestión Austin, Ihering, Hatschek, Somló, Max Weber, Legaz y Lacambra y muchos otros (63).

Para iniciar el esclarecimiento del problema, en la medida de lo posible, hay que observar primero que, bajo una denominación unívoca, se reúnen un conjunto de preceptos del más variado carácter. Es un hecho evidente que las llamadas «normas del trato social» no constituyen una sola entidad, sino una heterogénea y confusa amalgama de las más dispares prescripciones.

No sería difícil distinguir en ellas, abriendo el camino para exámenes posteriores de mayor finura, por lo menos cuatro tipos distintos de preceptos:

1.º Normas propiamente éticas ínsitas en ciertos usos o costumbres.

2.º Normas propiamente jurídicas, que se presentan, por lo común, bajo formas de Derecho consuetudinario incipientes o imprecisables.

3.º Mandatos arbitrarios, que en ningún caso alcanzan la categoría de normas, por faltar en ellas toda referencia valorativa, pero que están sancionadas por la conciencia social. Tales son, por ejemplo, las exigencias de la moda, las costumbres relativas al duelo, etc.

4.º Auténticas «normas del trato social», que constituyen preceptos generales y obligatorios no comprendidos dentro de la Moral ni

(63) Para un breve resumen de las teorías de estos autores, véase Eduardo GARCÍA MAYNEZ: *Ob. cit.*, cap. III, págs. 25-36, y Luis LEGAZ LACAMBRA: *Introducción a la Ciencia del Derecho*, 2.ª parte, cap. II, 2, págs. 226-241.

del Derecho y cuya naturaleza es necesario determinar. Entre ellas cabe señalar, especialmente, a la mayor parte de las prescripciones de urbanidad, cortesía y buenas maneras.

Entre los preceptos jurídicos y los del trato social, existen todas las semejanzas que provienen de la pertenencia a un mismo *género común*, la norma. Ambos son pensamientos (objetos ideales); ambos prescriben una conducta con carácter general e imperativo; ambos se orientan hacia la realización de un fin (valor).

Pero la distinción aparece de manifiesto si se examinan las finalidades propias de cada tipo de norma, único punto que revela las *diferencias específicas*.

Se ha observado ya que la nota que caracteriza a la norma jurídica es su referencia al Bien Común.

La norma del trato social, en cambio, apunta un poco más abajo en la *escala axiológica*. Su objetivo no es el de procurar el bien de la Comunidad como tal, sino el de hacer más agradable la convivencia humana, procurando conformar el trato entre los hombres al concepto de cada época y cada sociedad tienen sobre la consideración o diferencia debida entre ellos.

Esta idea representa un valor *sui-generis*, que acaso pudiera denominarse «respeto a la personalidad ajena».

La consideración hacia la persona del prójimo deslinda con una de las más eminentes virtudes cristianas: *la Caridad*.

Cuando un precepto del trato social incide en materias de suyo graves, es absorbido por la Ética, de la que toma su fuerza obligatoria. Pero, por lo común, siendo las materias regidas de escasa importancia, las exigencias de la Caridad, desde el punto de vista ético, no tienen carácter estrictamente imperativo, sino de *mero perfeccionamiento espiritual*. La imperatividad de esas normas nace, entonces, no de su interferencia con una idea Ética (que normalmente permanece en la penumbra), sino del peculiar valor que encarnan, en tanto valor de la convivencia colectiva.

16. PRESCRIPCIONES JURÍDICAS Y NORMAS MORALES

Para terminar este paralelo debemos referirnos ahora al controvertido problema de las relaciones entre la norma jurídica y la norma moral, entre el Derecho y la Ética. Antes de expresar nuestros puntos de vista sobre el particular, debemos referirnos a las posicio-

nes de las diversas escuelas que se han ocupado de este tema, las que pueden explicarse gráficamente con la comparación de los círculos ideada por Bentham. (Si tomamos dos círculos y suponemos que uno de ellos representa el campo del Derecho y el otro el dominio de la Ética, sus distintas posiciones recíprocas pueden simbolizar las diferentes opiniones manifestadas en torno a este problema.)

a) *Identidad o dependencia del Derecho con respecto a la moral.* El Derecho y la moral serían *dos círculos de igual centro* :

1. Del mismo radio (identidad), o
2. De distinto radio (relación de dependencia).

En la primera suposición, que fué la que prevaleció en la antigüedad, se identificaba el Derecho con la Ética. Griegos y romanos confundían ambos tipos de normas, por faltar aún una verdadera elaboración crítica del problema. Así, por ejemplo, Celso define el Derecho como «el arte de lo que es bueno y de lo que es justo», y Ulpiano, en una fórmula célebre, escribe: «Los preceptos del Derecho son estos: vivir honestamente, no dañar a nadie y dar a cada uno lo suyo». Como puede advertirse, ambas definiciones confunden elementos propiamente morales con elementos jurídicos.

De más está decir que en las civilizaciones anteriores a la greco-romana, todas las ramas del saber estaban entremezcladas en confusa amalgama, generalmente expresadas en los grandes libros religiosos, donde los preceptos morales no eran distinguidos de los jurídicos ni de los propiamente religiosos.

Desde los primeros siglos de la Edad Media prevaleció la segunda hipótesis: el Derecho y la Moral son círculos de igual centro, pero de distinto radio. La moral es el género, el Derecho, la especie. O sea, el campo de la primera sería mucho más amplio que el campo del segundo. Para Santo Tomás de Aquino la Ética trata de la bondad en general de los actos libres del hombre, que resulta de su conformidad con los dictámenes de la razón. «Son moralmente buenas para el hombre —escribe el neo-tomista Cathrein— todas aquellas acciones que, conforme a su naturaleza racional, se acomodan a todas sus relaciones para consigo mismo, para con los demás hombres y para con Dios, su creador y fin último» (64).

El Derecho tiene por objeto una de las diversas virtudes que están englobadas en la idea de bondad, la justicia.

(64) VÍCTOR CATHREIN (S. J.): *Filosofía del Derecho*, 5.^a ed. Instituto Editorial Reus, Madrid, 1945; pág. 273.

La moral es más amplia que el Derecho, pues comprende las obligaciones del hombre consigo mismo, con respecto a sus semejantes y con respecto a Dios; en tanto que el Derecho sólo rige las relaciones entre los hombres.

El Doctor Angélico señala, por otra parte, que las cuestiones morales no pueden ser materia de ley, a menos que lleguen a comprometer el interés colectivo. No se puede legislar sobre la práctica de las virtudes, salvo que incidan directamente en el Bien Común; ni sobre el cumplimiento de los deberes de conciencia, a menos que se trate de impedir aquellos males que perjudican a los demás en tal medida que, sin su prohibición, «la sociedad humana caminaría necesariamente hacia su desaparición completa: tales son el homicidio, el robo, etc.»

La escuela del Derecho natural español de los siglos XVI y XVII, en la que se destacan Suárez, Vitoria, Domingo de Soto, Molina, etc., sustentan las mismas tesis, como todos los autores de la tradición escolástica. Estas ideas prevalecen sin contrapeso hasta fines del siglo XVIII, época en que se hace sentir la influencia adversa de Kant. Los neoescolásticos y, en general, los continuadores del pensamiento cristiano en el campo de la Filosofía del Derecho en los siglos XIX y XX, sostienen también la dependencia del Derecho con respecto a la moral. Es característica, a este respecto, la posición del eminente teólogo y jurista Víctor Cathrein, S. J., que escribe: «La ley moral natural prescribe al hombre todo lo que es necesario para que su obrar, en relación a Dios, a sí mismo y a los demás hombres, sea bueno y bien ordenado o adecuado a su naturaleza racional. A ese orden pertenece también como elemento necesario el orden jurídico, pues el hombre es, conforme a su naturaleza, un ser social. Consecuentemente le es a él adecuado y bueno lo que es necesario para la conservación de la sociedad humana, y, por el contrario, le es inadecuado y malo lo que no se concilia con la existencia de la sociedad. A eso pertenece que se dé a cada uno lo suyo, que no se cause injusticia a nadie, que no se mate, robe, mienta; que se observen los contratos concluidos y otras cosas semejantes. ¿Quién podría dudar que todos esos son propios deberes del Derecho y que aquel que los atropella obra injustamente y viola el Derecho?» (65).

«El Derecho —expresa el mismo autor— es una parte esencial del orden moral» (66).

(65) Ob. cit., pág. 273.

(66) Ob. cit., pág. 272.

No podemos negar que esta posición está apoyada en los más serios y profundos fundamentos filosóficos. Aún más, podemos decir que el progreso del Derecho consiste precisamente en ampliar su radio incorporando deberes morales al campo de lo jurídico. Por ejemplo, los deberes de asistencia y socorro, el justo salario, la protección al trabajador y otros deberes que antaño se consideraban meramente morales, han sido fecundamente incorporados a la esfera del Derecho del Trabajo.

b) *Independencia del Derecho con respecto a la moral.*—La observación de las diferencias que indiscutiblemente existen entre el Derecho y la moral han llevado a ciertos autores, desde el siglo XVIII en adelante, al extremo de considerarlos como dos disciplinas independientes, como dos círculos totalmente separados el uno del otro. Los autores escolásticos ya habían advertido tales diferencias, pero nunca les dieron el alcance de una separación esencial.

Cristián Tomasio, a fines del siglo XVII, es el precursor de la idea, que más tarde iba a adquirir extraordinario desarrollo, de que la Moral y el Derecho se diferencian en que la primera no es susceptible de coacción y el segundo sí. Tomasio divide los deberes en perfectos (que serían los jurídicos, por estar protegidos por la coerción) e imperfectos (que constituirían los preceptos morales), desprovistos de la fuerza necesaria para hacer exigible su cumplimiento, como si ambos tipos de deberes no fueran igualmente perfectos en sus respectivas esferas de aplicación.

Kant, que ejerce decisiva influencia, aborda con profundidad y detenimiento el problema de las relaciones entre el Derecho y la moral, emitiendo algunas ideas que Fichte va a llevar más tarde a sus más extremas consecuencias y que constituyen la base del pensamiento positivista en torno a este punto.

El filósofo de Königsberg enseñó que la razón tiene dos modos de aplicarse: en el campo *teórico* (*razón pura*) y en el campo *práctico* (*razón práctica*).

La *razón práctica* da origen a la *metáfísica de las costumbres*, que se divide en dos grandes disciplinas: la *Moral* y el *Derecho*.

Entre ambas cabe destacar las siguientes diferencias:

1. El Derecho rige actos exteriores, sin atender a los motivos; la Moral se dirige directamente a nuestra libertad, exigiendo que la intención del acto sea buena;

2. El Derecho procede de un orden jurídico exterior a nosotros, es «heterónomo»; el legislador y el obligado por la norma son dos

personas distintas. La moral, en cambio, proviene de un imperativo categórico de la conciencia de cada cual, o sea de un mandato interior en el que somos a la vez legisladores y obligados por la norma. La moral sería «autónoma»;

3. El Derecho puede ser cumplido con la coerción; la Moral, no. Estas diferencias son más aparentes que reales.

No es efectivo que el Derecho no atiende a los motivos, ni tampoco que a la Moral le sea indiferente la conducta externa. Sin necesidad de recurrir al Derecho penal, en que los conceptos meramente subjetivos de voluntariedad, de culpa y de dolo son fundamentales, podemos encontrar no pocos ejemplos en el Derecho civil en que se contemplan primordialmente consideraciones internas, v. gr., la buena y mala fe en el cumplimiento de los contratos, en la posesión y en la prescripción, en las reglas sobre percepción de los frutos, la moderna teoría de la causa, el matrimonio putativo, la calificación de los inmuebles por destinación, etc. La moral, por otra parte, no se contenta con la buena intención; exige una conducta objetivamente buena. Por algo se ha dicho que «el infierno está empedrado de buenas intenciones»...

En segundo lugar es absolutamente insostenible que el Derecho sea heterónomo y la Moral autónoma. Ambos son heterónomos, en cuanto ambos emanan de un orden objetivo exterior. Aunque nosotros *percibamos* en nuestra conciencia las normas morales, a la luz de la pura razón, sin necesidad de que se nos manifiesten desde fuera, no podemos por eso decir que las *creamos*. Nadie tendría, por ejemplo, la pretensión de darse una «legislación» moral propia, personal y de hacer lícito para sí lo que objetivamente es y será siempre ilícito, verbigracia, matar, robar, cometer adulterio, levantar falso testimonio, etc.

Por último, tampoco puede fundarse la diferencia entre el Derecho y la Moral en la *coacción*, pues ésta no es esencial de aquél, como creemos haberlo demostrado, indirectamente, en el capítulo sobre el concepto del Derecho.

El pensamiento de Kant encuentra su expresión extrema en Fichte (1762-1814), uno de sus más próximos continuadores, para quien el Derecho y la Moral no sólo son «separados por la razón», sino «completamente opuestos».

Fichte, partiendo de la observación de que la ley moral prohíbe ciertos actos que el Derecho permite, concluye que ambas disciplinas son, no sólo distintas, sino *contradictorias*.

Pero, como observa el profesor Del Vecchio con perfecto rigor lógico, habría contradicción si el Derecho *mandara* lo que la ética *prohíbe*; pero no si solamente lo permite. Para Suárez, que en pleno siglo XVI ya había observado esta curiosa, pero aparente antinomia, este aspecto de prescindencia de la ley en el campo meramente moral es incluso una perfección suya, pues entrega el cumplimiento de los deberes morales a la conciencia del individuo, dejando un justo margen de libertad que en ningún caso debiera ser llenado por la acción coercitiva del Estado. Al no pronunciarse sobre deberes morales, el Derecho no los contradice ni los confirma; simplemente respeta la esencial libertad espiritual del hombre.

Para el *Positivismo jurídico*, en boga en el siglo XIX y con algunos repuntes hoy día, Moral y Derecho son también círculos absolutamente independientes. Para esta corriente, Derecho es todo lo que el Estado establece como tal, sea cual sea su contenido desde el punto de vista axiológico o ético. Los preceptos más inmorales, más inicuos, más monstruosos, constituyen ley del Estado si han sido aprobados y promulgados debidamente por la autoridad social.

Una atrasada derivación del positivismo, disfrazada bajo el ropaje logicista, es la llamada «teoría pura del Derecho» de Hans Kelsen.

Para Kelsen el Derecho es sólo *norma coactiva*, «orden coactivo exterior» (67). Las normas jurídicas, llega a escribir sin reparar en la aberración, «no valen en virtud de su contenido. Cualquier contenido puede ser Derecho» (68). La Justicia es indicada como un «ideal irracional» (69), el Derecho Natural, como una concepción política (70) y la moralidad, como «teoría minimizada» del Derecho Natural» (71).

Kelsen confunde el orden jurídico con la fuerza bruta. Si se considera Derecho todo lo que reúna la *forma* de tal y cuenta con la fuerza necesaria para imponerse, sin referirlo a ningún criterio valorativo superior, abrimos el camino al maquiavelismo y a la tiranía. Si es Derecho todo lo que como tal imponen la voluntad del príncipe o la autoridad social, cualquiera que sea, será Derecho la arbitrariedad, la injusticia y el despotismo cuando adoptan formas jurídicas.

(67) Hans Kelsen: *Teoría pura del Derecho*. Ed. Losada, S. A., Buenos Aires, 1942; pág. 56.

(68) Ob. cit., pág. 96.

(69) Ob. cit., pág. 41.

(70) Ob. cit., pág. 113.

(71) Ob. cit., pág. 46.

Se olvida, al confundir el orden físico con el orden moral, que el Derecho está muy por encima de la fuerza bruta y que la ley se basa en último término en su necesidad ética y no en el bastón del policía, en las cárceles o en los pelotones de fusilamiento. Antes que el Derecho de la Fuerza, escarnio de toda verdadera concepción jurídica, debemos proclamar la Fuerza del Derecho, fundamentada en la justicia y en los grandes valores ético-sociales.

c) *El Derecho depende parcialmente de la moral.* Difiriendo de las dos posiciones anteriores, creemos que la solución del problema está en una opinión intermedia: el Derecho y la moral serían círculos secantes. O sea, hay una zona en que ambas disciplinas se confunden, pero existen también vastos sectores en que moral y Derecho se separan.

Esta tesis emana lógicamente de un principio que nos parece necesario dejar establecido desde luego con la mayor precisión y firmeza: la norma moral tiende hacia el Bien en general; la prescripción jurídica, hacia el llamado Bien Común. Pero en este último, hay que subrayarlo, *la palabra Bien no está tomada en sentido unívoco, sino analógico.* El «Bien de la Comunidad» comprende, a la vez, un aspecto que se identifica con el Bien moral y otro que sólo se refiere al Bien útil o al Bien deleitable. Por lo tanto, la relación entre el Derecho y la Moral, que vamos a explayar después de una somera crítica a otras doctrinas, no es de dependencia ni de separación, sino de *compenetración recíproca.*

En lo que se refiere a la primera doctrina, la que señala la identidad o dependencia del orden jurídico con respecto a la moral, la rechazamos también por las razones que indicaremos a continuación.

Se ha argumentado que la ética rige todos los actos humanos y que, por lo tanto, al referirse el Derecho a la conducta, también caería bajo el dominio de la moral. Pero las normas técnicas, por ejemplo, las reglas higiénicas, las reglas estéticas, aun la mecánica, también se refieren al comportamiento y, por consiguiente, deberían considerarse subsumidas en el orden moral. No cabe duda que es absurdo considerar ciertas disciplinas normativas, como las señaladas, como dependientes de la moral. Lo que hay es que un mismo acto puede tener diversas facetas y ser regido por diversas disciplinas, atendiendo a la intencionalidad del agente. Así, por ejemplo, el acto de preparar un compuesto químico está regido, a la vez, por las reglas técnicas de la química, en lo que se refiere a la obtención de la finalidad práctica perseguida, y por las normas de la ética en lo que concierne a la

intención moral del agente, sin que esta duplicidad y aun la interferencia que puede producirse (v. gr., cuando la moral impide una actividad práctica de fines ilícitos), obste a la peculiar naturaleza y a una relativa independencia, dentro de sus respectivos campos de aplicación, de cada uno de los dos sistemas normativos en juego.

Podría contraargumentarse que hemos dado un concepto incompleto de la ética, que no es simplemente la disciplina que se refiere a la conducta humana, sino la ciencia que ordena los actos en relación con su licitud o ilicitud. Se diría, entonces, que las normas jurídicas también deben ser encaradas con este criterio y que, por consiguiente, el Derecho sería parte de la ética en cuanto en él también cabe la calificación mencionada.

Sin embargo, es indiscutible que existen no pocas materias en el Derecho que no tienen relación alguna con la licitud o ilicitud de los actos y en que la intención del legislador ha sido meramente práctica e indiferente desde el punto de vista ético. Se trata de «zonas de libertad», de «zonas neutras», donde impera «lo contingente moral». Por ejemplo, las leyes sobre construcción de obras públicas, las normas sobre los requisitos de forma de los actos, los plazos procesales, etcétera, son materias indiferentes desde el punto de vista moral. La ética, pongamos por caso, exige que al demandante se le dé un tiempo prudencial para que se defienda; pero el término concreto que se le conceda, dentro de ciertos márgenes, es una cuestión meramente práctica. Así, el artículo 258 de nuestro Código de Procedimiento Civil establece que el término para contestar la demanda «será de quince días, si el demandado es notificado en el lugar donde funciona el tribunal», plazo que pudiera perfectamente haber sido de diez, de trece, de diecisiete o de veinte días, por ejemplo. En el Derecho Penal, la ética nos dice que todo delito debe ser sancionado de una manera proporcional a su gravedad y al grado de responsabilidad del agente. Al Derecho positivo le corresponde fijar la pena concreta en cada caso, dentro de los límites razonables. Cuando el Código civil chileno, en su art. 1.021, expresa que: «El testamento solemne cerrado debe otorgarse ante un escribano y tres testigos», está fijando el número de los testigos con verdadera independencia con respecto a la ética. Pues ésta sólo exige que el acto de testar esté revestido de suficientes garantías para asegurar su autenticidad y el respeto a la voluntad del testador, pero no exige que los testigos sean tres en vez de siete o de dos o que se emplee ese medio en vez de otro que garantice igualmente las finalidades señaladas.

Como se ve, el Derecho depende de la moral en sus materias sustantivas, en sus principios fundamentales, pero no en sus aspectos adjetivos, en que goza de entera independencia para disponer los medios técnicos más apropiados a sus objetivos.

Por consiguiente, si es falsa la primera doctrina, por haber aspectos del Derecho que no están regidos por la moral, también es falsa la segunda posición, pues hay muchas otras materias que están sometidas a la ética.

Por lo tanto, podemos decir que el Derecho es parte de la ética cuando incide en materias propias suyas y es una simple técnica cuando reglamenta aspectos indiferentes desde el punto de vista moral. En otras palabras, el Derecho depende de la moral en cuanto a los principios básicos que le son comunes con ella (v. gr., no matar, no hurtar, no cometer adulterio, respetar los contratos justa y legalmente celebrados, no inferir daño a nadie, etc.); pero no en lo que se refiere a sus reglamentaciones prácticas, indiferentes para la moral, que sólo competen a la técnica jurídica.

En conclusión, podemos afirmar, aunque parezca paradójica, que el Derecho es a la vez más amplio y menos amplio que la ética. Es más amplio en cuanto ordena y prohíbe muchos actos que para la moral son indiferentes; es menos amplio, en cuanto permite muchos hechos que la moral prohíbe y no impone otros que ésta ordena.

Según una gráfica fórmula del profesor Joaquín Ruiz Giménez, el Derecho sería una «provincia descentralizada de la ética». El Derecho depende de la autoridad central, que es la ética, en lo que se refiere a aquellas materias de importancia que digan relación con la licitud o ilicitud de los actos. Pero, en el vasto campo de lo moralmente indiferente, la «administración local» es enteramente autónoma, con la sola salvedad, perfectamente lógica por lo demás, de no incurrir en actos contrarios a los principios básicos de la autoridad suprema.

En otros términos, podríamos resumir lo dicho expresando que el Derecho es un sistema normativo subalternado a la Ética.

De todo lo expuesto emana una conclusión capital.

Si el Derecho sólo comprende dos partes, una envoltura técnica y una armazón moral, los principios éticos internos que irradian sobre la periferia legal no pueden constituir otra cosa que lo que se ha denominado tradicionalmente el *Derecho Natural*.

Simbolizadas estas ideas en la figura de dos círculos secantes, la zona común en que se confunde lo moral y lo jurídico, sería el De-

recho Natural (o *moral social*, según desde qué lado se le considere); el sector exclusivamente jurídico coincidiría con el dominio de la técnica jurídica; el sector exclusivamente moral representaría la ética individual.

De esta *compenetración* íntima del Derecho con la Moral, resulta que aquél sea a la vez necesario y contingente, inmutable y cambiante.

El Derecho, en sus primeros principios (Derecho Natural o moral social), tiene el mismo carácter universal, necesario e inmutable de las regiones éticas de donde emana; pero, en sus consecuencias más lejanas y en sus últimas especificaciones, la *técnica jurídica* lo condiciona históricamente y le imprime el sello de lo particular, contingente y variable.

Es acaso esta doble condición, a la vez perecedera y eterna del Derecho, la que hizo escribir al ilustre Georges Renard aquella frase magnífica, aunque a menudo mal comprendida: «*Derecho Natural de contenido progresivo*: progresivo por asimilación de los datos históricos variables a una substancia racional inmutable» (72).

JORGE I. HÜBNER GALLO

Profesor de Filosofía del Derecho e Introducción a las Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de Chile. Doctor en Derecho en la Universidad Central de Madrid

(72) Georges RENARD: *La Théorie juridique de l'Institution*. Essai d'Ontologie juridique, tomo I. Ed. Rec. Sirey, París, 1930; págs. 70-71.

ORIENTACIONES MODERNAS DEL DERECHO CIVIL

(LA PROBLEMATICA DE LA LIBERTAD JURIDICA)

SUMARIO :

1. Sentido humano del Derecho civil.—2. Tendencia hacia la economía de grupo: El Derecho de clase.—3. Concepción estática y dinámica del ordenamiento jurídico: valor preeminente de los bienes de «empresa» y de las «profesiones».—4. Inmutabilidad de la contextura institucional del Derecho.—5. La socialización del Derecho civil; intervencionismo estatal.—6. Coexistencia de los principios de «libertad» y «subordinación».

1) El Derecho civil es por excelencia el Derecho de la Comunidad (1), por cuanto regula la vida del hombre como ser sociable; es el que sienta las normas que hacen factible la convivencia de éste con los demás miembros del grupo, cuidando de que se respete la integridad de su personalidad (derecho al nombre, a la propia imagen, etc.); marcando las directrices protectoras de los frutos de su inteligencia o de sus otras actividades laborales (derecho sobre bienes intelectuales, arrendamientos de obra y de servicios, contrato de trabajo); garantizando la conservación de su patrimonio y transmisión *mortis causa*. Y, sobre todo, concreta estatutariamente los derechos y deberes que atañen al hombre como miembro de la comunidad primaria, cual es la familia: sociedad en que nace y para la que nace (fines del matrimonio).

Es decir, que ese hombre al que los antiguos concibieron como animal social; en el medievo, como ente teológico; la filosofía post-renacentista, como cosa pensante, y en la época pasada, como animal histórico (2), es del que se ocupa el Derecho civil, amparándole

(1) Cfr. nuestro estudio, en colaboración con Ismael PEIDRÓ, «Hacia una concepción comunitaria del Derecho», *Rev. Fac. de Derecho*, Madrid, 1948, página 130.

(2) Cossio (A. de), «El moderno concepto de la personalidad», *Rev. de Derecho Privado*, 1943, pág. 1.

en lo más íntimo de su vida y de sus intereses privados (3). Porque antes que industrial, artista, comerciante, es hombre, sujeto de derecho —persona— (y de un patrimonio) y miembro de una familia.

2) A pesar de las modernas tentativas de romanización del Derecho civil (Chiazzese, Betti, Alvaro d'Ors), parece ser que nos alejamos de un nuevo renacimiento del mismo.

Biondo Biondi dice que, sin necesidad de repetir el consejo de Ihering: «a través del Derecho romano más allá del Derecho romano», cualquier atleta sabe que si quiere dar un buen salto hacia adelante debe tomar carrera, es decir, andar un poco hacia atrás; no debe hacer de otro modo el jurista, esto es, habrá de remontarse en la historia si quiere hacer avanzar el derecho sin proceder a ciegas. Ni siquiera repetiré la conclusión de un reciente libro de H. Mitteis sobre la función de la historia del Derecho, que nos libera de la creencia en los dogmas jurídicos, dándonos, en cambio, la sensación precisa de la perenne imitación del Derecho. Por eso, lo aconsejable es volver al Derecho romano, sobre todo a su jurisprudencia, buscando penetrar en lo íntimo de sus métodos y de sus directrices, y, si tenemos fe en seguirles, nuestro espíritu de juristas se sentirá elevado, porque tendremos conciencia de la grandeza y de la nobleza de nuestra misión (3 bis).

Pero ha sido el profesor Alvaro d'Ors quien con más énfasis desarrolla esta tesis, entre otros libros, en su opúsculo *Los romanistas ante la actual crisis de la ley*, estimando preciso la recepción del Derecho romano puro —o clásico— con el reconocimiento dogmático del *ius naturale catholicum*.

Es cierto que el Derecho civil se ha visto desbordado por la victoria del Estado sobre el individuo, invadiendo aquél la zona privatista acotada antes para exclusivo medro de los particulares. También se puede compartir su opinión de que han surgido una serie de derechos independientes que ostentan un papel jurídico similar al que jugaron el *ius praetorium* y el *ius civile*, cuyo dualismo se hizo desaparecer por el Derecho civil justiniano.

Ahora bien, ¿qué se salvaría del sistema individualista romano fundido en el troquel del Derecho Natural católico? Esta es la interrogante que nos agobia cuando pensamos sobre la solución que

(3) DE DIEGO, *Derecho civil*, 1923, pág. 59.

(3 bis) *Op. cit.*, 1953, págs. 197 y 211.

D'Ors nos ofrece. Porque desde el ángulo de sus instituciones el Derecho romano es útil, pero falla irremisiblemente la orientación ideológica que inspiró sus institutos. De donde que, al estudiar con nuestra mentalidad moderna los elementos romanos, no podemos prescindir de su ambiente histórico, y, por tanto, resulta imposible realizar un trasplante conceptual sin prestar atención a la época jurídica en que surgieron y se desarrollaron (3 tris).

Además, «muy justa es la observación de Swoboda de que el Derecho romano, modelo primordial de la codificación europea de hoy, no representa un fundamento seguro para la construcción del futuro Derecho civil, en consideración de la estructura económica enteramente distinta de la Sociedad contemporánea» (4).

Ya don José Castán, hablando de las tendencias que impulsan el Derecho civil, dijo en cierta ocasión: «Son, desde un punto de vista interno, la democrática, la socializadora, la espiritualista y la dinamicista, y desde un punto de vista externo, la triple tendencia a la plasticidad, a la especialización y a la universalización de las normas» (5). O sea que desde hace tiempo se viene operando insensiblemente una transformación en los ordenamientos jurídicos que los aleja más y más de su punto de partida —el Derecho romano—, por influencia, principalmente, de la nueva ordenación económica de los pueblos civilizados, muy dispar de la concepción individualista sobre que se asentó el Imperio romano, y que después fué remozada por el Código napoleónico (6).

Hoy, por el contrario, se tiende hacia la economía de grupo, cuya ordenación social ha de repercutir sin duda en el ámbito de lo político y lo jurídico; pues al futuro Derecho civil le incumbe dar satisfacción a estas nuevas necesidades, creando formas jurídicas adecuadas a esta finalidad (7).

(3 tris) Cfr. nuestro libro *La obligación natural*, págs. 7 y 8.

(4) DIKOFF, «Il diritto civile dell'avvenire», *Riv. Int. di Filos. del Dir.*, 1931, página 153.

(5) *Hacia un nuevo Derecho civil*, Madrid, 1933, pág. 27.

(6) A pesar de lo anterior, el profesor Alvaro d'ORS, volviendo sobre el tema, ha insistido de nuevo que enseñando al jurista a contemplar las instituciones jurídicas a través de su proceso en el Derecho romano clásico, se les dotará de un elevado espíritu de independencia frente a la ley estatal, suponiendo su estudio, al mismo tiempo, el mejor instrumento para el nuevo Derecho comparado y la noble lucha por la unificación jurídica. (*Los romanistas ante la actual crisis de la ley*, Madrid, 1952, págs. 29 y 31.)

(7) V. nuestro estudio *En torno al negocio indirecto*, separata, págs. 5 y 19, entre otras.

Sin embargo, no llegamos a creer que esta nueva estructuración social implique la desaparición de los Códigos civiles para ser sustituidos por los Estatutos profesionales. Más bien hemos de asistir a una transformación ideológica de los cuerpos legales, a la luz de nuevos principios, que vendrán a reformar, sobre todo, el Derecho patrimonial. Pues, como ha dicho don José Castán, este Derecho requerirá una reelaboración que adapte las viejas estructuras a las imperativas del momento económico, de la función social que los derechos subjetivos han de llenar, de las limitaciones que se han de imponer a la autonomía de la voluntad, de los principios de moralidad y de buena fe que han de presidir las relaciones civiles, de la considerable extensión y aplicaciones tan variadas que alcanza el principio de responsabilidad, etc. (7 bis).

El postulado de igualdad de la Revolución francesa vino a desterrar los antiguos privilegios. No obstante, actualmente asistimos a que si al particular que solicita del poder estatal un trato de favor le es denegado en virtud del principio de igualdad civil ante la ley, si este mismo individuo lo hace en nombre de un «grupo» (profesión, corporación, clase), le es admitida su petición sin considerarla contradictoria a dicho principio, tendiéndose a crear de este modo un derecho de clases.

Precisamente la profesión de esta corriente doctrinal ha llevado a suponer a algunos que el Derecho vigente habrá de ser reemplazado por el Derecho corporativo o sindical que, inspirado en las necesidades sociales del momento, tenderá a satisfacerlas conforme a un ideal de equidad, abandonando los cauces de la tradición jurídica y despojándose de su carácter permanente (8).

Luego a tal propósito creemos no sea bastante aspirar tan sólo a reconducir el Derecho civil a los principios romanistas, conforme defendió Savigny, pues no se trata ahora exclusivamente de devolver al hombre su libertad individual usurpada por el poder omnímodo del Estado moderno, sino que el problema más grave radica —a nuestro corto entender— en hallar una fórmula jurídica que alcance y consolide el reajuste social en el afán de conseguir una armoniosa convivencia humana, debiendo tenerse muy en cuenta que cada uno de

(7 bis) *La ordenación sistemática del Derecho civil*, Madrid, Ed. Reus, 1954, página 122.

(8) RIPERT, *Le régime démocratique et le droit civil moderne*, París, 1936, páginas 435 y 436.

los miembros de la comunidad nacional determinamos con nuestra conducta la de nuestros conciudadanos y, por ende, participamos activamente en la creación del Bien común.

El ostracismo del Derecho romano se va manifestando paulatinamente en todas las legislaciones positivas, como reacción a la corriente individualista consagrada por el Código napoleónico. En Alemania, por ejemplo, a partir del proyecto de Código civil, nacido de la pandectística, se le censura la inspiración romanista en perjuicio de la tradición germánica. Tampoco el nazismo fué favorable al Derecho de Roma, considerado como judaico-oriental, hasta tal punto que el programa del Partido estableció en su parágrafo 19: «nosotros nos proponemos la sustitución del ordenamiento universal materialístico romano por el estudio del Derecho común alemán».

No hay que decir que la revolución comunista rusa considera al Derecho romano con horror, como peligroso incluso, ya que en él se ha querido ver la más enérgica expresión del individualismo, el instrumento del capitalismo para la explotación del proletariado. En efecto, en el Congreso Internacional de Derecho romano e Historia del Derecho, celebrado en Verona en septiembre de 1948, algún estudioso, venido del Oriente bolchevique, nos censuró —dice Biondi— el que no aplicásemos como método de investigación el criterio del materialismo histórico, para justificar y describir la evolución secular del Derecho en Roma (8 bis).

3) He aquí por qué interesa examinar las concepciones que han venido informando, a través del tiempo, al ordenamiento jurídico. Así, pues, si éste es construído conforme a un sentido *estático* del Derecho, advertimos que sólo se ocupa del estado de los cuerpos en el espacio. Dentro de este ámbito puede enmarcarse al Derecho romano —y al napoleónico—, pues sus principios fundamentales —la personalidad y el objeto— son pensados como cuerpos, y así se representan también las relaciones entre ellos. Al contrario, según el orden jurídico construído *dinámicamente*, el objeto sobre el cual se cumple la acción no es el objeto mismo, sino un derecho subjetivo que recae sobre él. A tal fin, cesa toda corporeidad en el sistema jurídico, permaneciendo únicamente una concepción abstracta y dinámica (9).

(8 bis) Op. cit., 1953, pág. 191.

(9) DIKOFF, op. cit., pág. 172.

El mundo actual es dinámico. Por eso se dice que la falta de adecuación entre el Derecho y la sociedad será superada, inculcando este dinamismo en los principios jurídicos del ordenamiento. Pero se olvida que éste no puede perder su contacto con el pasado, en cuanto al Derecho civil le es esencial su carácter de duración, siendo, por ende, inconcebible un Derecho civil puramente dinámico (10).

Es justa dicha observación, porque un orden jurídico construido exclusivamente desde el punto de vista dinámico es imposible de concebir, ya que el eterno movimiento excluiría cualquier seguridad y estabilidad. Luego, es suficiente en esta tendencia la creación de una seguridad dinámica jurídica que establezca las condiciones adecuadas para un extensivo movimiento de los bienes. Puesto que asistimos a una depreciación de los bienes en sí, esto es, independientes del trabajo y de la actividad de sus propietarios, esta concepción de seguridad dinámica jurídica facilitará la valoración de bienes —no sólo desconocidos en el Código civil, sino en las legislaciones precedentes—, como los fondos de comercio y artesanos, las explotaciones rurales, los despachos de las profesiones liberales, es decir, todos los que provienen de las «empresas» y las «profesiones» (11). No cabe duda que aquí juegan un papel importantísimo los llamados derechos intelectuales (12).

4) Pensando en estas transformaciones que viene experimentando el Derecho civil, se ha dicho: «Las instituciones civiles son menos durables de lo que parece: si ellas se transmiten de edad en edad, ellas de edad en edad se transforman renovándose; su perpetuidad no es más que aparente; y las que nos vienen de los romanos no son la mayoría romanas más que de nombre; ellas son, en el fondo, todas modernas y todas francesas» (13).

No obstante, nuestro maestro Hernández-Gil, en una conferencia

(10) ERNST SWOBODA, «Il diritto civile dell'avvenire», *Riv. Int. di Filos. del Dr.*, 1930, págs. 333-341-5.

(11) SAVATIER, *Les métamorphoses économiques et sociales du droit civil d'aujourd'hui*, París, 1948, pág. 228.

(12) V. nuestro libro y trabajo en colaboración con don Juan JIMÉNEZ BAYO, *La propiedad intelectual*, Madrid, Ed. Reus, 1949, y «La doctrina española es materia de propiedad intelectual», en *Boletín de la Propiedad Intelectual*, 1949, primer trim., págs. 2 y sig.; y nuestro trabajo sobre «La naturaleza jurídica de los derechos intelectuales», *Rev. Der. Privado*, sept. y oct. 1949.

(13) GIDE (Paul), *Études sur la novatio et le transport des créances en droit romain*, París, 1879, pág. 1.

pronunciada en el Colegio de Abogados de Madrid (Curso académico 1948-49) otorgó al Derecho civil un indiscutible valor de permanencia, por no estar al servicio de ninguna determinada y concreta ideología política, sino más bien ésta ha de encontrarse en función del Derecho; pues éste no puede depender del poder político de un día, ya que al referirnos a él nos inmiscuimos en la vida privada de los hombres, en la misma civilización existente, porque sus raíces —que no se destierran al socaire de la más leve revolución— calan hasta en la naturaleza humana (13 bis).

Precisamente, al regular el Código civil la vida íntima del hombre, se asegura una inmutabilidad en la contextura de sus instituciones, que, a pesar del transcurrir de los lustros, permanecen incólumes, no dándose en la realidad esa mutabilidad —al margen de la tradición jurídica— de que nos hablara el jurista francés. Ello asegura también la persistencia de un Derecho puramente nacional, creado para satisfacer los intereses e ideales de los hombres pertenecientes a ciertos grupos, que responde a las convicciones políticas, económicas y sociales tradicionales.

Por tanto, el Código civil se presenta en su mayor parte como el conjunto de reglas que una larga tradición ha elaborado y que son las reglas constitutivas de las sociedades civiles del Occidente cristiano. Las disposiciones relativas a la propiedad privada, a la fuerza contractual, a la responsabilidad civil, al régimen matrimonial, a las sucesiones... tienen un pasado. «No se puede de ningún modo introducir en la nueva legislación novedades peligrosas —decía Portalis al Cuerpo legislativo—, se han conservado las leyes antiguas en todo lo que podía conciliarse con el orden presente de cosas». (Exposición de motivos del proyecto relativo a la reunión de las leyes civiles en un solo cuerpo de leyes convertido en ley 30 del sexto mes del año XII) (14).

Con todo, este nacionalismo jurídico no debe ser retrógrado y aislacionista, sino servir de cauce a las aspiraciones sociales de todos los tiempos, facilitando, por esta vía, la universalización de ciertas normas del Derecho civil; al menos la de aquellas materias conexas con la industria, el comercio y las demás relaciones de negocios, procu-

(13 bis) RODRÍGUEZ-ARIAS B. (Lino), «El valor permanente del Derecho civil (Conferencia del Dr. HERNÁNDEZ-GIL)». *Rev. General de Legisl. y Jurisp.*, 1949, páginas 488 y sigs.

(14) RIPERT, *op. cit.*, págs. 448 y 449.

rándose vincular a aquellos pueblos que presentan una misma tradición jurídica. Dicha aproximación legislativa podría lograrse entre España y las Repúblicas de su estirpe en el terreno del Derecho civil (15).

5) Pues bien: cada día se le impone al hombre una mayor convivencia con los demás miembros de la comunidad, sin que por ello se despoje de su individualidad propia (16). Porque la socialidad presupone la personalidad. Una sociedad sin personalidad no sería tal sociedad, ya que en ésta los singulares elementos constitutivos experimentan una cierta individualidad; sería simplemente una masa, en el sentido abstracto propio de la ciencia física.

La afirmación absoluta de la personalidad niega la socialidad; la afirmación absoluta de la socialidad niega la personalidad; su afirmación absoluta significa violencia, anarquía, el llamado estado de naturaleza, esto es, una pura abstracción.

En la realidad histórica, la una no vive y no puede entenderse sin la otra. El Derecho, en sentido pleno, no puede darse si niega el principio de personalidad. Un ordenamiento jurídico que no tenga en cuenta los derechos de la personalidad, es un orden mecánico que opera con la idea de masa en sentido físico (16 bis).

Es que en una ordenación jurídica orientada en el sentido comunitario se ha avanzado mucho, aunque no dentro del Derecho civil, en sectores confines y colaterales a éste. La concepción propia de los Códigos del siglo XIX, con sus postulados abstractos de libertad e igualdad jurídicas, está hoy superada por el nuevo principio de solidaridad, que implica una mayor limitación del dogma de la voluntad y más acusado intervencionismo estatal o corporativo. Dicha intervención del Estado en la estructura y marcha de la sociedad conduce siempre a un totalitarismo, mientras la intervención corporativa se resuelve en una ordenación social jerárquica, con predominio de las comunidades, a ejemplo de la sociedad de la Edad Media, pero sin llegar a constituir estados de privilegio.

Sustituye, pues, el concepto orgánico social al contractual por no tener su basamento las diversas comunidades en la voluntad de los

(15) Cfr., en este sentido, José CASTÁN, *Hacia un nuevo Derecho civil*, 1933, páginas 41 y 42, nota.

(16) V. nuestro trabajo, en colaboración con Ismael PEDRÓ, *Teoría del Deber jurídico...*, págs. 12 a 16.

(16 bis) GORLA, *Commento a Tocqueville*, Milano, 1948, págs. 11 y 14.

individuos, ni en la de los Estados, sino en la naturaleza social del hombre, que exige una comunidad conyugal uniendo a los esposos, una comunidad familiar uniendo —si el matrimonio ha sido fecundo— a padres e hijos, una comunidad política cuyo fundamento está en las necesidades de la vida social. Comunidades que tienen por razón de ser la satisfacción de las exigencias de la naturaleza humana, procurando un bien social determinado; bien social que es la idea directriz o causa final generadora de estos grupos. Por lo que los hombres, miembros de estas comunidades, no ostentan el título de soberanos, sino de servidores del bien común (17).

Incluso para el mismo ejercicio de los derechos subjetivos que encarnan en el hombre-voluntad, a veces es menester la existencia de una comunidad sociológica familiar o cuasi familiar—, cuando no coinciden el poder de disposición y el de disfrute en la misma unidad biológica (18), como tendremos ocasión de advertir cuando nos refiramos a la «capacidad representativa».

Empero, ¿qué es la socialización del Derecho? El insigne maestro don José Castán hace tiempo que nos contestó esta pregunta: «Es la protesta contra una concepción que ha tenido la exclusiva del pensamiento jurídico durante muchos siglos, y según la cual el Derecho se daba para el *Estado* (Derecho público) o para el *individuo* (Derecho privado), nunca para la *sociedad*». En su consecuencia, «socializar el Derecho será, pues, reformar el Derecho público, fundándolo no sobre una abstracción, el Estado, sino sobre una realidad viva, y, sobre todo, reformar el Derecho privado basándolo no en la acción del individuo aislado sino en la del individuo unido a los demás por lazos de solidaridad familiar, corporativa y humana» (19).

Luego, esta nueva concepción del Derecho civil viene a situarle alrededor del principio de relación (cooperación), desplazándole del eje en torno al cual antes giraba: la «idea de exclusión» (propiedad), fundamentada en la voluntad individual, que ora se relacionaba con la naturaleza (propiedad), ora con las demás voluntades (contrato) (20). O como nosotros hemos dicho en otra parte: «Al apartarnos de las anteriores polémicas, entre sí el mayor poder corresponde

(17) MORIN (Gastón), *La loi et le contrat*, 1927, pág. 81.

(18) CARNELUTTI, *Lezioni di Diritto processuale civile*, Padova, 1926, v. I, páginas 53 y 54, y nuestro trabajo *Teoría del deber jurídico...*, págs. 38 y sigs.

(19) «La socialización del Derecho», *Rev. Legisl. y Jurisp.*, 1915, págs. 279 y 280.

(20) CASTÁN, *op. cit.*, pág. 286.

al Derecho subjetivo o al Derecho objetivo, nos hemos preocupado de estructurar y enmarcar en el lugar preeminente del Ordenamiento positivo al concepto del *Deber jurídico*, en torno al cual levantamos nuestra concepción metodológica». «El hombre viene al mundo en el seno de un «grupo» al que se vincula espiritualmente y al que se obliga; sólo después él se proyecta sobre los bienes de la naturaleza y de los otros hombres, apoyado en la fuerza que cuenta el «poder» de su grupo, y es cuando empieza a gravarlos con acciones reales: el hombre es, ante y sobre todo, «un ser comunitario» (21).

O como nos dice don José Castán: «lo que hay que hacer es fundar el Derecho no sobre la voluntad del hombre, sino sobre la idea de un orden ético y objetivo, que permita subordinar a un principio superior, de significado a la vez moral y social, las instituciones del Derecho privado, las relaciones privadas han de ser entendidas como relaciones que, aun partiendo del individuo, tienen su justificación en las exigencias de la vida en común, a la que deben considerarse ligadas y subordinadas. La idea, fundamentalísima, del origen y de la naturaleza social del Derecho puede así ser base de un nuevo ordenamiento de las instituciones de Derecho privado, en cuanto cooperan al resultado de conservar y desarrollar, en los medios sociales, la personalidad individual» (21 bis).

Es decir, esta dirección social del Derecho civil impide el anquilosamiento de sus normas, que cada día encontraban un campo más restringido para su acción, porque las necesidades modernas imponen la creación de nuevos Derechos, que alardean de independientes. De esta forma, la socialización lleva al Derecho a invadir todos los ámbitos de la sociedad, extendiendo su protección a todos los miembros de ella, y, especialmente, a aquellos que más lo necesitan: trabajador, obrero, colono, etc. Porque —como hizo notar Lassalle— a medida que los hombres se solidarizan más, devienen más libres (22). Sólo que en una sociedad comunitaria la extensión e intensidad del vínculo que obliga al hombre-miembro guarda relación con la distancia que lo separa de la idea-directriz a que sirve; esto es, antes que miembro del Estado se ha de sentir de la familia, de la corporación profesional, de la política, que existen para condicionar el poder de aquél ya que ha de aspirarse a que las instituciones

(21) De nuestro estudio con Ismael PEIDRÓ, *Teoría del deber jurídico*, páginas 58 y 59.

(21 bis) *La ordenación sistemática del Derecho civil*, Madrid, 1954, pág. 121.

(22) CASTÁN, *Hacia un nuevo Derecho civil*, pág. 289.

broten del seno de la sociedad y no ser impuestas desde el Estado (23). Es por lo que la concepción comunitaria del Derecho es un punto de llegada en el camino de la socialización del mismo. Porque lo comunal —como ha intuído José Larraz—, no se agota, pues, en la mera observación, experimental y fenoménica. Hace continua apelación a un orden de finalidad captado y enunciado por la razón y superior al ser histórico sobre el que ostenta primacía.

La crítica fundamental del materialismo marxista no consiste tanto en demostrar históricamente que tal o cual parte del proceso comunal es inexplicable por factores económicos, cuanto en que cualquiera que haya sido la influencia efectiva de la economía sobre la Historia, debemos ordenar en lo futuro la vida colectiva con arreglo a una finalidad que excede de la economía y de la Historia.

Comte vió la sugerencia de compatibilizar teología, metafísica y estudio experimentalista de la comunidad. Pero Comte, con afanes de innovador, dogmáticamente, la rechazó. Más aún, es la única actitud verdaderamente científica. Pomposa vanidad la de la *ciencia de la sociedad final*, cuando proclamó la carencia de un fundado criterio comunitario hasta entrado el siglo XIX (23 bis).

Ahora bien, dada la función primordial que se asigna al Derecho en una concepción socializadora, éste ya no deviene un instrumento técnico sino que es la real forma de vida de la comunidad, contemplándosele, al mismo tiempo, como idea y como realidad. La idea es el fecundo espíritu jurídico del pueblo, y la realidad la encarnación y concreción de este espíritu; pues la vida de la comunidad cristaliza —a su través— como unidad de vida, proporcionándole su forma exterior (24).

Lo rechazable de esta doctrina nacionalsocialista alemana es su enfoque positivista, al negar para el Derecho toda base que tome como idea una norma trascendente, en cuanto equipara el concepto de justicia con el de Derecho positivo, pues califica a una ley de justa cuando realiza el concepto del Derecho y a una conducta que esté en armonía con el Derecho positivo (25).

Hay que reconocer que esta concepción hegeliana del Derecho ha

(23) Nuestro estudio *El negocio indirecto*, págs. 6 y 7.

(23 bis) *La meta de dos Revoluciones*, Madrid, 1946, págs. 135 y 136.

(24) DIKOW, *Die Neugestaltung des Deutschen Bürgerlichen Rechts*, Berlín, 1937, págs. 23 y 28, y cfr. también SWOBODA, *Die Neugestaltung des Bürgerlichen Rechts*, Prag, 1935.

(25) DIKOW, *Op. cit.*, págs. 28 y 29.

penetrado modernamente en la vida jurídica de muchos pueblos. En ellos el Estado ha tendido a eliminar las autoridades intermedias entre él y el hombre, no admitiendo la constitución de las corporaciones con poder legislativo. De este modo, ha matado toda iniciativa vital, invistiendo a sus leyes de un carácter tiránico al verse obligado a imponer su obediencia coactivamente, mediante el exclusivo poder de legalidad, con lo que ha provocado la violación de las mismas, creando un espíritu de desobediencia que es un peligro mortal para el Derecho (26).

Este fetichismo estatal, que llega a considerar como jurídico sólo el ordenamiento impuesto por el Estado, va a la par de la inercia e incapacidad de la jurisprudencia, como demuestra la plétora legislativa del Bajo Imperio, a la que nada tiene que envidiar la contemporánea. Cuando la jurisprudencia no quiere o no puede desarrollar el derecho con arreglo a las nuevas exigencias, es bien natural la hipertrofia legislativa.

Así, puede advertirse la escasa eficacia de la ciencia del Derecho. La iniciativa no es del jurista, sino del político. El legislador ha arrinconado al jurisconsulto, cuyo genio es ya estéril ante la inflación legislativa en que ha degenerado el derecho escrito. Con ello, la fuerza ha terminado ahogando a la razón. Es significativo que esta sensación de angustia que lleva a hablar de un existencialismo jurídico surja cuando la ciencia del derecho presenta un desarrollo prodigioso, lo que acaece porque el jurista, tras de haber construido una ciencia sobre las ruinas del antiguo empirismo, después de haber presentado sistemas perfectos, se pregunta: ¿Para qué sirve todo esto? Y se hace esta pregunta porque siente instintivamente que, a diferencia del filósofo y del historiador, tratados y doctrinas no desembocan en una investigación que sea fin en sí misma (26 bis).

He aquí cómo el desmesurado intervencionismo estatal, al sobrepasar en su constitución y funcionamiento las exigencias de la economía del grupo, haciendo caso omiso de los principios metafísicos que deben inspirar toda estructuración social, incurre en un positivismo legal que, en cierto sentido, peca de antijurídico, al tratar de desconocer los órdenes que informan cualquier norma de Derecho.

6) El peligro de que la socialización del Derecho degenera —por expresarlo gráficamente— en un intervencionismo estatal, tiene su

(26) RIPERT, *Le déclin du droit*, págs. 68, 95 y 97.

(26 bis) BIONDO BIONDI, *op. cit.*, 1953, págs. 173, 161 a 163.

raíz en el desconocimiento de lo que constituye el presupuesto básico para el normal desarrollo de toda vida social: la libertad (27).

En el actual confusionismo de ideas que desorienta a los hombres, se advierte con frecuencia que aquellos mismos que pomposamente alardean de paladines de tan gran ideal son los que tratan de desconocer los derechos subjetivos que corresponden a la persona humana, negando con insistencia el más representativo de ellos, cual es el derecho de propiedad, lo que supone socavar —incluso inconscientemente— las instituciones básicas del ordenamiento jurídico, vaciando de su auténtico contenido nuestra concepción jurídica tradicional (28); pues, por ejemplo, las disposiciones legales protegiendo al que disfruta de un inmueble por un título contractual de arrendamiento, en menoscabo del poder pleno que acompaña al arrendador fundamentado en el título de propiedad, constituyen una profunda renovación de la estructura jurídica de nuestro ordenamiento positivo, ocasionándose una verdadera subversión en los principios que lo informan, al relegar al propietario a simple administrador de sus fundos (29).

Otra cosa es que el Derecho nuevo tienda a contrarrestar los excesos de la libertad individual; pero no podrá nunca abandonar un principio, sin el cual no se concebiría el Derecho, ni menos el Derecho civil. La libertad es consustancial con la vida del Derecho y con su concepto mismo. En último término, los daños que pudieran derivarse de la libertad han de ser neutralizados, en el Derecho civil del porvenir, por la fuerza contrapesante de los principios de asociación y responsabilidad. Esta hará la voluntad más consciente; y aquélla reforzará la posición recíproca de los contratantes y asegurará su verdadera libertad (30).

Qué duda cabe que la propiedad fundiaria experimenta limitaciones derivadas de la función normativa que se le asigna, sin perjuicio de su reconocimiento como derecho subjetivo; pero ¿es que dicha función no se predica, no ya de la propiedad en general, sino de

(27) Cfr. nuestro estudio *Concepto comunitario de la libertad jurídica* (en prensa).

(28) V. nuestro trabajo en colaboración con Ismael PEÑERO «Hacia una concepción comunitaria del Derecho», *Rev. de la Fac. de Derecho*, Madrid, 1948, página 130.

(29) V. nuestro estudio «Directrices generales de la novísima ley de Arrendamientos urbanos», *Rev. Derecho Privado*, abril 1948, págs. 355 y 356.

(30) CASTÁN, *Hacia un nuevo Derecho civil*, pág. 47.

todos los derechos subjetivos, como correctivo a su ejercicio positivo o negativamente abusivo, si bien haya de realizarse de formas distintas, según cuál sea el contenido del Derecho de que se trate? (31).

Luego esta relación de solidaridad que preside en el seno de las instituciones lleva a hacer factible la coexistencia de la libertad individual con la idea de subordinación que ya últimamente parece ser informa el sistema de contratación, habiendo producido una renovación en el Derecho de obligaciones. Porque el Derecho es el producto natural de las relaciones de los hombres y de su continuidad pacífica en la vida de los grupos sociales (32).

Es por lo que frente al sistema monista inspirado en una sola idea-directriz, Hauriou, observando que las nociones de las ciencias sociales son complejas y, por ello, consisten en los conflictos de numerosas fuerzas antagónicas, construye un sistema pluralista en que el Derecho positivo es la consagración de estos equilibrios. Mas éstos no son logrados para la perpetuidad, por estar las fuerzas sociales en constantes conflictos, que exigen de vez en cuando una renovación de las ideas directrices que mantienen la vida de las instituciones. Por eso el Derecho no es satisfacer el espíritu con un bello sistema armonioso si no tiene la inmensa ventaja de realizar, por un tiempo, la paz y el equilibrio, por ser el resultado de un juego de fuerzas, de una dinámica social: sistema de fuerzas materiales, ideales y morales (33).

De este modo no se debe dudar en admitir la posibilidad de órdenes jurídicos diferentes de aquel del Estado, ya se trate de órdenes jurídicos infra-estatales (derechos regional o provincial o municipal), de órdenes jurídicos supra-estatales (derecho de las Uniones Internacionales), o de órdenes jurídicos extraestatales (Derecho canónico, Derecho corporativo). Hay toda una floración de sistemas jurídicos emanando de autoridades diferentes, y que, cada uno en su objeto especial, quieren aplicarse paralelamente (34). Porque concebir el Derecho independientemente del Estado no significa destruir la construcción jurídica que sobre el hecho y el concepto estatal se eri-

(31) Cfr. HERNÁNDEZ-GIL, *El concepto del Derecho civil*, págs. 151 y 152, y el nuestro *El abuso del Derecho (Teoría de los actos antinormativos)*, Universidad de México, 1955 (en prensa).

(32) BONNECASE, «Une nouvelle mystique: la notion d'Institution», *Revue Générale du Droit*, 1932, pág. 252.

(33) BONNECASE, op. cit., pág. 260.

(34) ROUBIER, *Théorie générale du Droit*, París, 1951, pág. 256.

gen, sino ampliar su ámbito a una más vasta realidad del Derecho. El reconocer, según la concepción subjetiva, que el Derecho vive también en relaciones que no traen su existencia jurídica de la voluntad del Estado, equivale a admitir que hay una misma sustancia espiritual, tanto en el ordenamiento jurídico, cuyo supremo principio se identifica con la voluntad normativa estatal, cuanto en aquellos otros ordenamientos que se conectan a voluntades normativas no estatales (35).

Así, se ha cesado de ver en el Estado el único organismo capaz de representar los intereses generales, y se ha desarrollado la idea de que otros grupos pueden también participar en esta función, para mayor ventaja de los hombres. Tal fué el sistema de la Edad Media, donde los hombres no tenían la impresión de vivir en el caos porque desarrollasen su actividad en organismos diferentes. A esto se tiende modernamente también, sustituyendo la soberanía del Derecho a la del pueblo; pues al participar el individuo en varios grupos asegura más su libertad. De donde el ideal de «socializar sin estatizar» (36). Esto ha traído también, como consecuencia, dejar de creer que la democracia estaba ligada indisolublemente al individualismo, y que, por tanto, éste era condición necesaria para el reconocimiento de la libertad política, surgiendo, por el contrario, el concepto de la democracia social, de contenido de mayor amplitud, que limita el poder estatal por la autoridad de los otros grupos comunales a través de los cuales participan los individuos, asegurando así su libertad (37).

O sea que Thon sostiene contra Ihering que el Estado no es la única fuente del Derecho, sino éste se encuentra también en toda norma obligatoria de la sociedad humana. Incluso Windscheid, que en un primer momento había tratado de fundar el deber del deudor sobre el derecho o poder del acreedor (en sentido lato), concluye por afirmar después en su *Pandette*; la voluntad imperante en el Derecho subjetivo es sólo la voluntad del ordenamiento jurídico, no la voluntad del titular (38).

Por este motivo, el hombre ve acrecer su libertad enmarcado en el ámbito de los grupos sociales que le dan arraigo, al venir a satisfacer las necesidades propias a su naturaleza humana y superar el an-

(35) Cfr. Lino RODRÍGUEZ-ARIAS, *La obligación natural*, Madrid, 1953, páginas 132-133.

(36) ROUBIER, op. cit., pág. 282.

(37) ROUBIER, op. cit., pág. 282.

(38) *Pandette*, 337, nota 3, cit. por GORLA, op. cit., pág. 59.

tagonismo de intereses, mediante una ordenación de las instituciones en relación con el orden general de las cosas, asegurando la permanencia individual por el equilibrio interno de una separación de poderes, que realiza en el seno institucional, una pluralidad jerárquica de *status* jurídicos.

Por consiguiente, como observó Harold J. Laski, los compromisos de los individuos se dividen: en deberes de fidelidad al Estado, a la Iglesia, a los grupos profesionales, etc. Todo grupo posee la soberanía por relación a las formas de sociabilidad que lo constituyen. En efecto, el conjunto del grupo no puede existir sin afirmarse como un todo irreductible en sus elementos constituyentes, haciendo prevalecer una unidad y cohesión que le son propias. Lo mismo se debería reconocer que los grupos globales son soberanos con relación a los grupos parciales que integran. Todo ordenamiento jurídico es soberano respecto a las especies de derecho que él sintetiza. Vemos que la soberanía de los grupos posee grados diferentes; únicamente la de las sociedades globales puede ser absoluta (39).

Además, conforme indicó M. de Fur, «el pluralismo de los órdenes sociales es la mejor garantía contra los abusos de cada uno de ellos» (40).

Entonces el equilibrio de la autoridad y de la libertad se establecen de una manera muy simple. Teniéndose en cuenta que el Derecho, según Kohler, es una manifestación de la civilización, los fines últimos de la sociedad se concretarán en asegurar la conservación de las relaciones sociales y desarrollar el progreso civilizador. El progreso se encuentra normalmente condicionado por posibilidades de iniciativa, o lo que es lo mismo, por el reconocimiento de la libertad; pues sólo ella puede ser fecunda al respecto, mostrando toda una serie de orientaciones nuevas; pero dentro de un régimen de subordinación, porque la libertad se convierte en un bien engañoso, cuando está amenazada la seguridad social. En principio el orden jurídico es el primero de los bienes; sólo dentro de éste puede realizarse el progreso.

Por eso, en definitiva, podemos decir que el fin del Derecho es contribuir al desarrollo de la civilización. A este respecto, el derecho se presenta ora como *derecho de cooperación* entre las personas ju-

(39) GURVITCH, *Eléments de sociologie juridique*, 1940, págs. 202-204.

(40) «Du Droit individuel au Droit social», *Arch. de Phil. du Dr. et de Soc. Jur.*, 1931, 3-4, pág. 307.

rídicamente iguales, siendo su mecanismo el de la *justicia conmutativa*; ora como un *derecho de subordinación*, regulando relaciones jerárquicas en el interior de los grupos sociales, siendo entonces su mecanismo la *justicia distributiva*.

El régimen jurídico de *cooperación* no puede limitarse a la afirmación de que los hombres son libres e iguales, sino que debe, además, tomar disposiciones efectivas para que la personalidad de cada uno pueda afirmarse y desarrollarse.

El régimen jurídico de *subordinación* no puede limitarse a la afirmación de que existe una comunidad humana, estando investido el Estado de derechos soberanos; incluso sosteniendo la idea de que el Estado debe constituir el grupo principal, es necesario organizar una serie de otros grupos, provistos de poderes sociales. Pero —conforme indicábamos— el progreso de la civilización está condicionado, en principio, a las posibilidades de iniciativa, y, por ende, al ejercicio de la libertad humana. Por consiguiente, el Derecho se nos presenta, fundamentalmente, como un régimen de libertad y cooperación, provisto del principio de subordinación, como medio de evitar posibles excesos de la libertad que pusieran en peligro —o destruyesen— el orden y la seguridad, pilares de toda organización social (41).

Luego, el Derecho tiende al establecimiento de un orden social orientado hacia la justicia. En este orden se conjugan los dos principios de «cooperación» y «subordinación», siendo entrambos necesarios, porque la sociedad, en defecto del primero, sería abocada a la tiranía, y, en defecto del segundo, a la anarquía (42).

De esta forma descartamos el concepto originario de libertad, como algo que sólo puede encontrarse en ese «estado de naturaleza» que la teoría del Derecho natural racionalista oponía al «estado social», implicando la libertad anárquica; pero la libertad sólo resulta posible dentro del orden social, cuando se pone en relación con una especie particular de vínculos (43).

Por eso pensamos en la superación del viejo principio del Derecho civil romano de la libertad de la voluntad individual, en el sentido del señorío absoluto sobre la propiedad; se considera que cada regla nueva de Derecho es un tajo que cercena esa libertad, un vínculo,

(41) ROUBIER, *op. cit.*, págs. 288-290.

(42) ROUBIER, *op. cit.*, pág. 271.

(43) Kelsen, *Teoría General del Derecho y el Estado*, México, 1950, trad. G. MAYNEZ, pág. 299.

una obligación que limita ese Derecho universal que, sin embargo, sigue rigiendo como valor más o menos realizado. Es decir, que frente al proceso histórico del Derecho romano como poder de voluntad, como libertad, como autonomía, se opone hoy el espíritu del Derecho actual como vinculación de la voluntad individual. Así, se entrecruzaron las categorías del «derecho» y el «deber» u «obligación», los principios de «libertad» y «subordinación», en tales términos que algunas materias han perdido ya toda referencia a la voluntad individual como principio de gravitación de lo privado y puede decirse que están enteramente separadas de esta ciencia (ciertas formas de propiedad, los contratos de arrendamiento y trabajo, casi todas las relaciones familiares y gran parte de las sucesorias). Tales ramas de la ciencia civil han sufrido una metamorfosis en su naturaleza jurídica apareciendo como la propiedad y las sucesiones con el carácter de funciones sociales, la familia como un sistema de deberes y las obligaciones que, conforme dijimos, escapan cada día más al libre juego de la voluntad individual (44).

O sea actúa el principio de solidaridad funcional determinando un sistema de integraciones y de recíprocos potenciamentos sobre la base del humanismo social, que implica el reconocimiento, en todo caso, de la libertad individual (45). Pero una libertad que nace ya con el freno, dependiendo la afirmación de la personalidad humana, el radio de acción de su libertad, el ejercicio de sus derechos subjetivos, de la conciencia que los hombres tengan de su «destino de libertad» (46).

No obstante, como se advierte que este destino de libertad ha sido falseado a veces por el hombre, se trata de imponerle cortapisas, limitaciones, sometiéndoselo a directrices y cauces. Para justificar esta posición ideológica, se habla de un absurdo liberal y de un absurdo marxista. El primero consiste en que se ha actuado la libertad con criterios egoístas, ignorando un orden vital y una jerarquía de valores sociales que, en el fondo, ha ignorado prácticamente derechos esenciales del hombre; y el absurdo marxista pretende que el hombre actúe en función de la sociedad ignorando las leyes vita-

(44) SÁNCHEZ AGESTA, «La teoría del sistema: Historia del sistema de la ciencia del Derecho privado», separata del *Bol. de la Univ. de Granada*, 1941, páginas 49 a 52.

(45) GUIDO MENEGAZZI, *L'Ordine fondamentale delle scienze sociali*, Bari, 1953, página 31.

(46) GORLA, *Commento a Tocqueville*, Milano, 1948, págs. 12 y 18.

les y no teniendo como meta más que la satisfacción de necesidades materiales, con exclusión de los fines ético-religiosos humanos (47).

Por esta razón se establecen como limitaciones de la personalidad humana las siguientes:

a) El hombre siente ante todo su limitación personal en la *vida religiosa*. La fe religiosa desarrolla su esperanza desde la limitación presente hasta la plenitud eterna, y da a su entendimiento limitado la plena verdad de la revelación.

b) El hombre siente su limitación personal en la misma *vida privada* y satisface su afán de perfección y de perpetuidad en la *familia*. El hombre es miembro y continuador de una familia, a la que da también lo mejor de su personalidad, porque está tan ligado a su posteridad como a su ascendencia. Por la forma que le da y la proyección que le presta, la familia perfecciona, en el espacio y en el tiempo, la limitación de su ser.

c) El hombre siente, por último, su limitación en la *vida social* y en ella encuentra de nuevo su plenitud temporal al integrarse en una *comunidad de vida y de trabajo*, que produce y le proporciona valores materiales y valores de cultura, y que le integra en una comunidad superior, donde desarrolla todo su destino humano temporal y lo proyecta al futuro.

Sólo de este modo, limitando la libertad individual, la familia, la corporación y la clase, protegen también su libertad (48). Porque ésta, entendida institucionalmente, es una garantía de la expansión de la personalidad humana, que amenazaría perderse si la libertad se abandonara a sí misma, o si todo el Derecho institucional se convirtiera en público (el hombre en todos los instantes de su vida es un funcionario) y el hogar en una oficina, un cuartel o un falanstero (49). La desaparición de las distintas organizaciones corporativas, apoyo y defensa del individuo, enfrenta a cada hombre, solo y desamparado, al moderno leviathán del Estado (50).

Esto ha llevado al profesor Francisco Elías de Tejada a rechazar la libertad abstracta de la revolución, prefiriendo los sistemas de libertades concretas que corresponden al hombre concreto que se halla

(47) MENEGAZZI, *op. cit.*, pág. 25.

(48) LÓPEZ AMO (Ángel), *El poder político y la libertad*, Madrid, 1952, páginas 295, 296 y 304.

(49) DE BUEN (Demófilo), «Obligaciones especiales y obligaciones institucionales», *Rev. Cubana de Derecho*, 1943, pág. 277.

(50) DE CASTRO, *Derecho civil de España*, 1952, II, 1, pág. 11.

formando parte de un orden y como elemento componente de una jerarquía. Esto es, no se proclama la libertad, sino se reconocen libertades, procurando la instauración de fueros como barreras protectoras de la acción libre de cada hombre (51).

Dentro de esta posición ideológica se considera un «error funesto creer que se fomentan las libertades desviándolas por el sendero de los derechos individuales, únicos que todavía tiene en la cabeza el hombre moderno cuando piensa en la libertad: libertad de expresión, libertad de prensa, libertad de sufragio, libertad de cultos. Estas libertades son la libertad de la destrucción y del relajamiento» (52).

Hemos de llamar la atención cerca de estas posiciones pseudotalitarias, que a trueque de clamar contra los abusos y errores de la libertad abstracta del liberalismo y del socialismo, intentan montar un sistema jurídico negativo de la libertad individual; puesto que se deja a merced del Poder político la fijación de la órbita de las libertades individuales. Es decir, que la conjugación de los principios de «libertad» y «subordinación» por nosotros defendida la resuelven en una subordinación de la persona humana a los mandatos legales arbitrarios, desconociendo que la libertad nos corresponde por Derecho natural. Tratan de configurar la libertad, no como un derecho ni como un deber, sino como una mera concesión graciosa del Estado a través de una concepción cerradamente orgánica de la sociedad.

Mucho más consecuente es la posición de don José Larraz, para quien es de justicia secundaria propia de la actual fase de nuestra cultura, que un *mínimo* de participación debe ser reconocido a todos los miembros de la colectividad. Ahora lo que niega es que todos los individuos tengan los mismos derechos, considerando que éstos han de graduarse por el rango social que ocupen en la comunidad política. Rechaza, pues, el camino exclusivista, de simple representación individual, porque desconoce el carácter cuasi orgánico de la vida comunitaria; y rechaza también el camino exclusivista, de simple representación corporativa, en cuanto desconoce al individuo humano como un todo entero, y, en el fondo, implica, más que una visión orgánica de la vida comunal, una visión *absolutamente* orgánica, y, por tal, inadmisibile. Pues la salvaguardia de la libertad no radica

(51) *La monarquía tradicional*, Madrid, 1954, pág. 128 y sigs.

(52) LÓPEZ AMO, *op. cit.*, pág. 312.

en las soluciones extremistas, sino en la prudente moderación que reconoce aquella libertad compatible con el bien común (53), en razón de que es erróneo plantear el problema de la persona y el bien común, en términos de oposición, sino su auténtico enfoque consiste en estudiarlos en mutua relación y subordinación (54).

De esta guisa, la coexistencia de los términos de «libertad» y «subordinación» no es una falacia que implique siempre la restricción o anulación de la primera, sino el reconocimiento de auténticos derechos subjetivos a favor del individuo. Pues siempre quedan a salvo los derechos inalienables que corresponden al hombre por Derecho natural.

Así, pues, nos encontramos ya ante un concepto positivo de la libertad jurídica. Hasta aquí los autores nos han delimitado la libertad, por lo general, como un principio negativo, cuyo ámbito de acción es fijado *a posteriori* por los poderes orgánicos.

Dentro de una definición positiva de la libertad jurídica, tenemos la de García Máynez, como «facultad que todo sujeto tiene de ejercitar o no ejercitar sus derechos subjetivos, cuando el contenido de los mismos no se reduce al cumplimiento de un deber propio» (55).

En su consecuencia, vincula el término de libertad jurídica a un derecho subjetivo, que consiste en la facultad de optar entre su ejercicio o no ejercicio. Para mayor claridad, convendría darle el nombre de *derecho de segundo grado*. Como tal se funda indefectiblemente en el de *primer grado*, y carece, por ende, de existencia autónoma. El de primer grado puede ser absoluto o relativo; el de segundo es absoluto y tiene como correlato la obligación impuesta a todo el mundo de no impedir al titular que opte entre ejercitar o no ejercitar los derechos que el ordenamiento jurídico le otorga.

Lato sensu, la expresión derecho subjetivo refiérese a los dos sectores de lo lícito obligatorio y lo lícito potestativo; *stricto sensu*, únicamente se refiere al segundo (56).

Oscar Morineau ha reconocido el mérito de García Máynez al haber definido el derecho de libertad en sentido positivo; pero estima innecesaria la última parte de su definición, cuando se refiere «a la posibilidad normativa de cumplir un deber propio», porque en los supuestos en que el titular de un derecho de ejercicio obligatorio

(53) *La meta de dos revoluciones*, Madrid, 1946, págs. 317, 325, 326 y 331.

(54) MARITAIN, *La persona y el bien común*, Buenos Aires, 1948, pág. 71.

(55) *Introducción al estudio del Derecho*, México, 1944, pág. 215.

(56) GARCÍA MÁYNEZ, *op. cit.*, pág. 214.

hace lo que está autorizado a hacer, la acción es contenido de su derecho, y el hacer es ejercicio de su derecho, lo cual no es obstáculo para afirmar que el ejercicio del *derecho* en estos casos implica el *cumplimiento* del deber. Para él la libertad «es la *facultad de optar* por el ejercicio o no ejercicio de una conducta determinada». Por tanto, si queremos saber cuándo un determinado derecho está fundido con el de libertad, no podemos apelar a la acción ni a la omisión, sino a la norma; pues si ésta otorga un derecho de ejercicio potestativo, entonces sabemos que el derecho en cuestión está fundido con el de libertad, ya que hablar de libertad de ejercicio obligatorio es un contrasentido. Todo derecho subjetivo existe conexionado con la libertad jurídica o con un deber.

La conducta humana es objeto de un derecho cuando está facultada y lo es de un deber cuando está prohibida. La autorización de conducta es un derecho subjetivo. De donde resulta que lo que ha sido llamado deber positivo es, por lo pronto, la facultad de hacer, y lo que ha sido llamado deber negativo es el derecho de omitir. Pero la existencia del deber supone la restricción de la posibilidad de optar, de la libertad jurídica. Luego ésta no puede consistir en una facultad de hacer u omitir, sino de optar, implícitamente autorizada por la norma que autoriza, simultáneamente, la acción y la omisión.

El derecho de libertad es un derecho absoluto. Por tanto, si el derecho relativo es el derecho de la conducta ajena, es indudable que su titular no puede ejercitar tal conducta, sino solamente gozarla cuando se le presta y exigirla cuando no se le presta. De donde que el derecho relativo no puede ser respetado por todo el mundo; únicamente puede ser cumplido o violado por el deudor, al prestar su conducta o al negarse a ello. Incluso en el caso de la obligación alternativa se tiene el deber de escoger; pero el deber no es fundamento del derecho de libertad.

Por este motivo rechaza la posición de García Máynez, cuando sostiene que el derecho de libertad puede fundarse en un derecho absoluto o en un derecho relativo. Así, por ejemplo, el propietario de un edificio no sólo tiene el derecho de venderlo, sino el de optar entre hacer y no hacer tal cosa. El comprador de un reloj tiene el derecho de exigir que se le entregue, y, además, el de optar entre el ejercicio y el no ejercicio de su facultad. En el primer caso, el derecho independiente es absoluto; en el segundo, relativo. La facultad fundada es absoluta en ambos. Pero en esta aparente diferenciación, el hecho de optar es manifestación de la propia conducta, y,

por tanto, su autorización es un derecho absoluto. De aquí que el derecho de libertad no puede derivarse del derecho de crédito, sino hallarse fundido con él cuando la *facultas exigendi* es ejercicio potestativo.

Por último, García Máynez califica al derecho de libertad como derecho de segundo grado, por fundarse en los derechos por cuyo ejercicio o no ejercicio se opta. Mas lo cierto es que ningún derecho de los llamados de primer grado puede subsistir por sí solo, pues el modo de su ejercicio está determinado siempre por su fusión con un deber o con la libertad jurídica; o sea con una facultad potestativa no obligatoria, tratándose de una fusión recíproca y no unilateral (57).

Nosotros, finalmente, estimamos que el concepto de persona humana se halla integrada en un orden moral, histórico y económico. El sujeto de Derecho es un «ser comunitario» que se integra como hombre-miembro en los distintos grupos sociales que le dan arraigo para el desarrollo de su personalidad. Pero, al mismo tiempo, consideramos que el principio de subordinación sólo tiene por objeto limitar los excesos del ejercicio abusivo de la libertad individual encauzándola al servicio del bien común.

Por ende, consagramos la libertad como concepto positivo, por hallarse fundamentada en los derechos inalienables que corresponden a la persona humana como tal. Luego la sociedad política no puede desconocerlos a su arbitrio, ni tampoco tiene atribuciones para otorgarlos graciosamente. Está en el deber de respetar su ejercicio. Sólo la vulneración del bien común sería justa causa para restringir o privar el uso de la libertad, que es presupuesto ineludible para la existencia del Derecho.

El sujeto de Derecho como hombre-voluntad ha de contar siempre con un margen en el que poder actuar libremente. Pero su concepto de libertad no es absoluto; se halla previamente determinado por el concepto del deber. Así, está siempre obligado al cumplimiento de su deber de libertad, dentro de la convivencia social.

De otra parte, la esfera de ejercicio de la libertad es correlato de la conciencia social del individuo, que se determina por sus aptitudes y por su conducta. Todo hombre es necesariamente libre; pero se encuentra vinculado en su actuación a los diferentes órdenes sociales en que está inmerso. Sólo, pues, éstos podrán determinar los

(57) *El estudio del Derecho*, México, 1953, págs. 255 y sigs.

límites de ejercicio de su libertad, o sea su concepto negativo, respetando siempre los principios del Derecho natural.

La libertad es, pues, el poder de opción que tiene el sujeto jurídico para el ejercicio de sus derechos, dentro del ámbito permitido por el deber jurídico —abstracto o específico— que le imponga la convivencia social.

Por consiguiente, la libertad es correlato inmediato del derecho subjetivo, y mediato de deber jurídico abstracto o específico. Este depende de la *densidad moral* que inspire los postulados del ordenamiento jurídico.

LINO RODRÍGUEZ-ARIAS BUSTAMANTE

¿CIENCIA O TÉCNICA DEL DERECHO?

1. Significado y valor de la controversia metodológica en el siglo XIX.—2. La tradición jurídica italiana.—3. Superación de la distinción entre ciencia y técnica: La técnica jurídica y la ciencia del Derecho. La ciencia jurídica como ciencia práctica.

I. VALOR Y SIGNIFICADO DE LA CONTROVERSIA METODOLÓGICA EN EL SIGLO XIX

La especulación jurídica ha llegado por muy diversas vías a la distinción entre ciencia y técnica del Derecho y a la escisión entre actividad teórica y actividad práctica; pero tal distinción está esencialmente vinculada a las vicisitudes del positivismo jurídico decimonónico; el cual, desembocando en un sociologismo insistía en el lado evolucionista y, por tanto, *relativo del Derecho*, que perdía la fe en las constantes que le habían sido infundidas por el iusnaturalismo. No se contuvo dentro de unas justos límites una lucha dirigida contra algunos principios (normativos) de la filosofía del siglo precedente y, por consiguiente, amenazó con transformarse en la negación de todo principio y, consecuentemente, en la renuncia a un saber científico.

Haciendo esto se va desconociendo la especificidad y la autonomía de la experiencia jurídica, reducida a fuerza (experiencia política) o a utilidad (experiencia económica). Tal es el significado de la identificación de la actividad tradicional del jurista con la mera técnica y de la norma con la forma adaptable a cualquier contenido histórico; este relativismo —nótese— estaba ya implícito, por lo demás, en el positivismo de la escuela exegética. Pero en la realidad no correspondía la actividad del jurista continental a tal esquema: ésta, por causa de una larga permanencia histórica del objeto de investigación (el *Corpus Juris*) (1), se identificaba con la interpretación jurí-

(1) Sobre los fundamentos históricos de la lógica del jurista, cfr. la obra fundamental de E. EHRLICH, *Die juristische Logik*, Tübingen, 1925, en particular el primer capítulo.

dica, actividad que no se reduce a unas pocas reglas de exegética, sino que se desarrolla según principios, que tiene sus cánones metodológicos, que tiene su certeza y que aspira, por tanto, a la calificación y a la dignidad de Ciencia.

Y en tal caso, el problema que aquí nos interesa analizar seriamente es la medida en que tal distinción ha penetrado en la técnica interpretativa del jurista (dejando sin prejuzgar por el momento la cuestión de si se trata de una mera técnica o de una ciencia); somos conducidos así al terreno de la dogmática jurídica, o sea de aquella representación conceptual y sistemática del fenómeno jurídico, que es indispensable al jurista en su actividad cognoscitiva e interpretativa del Derecho. Tal vez para resolver una dificultad terminológica la ciencia alemana (2) la denomina *Rechtslehre* y la distingue de la *Rechtswissenschaft*, o sea de la ciencia jurídica, absolutamente libre de toda finalidad práctica: en realidad, la dogmática jurídica, además de ser un «complejo de conceptos y de principios», tiene también la función *práctica* de «andamiaje de valores» (Betti) para orientar al jurista en la interpretación.

Ahora bien, la dogmática jurídica ha surgido en el terreno del positivismo jurídico y de su pretensión antifilosófica de sustituir los principios iusnaturalistas con una ciencia jurídica positiva, concebida como la forma más alta de especulación filosóficojurídica: Ihering afirmaba que la filosofía iusnaturalista «en cuanto se considera la suma de filosofía que en ella se manifiesta no podía rivalizar con la dogmática» (3). Pero el término «dogmática» ya existía en la terminología jurídica y parece introducido propiamente por aquella escuela filosófica con la que, primero el historicismo jurídico y sucesivamente el positivismo, intentaban ponerse en oposición: estudio dogmático para la escuela filosófica significaba esencialmente investigación de principios fijos e inalterables y, por tanto, estudio formal del Derecho.

Como veremos, a esta confusión terminológica corresponde una

(2) E. MEZGER: «Der Begriff der Rechtsquelle», en *Festgabe für Heck, Rümelin, Schmidt*, pág. 28: Sie (die Rechtslehre) ist eben keine reine «Wissenschaft», sie ist eine Kunst der Rechtsanwendung, eine *Ars boni et aequi*. Anders die Rechtswissenschaft im strengen Sinne. Der Begriff der Rechtswissenschaft kann weder aus der Geschichte noch aus der Konvention, sondern nur aus sich selbst, aus kritischer Selbstbesinnung gewonnen werden.

(3) Cit. en R. ORESTANO: *Introduzione allo studio storico del diritto romano*. Turín, 1954; pág. 37.

confusión sustancial; si de hecho el positivismo, concebido como una posición especulativa, pensaba haber infringido los principios iusnaturalistas, fueron justamente estos principios los que lentamente se insinuaron en la ciencia jurídica del siglo XIX, determinando una contradicción con las premisas teóricas del positivismo.

Si no se tiene presente la doble tradición, filosófica y científica, de la dogmática jurídica, no se percibe una cierta conexión advertida normalmente (4) entre sistemática y iusnaturalismo y la intolerancia de la sistemática para los presupuestos del positivismo y, en particular, para la estatalidad del Derecho. Y así se explica cómo se puede hablar de sistemática del Derecho romano, del *Common law*, etc.

Se recuerda, en realidad, que la dogmática jurídica, obra sobre todo de los pandectistas alemanes, viene a incorporar los valores individualistas proclamados por la filosofía iusnaturalista del siglo precedente. Ella se apoyó en el concepto de derecho subjetivo, elaborado por el racionalismo del siglo XVIII, sobre el cual construyó la teoría del negocio jurídico, expresión del principio de la autonomía de la voluntad del individuo: y esto —nótese— en contraste con la atmósfera general de la especulación que había desviado el interés hacia el lado colectivista del Derecho, por el que tuvo que sufrir la teoría del negocio jurídico. Ella implicaba, de hecho, una postura individualista en cuanto representaba «la actuación de la libertad privada en la esfera pública» (5). Ha sido indudablemente una gran fortuna para la ciencia continental el haber absorbido a través de la construcción del negocio jurídico, aquellos valores constitutivos de la experiencia jurídica que esta última sobreentendía. A propósito de la teoría del negocio jurídico llamaba recientemente la atención Stolfi sobre la «sorprendente concordancia de pensamiento entre los filósofos y los juristas», dado que parecía que los últimos no tuviesen otra mira «sino la de hacer añicos la ideología del Derecho eterno y racional activada por los primeros, para contraponerle la historicidad del Derecho positivo» (6).

El mismo razonamiento podría hacerse también a propósito de todas las demás construcciones de la escuela filosófica: también ellas fueron tomadas por la pandectística, bien que entendidas con finalidades diversas; en tanto que estas categorías (*sujeto, objeto, ad-*

(4) Por ejemplo, a propósito de los principios generales del Derecho.

(5) HUGO: *Institutionen des heut. röm. Rechts*, II, § 29; cit. en G. STOLFI: *Teoria del negozio giuridico*. Padua, 1947; pág. XI.

(6) G. STOLFI: *Op. cit.*, *ibid.*

quisición y pérdida de los derechos, etc.) habían sido entendidas en sentido puramente formal, o sea, sin ninguna relación con el contenido concreto, la escuela histórica pretendía investigarlas en el dato, es decir, en el orden connatural al Derecho entendido como un organismo viviente. Se ha hecho notar muchas veces cómo el sistema de Heise ha sido imitado por muchos maestros de la escuela histórica, comenzando por el mismo Savigny (7).

Cuando después el historicismo jurídico se subsumió en el positivismo, transmitió a este último aquellas categorías que a su vez había recibido de la escuela filosófica y que había llevado a un alto nivel de abstracción (y podríamos decir que de verificación histórica en cuanto que había controlado la validez de ellas sobre el más desarrollado derecho de la antigüedad). Es interesante por eso notar que mientras el positivismo afirmaba que las mismas categorías habían sido extraídas inductivamente de la experiencia, y por tanto eran *a posteriori*, en realidad eran el resultado de las abstracciones de la escuela filosófica. Y en esta compleja tradición de la dogmática, filosófica y científica, está a nuestro parecer el valor que tiene para entender otras experiencias.

Tiene en realidad un *contenido*, o sea valores de una larga tradición: frente a sus afirmaciones de positividad y de tecnicismo es preciso andar precavidos y colocarse en un plano crítico con el fin de examinar el procedimiento a través del cual ha absorbido los valores de la experiencia jurídica, para descubrir las intuiciones filosóficas que están en la base de su trabajo. Como hemos indicado, existe una cierta conexión entre los valores constitutivos del iusnaturalismo y las categorías de la dogmática jurídica, donde se cristalizaron los primeros. La consecuencia fué que el formalismo de los juristas se enriqueció con un *contenido* propio, específico, por el que se ha puesto en la era moderna como *límite* a la voluntad y al arbitrio del Estado (8).

(7) G. SOLARI: *Storicismo e diritto privato*. Turín, 1940; pág. 46: «En sus partes esenciales el sistema de Heise, confortado por la gran autoridad de SAVIGNY que lo toma como guía en sus lecciones, se convierte en el esquema en cuyo torno la ciencia del Derecho privado y la práctica jurídica se desarrollaron en Alemania en la primera mitad del siglo XIX y tuvo solemne consagración en el Código civil alemán.»

(8) S. PUGLIATTI: «La giurisprudenza come scienza pratica», en *Riv. It. per le Scienze Giuridiche*, 1950, pág. 50. PUGLIATTI, después de haber observado las dos tendencias de la ciencia jurídica: hacia una irracional e incontrolada apolo-

Nos vemos así conducidos al corazón de la investigación que nos hemos propuesto: la observación, desde dentro, del trabajo de la ciencia jurídica, observación que constituye el motivo dominante de toda la especulación filosófico-jurídica de Capograssi (9); a tal fin es necesaria una postura cauta y respetuosa frente a la ciencia del Derecho, que es el resultado de una larga y gloriosa tradición histórica, renunciando a cualquier pretensión de reformarla o de violentarla con esquemas recibidos del exterior o de otras ciencias. Para darse cuenta de la naturaleza de esta disciplina es oportuno sobre todo observarla, sin tomar posición sobre la base de una determinada filosofía en torno al problema de si se trata de ciencia o de técnica. Así, del examen de la controversia metodológica entre la *Begriffsjurisprudenz* y la *Interessenjurisprudenz*, emerge, nos parece, una conclusión cierta: y es que hemos heredado del siglo decimonono un concepto de ciencia jurídica válido para los juristas, o sea para los que operan en el campo del Derecho sea con finalidad teórica (como en el caso del sistemático), sea con finalidad práctica (como en el caso del intérprete). Entendida en tal modo la ciencia jurídica, creemos poder afirmar que las tentativas de superposición de otros esquemas para hacer más «científica» la actividad del jurista han surtido efectos limitados. La distinción entre ciencia y técnica no ha penetrado en la ciencia jurídica europea (10), o mejor, en la medida que se podía prever; y si el término técnica jurídica ha sido introducido en el lenguaje jurídico, es en realidad equivalente al de ciencia: la observación, como veremos, vale sobre todo para la ciencia jurídica de nuestro país.

Pertenece justamente a la *Interessenjurisprudenz* el mérito de haber evidenciado la existencia de una ciencia de los juristas, que se

gética y hacia la rarificación de las formas conceptuales, ha observado que esta última tendencia «consintió a los cultivadores de la ciencia jurídica oponer una barrera formal a las reiteradas y siempre más insistentes tentativas de sobrepujamiento por parte de los neófitos entusiastas de la otra manera; y al mismo tiempo constituyó una rémora y un freno en orden a la aplicación de los nuevos principios y de las nuevas formas a las que pudo imponer frenos y desviaciones que en parte contuvieron sus impulsos y las impidieron actuaciones extremas.»

(9) Cfr. en particular G. CAPOGRASSI: *Il problema della scienza del diritto*. Roma, 1937.

(10) Preocupaciones por este tecnicismo existen en C. SCHMITT, *Die Lage der Europäischen Rechtswissenschaft*, Tübingen, 1949. Según E. ALLORIO, «Scienza giuridica europea», *Jus*, 1952, pág. 433, elemento característico de la ciencia jurídica continental es la «sistematicidad».

identifica con la «ciencia jurídica dogmática», cuyo principal objetivo es la decisión de los casos jurídicos: es esencialmente una doctrina del hacer, del πράττειν y por tanto es una ciencia *práctica*, aplicada (11). Probablemente es perjudicial para esta escuela la radicalidad de algunas posiciones en abierto contraste con la tradición y, sobre todo, una comprensión no siempre exacta del valor de la sistemática. Esta escuela se basaba sobre todo en la enseñanza de Ihering (12), según la cual es el fin a que tiende el ordenamiento jurídico el que domina y determina el Derecho en su desenvolvimiento. Pero, prosiguiendo por este camino, no se ha atrevido a darnos una teoría de los fines que, por supuesto, la habría excluido en realidad del número de las ciencias jurídicas empujándola hacia las ciencias políticas; por otro lado, la ambigüedad de su postura no le ha permitido darnos, como ya ha sido observado (13), tratados de amplios alcances.

Sin embargo, salvando estas críticas, no debe olvidarse el mérito de la *Interessenjurisprudenz* por el reconocimiento de la importancia y de la ineliminabilidad de los conceptos jurídicos (14) y por haber puesto en evidencia el lado *práctico* de la jurisprudencia. Sin embargo, ignorando que una cosa es la *práctica* y otra una *ciencia práctica*, ha visto sólo los principios normativos y no ha sabido afrontar adecuadamente el problema del valor, vinculándose sustancialmente a principios filosóficos irracionalistas (15).

Como prueba, empero, de la superioridad de la *Interessenjurisprudenz* respecto a otras corrientes antiformalistas, para permanecer en el plano de la ciencia jurídica, debe recordarse que ha ignorado la distinción entre ciencia y técnica; de ello es testimonio la defensa de la peculiaridad de la ciencia jurídica por parte de Heck contra

(11) Ph. HECK: *Begriffsbildung und Interessenjurisprudenz*, 1932, capítulo 1, § 2.

(12) *Der Zweck im Recht*, 4.^a ed., Leipzig, 1904.

(13) E. ALLORIO: *La vita del diritto in Italia*, cit., pág. 60.

(14) M. RUMELIN: *Juristische Begriffsbildung*, 1878; ELTZBACHER: *Ueber Rechtsbegriffe*, 1900; STOLL: *Begriff und Konstruktion in der Interessenjurisprudenz* (Supl. «Archiv für die civilistische Praxis», 1931); ISAY: *Die Methode der Interessenjurisprudenz*, «Archiv.», 1933. Para una colección de los escritos más significativos de esta corriente, cfr. la trad. ingl.: *The jurisprudence of interests*, Harvard, 1948.

(15) Sobre el teleologismo en general, cfr. R. TREVES: «Il metodo teleologico nella filosofia e nella scienza del diritto», *Riv. Intern. Fil. Dir.*, 1940, páginas 545 y siguientes.

los ataques promovidos por Kretshmar (16). Estos, sosteniendo el principio de la ciencia por la ciencia, o sea de la distinción neta entre actividad teórica y actividad práctica, acababan convirtiendo la jurisprudencia en una mera técnica. Para Heck, por el contrario, la distinción no venía dada abstractamente por medio de deducciones del significado original del *scire*, como quería Kretschmar, sino en base de la Historia, que nos prueba la existencia de ciencias aplicadas, entre las que debe contarse la jurídica. Aunque una tal distinción fuese válida —observaba Heck— «no se debería permitir que el apelativo de técnica aboliese la jurisprudencia práctica y ni siquiera influyese en su método»; no es lícito, en suma, «interferir a la jurisprudencia práctica» (*ibid*), o sea no se le pueden imponer esquemas arbitrarios: una ciencia de generalización de los fenómenos jurídicos (como es la augurada por Kretschmar) se transformaría en una sociología jurídica.

Esta defensa de la ciencia jurídica y de su carácter peculiar constituye, además, un motivo intermitente en el tratamiento de los más importantes y sensibles expositores de la *Interessenjurisprudenz*, que han contribuido así a delimitar nuestro campo de investigación y a asegurar, en una época que tiende a subvertir los valores, la continuidad de una antigua creencia que el jurista tiene todavía hoy que tener: que debe concedérsele considerar su propia disciplina como ciencia (17).

Por este motivo, a nuestro modesto juicio debería llamarse la atención sobre los aspectos comunes, sobre las identidades que, quizá inconscientemente, ligaban la *Interessenjurisprudenz* a la escuela clásica a la que pretendía oponerse. En realidad, los motivos de disensión sobre muchas cuestiones eran limitados: ¿no había la nueva escuela identificado la «jurisprudencia práctica» con la tradicional «ciencia jurídica dogmática»? Y el mismo Heck, de hecho, nos recuerda que la afirmación del carácter *práctico* de la ciencia jurídica se da en los más insignes representantes de la escuela dogmática, y nos recuerda a tal propósito el discurso rectoral de Windscheid, en el que abiertamente proclamó que la jurídica es una ciencia práctica (18).

(16) P. KRETSCHMAR: «Grundfragen der Privatrechtsmethoden», 1917, *Jherings Jahrb.*, vol. 67, pág. 233.

(17) S. PUGLIATTI: Op. cit., pág. 53: «Al jurista debe consentírsele entre tanto considerar su disciplina como ciencia.»

(18) WINDSCHEID: *Gesammelte Reden u. Abhandlungen*. Leipzig, 1904; página 106: «Die Rechtswissenschaft ist eine praktische Wissenschaft.»

Entonces, ¿en qué se basaba propiamente el desacuerdo? En el modo de entender una ciencia práctica como es el Derecho. La escuela clásica había exagerado en la atribución de un valor absoluto a los conceptos jurídicos, individuando una parte siempre más formal del Derecho. La *Interessenjurisprudenz* se resiste a una tendencia tal, inspirándose más o menos en el teleologismo introducido por Ihering y por las corrientes sociológicas: manteniéndose en una situación ambigua entre lo «jurídico» y lo «social», ve en el momento práctico una misteriosa e irracional fuerza teleológica. «En mis estudios de historia del Derecho —afirma Heck— no abandoné jamás la convicción de que una comprensión de la evolución del Derecho en el pasado ayuda indirectamente a agudizar la mirada para las tareas del presente» (19).

Aun adhiriéndonos a las críticas de los que ponen en evidencia los lados especulativamente poco fundados de tal corriente, opinamos que un examen crítico de la ciencia jurídica europea no debe ignorar la contribución de la *Interessenjurisprudenz* a la edificación de nuestra disciplina. Nos ha dejado un logro difícil y delicado que, si se libera del fondo irracionalista del que está dañado, debería estar en el centro de la especulación jurídica más próxima a nosotros: la jurisprudencia como ciencia práctica.

Es necesario a tal fin que el científico del Derecho se libere del complejo de inferioridad que tiene en cierto sentido, en comparación con la actividad de los científicos de las disciplinas más adelantadas, que ponga en la base de su actividad una «*veram non simulatam philosophiam*», y que busque sobre todo una técnica de la razón más comprensiva y más dúctil, que le permita tener en cuenta el *quid* inalcanzable para una actividad puramente lógica y racional. Una ciencia jurídica que consiga semejante objetivo, rehusando una concepción puramente artificial de la técnica jurídica (implicando la reducción de la actividad del jurista a la del exégeta) y afrontando adecuadamente el problema del valor y de lo irracional en el Derecho, implica una revalorización de los valores sobreentendidos en la experiencia jurídica, que es experiencia «humana» en su aspecto más general.

(19) *Op. cit.*; sobre la función del estudio histórico del Derecho, cfr. capítulo V, § 12.

2. LA TRADICIÓN JURÍDICA ITALIANA.

Es un motivo de orgullo para nosotros, italianos, el constatar que la ciencia jurídica de nuestro país (20) ha conciliado las instancias más vivas de la controversia metodológica desarrollada en Alemania en el siglo XIX. Italia es una de las sedes más gloriosas de la ciencia jurídica europea: por la «natural tendencia del intelecto italiano, abominadora de los excesos en toda manifestación de la actividad nacional» (21) se ha tomado del exterior sólo lo que se podía armonizar con la tradición patria. Y del mismo modo también la ciencia jurídica española marcha por la vía de los buenos estudios sistemáticos, sobre todo en el campo del Derecho civil y procesal, como heredera de una tradición que ha resistido siempre al formalismo, poniendo en evidencia la función de la equidad (22).

¿Qué ha sucedido a su vez simultáneamente en Francia, patria de la en un tiempo gloriosa escuela exegetica? ¿Ha conservado su primacía? Parece que no. La ciencia jurídica francesa ha permanecido ligada a la «sistemática del código», mientras, según la lógica

(20) Como ha observado E. ALLORIO, la ciencia italiana «ha sido la única representante de la tradición de los buenos estudios sistemáticos, heredera de una primacía, que la Italia medieval había ya poseído, y que había sido sucesivamente detentada por otras naciones: por la Francia de los juristas humanistas y constructores, por la Holanda del jusnaturalismo y, sobre todo, por los grandes pandectistas sistemáticos, inmediatamente después por la Francia del Código y de los exégetas y, finalmente, por la Alemania del siglo XIX, maestra inolvidable, aunque superada y desfalleciente» («La vita del diritto in Italia», *Jus*, 1950, página 52). Cfr. además las agudas observaciones de F. CARNELUTTI: «Profilo del pensiero giuridico italiano», *Riv. It. per le Scienze Giur.*, 1950, pág. 1: «Al hablar del derecho italiano o del derecho en Italia no me refiero a Italia como expresión geográfica, sino como unidad política; por ello, a la Italia moderna cuya vida cuenta menos de un siglo. Naturalmente, como esta unidad política se ha generado por evolución y por revolución de entidades precedentes, así también el derecho italiano, entendido como derecho de la Italia nacional o de la nación italiana, no ha surgido súbitamente, sino que constituye el producto de una larga historia que retrocede hasta Roma y aun más atrás.»

(21) De este hecho tenían quizá mayor conocimiento juristas de la generación precedente, como EMMANUELE GIANTURCO: *Sistema di diritto civile italiano*, 2.^a ed. Nápoles, 1894; pág. LIII.

(22) Cfr. para lo último, los interesantes estudios sobre la equidad de J. CASTÁN TOBEÑAS: *La equidad y sus tipos históricos en la cultura occidental europea*. Madrid, 1950; íd. *La idea de equidad y su relación con otras ideas morales y jurídicas afines*. Madrid, 1950.

de las cosas, la tendencia sistemática es la conclusión de la exegética. Tal tendencia, en efecto, está implícita en la misma exégesis, en cuanto que no existe exégesis que «se limite, por espíritu práctico y por método teórico, a la tentativa de determinar el contenido de una norma sola, celosa e irremisiblemente aislada» (23). Las causas que han provocado el apartamiento del Derecho francés del progreso científico deben buscarse en el «hábito deductivo cartesiano del espíritu francés», o sea en la preponderancia del método deductivo (24).

La escuela italiana, aun habiendo seguido servilmente a la francesa en la fase inicial, dado que entonces la primacía francesa aparecía indiscutible, ha superado sus posiciones, manteniendo, sin embargo, la fidelidad al principio de la *certeza del Derecho*, principio que no ha sido conmovido ni siquiera por la tendencia antilegislativa del historicismo alemán, que llegó con cierto retraso a nuestro país. Más bien sucedió que floreció justamente sobre la base de los códigos un estudio sistemático del Derecho sobre las huellas de la pandectística alemana: sobre la sistemática de los códigos se ha construido la sistemática del Derecho. Largo y trabajoso es el desarrollo de la ciencia jurídica italiana, que, sin recaer en el sociologismo de la francesa, ha tratado de descubrir los principios del sistema en el mismo código: esto ha sido posible por el hecho de que el código ha sido estudiado en cuanto condensaba la sabiduría de los principios del Derecho romano y de la tradición jurídica patria, y no en cuanto representaba el arbitrio de un legislador.

Se trata, naturalmente, de posiciones alcanzadas a través de una laboriosa conquista de la ciencia, de la cual solamente ahora, en una más amplia perspectiva histórica, es posible tener pleno conocimiento. Hacia finales del siglo XIX —como ha recordado recientemente un ilustre jurista, al hablarnos de su experiencia de estudio en los años universitarios— el estudio de la teoría de las fuentes del Derecho tendía todavía a excluir y eliminar todas las fuentes diversas de la ley: «en el centro de la ciencia jurídica estaba entonces el estudio del Derecho, más bien del Código civil. El Derecho constitucional era más política que Derecho. El Derecho administrativo se confundía con la ciencia de la administración. En lugar de *Derecho procesal* se hablaba todavía de *procedimiento*, casi que-

(23) Cfr. S. PUGLIATTI: «La logica e i concetti giuridici», en *Diritto Civile*. Milán, 1951; pág. 669.

(24) ALLORIO: *Op. cit.*, pág. 55.

riendo decir que no se trataba sino de una técnica para la aplicación de la ley. El Derecho penal se situaba aparte, con una posición todavía oscura en el sistema...» (25).

Feliz ventura ha sido para la ciencia jurídica italiana la circunstancia de que, habiendo tomado los impulsos de la posición eminentemente práctica, empírica, de la escuela exegética francesa, pero haciendo propios sucesivamente los resultados más fecundos de la dogmática alemana (y en particular el estudio sistemático del Derecho), ha evitado tanto el empirismo y la tendencia hacia el sociologismo propia de la escuela francesa, como el abstraccionismo de los alemanes, que individuando siempre un lado más formal del Derecho han llevado a consecuencias extremas la distinción entre estudio teórico e histórico (que en realidad sobreentiende una concepción *técnica* del Derecho). Sobre estas últimas tendencias influyó probablemente el contraste entre los instrumentos tradicionales de la ciencia jurídica y una situación económico-social que, tendiendo a cambiar rápidamente en Francia y en Alemania era intolerante con los valores del pasado: se viene así augurando, en nombre de una filosofía del progreso y de la evolución, una concepción técnica del Derecho en la que éste era considerado como simple medio despojado de todo principio constitutivo; y esto en realidad implicaba una reducción de la experiencia jurídica a experiencia económica o política. El interés se desplazó así de los conceptos jurídicos a la norma, identificada con la *forma*, y considerada en su aspecto general de mandato abstracto que reemplaza a una enorme cantidad de mandamientos (26).

Italia, por su parte, no ha sufrido un cambio tan rápido de su estructura económico-social: y esto quizá ha contribuido al mayor respeto por los valores de la historia y de la tradición. La escuela italiana, realizando un «feliz connubio de la ciencia con la práctica» (27), ha sido casi en su totalidad contraria sea al principio de la ciencia por la ciencia, sea al de un estudio práctico no fundado en principios teóricos: las profundas intuiciones sobre la experien-

(25) F. CARNELUTTI: *Op. cit.*, pág. 3.

(26) Se debe probablemente a F. GENY: *Science et Technique en droit privé positif*, vol. III. París, 1922; págs. 7 y sigs. La concepción del formalismo «sous l'angle pleinement philosophique», en abierta ruptura con toda la tradición jurídica; nos permitimos remitir a nuestros *Contributi ad una teoria pura del diritto*, 1954, págs. 66 y sigs.

(27) E. GIANTURCO: *Op. cit.*, pág. LII.

cia jurídica y sobre el valor de ella, que están en la base de su trabajo, merecerían ser llevadas a un más alto nivel especulativo. Esto ha sido posible por una tradición historicista patria que ha operado durante todas las fases de su desarrollo: las finalidades de este ensayo no nos consienten extendernos sobre el tema, pero nos limitaremos a algunas consideraciones esenciales, con particular consideración de la consecuencia principal, esto es, de la fisonomía que ha asumido en nuestro país el método sistemático en los estudios jurídicos.

Debe recordarse, ante todo, la importancia de la introducción en Francia del Código napoleónico en el plano político además del jurídico: representaba la versión jurídica de los principios racionalistas de la Revolución francesa y, podríamos decir, la *ratio scripta*. La fe absoluta en el legislador, en su racionalidad y previsión, se tradujo en el principio más rígido del positivismo jurídico: «todo está en el Código» (28). Tal concepción respondía, sin duda, a la viva necesidad de la certeza en las relaciones jurídicas; pero en el plano de la ciencia jurídica se traducía en una falta de sentido histórico, en un culto del texto, en una reducción de la ciencia a técnica.

En nuestro país, al contrario, el Código, después de la unificación no fué introducido con finalidades reformadoras, sino en cuanto que era «la manifestación más espléndida de la sabiduría romana» y «su principal contenido era nuestro fruto heredado de la antigua sabiduría» (29). La consecuencia fué que el principio de la estatalidad del Derecho resultó más bien una fórmula cómodamente transmitida de texto en texto, que profundamente sentida. En realidad, esto estaba en la tradición jurídica patria, en cuanto que en tales principios, como veremos, se habían ya inspirado las varias tentativas de codificación efectuadas en Italia desde el siglo XVIII, o sea antes de la unidad nacional.

Pero el punto que apremia poner particularmente de relieve es la

(28) Cfr. J. BONNECASE: *L'école de l'exégèse en droit civile*, 2.^a ed., 1924.

(29) Cfr. el discurso del honorable PISANELLI sobre el proyecto de ley para la publicación del Código civil italiano: «Cuando el Código francés llegó a Italia no fué aceptado como ley impuesta, sino como declaración de derecho común, correspondiente a nuestros sentimientos y a nuestras costumbres. ¿Queréis una prueba? Había en el Código francés alguna disposición que no se correspondía con nuestras costumbres y, aun cuando formaba parte de aquel Código, no fué aceptada» (en E. PACIFICI MAZZONI: *Istituzioni di diritto civile italiano*, 5.^a ed., vol. I, 1925, página 749).

permanencia de una determinada perspectiva historicista en nuestro país, que ha favorecido una concepción de la ciencia jurídica con contenido propio. Debe recordarse que en nuestra historia jurídica ha estado siempre operando una postura historicista, sobre todo en la cultura meridional, donde, desde el siglo xvii, fuera de los ambientes académicos, se había desarrollado en reacción al método casuístico y práctico de los bartolistas, una tendencia historicista que se inspiraba en los principios de la Escuela culta: esta perspectiva de la ciencia jurídica se puede resumir en el interés por la vida, por la historia, por el contenido del Derecho, y en la desconfianza por los «galimatías» de más allá de los Alpes, propia del buen sentido de los latinos.

Lo extraño es que las ideas de la escuela de Cujacio, difundidas en el siglo xvii, no eran en realidad nuevas: eran las mismas viejas ideas del humanismo italiano que, emigradas al exterior, retornaban. El humanismo, en realidad, había estado vivo en Nápoles y las ideas de sus mejores juristas, desde Alessandro d'Alessandro a Marino Freccia, como nos ha recordado Marini recientemente (30), «habían marchado al extranjero ricas de fermentos, sobre todo en las formulaciones de Cujacio. Volverían al Reino, reelaboradas, ya en la segunda mitad del siglo xvii». ¿Pero en qué consistía propiamente el historicismo de Freccia y de d'Alessandro? En la convicción de que para conocer el Derecho es preciso conocer *la vida y la historia*.

Esta conciencia jurídica meridional está ligada a la formación, desde la Edad Media, de una clase de juristas para sostener los intereses del Gobierno Central contra los feudatarios y la Iglesia. Esta clase, en su lucha por insertarse entre las demás fuerzas con una autonomía y un poder propios, contra el Derecho feudal, apeló al Derecho patrio, es decir, al Derecho romano común, considerado históricamente. Parecían sutilezas jurídicas, pero en realidad se estaban arrojando las semillas de una tradición jurídica que no es solamente meridional, sino italiana en el más amplio sentido del término: o sea, la idea del Derecho como límite al poder político y la concepción de la ciencia del Derecho con contenido propio (31). Estas serán las ideas que

(30) L. MARINI: *Pietro Giannone e il Giannismo a Napoli nel settecento*. Bari, 1950; pág. 12.

(31) Naturalmente, se prescinde en este lugar del problema de si la realidad efectiva en el Reino napolitano correspondía a estos principios jurídicos. Sobre esto, cfr. B. CROCE: *Storia del Regno di Napoli*, 4.ª ed., 1953, págs. 29 y siguientes: «... es de advertir, en primer lugar, que de las recordadas leyes, orde-

encontraremos en el siglo XVIII en los legisladores de varios Estados italianos, y las que, por añadidura, prevalecerán sobre las ideologías foráneas cuando se plasmen en nuestra milenaria sabiduría y experiencia. Son estas ideas las que viven hoy todavía, si bien inconscientemente, en los fundamentos de nuestra ciencia y las que debemos redescubrir.

El interés por la historia jurídica y el Derecho patrio en Nápoles, en la segunda mitad del siglo XVII, estaba casi exclusivamente determinado por la necesidad de *contraponer al Derecho feudal y a las usurpaciones de los barones un Derecho histórico*: y el método histórico que resultó era en realidad el método experimental que ya Telesio y Campanella habían intentado aplicar al dominio de los hechos humanos.

Un historiador y jurista, el abogado Francisco d'Andrea (1625-1698), sintetizó hacia fines del siglo XVII con su pensamiento y su acción las nuevas orientaciones intelectuales «que se encuentran siempre a la cabeza de todas las formas de aquel nuevo movimiento intelectual» (32): a él se debe la reorganización de la Universidad de Nápoles y la elevación de la cátedra de jurisprudencia a «interpretación crítica de las leyes». Influyó mucho sobre aquella escuela de juristas, de la que salió el reformismo napolitano y el nuevo estado intelectual; d'Andrea ha sido definido con razón «el más político entre los *pre-giannoani*» (33) por la exigencia de concreción y, podríamos decir, de mundanidad que caracterizó su pensamiento. Su acción no tuvo solamente el valor de una lucha contingente contra el privilegio, sino que llevó a la creación de una «ciencia que encontró eco profundo en el ánimo de la nación, justamente porque examinaba su parte más vital e interesante: su Derecho. Y lo examinaba no en base a

namientos y conceptos jurídicos, erróneamente se concluiría si se creyera que las condiciones de Italia meridional fueron de hecho mejores que las de Francia, Alemania u otra parte de Europa: una cosa es la forma jurídica abstracta, la *lex sine moribus*, y otra la realidad efectiva; y mirando a ésta, Italia meridional se nos muestra en las historias, en las crónicas, en los documentos, como un país secularmente presa de las usurpaciones y prepotencias de los barones, pobre, con agricultura primitiva, con escasísima riqueza mobiliaria, con servilismo difuso y pareja ferocidad y, en suma, en condiciones nada prósperas, equitativas y benignas.»

(32) B. CROCE: *Op. cit.*, pág. 172. Cfr. sobre d'Andrea la bibliografía citada en L. MARINI, *op. cit.*, pág. 10; cfr. además A. SIMIONI: *Le origini del Risorgimento politico dell'Italia meridionale*. Messina, 1925; págs. 115 y sigs.

(33) MARINI: *Op. cit.*, pág. 23.

presupuestos ajenos al Estado, sino en base a sus necesidades políticas, económicas y sociales» (34).

Esta exigencia de concreción y el tradicional sentido histórico constituirán más tarde un potente freno contra la fe en la razón abstracta cuando en el siglo siguiente penetren en el Sur los principios del iluminismo y del racionalismo con las instancias jurídicas y políticas que sobreentendían. Quedó el respeto a las instituciones del pasado y, en lo íntimo de su tradición, en su positividad podría decirse, se encontraron principios para un nuevo ordenamiento. Los derechos no fueron presentados como producto de las doctrinas jurídicas y filosóficas, sino «como esencia viva y vital, como elemento predominante de la constitución política de la monarquía» (35). La positividad del Derecho no se agrieta por un elemento simultáneamente ideal e histórico e independiente de la voluntad de un legislador.

Justamente esta tradición jurídica vino a dar desde las primeras tentativas una fisonomía particular a las codificaciones italianas, o sea la introducción del Código no se identificó con el fin de la ciencia jurídica, como será temido por Savigny. El Código fué visto no como aplicación de principios revolucionarios o de filosofías abstractas, sino, para repetir las palabras de Brugi, como «una colección de reglas de Derecho común que tienen fuerza de ley por la autoridad del Estado» (36). Una postura tal no implicaba el agotamiento de la función de la ciencia del Derecho, ni la escisión entre estudio teórico y práctico.

Por razones obvias nos limitaremos sólo a algunas consideraciones: recordemos, por ejemplo, el Código estense de 1771 que, según ha demostrado Donati, es obra personal de Bartolomeo Valdrighi. Ahora bien, las ideas de este último se inspiraron en las enseñanzas del precursor de Vico, Gianvincenzo Gravina. Valdrighi volvía a poner el fundamento natural de la legislación no en la perfectibilidad humana, sino en su imperfección, en la injusticia: la legislación no sirve para «escribir en fórmulas este derecho: del Derecho natural toma

(34) MARINI: *Op. cit.*, pág. 26.

(35) SIMIONI: *Op. cit.*, pág. 204. Cfr. las observaciones sobre la escuela jurídica napolitana en el siglo XVIII (C. PECCHIO, N. VALLETA, F. RÖSSI, A. MASCI, etcétera): «Era una admirable comunión de pensamiento jurídico que, exenta de influjos exóticos, buscaba en la tradición vernácula los gérmenes de un nuevo y necesario orden social, y que indicaba a la monarquía en el caso de mostrarse decididamente reformadora, la vía para evitar la revolución con la evolución.»

(36) B. BRUGI: «Per la storia della giurisprudenza e delle Università italiane», *Nuovi Saggi*. Turín, 1921.

la luz que le proviene de su oposición» (37). En particular ve la conexión de la codificación con el Derecho romano común al que se reconocía en la codificación estense la cualidad de fuente subsidiaria (38). Valdrighi reconocía abiertamente la necesidad de una contemporización entre el elemento teórico y el práctico: «la impotencia de este Código para fundar una ciencia del Derecho consistente por sí misma es absolutamente evidente.» Por tanto, no exégesis de las leyes, sino estudio de los principios en ellas sobreentendidos; la jurisprudencia, o ciencia del Derecho, contiene principios filosóficos; «las leyes de la naturaleza y las prescripciones eternas e inmutables de ellas —dice también Valdrighi— deben ocupar principalmente nuestra atención y meditación en el examen y la interpretación de las leyes civiles» (39).

Otra confirmación del escaso interés de los legisladores italianos, antes de la unificación, por los proyectos radicales de reforma, se encuentra en las tentativas de codificación del siglo XVIII en Toscana. También aquí había penetrado en los estudios jurídicos, desde el seiscientos, la dirección *histórica* (40), con la que se pretendía reaccionar frente al tradicional *mos italicus* y se había inaugurado el estudio de los principios jurídicos elementales y fundamentales. En 1745, Francisco de Lorena encargó a Pompeo Neri de redactar un Código de la legislación toscana: el fin era el de reordenar «en un sistema más simple y conveniente a la urgencia de los tiempos presentes, mediante la compilación en un solo Código de las muchas y varias leyes de la Toscana» (41). Neri representaba admirablemente las nuevas orientaciones metodológicas, y aun dándose cuenta de la tendencia estatalista de una codificación, que implicaba necesariamente la eliminación de todas las demás fuentes jurídicas de producción, no per-

(37) B. DONATI: «Codificazione e scienza giuridica, *Archivio Giuridico*, 1918, página 18: «Esta doctrina, que reconocemos como italiana porque combina un elemento ideal y un elemento real para explicar la legislación, es también italiana en los orígenes; se deriva del estudio de Gianvincenzo Gravina, autor de gran renombre, precursor de Vico.»

(38) B. DONATI: *Op. cit.*, pág. 22.

(39) *Op. cit.*, pág. 27: «Esta necesidad de devolver el derecho a la totalidad de sus relaciones, que es necesidad de orden filosófico, está puesta por nuestro autor en la base de la investigación de las leyes positivas y de su aplicación a los casos prácticos.»

(40) V. P. MORTARI: «Tentativi di codificazione nel Granducato di Toscana», *Riv. Ital. S. Giur.*, 1953, pág. 297, y bibl. allí citada.

(41) *Op. cit.*, págs. 321 y sigs.

dió la fe en la racionalidad del Derecho romano «fundado en principios verdaderos e innegables de equidad natural, convenientísimos a la naturaleza humana» (42). En los mismos principios de contemporización entre el elemento teórico y práctico se inspiraron los sucesivos compiladores en las varias fases de las tentativas de formación de un Código unitario en Toscana, como ha demostrado Mortari en su interesante estudio (43).

Probablemente, sólo en algunos centros de la Italia septentrional, como Milán, más abiertos a la filosofía francesa, fueron acogidos con entusiasmo los principios reformistas de un iusnaturalismo iluminista y se auguraba una legislación válida para todos los países de Europa (44).

Sin temor a errar puede afirmarse que los principios del racionalismo iluminista no han sido acogidos plenamente *in genere* en nuestro país: la conciliación entre un elemento ideal y uno real nos ha evitado los excesos de una supina adoración de la voluntad del legislador, que inexplicablemente venía a acordarse con los abstractos ideales de la revolución francesa. Incluso el que había creído en estos ideales acabó reconociendo que de ellos resultaba la discordia entre la teoría y la práctica, «tan entera e irreconciliable que frecuentemente contrastan en el corazón y en el cerebro de un solo hombre» (45). Perdónesenos la digresión de recordar que fué justamente un poeta, Fóscolo, el que nos advirtió el contraste («no diría palabra, si no concerniese a mis tiempos y a mi patria y a mí mismo») en su espléndido discurso en la Universidad de Pavía *Sull'origine e i limiti della giustizia*. El poeta que había exhortado a los italianos al culto de la historia, invitó a tal culto en el estudio de la ciencia de la justicia: «Las ciencias físicas y las artes que engañan el aburrimiento y despejan las tinieblas de la vida comienzan por la experiencia y por los hechos; y ¿por qué no la ciencia de la justicia? Parte de principios; pero, ¿concuerdan los hechos con tales principios?» Y Fóscolo intuyó la posibilidad de estudiar el Derecho sobre la base de la experiencia his-

(42) *Op. cit.*, pág. 321.

(43) *Op. cit.*, cfr. págs. 355 y sigs. sobre las sucesivas tentativas de codificación después de la aparición del Código prusiano y del austríaco.

(44) Tales ideas en realidad estaban vivas entre los pensadores adheridos al movimiento enciclopédico, como ALESSANDRO VERRI, más bien que entre los juristas profesionales.

(45) U. FOSCOLO: «Sull'origine ed i limiti della giustizia», en *Alcuni scritti e dettati inediti*. Plasencia, 1825, pág. 5.

tórica («Lessi le storie»), *observando la experiencia jurídica desde un punto de vista particular*: mirando «las semejanzas que tiene la Justicia con la Fuerza». Desde este punto de vista, desde esta perspectiva, su conclusión fué bastante escéptica, o por lo menos prudente, frente a los principios ciertos y eternos del Derecho natural: «No he hablado sino de lo que he visto, y de ello he sacado las siguientes conclusiones: 1) Que las normas de lo justo, aunque hagan la gloria y la prosperidad de los filósofos, no pueden ser ni conocidas ni practicadas nunca por los pueblos, a los que solamente se puede hablar por medio de leyes positivas...» Esto no implicaba en el pensamiento foscoliano la negación del Derecho natural, sino su mundanización, su busca en el actuar de la historia; en suma: «no podía subsistir por sí y se encontraba siempre inherente a las leyes de un Estado». Solamente allí se le había investigado.

Es precisamente aquí, en la historia de las ideas jurídicas radicadas en nuestro país, donde puede encontrarse la explicación de las características particulares que presenta la ciencia jurídica en Italia actualmente: el sistema de nuestro Código no es ni el sistema de los derechos subjetivos, ni el de los derechos innatos reconocidos por un legislador, según los principios de un iusnaturalismo que venía a identificar necesariamente el Derecho con el Estado (46). La sistemática está esencialmente «extraída del carácter mismo y de los principios de nuestra legislación positiva» (47), entendida en su aspecto histórico y en la inescindibilidad de la forma y el contenido: y esto caracteriza a nuestra sistemática en comparación con las del Derecho francés y el alemán. Siendo el Derecho en un cierto sentido independiente del Estado, según nuestra concepción tradicional, ha teni-

(46) Sobre la relación entre codificación francesa y estatalidad del Derecho, confróntense las observaciones de C. SCHMITT: *Die Lage der Europäischen Rechtswissenschaft*. Tubinga, 1949; pág. 31: «Die Rechtsentwicklung Frankreichs, mit ihrer positivistischen Verwandlung des Rechts in die gesetzestaatliche Legalität, stand für die damals herrschende Meinung an der Spitze des Fortschrittes der Zivilisation und der Menschheit... Wenige, unter ihnen Tocqueville, dessen Namen ich schon nannte, haben damals erkannt, dass dieser gerühmte Fortschritt der Zivilisation in Wirklichkeit nichts als eine fortschreitende Zentralisierung war.» Sobre las relaciones entre el sistema del Código prusiano y los principios del iusnaturalismo, cfr. J. F. BEHREND: «Die neueren Privatrechts Kodifikationen», en *Holtzendorffs Encyclopädie*, 5.^a ed., Leipzig, 1890; pág. 393.

(47) F. FILOMUSI GUELFÍ: «La codificazione civile e le idee moderne che ad essa si riferiscono», en *Lezioni e saggi di filosofia del diritto*, ed. Giuffré, 1949, página 184.

do poco éxito entre los juristas la identificación de la norma con la *forma* (entendida en su sentido filosófico) y, por tanto, una concepción estrechamente técnica del Derecho. Los derechos de los ciudadanos no son considerados dependientes de la voluntad del legislador: este hecho explica cómo justamente en el decenio 1880-1890, en el que la ciencia del Derecho y el mismo Derecho estaban amenazados por las tendencias sociológicas afirmadas en Alemania y Francia (48), la ciencia jurídica en nuestro país venía conquistando una primacía europea en todos los campos, desde el Derecho civil al Derecho procesal. Nuestros juristas, lejos de aceptar una concepción técnica y artificial de su actividad, han advertido el valor de la ciencia del Derecho para la experiencia jurídica, buscando «ciertos principios fundamentales en torno a los cuales acordarse todos» (49), no en una ambigua ciencia de los hechos, sino en el interior de la labor de interpretación del Derecho, en el contenido, en suma, de la ciencia jurídica. Ellos poseyeron bien claro el conocimiento de que la ciencia tiene valores constitutivos que son esencialmente valores individualistas, y que es posible estudiar la experiencia jurídica, considerándola también bajo un aspecto particular como es el que reduce el Derecho a la ley del Estado. Sobre la base de estas profundas convicciones se desenvuelve en Italia la polémica sobre el método y se afirma con una fisonomía particular el estudio sistemático del Derecho (50). Tiende en sustancia no a descubrir principios abstractos, sino una racionalidad que está presupuesta en la norma, porque ésta no puede prescindir de la experiencia jurídica común. El sistema no es, en suma, una técnica que pueda favorecer el arbitrio o el capricho de un legislador cualquiera, sino que busca los principios que son fruto de una común convicción jurídica, «en torno a los cuales concuerdan todos», según la feliz expresión de Gianturco. Se viene así a realizar exactamente en nuestro país la aspiración de la escuela histórica alemana de una conciliación entre el estudio teórico y práctico del Derecho, en tanto que la ciencia jurídica alemana se alejaba de

(48) BONNECASE: *Science du droit et romantisme*, París, 1928; pág. 1. considera la fecha de 1880 como fundamental en la historia de la ciencia jurídica en Francia porque señala el paso de la «Ecole de l'exégèse» a la «Ecole scientifique»; y podríamos añadir, hacía solamente un año había aparecido la primera edición de la obra de RUDOLF V. JHERING, *Zweck im Recht*.

(49) GIANTURCO: *Op. cit.*, pág. LI.

(50) *Op. cit.*, pág. XLVIII.

ella cada vez más, llevando a consecuencias extremas la distinción entre estudio histórico y teórico.

Es en el campo del Derecho privado donde se advierte primeramente la insuficiencia del método exegético, y Emanuele Gianturco, que ya en las *Considerazioni* (51) de 1881 había delineado el nuevo programa metodológico, lo realizó en el *Sistema di diritto civile italiano* (52), con el que se ha educado una generación de juristas. En esta obra del gran civilista napolitano se rechaza una concepción que querría «buscar en el nudo texto los principios reguladores de muchas instituciones, con mucha importancia práctica»; con enorme agudeza histórica se repelen también las instancias de las corrientes sociológicas: «en verdad, todo intelecto —dice él— que no se contente con fórmulas vacías y convencionales, aunque seductoras por la novedad, no puede dar el nombre de ciencia a una aplicación meramente mecánica de la teoría darwiniana a los estudios del Derecho civil.» La desconfianza respecto del evolucionismo imperante en su tiempo no significa renuncia a la posibilidad de buscar principios y constantes en el derecho; antes el jurista tiene en la base de su trabajo la convicción de que existen «principios que están por encima del Derecho privado y de muchas instituciones singulares»: la experiencia del Derecho es unitaria y sería vana la tarea de buscar estos principios, vez por vez, en el curso de investigaciones particulares. La investigación de estos principios que son presupuesto y fundamento de la actividad del legislador es cometido precisamente del *sistema*, «último fruto de una lenta elaboración científica» (53). Es necesario insistir aquí en el hecho de que este movimiento de renovación en el que el nombre de Gianturco se suma al de Margheri, Cimbali, Cogliolo y tantos otros, no significó una supina adhesión al método alemán, sino que tuvo una autonomía propia.

Si del Derecho privado pasamos al público, no nos será difícil observar cómo también en este campo el edificio de la ciencia, que no podía servirse de las sólidas bases de una larga tradición, como en el caso del Derecho privado, ha sido construido mediante una contemporización de «los dos extremos, de la elucubración filosófica y

(51) E. GIANTURCO: «Considerazioni sugli studi del diritto civile e la questione del metodo in Italia», *Il Filangieri*, 1881.

(52) *Op. cit.*

(53) *Op. cit.*, pág. 50.

del comentario vulgar» (54); y esto se debe a Vittorio Emmanuele Orlando. Y aunque aquí el medio empleado haya sido el método sistemático, o sea la consideración del Derecho público como «un complejo de principios jurídicos sistemáticamente coordinados»: el sistema no se emplea para satisfacer las exigencias de una concepción puramente formalista del Derecho, sino, al contrario, para conciliar la división entre estudio teórico y práctico. Orlando, después de haber observado la dificultad de una determinación precisa de los conceptos de teoría y de práctica, observa que frecuentemente la degeneración de la teoría en el Derecho acompaña a la degeneración de la práctica y al abuso de la interpretación exegética. Es solamente el método sistemático el que procura hacerlo coherente con las demás normas; «es la ley la que supone el sistema orgánico del Derecho y no el sistema jurídico el que supone la ley».

Casi al mismo tiempo, el método sistemático era aplicado al Derecho judicial, que, tratado según el método exegético, era una mera técnica: de ella ha salido la ciencia del proceso, asumiendo la denominación de Derecho procesal. También aquí el sistema fué entendido «no como cosa diversa de la ley positiva..., sino como modo de entender nuestra ley y suplir las lagunas y defectos que, en las circunstancias en que fué hecha, no podía evitar» (55). Como ha sido observado por Allorio (56), justamente en el momento en que hervían en Italia los estudios sistemáticos del Derecho procesal por obra de Chiovenda, la ciencia alemana se «desvigorizaba», sufría «un ofuscamiento, preludio de una constatable decadencia, no interrumpida después sino por intermitentes resplandores, hasta hoy». En realidad, en aquel país a las tendencias sociologizantes del Derecho sustantivo, manifestadas en la escuela del Derecho libre y de la jurisprudencia de los intereses, venía a corresponder en el plano del Derecho procesal la tendencia a atribuir al juez un poder creador: y también

(54) V. E. ORLANDO: «I criteri tecnici per la ricostruzione giuridica del diritto pubblico» (Prolusione palermitana del 1889), en *Diritto pubblico generale*, ed. Giuffré, 1940, pág. 7: «... verdaderamente no es necesaria la noción precisa de teoría y práctica jurídica para darse inmediatamente cuenta de que en la falta de una concordancia recíproca y armónica de estos dos elementos reside una de las más importantes causas de la confusión y del desorden sistemático que se lamenta hoy en el campo del derecho público.»

(55) G. CHIOVENDA: «Del sistema degli studi del processo civile», en *Nuovi saggi di diritto procesuale civile*. Nápoles, 1912.

(56) E. ALLORIO: «Riflessioni sopra lo svolgimento della scienza processuale», *Jus*, 1950, pág. 91.

aquí esperaba a la ciencia jurídica italiana el cometido de erigir «un dique contra la desvalorización de la cosa juzgada, extraña a la mentalidad de los países latinos» (57).

En conclusión podremos resumir la postura mental de nuestros juristas afirmando que no les interesa el mandato, sino la idea y el concepto que sobreentiende y que lo inspira, idea y concepto que no son expresables en nociones puramente lógicas. Y este interés por los valores de la experiencia jurídica se vuelve a encontrar no sólo en la obra sistemática de los intérpretes, sino también en las corrientes institucionales que han engrandecido el concepto de la juridicidad (58).

Bastaría sólo citar, para convencerse de ello, algunos nombres de nuestros juristas más eminentes que han puesto el acento sobre el carácter contenedor de nuestra ciencia; el estudio del Derecho, aunque formal, tiene un contenido. Una distinción jurídica está ligada a exigencias de orden práctico, y por eso al contenido del Derecho, que ella refleja sobre un plano racional y formal. Los conceptos, y en general el lenguaje del legislador, derivan su significado del Derecho considerado en su sistematicidad orgánica y, por tanto, en su aspecto contenedor. El concepto que el legislador en realidad asume no se toma por el intérprete en su significado gramatical (o científico, cuando se trata de un término científico): el significado debe ser obtenido de nuevo, deducido en armonía con el sistema jurídico. Tomemos, por ejemplo, el concepto de *causa* y veremos la inaplicabilidad del concepto naturalístico a la realidad jurídica: a tal propósito han sido hechas recientemente profundas observaciones por Cariota Ferrara (59), quien ha observado cómo en el estudio del Derecho positivo no se pueden «acoger... los conceptos discutidos de una doctrina filosófica (combatida por las demás) sin demostrar que se han trasfundido en el sistema jurídico»; es necesario, en suma, alejarse del método naturalístico para «situarse en el plano del deber ser». Pero también en el caso de la terminología de una ciencia social, como la económica, el legislador no toma *ut sic* la terminología, y si queremos, por ejemplo, entender el concepto de bien (60) en el sen-

(57) *Op. cit.*, pág. 92.

(58) En Italia, como es sabido, esto se debe sobre todo a la obra de S. ROMANO, *L'ordinamento giuridico*. Florencia, 1946; 2.^a ed.

(59) L. CARIOTA FERRARA: «Problemi di teoria generale nel diritto ereditario», *Riv. Dir. Civ.*, 1955, págs. 34 y sigs.

(60) L. MOSCO: *Scienza giuridica e metodologia giuridica*. Nápoles, 1954; página 37.

tido jurídico, deberemos prescindir del más amplio concepto de la ciencia económica.

Todo esto significa una cosa, y solamente una cosa: que el Derecho y, por tanto, el ordenamiento jurídico, debe ser interpretado sobre la base de sus principios internos. Este es el significado que la *positividad* tiene para el jurista italiano, que, heredero de una gloriosa tradición, ha desvinculado la positividad y la sistematicidad de la estatalidad del Derecho.

Ni siquiera los más rígidos defensores de un método sistemático pueden ignorar la función, por lo menos práctica, de la sistemática, y por ello, de la ciencia jurídica, cuando, en el caso de inspiración contradictoria del legislador, reconocen que el cometido del intérprete es el de «indicar el contraste, sacar a luz lo ilógico de las disposiciones, su carácter de compromiso» (61).

3. SUPERACIÓN DE LA DISTINCIÓN ENTRE CIENCIA Y TÉCNICA: LA TÉCNICA JURÍDICA Y LA CIENCIA DEL DERECHO. LA CIENCIA JURÍDICA COMO CIENCIA PRÁCTICA

En una época en que la ciencia jurídica, y consecuentemente el Derecho, se va alejando de las «posiciones elementales de la experiencia jurídica» bajo el peso de exigencias políticas y, sobre todo, económicas, es honor de la ciencia jurídica de nuestro país no haberlas abandonado: podemos decir que es digno asilo de nuestro sentimiento jurídico (62). Como ya hemos notado, ha conseguido realizar algunos de los motivos más profundos del historicismo alemán y, en particular, la conciliación entre el elemento teórico y el práctico, el reconocimiento (al menos fáctico) de la ciencia del Derecho como fuente del Derecho y de la extraestatalidad del Derecho civil.

Se trata, como es evidente, de puntos íntimamente conexos; y por tal causa la ciencia jurídica italiana presenta un interés particular a los fines de la superación —en un plano científico y también en un plano más propiamente especulativo— de la distinción entre ciencia y técnica, que es un punto principal del positivismo; tal distin-

(61) E. ALLORIO: *La vita del diritto in Italia*, cit., pág. 63.

(62) Cfr. a tal propósito, con referencia genérica a la ciencia europea, las observaciones de CARL SCHMITT, *Die Lage*, etc., op. cit., pág. 29: «Die Rechtswissenschaft als letztes Asyl der Rechtsbewusstseins.»

ción implica la exclusión de la ciencia de las fuentes del Derecho, que quedan reducidas a una sola, es decir, a la ley entendida como manifestación de la voluntad del Estado. Según tal concepción, propia de la escuela exegética, el Derecho está ya dado, presupuesto, externo, y por tanto la jurisprudencia es empirismo, mera técnica, no búsqueda de principios.

La escuela histórica, poniendo el acento en la conciencia jurídica popular y, por tanto, en la no estatalidad del Derecho, parecía considerar a su vez a la ciencia, al Derecho científico, entre las fuentes del Derecho. De hecho, la ciencia tiene por un lado una función material en cuanto resume «la actividad popular productora del Derecho», y por otro tiene una función puramente formal, científica (63). Aunque Savigny se esforzó por demostrar la acción que ejerce la ciencia sobre el Derecho, fundamentalmente siguió ésta siendo *pasiva* busca de un dato, de un objeto exterior y presupuesto, investigación en suma de un sistema connatural al dato. La ciencia no tiene en esta concepción un contenido propio, no tiene valores constitutivos: es la investigación de un dato que varía y le es externo. Observando con rectitud, en la consideración del Derecho como dato, presupuesto al trabajo de la ciencia, la escuela histórica concordaba sustancialmente con la escuela exegética y preparaba el camino sea a la concepción normativista del Derecho (que fué una versión del positivismo jurídico) sea a las corrientes sociológicas que buscaban el contenido de la norma en una ciencia social.

Tendremos oportunidad de ver en el capítulo siguiente cómo lo que podremos definir como el historicismo jurídico italiano ha estado acertado criticando en la escuela histórica la ausencia de un principio ideal constitutivo, del *quid proprium* de la experiencia jurídica. Ha sido justamente tarea de la ciencia italiana el demostrar la evidencia de un elemento ideal, constitutivo, inseparable del elemento histórico y conexo con sus categorías, con sus conceptos y a través del examen introspectivo de la propia actividad, el reconocimiento de que el sistema, el Derecho, lejos de ser su presupuesto, es el resultado de su trabajo y la ciencia participa, por tanto, en la creación de su objeto.

Entonces, ¿deberemos admitir con Bergbohm (64) que es iusna-

(63) SAVIGNY: *Sistema di diritto romano attuale*, trad. de SCIALOJA. Turín, 1886; pág. 68.

(64) BERGBOHM: *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie*, 1892, págs. 521 y sigs.

turalista una concepción que incluye la teoría de la ciencia entre las fuentes del Derecho? El mentís más eficaz nos lo proporciona el hecho de que a tales conclusiones arriba la ciencia sola, sin el auxilio del filósofo, en el terreno de un positivismo que la quería mortificar degradándola al papel de técnica: ella, pues, aun satisfaciendo la instancia de mundanidad del positivismo, ha intuído que en el iusnaturalismo había principios válidos y los ha hecho operantes mientras la propia filosofía académica los ignoraba. Guiada por una ciega fe en la unidad del Derecho, ha profundizado en las más dispares experiencias para demostrar sus afinidades, sus semejanzas; ha construído la teoría del negocio, del delito, del acto jurídico y, al hacerlo, ha mostrado la unidad de la experiencia jurídica: ha desenvuelto, por tanto, una serie de implicaciones especulativas, realizando un cometido filosófico. Frente a una cultura filosófica que no veía en el trabajo de la ciencia sino un pseudoconocimiento del valor contingente, utilitario, la ciencia jurídica ha creído en la verdad y no en la artificialidad de sus conceptos.

Una constatación semejante nos impone la necesidad de indagar los límites de validez de la distinción entre ciencia y técnica en el Derecho: a nuestro modesto entender, tal distinción presupone necesariamente una concepción rígidamente exegética de la jurisprudencia. Bobbio, de hecho, en su aguda investigación derivaba del presupuesto de la jurisprudencia como ciencia normativa, entendiendo con este término «las ciencias que emplean para fines prácticos los resultados teóricos de otras ciencias y que son llamadas ciencias prácticas, ciencias aplicadas o, más simplemente, disciplinas técnicas». Como estas ciencias presuponen una ciencia teórica, toda la investigación de Bobbio versa sobre la determinación de la ciencia teórica que sobreentiende la jurisprudencia entendida como ciencia técnica (65).

Es preciso dar fe de las importantes contribuciones de la distinción entre ciencia y técnica a la clarificación del problema de la na-

(65) N. BOBBIO: *Scienza e tecnica del diritto*. Turín, 1934; pág. 9; en la página 14: «De cualquier modo que se responda a la pregunta de cuál sea la ciencia teórica que está en la base de la jurisprudencia, considerada como ciencia normativa, se encuentra la exigencia de una ciencia jurídica no normativa, esto es, de una verdadera y propia ciencia que las más de las veces escapa a la atención porque está comprendida y confundida en el nombre genérico de jurisprudencia.» Para los ulteriores desarrollos del pensamiento de BOBBIO, cfr. *Teoría della Scienza giuridica*. Turín, 1950.

turalidad de la jurisprudencia desde la famosa obra de Geny: o sea que, para ser ciencia, es necesario encontrar principios y conocimientos sistemáticos, y que ni principios ni conocimientos ordenados en sistemas se dan en la empirie de una técnica; en particular, en Geny, una distinción tal no estaba separada de un sentido histórico, de un interés por la vida. Pero si tal distinción ha tenido el mérito enorme de criticar una particular concepción de la ciencia jurídica (la exegética), ha errado al anular y difamar la ciencia jurídica misma, buscando los «principios» fuera del Derecho, en la política, en la sociología, en una ciencia eidética. En esta investigación, la verdadera ciencia jurídica, aquella con la que trabajan los juristas, se descuidaba bastante. El interés por la vida, por la historia, se resolvía en definitiva en una misteriosa e irracional fuerza teleológica: no se tenía realmente en consideración la importancia para la vida y para la historia de las soluciones de la ciencia.

La distinción entre ciencia y técnica viene así en definitiva a concordar con la conclusión de la escuela exegética en este punto: en que el Derecho es algo dado, presupuesto, y que, por consiguiente, la ciencia jurídica no participa en la creación de su «objeto». Y siempre que mediante una distinción entre ciencia y técnica no se ha exasperado la distinción entre un mundo de esencias y un mundo de hechos, ¿qué se ha hecho sino desconocer la existencia de un *quid proprium* de la experiencia jurídica, reducida en definitiva a experiencia política o a experiencia económica?

Pero, ¿qué piensa de esto el técnico del Derecho? ¿Que su trabajo se puede reducir al plano de una mera empirie en la que no se pueden encontrar principios y conocimientos ordenados sistemáticamente, sino unas pocas reglas para la interpretación del dato? Nada de esto. El tiene una primera certeza: que la técnica jurídica no tiene nada de artificial, de arbitrario en suma; es la única ciencia del Derecho que él conoce. En un ensayo fundamental sobre el tema, Scaduto ha evidenciado que ella representa el único medio de progreso y de desarrollo del Derecho constituido: «no es posible hacer de menos a la técnica jurídica, ya que constituye la misma ciencia del Derecho, teniendo en cuenta los medios para conseguirla, y no está justificada la acusación de artificio formulada contra ella» (66). De

(66) G. SCADUTO: «Sulla tecnica giuridica», *Riv. Dir. Civ.*, 1927, pág. 239; B. DONATI: *Fondazione della scienza del diritto*, Padua, 1929 (y bibl. allí citada); cfr. en la pág. 69 y sigs.: «... ni siquiera desde un punto de vista lógico es posible una distinción de ciencia y técnica, según que se mire a este o aquel as-

hecho, ¿cuáles son los instrumentos de esta técnica? Conceptos e instrumentos conceptuales, ¿para qué sirven? Para interpretar. La técnica jurídica es, pues, esencialmente una técnica interpretativa y el problema de la interpretación es el problema *tout court* de la ciencia jurídica. La interpretación está en función de la sistematización (para determinar los «principios en torno a los cuales concuerdan todos», según la feliz expresión de Gianturco) y la sistematización está en función de la interpretación.

La técnica (o la ciencia del Derecho) está por tanto íntimamente ligada a su objeto en cuanto que el conocimiento del Derecho no se puede obtener independientemente de los instrumentos conceptuales con los que opera la ciencia jurídica. Interpretación del Derecho y conceptos jurídicos son, pues, fenómenos íntimamente conexos; pero estos conceptos, fruto de una larga tradición histórica, no tienen tanto la función representativa de la realidad jurídica, cuanto una función sustitutiva: «representación pobre por tradicional; pero, por pobre, capaz de proporcionar materia para una elaboración jurídica de valor casi universal en el tiempo y en el espacio» (67). Por bajo de estos conceptos está la intuición de que hay constantes en la naturaleza humana y, por tanto, hechos e instituciones que se repiten.

Con todo, esto no se percibe bastante bien bajo el entusiasmo de una filosofía que podría hacer creer en una incesante evolución del Derecho; el científico del Derecho, que no sólo estudia, sino que participa en la experiencia jurídica, conoce sus persistencias que la hacen irreductible a otras experiencias. Y estas persistencias se reflejan en los conceptos de la ciencia con la que él trabaja (68).

Un ilustre jurista francés, al hacer el balance de medio siglo

pecto del fenómeno... Actuar es adaptación de medios a fines; la actuación técnica (la actuación por excelencia), para distinguirla de la *vulgar*, se tiene cuando se actúa, en correlación con las leyes que gobiernan en su conexión los elementos entre los que se inserta el acto humano. La técnica es *actuar con ciencia*; no es solamente un *hacer*, sino un *saber hacer*.» Cfr. también PUGLIATTI, *op. cit.*, páginas 55 y sigs.

(67) F. VASSALLI: «Arte e vita nel diritto civile», *Riv. Dir. Civ.*, 1931, página 114.

(68) VASSALLI: *Op. cit.*, pág. 113; se observa que en el Código está presupuesto «un principio general de identidad del hombre con el hombre, eliminada toda distinción de clases o categorías sociales y, en general, ignorada la noción rica y compleja del hombre que la fisiología, la psicología y la sociología tienden a presentarnos; el hombre está esquematizado en una voluntad que da o niega su consentimiento».

de vida jurídica en su país (69) (y es de notar que Francia ha sufrido en este período un profundo cambio económico y político), observaba, en 1950, que eran todavía válidas las mismas normas de principios de siglo. Y, señala también Ripert, que estas normas eran también válidas antes del Código y antes del *Ancien Régime*; antes, asimismo del Derecho antiguo y hasta del Derecho romano, con cuya terminología se citan hoy. Con estas afirmaciones Ripert —y esto lo aclara mejor en un reciente trabajo— no pretende negar la existencia de normas nuevas, sino simplemente constatar que está «en su naturaleza» el no cambiar; tan es verdad que la novedad y los principios nuevos toman «des vêtements usagés» (70). Una sola novedad hay en el juego de la experiencia jurídica y es que algunos hombres pierden derechos adquiridos por otros: «el vencedor se lleva los despojos del vencido. Es una transferencia, no una transformación.»

Una vez admitida, pues, la enorme función que tienen los conceptos en la actividad del jurista, el problema de la interpretación no puede plantearse en términos radicales: *actividad* o *pasividad* del intérprete, función del intelecto o función de la voluntad. El intérprete realmente se sirve de los conceptos, no como de algo arbitrario y utilitario, sino como de una perspectiva que le permite individuar la experiencia jurídica; la norma, por tanto, no está *dada*, presupuesta, es el resultado —y esto ha sido observado muchas veces por Capograssi— de la colaboración de la ciencia, de su interés por las soluciones de la experiencia, que son siempre nuevas, individuales, históricas. Pero este interés por la vida no debe ser puramente pasivo, como en el caso de las doctrinas que ven el ordenamiento jurídico en una continua evolución (71) y, por tanto, la actividad del individuo como puramente intelectual.

El problema es el de determinar los límites dentro de los que la

(69) G. RIPERT: «Le bilan d'un demi-siècle de vie juridique», *Recueil Dalloz*, 1950, II, pág. 1.

(70) G. RIPERT: *Les forces créatrices du droit*. París, 1955; pág. 4: «Quand je dis que la notion du droit est une notion statique, je n'entends pas par là que les règles n'aient pas changé et ne changeront pas, mais je veux affirmer qu'il est dans leur nature de durer et non de changer.»

(71) ROMANO, para el que «lo que evoluciona, lo que no puede no evolucionar, lo que debe evolucionar no es la interpretación, sino el ordenamiento jurídico que es objeto de la interpretación» opina que «la verdadera interpretación es una operación intelectual... No se resuelve en un acto de voluntad sino en una simple cognición del derecho vigente» (*Frammenti di un dizionario giuridico*, 1947, página 119 y sigs.)

interpretación es actividad creadora, dado que los instrumentos conceptuales de que se sirve no le permiten el arbitrio, sino sólo calificar algunas experiencias comunes como experiencias jurídicas. También en el campo de la interpretación la ciencia italiana, por medio sobre todo de los trabajos de Betti, ha sido capaz de superar la unilateralidad de las dos concepciones mostrando cómo «... el oficio de interpretar que corresponde al jurista, no se agota en volver a conocer una manifestación de pensamiento, sino que va más allá del puro reconocimiento de ella, para reintegrarla y realizarla en la vida de relación en orden a la composición preventiva de los conflictos de intereses previsibles en ella» (72). La interpretación tiene el fin práctico de obtener del *contenido* de la norma, considerada en su sistematicidad, orientaciones y directivas para la interpretación. Así, en esta concepción, intelecto y voluntad cesan de ser términos en contraposición; del papel que juegan en el proceso de la interpretación podremos recabar útiles indicaciones para determinar la naturaleza de la ciencia jurídica.

La interpretación jurídica no se agota, pues, en la reconstrucción de una manifestación de pensamiento (como en el caso de la interpretación histórica); a través del resultado intelectual de dicho reconocimiento el intérprete mira hacia un resultado *práctico*, o sea a la regulación de un conflicto de intereses para el que la interpretación jurídica es una «forma de interpretación en función normativa». Y esta interpretación es perseguida y analizada por Betti en todas las fases de la *vida* del Derecho (interpretación y aplicación, interpretación y calificación jurídica, interpretación y construcción dogmática), poniendo de relieve el papel de la interpretación en la evolución del derecho y el nexo entre interpretación e integración. En la tradición de nuestro pensamiento jurídico somete a una severa crítica al dogma de la «voluntad legislativa» y analiza su-

(72) E. BETTI: *Le categorie civilistiche della interpretazione*, Milán, 1949; páginas 30 y sigs. Desde este primer trabajo, BETTI se propuso fundar una teoría general de la interpretación que comprendiese todos los planos de la actividad espiritual; para un amplio examen de toda la compleja obra de BETTI, que desde el punto de vista filosófico se funda en el concepto de «forma representativa» tomado de la especulación de BARATONO, cfr. P. DE FRANCISCI, «Emilio Betti e i suoi studi intorno all'interpretazione», *Riv. Italiana per le scienze giuridiche*, 1951, página 1. (al que remitimos para la bibl. de las obras de Betti; añádase la reciente *Teoría generale dell'interpretazione*. Milán, 1955; vol. 2).

cesivamente la *ratio iuris* en la interpretación de la ley en sus fases: lógica del lenguaje (objeto de interpretación filológica); lógica de la materia de estudio (objeto de interpretación histórica y técnica); lógica del Derecho, en fin, que es «lógica de la disciplina jurídica en discusión, en su doble momento sistemático y teleológico, mirando a la totalidad del orden jurídico y, por tanto, a la coherencia de la norma en discusión con otras normas y con los principios generales y mirando además al problema práctico que con ella se resuelve, y a las repercusiones sociales de una determinada manera de entender su solución» (73).

Dado el «doble momento sistemático y teleológico» de la interpretación, sería un «prejuicio logístico» identificar la lógica del Derecho con la lógica formal, en cuanto que el intérprete no realiza una operación de naturaleza aritmética y sí una apreciación, una valoración de intereses. Una perspectiva antiintelectual es evidente en todos los trabajos de Betti, también a propósito del problema de las lagunas, en cuanto rechaza el prejuicio (propio de los «positivistas del Derecho») de una totalidad lógica del Derecho positivo: Betti observa que en realidad no se trata de totalidad, sino de coherencia (para la que la totalidad es solamente una meta ideal jamás alcanzada); no se trata de universalidad, como se pretende, sino de una totalidad espiritual en la que está ínsita una virtualidad que excede y sobrepasa las manifestaciones singulares y comporta la exigencia de una integración y de un despliegue ulterior» (74).

Los principios generales del Derecho no son aquí principios obtenidos a través de un puro procedimiento abstractivo; en ellos hay una *fuerza de expansión* que no es de naturaleza lógica, sino de naturaleza axiológica: principio es esencialmente «el pensamiento, la idea germinal, el criterio de valoración, del que la norma constituye la realización, sometida a una formulación específica» (75).

Es evidente cómo en esta concepción de Betti afloran las posiciones que estaban implícitas en la filosofía iusnaturalista y que en parte fueron absorbidas por la dogmática jurídica, como ya hemos indicado; de hecho, él contraponen al positivismo jurídico justamente las teorías que para justificar los principios generales han puesto en evidencia la existencia en ellos de un «excedente de contenido»

(73) BETTI: *Interpretazione della legge e degli atti giuridici*. Milán, 1949: páginas 181 y sigs.

(74) BETTI: *Op. cit.*, pág. 202.

(75) *Ibid.*, pág. 207.

axiológico», y que por tanto se refunden con el Derecho natural. A tales teorías toca realmente el mérito de haber evidenciado que en los principios generales está cristalizado el aspecto constitutivo de la experiencia jurídica; por tanto, tales principios son considerados también desde un punto de vista dinámico: más bien que normas son principios de normas que hincan sus raíces en exigencias deontológicas y de justicia.

La postura antinaturalista y antiobjetivista de Betti se revela particularmente polémica frente a la ilusión de que los hechos de la vida, una vez estudiados y analizados en sus elementos objetivos, en sus exigencias económicas y sociales, revelan por sí mismos la norma para su regularización: «no se trata de registrar *ab extra* datos naturales, sino de apreciar exigencias de la vida social», y en esta apreciación toda sociedad «ve lo que tiene en el corazón» (76). Es fundamental, en suma, no la naturaleza de las cosas, sino la *valoración*, lo que es cometido de la conciencia social del tiempo de que es órgano la jurisprudencia, sea teórica (ciencia jurídica), sea práctica. Betti, sin embargo, no llega a la inclusión de la ciencia del Derecho entre las fuentes del Derecho: es necesario permanecer «en el ámbito de la pura interpretación, siempre subordinada a valoraciones inmanentes y latentes en el mismo orden jurídico, si bien encuadrada en el *ethos* social del tiempo» (77).

Esta digresión sobre la importante obra de Betti está justificada por los nexos que deja entrever entre el valor creador (al menos fácticamente) de la interpretación jurídica y la actividad sistemática de la ciencia jurídica, que no prescinde del mundo de los valores. Justamente en el terreno de la sistemática es posible percatarse de la medida en que la ciencia jurídica italiana en general se ha alejado de los prejuicios del positivismo jurídico y, en particular, del de la estatalidad del Derecho: en el estudio de las normas, el momento de la racionalidad prevalece sobre el de la imperatividad, dado que interesa, no el mandato en su individualidad, sino el Derecho en su organicidad, con el que debe estar de acuerdo el mandato singular: *ex iure regula*. Si la norma viene así a perder, en cierto sentido, su

(76) *Ibid.*, pág. 215.

(77) *Ibid.*, págs. 219 y sígs. Los valores de la cultura sobre los que ha llamado la atención R. TREVES (*Diritto e Cultura*, Turín, 1947) penetran en el derecho a través de la interpretación considerada como el instrumento principal de la ciencia jurídica.

carácter de arbitrariedad, la técnica se despoja de su artificialidad: el Derecho, en su aspecto general, viene a interesar por su contenido, o sea, por las certezas que ha reunido en torno a la experiencia jurídica en el curso de varios experimentos intentados en un largo período histórico. Una confirmación de estas certezas se encuentra en algunas intuiciones que el científico, o si se quiere el técnico del Derecho, pone como fundamento de su propio trabajo: la extraestatalidad del Derecho civil, la jurisprudencia como ciencia práctica y, la más importante, la unidad de la ciencia jurídica.

Aun cuando se habla de extraestatalidad del Derecho, no se pretende negar la existencia de algunos campos en los que la legislación y la reglamentación del Estado se convierten en indispensables y justificadas. Pero no es este el caso del Derecho civil donde «el Derecho se ha sustraído siempre al arbitrio de los Estados, y esto le ha asegurado caracteres de excelencia, de nobleza y de universalidad a través de los siglos, puesto que la razón tiene validez universal entre los hombres y hay una notable constancia en la relación entre la naturaleza humana y los medios para satisfacer sus necesidades, de lo que justamente se ocupa el Derecho en cuestiones de familia y de bienes» (78). Pero es que aunque el Derecho civil apareciese dado por la autoridad del Estado, a la ciencia del Derecho interesa esencialmente poner en evidencia la «justicia» de la solución legislativa y su coherencia con las demás soluciones, individuando las que concuerdan con la experiencia jurídica.

El legislador, por su parte, tiene «la obligación de escoger la solución justa, pasando por alto las que en el curso de los siglos, después de muchos debates, fueron rechazadas por inconvenientes» (79); la justicia, en suma, es elemento fundamental de la solución, para que en resumidas cuentas «el ciudadano sienta el deber de observar la ley (se entiende estatal). Y no sea constreñido, por el contrario, a referirse a un ordenamiento diverso» (80). Pero el ordenamiento estatal no es el único ordenamiento, como han demostrado las corrientes institucionales: y el mismo legislador tiene la intuición de este hecho cuando admite el reenvío a otros ordenamientos o cuando admite la

(78) F. VASSALLI: «Estrastatualità del diritto civile», en *Studi in onore di Antonio Cicu*, vol. II, pág. 484.

(79) G. STOLFI: *Teoria del negozio giuridico*. Padua, 1947; pág. XIII.

(80) *Ibid.*

posibilidad de decidir según la equidad (81). Una profunda convicción de la extraestatalidad del Derecho se da en campos tales como el Derecho mercantil, el Derecho de trabajo, etc., donde los juristas reivindican el carácter profesional de su ciencia (82).

Inclusive en la afirmación del carácter profesional de la ciencia jurídica está incluida otra profunda intuición, la de que la ciencia del Derecho no conoce su objeto del exterior como las ciencias de la naturaleza (83), sino que participa en la formación del objeto: es sustancialmente una ciencia práctica. Tal término no significa empirie o mera técnica, en la que no se puedan encontrar principios (y por tanto no pueda constituirse una ciencia). Su actuar presupone y está íntimamente ligado a un conocer y, por ende, no es un actuar arbitrario o aferrado al caso, en cuanto que tiene sus leyes constitutivas.

En todo caso, cuantas veces la ciencia jurídica italiana ha mostrado el vínculo que tiene con el uso práctico, no ha resbalado al terreno del teleologismo que ha reprochado a las corrientes anti-formalistas alemanas, sino que ha querido esclarecer, con más madurez, que no persigue finalidades cognoscitivas puras: es una ciencia «en el doble aspecto teórico y práctico», como todavía recientemente ha remachado Pugliatti (84). En un ensayo fundamental sobre el tema, este ilustre jurista ha demostrado cómo hay un único punto firme para permanecer en el ámbito de una experiencia real, y es el afirmar «que la *ratio* que unifica el sistema de las normas y de los principios jurídicos es razón *práctica* y no simplemente lógica» (85). Partir

(81) *Ibid.*, en nota, con referencia al art. 806, C. p. c.

(82) Baste pensar en toda la obra realizada en el campo del Derecho comercial por VIVANTE, al que corresponde el mérito de haber evidenciado que el Derecho comercial es esencialmente ciencia de observación; cfr. a este propósito las observaciones de J. ESCARRA: «L'autonomie du droit commercial», *Studi Vivante*, I, pág. 379. Sobre el carácter profesional del Derecho del trabajo, confróntese P. DURAND y R. JAUSSAUD: *Traité de droit du travail*, París, 1947; páginas 124 y sigs.; sobre el Derecho internacional privado, cfr. las observaciones de MAURY: «De quelques grands problèmes de droit international privé», *Nouv. Rev. de Droit Intern. Privé*, 1943, pág. 35.

(83) G. CAPOCRASI: «Leggendo la «Metodologia del diritto» di Carnelutti», *Riv. intern di filosofia del diritto*, 1940, pág. 20.

(84) S. PUGLIATI: «La giurisprudenza come scienza pratica», en *Rivista italiana per le scienze giuridiche*, 1950. Cfr. además GIACCHI: «Diritto canonico e dogmatica giuridica moderna», *Annali Macerata*, 1939, pág. 184; L. Mosco: *Scienza giuridica e metodologia giuridica*. Nápoles, 1954; págs. 18 y sigs.

(85) *Op. cit.*, pág. 58.

de una perspectiva semejante significa «poner la metodología jurídica sobre carriles de concreción», a través de un «entendimiento» entre las dos tendencias extremas, que implica una orientación de toda la construcción hacia la historia, evitando, sin embargo, los peligros del relativismo y del irracionalismo y, consecuentemente, del arbitrio: «entre relativismo y arbitrio la separación es sensible. No se debe olvidar que tenemos que tratar con «hechos» y «valores». Estos no son únicamente fuentes de calificación de los hechos, sino categorías científicas que ofrecen criterios de juicio ineliminables, porque representan una orientación originaria del espíritu humano, que tiende a valorar» (86). Lo que está en el centro de la ciencia jurídica es el valor, porque representa «para las ciencias del espíritu lo que el principio de causalidad para las ciencias naturales». Pero la admisión de estos elementos subjetivos no implica irracionalismo; porque la objetividad humana es relativa: podríamos decir que la objetividad en el mundo humano es la subjetividad, la referencia a valores, porque no existe una subjetividad absoluta. Los procesos valorativos están ligados a la personalidad del intérprete, sin depender, empero, de «accidentes e irracionales preferencias personales»; o sea, en ellos hay una objetividad.

De las consideraciones precedentes debería sacarse la conclusión de la peculiaridad de la técnica de la razón que es válida en el derecho; la limitada validez en el derecho de la Razón, con «R» mayúscula, no nos debe quitar la fe en la razón humana. Característica de la técnica particular que es la «razón práctica», para decirlo con Pugliatti, es el estar íntimamente ligada a su objeto. Mientras en las llamadas ciencias naturales el objeto es exterior al científico, y, por tanto, la ciencia que tiene finalidades puramente teóricas se distingue de la técnica (que tiene finalidades prácticas), en las ciencias de la acción la ciencia está ligada a su objeto: la distinción entre conocer y actuar y, por consiguiente, entre ciencia y técnica se hace más difícil: podría decirse que el hacer del derecho es un modo de conocerlo (87).

(86) *Op. cit.*, pág. 71.

(87) A una conclusión semejante («el concebir, de un modo determinado, el derecho es un modo de hacerlo, y el hacerlo, un modo de concebirlo»), llega CESARINI SFORZA, partiendo de una posición según la cual la definición filosófica del Derecho «debe sacarla el pensamiento de sí mismo» (*Filosofía del diritto*, Milán, 1955; pág. 5).

Así como el hacer en el derecho está íntimamente conexo a una actividad cognoscitiva, en el plano del sistema está reflejado un aspecto particular de la experiencia jurídica: o mejor, la experiencia jurídica en su unidad, vista desde una particular perspectiva. Que la experiencia jurídica sea unitaria resulta claro al jurista que ha llegado a la idea de la unidad del derecho, idea que subyace a las varias tentativas de formulación de teorías generales. Pero en esta labor de unificación de la experiencia jurídica la obra del científico está vecina a la del filósofo: de hecho la sistematicidad (como ya indicaba Filomusi Guelfi) «es cualidad imprescindible del pensamiento que aspira a darse cuenta de la realidad en la totalidad de sus relaciones» (88). Y el científico tiene conocimiento de este hecho, sabe que en torno a su trabajo hay «un halo filosófico, del que, muy frecuentemente, no tienen conocimiento los filósofos ni los científicos, con daño para todos, pero quizá todavía más para los filósofos» (89).

En conclusión, podríamos decir que la inaplicabilidad de los métodos de la ciencia naturalística a la ciencia jurídica está conexas al hecho de que el objeto de esta última no está ya dado: no existe, pues, la posibilidad de una pura actividad clasificadora y abstrayente, que no nos sepa decir nada de la acción nueva, como ha observado Bagolini. Participando en la creación de su objeto, la ciencia del derecho tiene un valor cognoscitivo en cuanto estudia la experiencia jurídica: no tiene un valor puramente utilitario, clasificatorio; sus instrumentos no son *pseudoconceptos* en cuanto que reflejan en el plano lógico las constantes de la experiencia, para usar una expresión de Capograssi.

Una constatación semejante nos obliga a considerar de nuevo la relación consolidada en el presente, entre filosofía y ciencia: la ciencia jurídica tiene valor cognoscitivo y está muy cercana a las posiciones de la especulación filosófica contemporánea, que ha situado el «valor» en el centro de su atención; y al estudio del problema del valor puede aportar la contribución de una experiencia secular. Una

(88) F. LÓPEZ DE OÑATE: «Studi filosofici sulla scienza del diritto», en *Annali della R. Università di Macerata*, 1939, vol. XII-XIII, pág. 277: «no debe pensarse que solamente el pensamiento filosófico tenga —en cuanto que le es un elemento indispensable— la característica de la sistematicidad».

(89) F. CARNELUTTI: *Teoria generale del diritto*, 3.^a ed., Roma, 1951; página XIX.

conclusión nos parece cierta entonces: que el estudio filosófico del derecho, entendido como estudio de la experiencia jurídica, no puede conducirse independientemente del estudio de las certezas que están en la base del trabajo del científico. Si ha sido dañina la ambición del positivismo de elevar la ciencia a dignidad filosófica, todavía más peligroso sería querer mantener hoy, en el campo del derecho, una neta distinción entre estudio filosófico y estudio científico.

ALESSANDRO GIULIANI

(Traducido por SALUSTIANO DEL CAMPO URBANO.)

BIBLIOGRAFIA

NOTA BIBLIOGRAFICA

APOSTILLAS A UNA OBRA DE SCHREIER: CONCEPTO Y FORMAS FUNDAMENTALES DEL DERECHO

ADVERTENCIA

Dos son las obras principales de Fritz Schreier: *La teoría de la interpretación jurídica*, publicada en 1927, y la obra cuyo título coincide con el epígrafe del presente trabajo. Fué ésta publicada en 1924. En ella, como el propio Schreier confiesa, se propone «fundar la teoría jurídica pura preconizada por Kelsen y sus discípulos, en la fenomenología de Husserl, a fin de examinar los problemas jurídicos desde un nuevo ángulo visual, y en la medida de lo posible, resolverlo» (1).

Para comentar esta obra hemos usado la versión española del mexicano García Maynez, catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad de México. Su traducción ha sido calificada como «perfecta» por Recaséns Siches en la introducción que éste hace de la mencionada obra editada en Buenos Aires en 1942 y presentada por el Instituto Argentino de Filosofía Jurídica y Social.

El propio Recaséns Siches nos advierte que, bajo la denominación «teoría fundamental del Derecho» debe entenderse la teoría del *a priori* formal del Derecho. No obstante, no le parece censurable el propósito de Schreier; por el contrario, le parece plausible que el autor austriaco, consciente de la razón que Husserl ha tenido frente al neokantismo y subjetivismo, y asimismo consciente de los grandes aciertos de muchos pensamientos kelsenianos, haya querido buscar nuevo desarrollo y nuevo fundamento a la teoría pura del Derecho (2).

Y sigue advirtiéndolo Recaséns Siches: «Schreier acomete la determinación fenomenológica del *a priori* formal del Derecho. Y no sólo

(1) Vide: Ob. cit., pág. 17.

(2) Vide: Ob. cit., pág. 9.

se propone su reducción eidética, es decir, la obtención de su esencia como objeto ideal, sino que emprende lo que Husserl llama reducción fenomenológica en sentido estricto sobre el acto jurídico. «Schreier se propone analizar el acto puro en el cual el Derecho se constituye esencialmente. A este tema consagra la primera parte del libro.» «Desarrolla un profundo estudio —acaso el más sugerente y fértil que se ha producido hasta ahora— sobre el hecho jurídico y la relación jurídica. Y ofrece una doctrina sobre la relación entre el Derecho posible y el Derecho real o efectivo» (3). Ya observaremos después cómo esta relación no ha sido adecuadamente desenvuelta por Schreier. Digamos ahora que Recaséns Siches no ha captado exactamente el pensamiento del discípulo de Kelsen sobre este punto, pues que su distinción es triple: Derecho posible, Derecho real y Derecho positivo.

Constituye el hecho jurídico el concepto fundamental y el punto de partida no tan sólo doctrinal, sino también metodológico en Fritz Schreier. Como él mismo nos confiesa: «El concepto para nosotros decisivo fué el de hecho jurídico. En relación con este punto nos vimos obligados a emprender una estricta reelaboración metodológica. Hasta el presente, únicamente el jurista Töhl ha tomado ese concepto como punto de partida de sus investigaciones. Nuestra doctrina se aparta de la suya porque el análisis fenomenológico, en relación con la teoría de Kelsen, nos condujo a la conclusión de que el deber jurídico debe subordinarse al hecho jurídico, mientras que el citado jurista subordina a éste el derecho subjetivo. Es indudable, sin embargo, que el derecho subjetivo puede ser concebido también como hecho jurídico, con lo cual la construcción total gana mucho en claridad, especialmente para las personas encargadas de la aplicación del Derecho, cuyo problema se refiere exclusivamente a la existencia del hecho jurídico» (4).

Dos últimas advertencias preliminares nos hace Schreier: es una, la de haber construido su teoría sobre material de Derecho privado, porque a pesar de la inconsistencia metodológica de éste, es la parte mejor elaborada del Derecho; y es la otra, su esperanza de que no se le haga el reproche de caer en el formalismo. «De formalismo sólo puede hablarse cuando lo material es tratado formalmente. Tratar formalmente lo formal es un deber que el método impone» (5). Em-

(3) Vide: Ob. cit., pág. 11.

(4) Vide: Ob. cit., pág. 17.

(5) Vide: Ob. cit., pág. 18.

peñarse —añadimos nosotros— en tratar exclusivamente desde el ángulo formal lo que —como el Derecho— es algo también con contenido, es miopía metodológica en orden a su conocimiento, tanto más cuanto en su propia obra —como el lector tendrá ocasiones de advertir— se aprecia la insuficiencia del punto de vista formal.

A la última advertencia de Schreier se refiere también Recaséns Siches cuando escribe: «Para delimitar con toda precisión y para aquilatar en su debido alcance el trabajo de Schreier, es necesario insistir en que su investigación fenomenológica se limita exclusivamente al estudio de algunos temas del *a priori* formal del Derecho; y que no ha tratado de hacer fenomenología material del Derecho; es decir, que no se ha ocupado de emprender una fenomenología de conceptos jurídicos con contenido particular. Es pertinente esta advertencia para evitar toda confusión entre el tema fenomenológico desarrollado por Schreier (así como también por Félix Kaufman) y la tarea de una fenomenología material del Derecho, que ha sido acometida por otros, principalmente por Adolfo Reinach y por Guillermo Schapp» (6).

¿Hasta qué punto ha conseguido el discípulo de Kelsen su propósito? Es lo que nos proponemos ver en este trabajo por medio de apostillas al texto del citado autor. No pretendemos seguirle capítulo por capítulo, sino entresacar de éstos su pensamiento sobre el Derecho y sus conceptos fundamentales: el método, el acto jurídico, el Derecho y el portador del Derecho son los temas que abordamos en una primera parte. El hecho jurídico, la persona y el derecho subjetivo, la prestación, y la sanción, y el Estado son los temas que tratamos en la segunda parte. Finalmente, el comentario al epílogo de su obra y una consideración general sobre los puntos capitales de ésta constituyen la última y tercera parte del presente trabajo.

I

M É T O D O

Schreier pretende deducir de principios axiomáticos toda su doctrina a través de recio rigorismo lógico. Tarea de la Filosofía del Derecho —dice— es la solución del problema sobre la esencia del Derecho (7).

(6) Vide: Ob. cit., pág. 12.

(7) Vide: Ob. cit., pág. 25.

Debiera plantearse en primer lugar qué puede ser tal esencia y, tras esto, investigar el mejor método para llegar a ella; pero no lo hace. Se limita a rechazar el positivismo y el jusnaturalismo. En su opinión, este último ha sido rebatido «de manera completamente satisfactoria por Stammler». Y, además, recházalo porque «pretende captar una esencia partiendo del estudio de un devenir, lo que es irrealizable» (8). Sospechamos que el desenvolvimiento de lo que es el Derecho natural lleva a Schreier a esta afirmación y a aquel rechazo.

Rechaza el positivismo por considerarlo simple inducción. «Tal inducción representa un círculo vicioso, ya que da por conocido lo que hay que conocer; pues sólo prejuzgando puede seleccionarse el material de la inducción» (9).

Fiel a su maestro Kelsen, considera la Filosofía como una ciencia, y a continuación se pregunta: ¿en qué forma se determina el objeto de una ciencia?

Según la lógica tradicional —dice el jurista austriaco—, ello ocurre en virtud de una definición, es decir, por indicación del *genus proximum* y de la *differentia specifica*. «Como la definición —añade— en el sentido de la lógica tradicional es el *pendant* de la división, el *genus proximum* no puede desprender de sí mismo la *differentia specifica*. De este modo, cada nuevo paso que se da en el camino de la división exige la aplicación de conceptos nuevos que queden fuera de lo científicamente dado» (10).

Contra lo que pudiera suponerse, Schreier no nos ofrece dato alguno acerca de las fuentes en que ha bebido su conocimiento de la lógica tradicional.

Continúa planteando su posición metodológica con estas palabras:

«El fin supremo de todo conocimiento científico es la «axiomatización». Y añade: «no se pretende definir el objeto de la ciencia, sino formular los axiomas de los cuales puede inferirse la totalidad de los conocimientos de cada territorio científico, por medio de simples operaciones de lógica formal. La definición del concepto supre-

(8) Vide: Ob. cit., págs. 25-6.

(9) Vide: Ob. cit., pág. 26.

(10) Vide: Ob. cit., pág. 27. Es de advertir que, no obstante esta afirmación suya, el propio autor emplea la distinción género y especie en la página 248 de su obra.

mo o del objeto de la ciencia constituiría un regreso a una noción vacía de contenido» (11).

Pero, ¿es que los axiomas no hay que determinarlos de algún modo? Una cosa es que no puedan probarse y otra que no puedan definirse. Al menos cabe se tenga una noción de ellos, aunque esta noción no pertenezca a la ciencia de que se trate. Con Kelsen, Schreier considera la definición del Derecho como «metajurídica». «Nuestra tarea consistirá —afirma— en buscar los principios supremos del Derecho. Después podremos preguntar si tales principios son solamente casos especiales de otras leyes o si no toleran que se les refiera a leyes diferentes; o lo que es lo mismo, si son leyes que tienen carácter propio» (12).

Parece olvidar Schreier su lógica refutación del positivismo. Y cabe preguntarle: ¿Cómo buscar aquellos principios supremos del Derecho, sin previa noción de éste? ¿Cómo determinar sus cualidades —propias y diferenciales— sin una noción *a priori*? Schreier cree que esta noción es imposible. Por esto concluye: «Así como la Geometría no puede definir el espacio, la Ciencia jurídica no puede definir el Derecho» (13).

Antes de hacer esta comparación, el jurista austriaco debiera haber probado la afinidad de las dos ciencias. No lo hace. Seguramente se trata también de un punto de vista indefinible e indemostrable. Pero, es que, además, juega con la comparación, pues cuando así conviene advierte claramente la diferencia esencial de ambas ciencias. Por ejemplo, unas líneas más abajo nos advierte: «Los principios matemáticos o los de la Ciencia natural no pueden ser contradictorios entre sí, y en cambio, en el Derecho tal cosa es posible...» (14).

Lo que antecede es prueba más que elocuente de la falta de escrupulosidad metodológica que se advierte con la obra de Schreier. Pero continuemos exponiendo su pensamiento sobre este punto.

«Querer derivar de unos cuantos axiomas todos los preceptos jurídicos sería, como a primera vista se advierte, un puro intento jusnaturalista. En el orden total de los preceptos jurídicos hay soluciones de continuidad; lo que no se halla más allá de tales soluciones tendrá que ser un sistema derivado de unos cuantos principios

(11) Vide: Ob. cit., pág. 28.

(12) Vide: Ob. cit., pág. 29.

(13) Vide: Ob. cit., pág. 29.

(14) Vide: Ob. cit., págs. 30-1.

fundamentales que determinan la esencia del Derecho; bajo las mismas soluciones de continuidad se encuentran los principios del orden jurídico particular, en los cuales hay algo nuevo que ya no puede ser derivado de los postulados fundamentales» (15).

No repara Schreier que antes nos ha dicho que la ciencia trata de «formular los axiomas de los cuales puede inferirse *la totalidad* de los conocimientos de cada territorio científico por medio de simples operaciones de lógica formal». ¿Es que la ciencia jurídica es una ciencia distinta a las demás? No nos lo advierte.

Por otra parte, si la esencia del Derecho está determinada por unos cuantos principios fundamentales y éstos son conocidos en función de la noción *a priori* del Derecho, estamos en un círculo vicioso. De otro modo, ¿cómo calificar tales principios de fundamentales y jurídicos? Schreier no resuelve el problema.

Nada tenemos que oponer a la existencia en todo orden jurídico de «preceptos superiores» y de «preceptos subordinados» derivados de aquéllos en virtud de nexo lógico. Schreier califica la relación entre ellos con la expresión «subordinación formal». Esto explica por qué las teorías jurídicas generales se presentan como formales. «El procedimiento que consiste en elevarse de los preceptos jurídicos particulares a sus «principios» no puede conducir a la noción del Derecho si no se dejan a un lado ciertos elementos, es decir, si no se hace de lo material algo puramente formal.»

«Para separar los elementos formales «determinantes» de los materiales «determinados» tendremos que aplicar un nuevo procedimiento, a saber, el análisis fenomenológico» (16).

Sigue a Husserl en sus *Investigaciones lógicas* y en sus *Ideas*. «Partiremos de la afirmación de que el mundo sólo nos es dado en la conciencia, es decir, que ésta y aquél se encuentran referidos uno al otro y no pueden separarse.»

«El acto particular de conciencia, la conciencia de un determinado objeto especial (vivencia), recibe el nombre de acto. Cada vivencia, cada acto, tiene su objeto. Este no se halla comprendido en la conciencia, sino que el acto se refiere a su objeto en forma *sui generis*, no susceptible de ulterior descripción. La nota característica de los actos, y por tanto de la conciencia como tal, es su «intencionalidad»; ésta aparece de manera inconfundible en cualquier ejemplo;

(15) Vide: Ob. cit., pág. 32.

(16) Vide: Ob. cit., pág. 32.

en la percepción, algo se percibe; en la representación simbólica, algo es representado simbólicamente; en la afirmación, algo es afirmado; en el amor, algo es amado; en el deseo, algo es deseado.»

«Cada objeto o cada grupo de objetos, meta intencional del acto, tiene su especial modo de ser; objeto y acto encuéntrase referidos uno al otro; por ello, a la peculiaridad del objeto corresponde la del otro. Las formas en que el objeto se da no toleran modificación ninguna, así como no es posible "pintar ecuaciones diferenciales o tocarlas en el violín".»

«A esta forma especial en que el objeto se representa en el acto correspondiente le damos el nombre de constitución del objeto. En este punto encontramos determinadas leyes que se fundan en la esencia del objeto individual y tienen carácter apodíctico (leyes esenciales)» (17).

«En la actitud natural, dentro de la cual generalmente nos movemos, los objetos de los actos que realizamos son objetos de nuestro mundo circundante. Intencionalmente sólo nos referimos a ellos permaneciendo en tal actitud cuando formulamos juicios científicos. Esta situación se modifica, desde luego, si en vez de la actitud natural adoptamos la postura fenomenológica. Cuando nos hallamos colocados en esta última nos nos referimos a los objetos de nuestro mundo circundante, que pierden todo interés para nosotros, sino que volvemos sobre los actos en que aquéllos se encuentran significados. Los actos se convierten de este modo en objetos. «Cuando los objetos son percibidos, pensados, relacionados, considerados desde el punto de vista ideal de una ley, etc., no dirigimos nuestro interés teórico a ella, tal como aparecen o valen en la intención de esos actos que hasta entonces no habían tenido el carácter de objetos; ahora consideramos tales actos en nuevas percepciones y actitudes mentales; los analizamos, describimos y transformamos en objetos de un pensamiento comparativo y discriminador. Esta dirección mental pugna, sin embargo, en grado superlativo con las costumbres que desde el principio de nuestro desarrollo psíquico van arraigando paulatinamente en nosotros» (Husserl, *Investigaciones lógicas*, VII, pág. 10; edición alemana) (18).

«Para captar el modo de ser del objeto individual en el acto en que se da, es decir, para poder resolver el problema de la constitu-

(17) Vide: Ob. cit., pág. 33.

(18) Vide: Ob. cit., pág. 34.

ción del objeto, es indispensable adoptar la actitud fenomenológica y convertir los actos en objetos. En esta forma podemos descubrir los principios fundamentales que valen para determinados objetos».

«Separaremos en primer término el grupo de actos a que tendremos que limitarnos en lo sucesivo: los «actos de expresión», es decir, aquellos en los cuales mentamos determinados objetos, principalmente en la forma verbal» (19).

Schreier distingue en el acto de expresión cuatro elementos: 1.º, el aspecto físico de la expresión (signo sensible, articulación de sonidos, palabra escrita, etc.); 2.º, la significación o elemento intermedio entre la expresión y el objeto; 3.º, el objeto en sí mismo considerado, que es siempre el mismo elemento, aunque sea distinta la forma de expresión; 4.º, la intuición sensible ó el mundo de los hechos. Los conceptos pueden referirse a lo sensible, realizarse en lo sensible; mas en este caso los hechos correspondientes no son los conceptos, sino sus meros representantes o formas materiales.

Tras de establecer ejemplos de diferenciación de esos cuatro elementos y de referirse al «psicologismo» de Sigwart, que no distingue el contenido del juicio del juicio mismo, concluye: «mientras este último es una «vivencia efímera» que nace y se extingue, el «contenido» no nace, ni muere; lo que el juicio enuncia es siempre lo mismo, sea quien fuere el que lo exprese afirmativamente y sean cuales fueren las circunstancias y épocas en que lo haga. Y eso, que es siempre lo mismo, es, ni más ni menos, si volvemos al ejemplo, la verdad de que las tres perpendiculares a los lados de un triángulo se cortan necesariamente en un punto. En lo esencial se repite, pues, el mismo juicio; y se le repite precisamente porque no hay otro medio adecuado para expresar la identidad de significaciones. Ni el juicio ni la persona que juzga tienen nada que ver con esa significación idéntica que cada vez hacemos evidente ante nuestra conciencia al repetir el juicio» (20).

El lector habrá observado la insistencia de Schreier sobre el acto de conciencia. Es lógico lo haga así, para explicar después la significación del acto jurídico basada en la constitución del acto de conciencia. Pretende así constatar fenomenológicamente el objeto del Derecho como cualquier objeto de conocimiento. Luego veremos hasta qué punto logra su propósito.

(19) Vide: Ob. cit., pág. 35.

(20) Vide: Ob. cit., pág. 38.

Sería deseable una mayor extensión acerca de la objetividad, tan propia del método fenomenológico. Asimismo hubiéramos querido observar cómo entiende la relación entre objeto y sujeto cognoscente; pero la construcción metodológica del discípulo de Kelsen y Husserl no da más de sí.

ACTO JURÍDICO

Para resolver el problema de la esencia del Derecho, Schreier intenta bucear fenomenológicamente en «ese acto en el que se constituye el Derecho».

«¿Son los jurídicos un grupo especial de actos, y constituyen las leyes esenciales del Derecho principios irreductibles a otras leyes?, o por el contrario, ¿pueden aquéllos referirse a actos de otra clase?, y en caso afirmativo, ¿a cuáles? (21).

Si nos hubiese explicado qué entiende por esencia del Derecho sabríamos a qué atenernos en orden a esas leyes esenciales y a su reductibilidad o irreductibilidad. Ya notamos este defecto metodológico en la construcción de Schreier. Es de observar su empleo constante de términos a los cuales no ha fijado su significación. Esto tampoco resulta digno de una posición metodológica.

«Acto jurídico es aquel en que el Derecho se constituye, es decir, un acto referido intencionalmente a éste; no podemos dar otra determinación del mismo» (22).

¿Y cómo podría hacerlo si se ha negado toda noción del Derecho? Es imposible referirnos intencionalmente a un acto y calificarlo de jurídico si no poseemos una noción *a priori* de lo que es el Derecho.

«En el acto jurídico concebimos el Derecho; el Derecho nos es dado; nos dirigimos a él intencionalmente. Ahora bien, el Derecho no es concebido solamente por el legislador y el juez, sino por cualquier sujeto que dirija su mirada hacia el mismo. Es claro que en el acto creador de Derecho se halla contenido siempre un acto de conocimiento. Pues la creación del Derecho no es una creación originaria, sino que, como veremos más tarde, se halla, en cierto sentido, determinada por lineamientos prefijados. Estos derivan de la

(21) Vide: Ob. cit., pág. 39.

(22) Vide: Ob. cit., pág. 39.

esencia del acto que sirve de base a la creación jurídica y por el cual concebimos el Derecho» (23).

Desde este punto de partida rechaza en primer lugar las posiciones de Reinach y de Hölder (24) y otras que le parecen igualmente erróneas (25).

En su análisis del acto jurídico, y tras de precavernos contra el psicologismo, nos dice: «El objeto de nuestra inquisición no es la aparición causal del acto en el mundo empírico, sino la pura esencia del mismo. No tratamos de saber en qué forma, desde el punto de vista psicológico, éste nace; su devenir causal queda fuera del marco de nuestro estudio. Lo tomamos en sí mismo, aislado de todos los miembros de la serie natural» (26).

«Nosotros tendremos que realizar, en relación con el Derecho, una investigación del mismo tipo que la emprendida por el filósofo de Königsberg. Saber cómo un acto jurídico concreto se produce y qué condiciones reales son necesarias para ello, es, pues, algo que no nos interesa. Pertenece este tema al territorio de la Psicología o de la Sociología del Derecho; investigación, por cierto, de gran valor, pero que ignora sus límites y, a menudo, cree captar la esencia de lo jurídico por medio de análisis psicológicos» (27).

No comprendemos la actitud exclusivista de Schreier en cuanto al método. Si le interesa verdaderamente la esencia del Derecho y reconoce el «gran valor» de la investigación psicológica y sociológica, ¿por qué ceñirse sólo al aspecto formal del Derecho? Es evidente que éste no agota la esencia del Derecho.

Schreier tiene una idea preconcebida y quiere desenvolverla como sea. Posee una noción previa, aunque no la confiese. Es la noción formalista del Derecho. No le interesa verdaderamente la esencia, toda la esencia jurídica, sino un aspecto de esa esencia. A él le interesa demostrar —luego lo veremos— su opinión —con aires de novedad— que el Derecho es una lógica y, como tal, forma parte de la lógica. Y toda su construcción gira en torno y sirve a esa idea preconcebida. ¿Es esto serio?

No se advierte en su obra una sistematización de conclusiones lógicas cuya hilación lleve a la demostración final. Por el contrario, más

(23) Vide: Ob. cit., pág. 40.

(24) Vide: Ob. cit., pág. 41.

(25) Vide: Ob. cit., pág. 42.

(26) Vide: Ob. cit., pág. 42.

(27) Vide: Ob. cit., pág. 42.

bien se advierten una serie de consideraciones poco profundas las más de las veces y, sobre todo, faltas de un verdadero rigor lógico, como hemos apuntado ya en distintas ocasiones; aunque él se esfuerza en lo contrario. Más aparentemente brillante aparece en la refutación de lo que él llama «análisis incorrectos del acto jurídico», que ocupan tres largos capítulos de la primera parte de su obra. No vamos a entrar en ellos, pues sólo interesa destacar su propia construcción. Por otra parte, admitida una posición a ultranza, siempre caben razones para rechazar las posiciones doctrinales de los demás.

Vamos sólo a destacar el pensamiento del jurista austriaco a través de sus críticas a otras posiciones para deducir mejor lo que entiende por acto jurídico.

El acto jurídico no es una representación. No es posible la representación del Derecho; y, por otra parte, esta opinión empírica confunde el objeto y su representación.

Tampoco es un acto de sentimiento. Según Schreier, este sentimiento presupone una noción (!!) del Derecho. Y añade: «Quien considere únicamente como Derecho lo que está de acuerdo con su sentimiento jurídico, hállese colocado en una posición completamente jusnaturalista (28). Aquí prueba una vez más su desconocimiento del jusnaturalismo.

No se trata de un querer. El concepto de la voluntad —piensa Schreier—, más que cualquier otro, suele ser incorrecto. Distingue el acto de voluntad, «toma de posición», contactos de mi yo con el mundo objetivo, de la «aprehensión» (*Kenntnisnahmen*), vivencia cuyo contenido sólo en la esfera de los objetos podemos encontrar, ya que nuestro yo se halla vacío de él. Tanto en la «toma de posición» como en la «aprehensión» hemos de distinguir el objeto del acto. En la primera, el objeto se caracteriza por la necesidad de ser completado por su referencia a un sujeto; mientras en la segunda, el objeto puede expresarse independientemente del sujeto; y mientras aquí el acto es «fundante» (puede existir por sí mismo), allí el acto es «fundado» (necesita basarse en un «acto fundante»).

Recoge su distinción anterior entre «actos de creación» y «actos jurídicos», y aplicando lo que acabamos de resumir afirma que los actos de creación del Derecho son «tomas de posición» fundados en los actos jurídicos de «aprehensión» a los cuales se sumará un querer, una «toma de posición».

(28) Vide: Ob. cit., pág. 45.

«El acto jurídico es, pues, un acto que expresa una aprehensión, y la proposición jurídica es, en doble sentido, un juicio: como enunciación y como aprehensión expresada» (29).

Y puesto que un juicio es una afirmación caracterizada por su pretensión de verdad, y la verdad es la coincidencia del juicio con su objeto, un estudio del objeto jurídico aclarará lo anterior.

No es lo mismo objeto que significación. Hay posibilidad de significaciones equivalentes. La inteligencia de la significación no es todavía la del objeto, sino sólo la de una faceta de éste; es el «saber», la determinación de la situación objetiva de algo, de un modo puramente exterior, sin llegar al conocimiento de sus fundamentos frente a la «aprehensión», en la terminología de Hildebrand.

En la cuarta de sus *Investigaciones lógicas* ha estudiado Husserl la legalidad de las significaciones bajo el título de *La diferencia de las significaciones independientes y dependientes y la idea de la Gramática pura*. Las independientes tienen sentido por sí mismas; las dependientes requieren una complementación. La reunión de significaciones dependientes («expresiones sincategoremáticas») carece de sentido; pero no hay que confundirlas con las que implican un contrasentido. Forman los principios de una Gramática pura o apriorística las leyes de estas construcciones. El sin sentido es aquello que contradice tales leyes. Las significaciones independientes no son siempre expresión de objetos independientes, y viceversa, por ejemplo: la expresión color, independiente; mientras el objeto color es dependiente.

Pues bien, «a la significación que expresa un objeto independiente con todas las determinaciones que le corresponden, le damos el nombre de significación plena» (30).

En la ciencia jurídica es punto inicial el que el Derecho se compone de proposiciones jurídicas, las cuales, para Schreier son «la expresión independiente y plena de una norma de Derecho» (31), siendo independientes —al igual que las normas jurídicas como objeto— y plenas. Y por otra parte, «las normas de Derecho son los objetos del acto jurídico, y las proposiciones jurídicas, las significaciones en que aquéllas son aprehendidas» (32).

La verdad de la proposición jurídica —concluye Scheier— radica

(29) Vide: Ob. cit., pág. 57.

(30) Vide: Ob. cit., pág. 75.

(31) Vide: Ob. cit., pág. 75.

(32) Vide: Ob. cit., pág. 77.

en la coincidencia de ésta con la norma que expresa. Y llega a esta conclusión basándose en la distinción entre «proposición jurídica y norma de Derecho», como caso especial de la oposición entre significación y objeto.

EL DERECHO

Hemos advertido ya el propósito de Schreier de comparar el Derecho a las Matemáticas, aunque también advertimos antes la inconsecuencia en que incurre al hacer esta comparación. Sin embargo, para él las normas jurídicas son leyes exactas situadas en el mismo plano que corresponde a las matemáticas, no conocen excepciones, ni pueden ser destruidas por observaciones experimentales (33).

Se olvida aquí que —como nos ha dicho el mismo Schreier en páginas anteriores— a diferencia de las Matemáticas, los principios jurídicos fundamentales pueden contradecirse.

¿Ha querido decir que al igual que las Matemáticas, el Derecho es un objeto ideal? Si es así, ¿por qué no seguir explicando su carácter? Habría advertido pronto otras diferencias con las Matemáticas.

La norma jurídica es atemporal e ideal (34). Nada tiene que ver con la causalidad ni con la finalidad. Rechaza la concepción teleológica del Derecho, pues éste resulta un medio si se le inserta en un proceso causal. La teleología es la inversión de la causalidad.

El Derecho, como objeto es algo «irreal», o lo que es lo mismo, algo que no pertenece al reino de la naturaleza. Y añade: «No debemos temer el reproche de que no nos ocupemos de la «realidad» (35).

Schreier confunde realidad con materialidad; empero, lo ideal puede ser tan real como lo material si damos a la palabra «real» el valor ontológico que debe tener. Y confunde también lo natural con lo material, como si no cupiesen las realidades espirituales dentro de aquél primer término. Por otra parte, el término «irreal», aplicado al Derecho, no expresa adecuadamente una característica que el propio Schreier destaca a lo largo de su obra: la existencia objetiva. El mismo nos lo dice: las normas jurídicas «*existen* independientemente de que un legislador las declare válidas para un determinado ámbito». Para Schreier, la realidad se halla representada en el he-

(33) Vide: Ob. cit., págs. 63-4.

(34) Vide: Ob. cit., págs. 63-71.

(35) Vide: Ob. cit., pág. 79.

cho, esto es, «en la encarnación del concepto en la temporalidad» (36).

Ciertos hechos son jurídicos por materializaciones de conceptos jurídicos, y las leyes que los rigen son leyes propias del Derecho y no leyes naturales. Sin embargo, muchos autores —piensa el jurista austriaco— consideran los hechos de la vida jurídica como sujetos a leyes de la Sociología. El concepto deja de ser lo primario y el hecho ocupa su lugar entonces. El hecho no se concibe como realidad sujeta al concepto. Aquí se encuentra el origen de las llamadas «ficciones jurídicas aparentes» de las cuales hablan Somló, Ihering y Bierling; pero tales ficciones no son significaciones nuevas, sino nuevos objetos (37).

Cita a Eltzbacher y cree con él que la ciencia jurídica no tiene dos objetos, el Derecho y las relaciones jurídicas. Este dualismo corriente debe ser sustituido por un monismo: «la ciencia jurídica no tiene dos objetos (el Derecho y las relaciones jurídicas); el primero es su único objeto» (38).

Si nos explicase en este momento qué entiende por relación jurídica, comprenderíamos mejor su posición monista, pero no lo hace hasta el capítulo IV de la segunda parte de su obra. Dejamos para entonces toda posible crítica.

No obstante, se preocupa del Derecho como relación. He aquí sus palabras: «Cuando se habla de un hecho jurídicamente regulado, se alude a un hecho que da nacimiento a ciertas consecuencias de Derecho, o bien a estas mismas consecuencias que, por su parte, también tienen el carácter de hechos... Desde el punto de vista gramatical, la norma jurídica puede formularse de este modo: Si entonces... x. La norma jurídica así expresada aparece, pues, como un juicio hipotético.

Sólo que no podemos quedar satisfechos con esta determinación relativa a la esfera de las significaciones; tendremos más bien que investigar qué es lo que se oculta lógicamente y conceptualmente bajo la formulación gramatical. El término lógico para el enlace entre el supuesto y la consecuencia es el de relación» (39).

La relación es término relativo porque su definición sólo es posible por su referencia a otros conceptos. Por eso Schreier distingue

(36) Vide: Ob. cit., pág. 82.

(37) Vide: Ob. cit., pág. 83.

(38) Vide: Ob. cit., pág. 84.

(39) Vide: Ob. cit., pág. 89.

los «conceptos de cosas» (absolutos) y los «conceptos relacionales». Estos últimos se caracterizan por su necesidad de «complementación».

La relación nunca puede obtenerse partiendo de los hechos. Es nuestro pensamiento el que la inserta en ellos; por tanto, el concepto relativo aparece solamente como unión de hechos y se transforma en absoluto. Este proceso de absolutización desempeña un papel en la Filosofía general. No se pueden confundir —piensa Schreier— las nociones de relación y coexistencia. Esto es origen de confusiones (40). Aquí vuelve a olvidar su pureza metódica y su aversión a la Filosofía, pues a ella se refiere.

«Tenemos que demostrar ahora cómo también la norma jurídica constituye una relación. Por medio de la relación jurídica son postulados, como conceptos relativos, el supuesto jurídico, primer juicio hipotético; y la consecuencia de Derecho, segundo juicio hipotético. Pero en el acto jurídico unitario, aunque fraccionado y polifacético, ambos se constituyen con el mismo rango lógico, sin que a ninguno de ellos corresponda la preeminencia. Sólo por la aprehensión de la norma jurídica como relación resulta inteligible el nexo jurídico, la obligatoriedad del mismo».

«El problema culmina en una cuestión aparente, quizás más violentamente discutida en la ciencia jurídica que cualquier otra: la posibilidad de fundamentar el principio *pacta sunt servanda* (41). Por eso analiza a continuación las posiciones doctrinales que han intentado fundamentar tal principio.

Debemos observar que si la ciencia jurídica, como nos ha dicho antes Schreier, no tiene dos objetos (Derecho y relación), sino sólo uno, el Derecho, y por otra parte la norma jurídica constituye una relación y ésta es medio de postular el primero y el segundo juicio hipotético, y hay entre éstos un nexo lógico de antecedente y consecuente, ¿por qué ha dicho antes que el Derecho nada tiene que ver con la causalidad?

Sigamos con su pensamiento. «La determinación general del Derecho como una relación no puede satisfacernos; tendremos que buscar —piensa el discípulo de Kelsen— un criterio que nos permita distinguir de otras la relación jurídica. Para este efecto examinaremos, en primer término, el enlace entre el supuesto y la consecuencia jurídica.»

(40) Vide: Ob. cit., págs. 89-94.

(41) Vide: Ob. cit., pág. 94.

«El puente entre supuesto y consecuencia está constituido por un deber ser» (42). ¿Qué es un deber ser? «El concepto del deber ser es para nosotros el denominador jurídico común y creemos que en la actualidad tal concepción no encontrará una oposición muy grande. Las relaciones, en apariencia independientes del poder hacer y el estar facultado tendrán que ser referidas al deber ser, siendo imposible, en cambio, una reducción en sentido inverso» (43).

«El concepto del deber que utilizamos no debe ser referido a otras significaciones de este vocablo tan equívoco; sobre todo no hay que atribuirle la importante significación de la palabra en sentido ético, ni orientarlo en modo alguno hacia la misma significación.» Es cierto que la ciencia jurídica ha tomado su idea del deber de la ética de Kant, lo que se explica que al aplicarlo en su propio campo no haya obtenido un resultado satisfactorio. El deber ser jurídico es un concepto puramente formal» (44).

La inspiración kelseniana es demasiado evidente para no captarla; pero el sentido del deber ser en Kelsen nos parece más sólido que en el discípulo. Por otra parte, nada extraña considere el deber como algo puramente formal dado su punto de vista metodológico. Pero el deber —aparte sus características jurídicas propias formales y no formales— tiene un indudable contenido ético.

Fiel a su exclusivo punto de vista formal, conceptúa formalmente a la obligación, sin señalar sus diferencias con el deber. Ambas se caracterizan por estos cuatro conceptos fundamentales: hecho jurídico, persona, prestación y sanción. «La forma de la proposición jurídica tiene este enunciado: al darse el hecho jurídico (H). La persona (A) debe realizar la prestación (P) si no quiere incurrir en la sanción (S).» Y así resultan expresados estos conceptos de este modo: H... A. P. S.

«Introducimos esta forma de designación, no porque nos dejemos llevar de una caprichosa analogía con la Matemática, sino primordialmente porque queremos mantenernos alejados de todo pensamiento material, pues la misma palabra «alguien» induce fácilmente a entender por ella solamente el hombre» (45).

Ya nos referimos al grado de «capricho» de tal analogía. En cuanto a los cuatro conceptos fundamentales, Schreier no ofrece una no-

(42) Vide: Ob. cit., pág. 107.

(43) Vide: Ob. cit., pág. 108.

(44) Vide: Ob. cit., págs. 108-9.

(45) Vide: Ob. cit., págs. 112-3.

ción, aunque de ellos trata en la segunda parte. Y por lo que respecta a su alejamiento de todo pensamiento material, no justifica que la palabra «alguien» sólo se refiera al hombre como sujeto de la relación. Cabe que lo sea cualquier ente con personalidad.

Ahora bien, tales conceptos están relacionados lógicamente en relación de causa a efecto. ¿Por qué, pues, su anterior afirmación de que el Derecho nada tiene que ver con la causalidad? Solamente —nos dice— existe obligación y deber jurídico si el incumplimiento tiene, a su vez, una consecuencia de Derecho (46).

Lo construido hasta aquí le lleva a esta conclusión: la teoría jurídica pura resulta ser sólo una parte de la Lógica. «Queremos, sin embargo, defender nuestra conclusión en dos formas distintas: primeramente desde el punto de vista jurídico, y en segundo lugar, insertando aquel pensamiento en un complejo de ideas mucho más amplio, de orden filosófico» (47).

La teoría jurídica pura no se refiere a los actos de creación, sino de aprehensión del Derecho. La labor del legislador consiste en coordinar consecuencias de Derecho a supuestos jurídicos; esta coordinación —advierte Schreier—, como todas, se halla sujeta a las reglas de la Lógica formal. Disolver en la Lógica la teoría jurídica pura no implica una actitud revolucionaria, sino «la sencilla expresión de los hechos» (48). Sólo que olvida su posición metodológica contraria a la «realidad» y a la observación de los hechos.

Aclara nuestro autor que no se trata de la Lógica aristotélica, sino de la Lógica comprensiva en el sentido de la teoría de la ciencia —la *scientia universalis* de Leibniz, y la teoría pura de la multiplicidad de Husserl— o ciencia de las ciencias, la cual investiga apriorísticamente las teorías posibles (49). No olvidemos, sin embargo, que no nos dió una noción *a priori* del Derecho.

«La teoría jurídica pura es una de las partes de la meta de toda ciencia, de la *mathesis universalis*. Colocados en este ángulo visual, debemos buscar el lazo de unión entre la nuestra y muchas otras importantes disciplinas que, como la axiología y la práctica formales, se encuentran todavía en sus comienzos» (50).

Por último, y para acabar de perfilar su pensamiento sobre el De-

(46) Vide: Ob. cit., pág. 117.

(47) Vide: Ob. cit., pág. 127.

(48) Vide: Ob. cit., pág. 128.

(49) Vide: Ob. cit., págs. 129-132.

(50) Vide: Ob. cit., pág. 132.

recho, vamos a referirnos a su distinción entre Derecho posible y Derecho real.

«Los principios de la teoría jurídica pura han sido caracterizados como principios *a priori* y formales. Tales principios son apriorísticos, como los que valen para las esencias; de aquí que hablemos de la esencia del Derecho, o del Derecho en un sentido absoluto» (51).

También «las categorías del entendimiento puro son, al mismo tiempo, *a priori* y formales, por lo cual, tomando en cuenta todo aquello que concuerda con las condiciones formales de la experiencia, es posible, con todo derecho, podamos considerar a la teoría jurídica pura como la doctrina del Derecho posible. Así, pues, todas las proposiciones que reúnan tales caracteres serán proposiciones jurídicas en cuanto satisfagan las condiciones de la teoría jurídica formal. Estas condiciones representan puras formas vacías que habrán de llenar las distintas proposiciones para convertirse en Derecho; tales formas separan lo jurídico de lo no jurídico.»

En este punto, Schreier sigue a Kant. Las proposiciones de la teoría jurídica pura no se hallan históricamente determinadas ni han sido establecidas por inducción. Se trata de proposiciones inmutables. No es fácil relacionar lo material y lo formal. La operación por la cual lo formal es desprendido de lo material se llama formalización. Precisamente por no tener esto en cuenta son incorrectas las posiciones de Eltzbacher y Thon (52).

Sin embargo, Schreier no quiere aparecer jusnaturalista, pues no es lo mismo —nos dice— las formas vacías que no son normas jurídicas completas, que el Derecho natural que ofrece proposiciones jurídicas completas, y hablar de Derecho natural formal sería una *contradictio in adiecto* (53).

Aquí demuestra una vez más su desconocimiento del Derecho natural, que confunde con las construcciones teóricas de la llamada Escuela del Derecho natural. Si la concepción clásica del Derecho natural considerase a éste como conjunto de proposiciones completas, ¿para qué postular la existencia del Derecho positivo? ¿Qué razón habría para estudiar la relación entre ambos Derechos?

«El Derecho real existe cuando las formas vacías de la teoría jurídica pura son llamadas con determinados hechos» (54). Y añade:

(51) Vide: Ob. cit., págs. 132-3.

(52) Vide: Ob. cit., pág. 133.

(53) Vide: Ob. cit., pág. 135.

(54) Vide: Ob. cit., pág. 137.

«El Derecho es irreal si el supuesto jurídico y la consecuencia de Derecho contienen objetos imposibles» (55). Advirtamos que el jurista austriaco relaciona la expresión «objeto imposible» con la «ausencia de significación».

El Derecho real tiene una extensión mayor que el positivo, si por éste «no se entiende una especie de Derecho en general, sino cualquiera manifestación de la actividad del legislador». «Derecho positivo, Derecho posible y Derecho real se cruzan entre sí» (56). Así se explica la posibilidad de una «ley en sentido formal» que no sea, al propio tiempo, ley en sentido material, es decir, proposición jurídica; o como ha dicho Eisele: «un contenido legal no obligatorio».

Es lástima que Schreier no desenvuelva más profunda y extensamente sus conceptos; así como que no aplique su teoría sobre casos concretos que sirvieran de ejemplo. Creemos, por ello, que su teoría queda más bien en los confines de lo imaginado. Y no hablemos de la imprecisión o de la nebulosidad de sus construcciones. El lector podrá observar esta nuestra apostilla en este ejemplo puesto en el texto por el propio autor y que a continuación transcribimos:

«Si el legislador se propone aceptar en su ordenamiento jurídico la cesión de deudas, la teoría pura del Derecho le indica que en tal institución se dan dos obligaciones en una conexión por regular, a saber: la obligación del cesionario y la del cedente. La misma teoría le revela, entre otras posibilidades, la de que, verbigracia, el cedente responda, mientras el cesionario no cumpla, o como tendríamos que expresarlo si empleásemos la terminología que adaptaremos más tarde: aquella teoría le revela que el cumplimiento de la norma que tiene como sujeto obligado al cesionario es un hecho jurídico incompatible con la obligación del cedente. O bien esta otra posibilidad: el cedente no responde por la obligación cedida. Entre estos casos extremos hay, naturalmente, una serie de posibilidades distintas. Todas ellas son puramente formales y no deben confundirse con las consideraciones relativas a las relaciones reales que de hecho puedan ocurrir» (57).

El ejemplo es bien elocuente. Aun suponiendo que la primera posibilidad esté bien expresada, no lo está la segunda, pues si el cedente no responde, el legislador ha de verse en la necesidad de ga-

(55) Vide: Ob. cit., pág. 138.

(56) Vide: Ob. cit., pág. 139.

(57) Vide: Ob. cit., pág. 142.

rantizar de otro modo el cumplimiento de la primera obligación. Falta explicar, además, la conexión lógica entre los postulados posibles de la Teoría, en este caso de la cesión de deuda, y los axiomas jurídicos, cosa que no hace Schreier.

EL PORTADOR DE DERECHO

Sabemos del carácter «irreal» que el Derecho tiene en el pensamiento de Schreier. Para adoptar su posición en el punto que nos ocupa ahora y que constituye el epígrafe de este apartado, el discípulo de Kelsen se plantea esta pregunta: ¿Concuerda la extensión de los conceptos irreales con los de determinados conceptos reales?

Hildebrant se lo planteó así en «la idea del acto moral», tratando de descubrir el «portador del acto moral», llegando a la conclusión, con Kant (véase su *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*), que tal portador es la voluntad.

«En las ciencias axiológicas —nos dice Schreier— se ha discutido intensamente nuestro problema. Un ejemplo: la reducción de lo bueno a aquello que asegura la conservación y el fomento de la especie, como lo afirma la teoría darwinista, es una equiparación de la extensión de un concepto de la ética, es decir, una disciplina axiológica, con la de otro de la ciencia natural. Es fácilmente explicable el hecho de que esta idea haya conducido después a una equiparación de los conceptos mismos, no sólo de su extensión. El bien fué identificado con lo útil, convirtiéndose la legalidad de la utilidad en legalidad de lo bueno. La inevitable consecuencia de esta actitud es el retorno al empirismo.

»La cuestión puede plantearse en forma más amplia todavía. Partamos de los valores. Relativamente a ellos se puede investigar no solamente qué hechos reales tienen un valor positivo, sino también en cuáles se realizan los valores aun cuando en determinados casos el hecho carezca de valor, ya sea porque realice un valor negativo, ya porque quede comprendido en una esfera de indiferencia axiológica.» (58). (Ob. cit., pág. 86).

Es lógico que Schreier rechace aquí, como lo hizo respecto del Derecho en general, el empirismo. Por la misma razón debiera rechazar la posición kantiana en cuanto queda limitado el Derecho

(58) Vide: Ob. cit., pág. 85.

al ámbito del libre albedrío y de la voluntad; pero no lo hace de un modo categórico al citar el pensamiento del filósofo de Königsberg. Podría desenvolver la idea apuntada sobre los valores y referirse a qué valores se realizan en el Derecho, y tampoco lo hace.

«En la terminología jurídica —nos dice—, nuestro problema ha sido formulado generalmente en estos términos: ¿qué realidades pueden ser jurídicamente reguladas? La respuesta que se ha dado a este interrogante ha sido casi siempre muy estrecha. Lo demuestran las conclusiones a que se ha llegado, cuyo carácter jusnaturalista es indudable. Bierling partiendo del principio de que el Derecho se encuentra limitado a la conducta humana, y Fischer ciñéndose a su doctrina, han concluido que no pueden ser objeto de la regulación jurídica: a), la relación del hombre aislado consigo mismo; b), la relación entre el hombre y Dios; c), la relación entre el hombre y los animales, y el hombre y las cosas inanimadas. Casi resulta superfluo citar, por vía de refutación, diversos ejemplos tomados del Derecho positivo. Piénsese, verbigracia, en los castigos aplicables a la tentativa de suicidio, sacrilegio y el tormento a los animales. Aquella afirmación resultaría incorrecta aun cuando se dijera que sólo el hombre puede adquirir derechos.

La limitación del Derecho a ciertos territorios claramente limitados es uno de los pensamientos jusnaturalistas más característicos. Recuérdese la tesis sobre la esfera de libertad del individuo. Estos argumentos de Derecho natural son frecuentemente utilizados para fundamentar postulados políticos. Si el Derecho conquista un nuevo territorio, los perjudicados declaran que ello constituye un «entuerto», porque ese territorio se hallaba cerrado a la regulación jurídica. La lucha contra los nuevos pensamientos jurídicos del socialismo se mueve, por diversos caminos, en la misma dirección» (59).

Es cierto que no pueden ser objeto de regulación jurídica las relaciones del hombre aislado consigo mismo. Este género de relaciones pertenece por completo a la Moral. Pero ya no es cierto que no puedan regularse jurídicamente las relaciones del hombre para con Dios, para con los animales, para con las cosas inanimadas. Sería largo explicar esta cuestión, y no es nuestro objeto. Quede hecha tan sólo la advertencia.

En cuanto a la limitación del Derecho a ciertos territorios claramente limitados que «es uno de los pensamientos jusnaturalistas más

(59) Vide: Ob. cit., pág. 87.

característicos», creíamos que Schreier aludiría a la clase de limitación a que se refiere, pero no lo hace.

El resto de su pensamiento sobre el Derecho natural no ofrece nada destacable dada su posición antijusnaturalista y su desconocimiento del auténtico jusnaturalismo. Su argumento sobre la función objetivamente informadora del Derecho positivo, propia del Derecho natural, no es nueva. Ya Kelsen se refiere a ella en parecidos términos y por parecidas razones también rechaza el Derecho natural. Es esa función precisamente la que advierte al legislador, o puede advertirle, que se ha sobrepasado, que no ha conjugado debidamente la justicia, la seguridad y los «datos» en la terminología de Geny en la norma jurídica positiva. Pero esto no puede comprenderse en el positivismo de Schreier o de su maestro Kelsen al confundir Derecho y Estado.

Concluye su pensamiento sobre el portador del Derecho con estas palabras: «Debemos, pues, rechazar todos los cuerpos tendentes a una determinación limitativa de los portadores del Derecho; lo único que podemos decir es que la función de éstos sólo corresponde a «hechos jurídicos», es decir, a acontecimientos reales, temporalmente localizados...»

«Dicho de otro modo: todos los acontecimientos naturales pueden llegar a ser relevantes para el Derecho; lo jurídicamente relevante para cada ordenamiento jurídico especial es un mundo de «horizontes abiertos» que, mientras no abarque la totalidad de los hechos de la naturaleza, tiene la posibilidad de extenderse hasta ese límite. Siempre cabrá aplicar la regulación jurídica a hechos nuevos para proveerlos de consecuencias de derecho o para hacerlos servir como tales» (60).

Creemos que, efectivamente, todos los acontecimientos naturales pueden llegar a ser relevantes para el Derecho, y que lo jurídicamente relevante sea un mundo de «horizonte abierto». Pero, ¿en qué condiciones? No lo especifica. Como no determina en qué condiciones se puede llegar a ser «portador de Derecho», sea o no sea el hombre. La negación del concepto tradicional de persona, y en consecuencia, la negación del concepto de derecho subjetivo, se advierte demasiado claramente, aunque no lo haga de un modo explícito. Sigue aquí la inspiración de Kelsen.

Por otro lado, ¿puede reducirse la función de los portadores del

(60) Vide: Ob. cit., pág. 88.

Derecho a sólo hechos jurídicos? Este es el problema; problema que Schreier no resuelve en esta parte de su obra. Mas como vuelve a tratar de este punto y, sobre todo, de los conceptos de persona y derecho subjetivo en la segunda parte de su obra, recogeremos luego su pensamiento.

II

HECHO JURÍDICO

Para Schreier «hecho jurídico» y «supuesto jurídico» son expresiones sinónimas. «La expresión «hecho jurídico» —nos dice— es indudablemente equívoca, ya que también se usa para designar un hecho real temporalmente localizado. No creemos, sin embargo, que estas dos significaciones puedan ser confundidas y, en consecuencia, preferimos emplear la expresión consagrada por la terminología tradicional, pero en el sentido de supuesto o hipótesis jurídica» (61).

El hecho jurídico debe contarse entre los conceptos fundamentales. Es jurídicamente relevante en tanto la transformación o extinción del hecho natural no ejerce influencia alguna en las consecuencias jurídicas.

Olvidando su afirmación de que la causalidad nada tiene que ver con el Derecho, acude ahora a la llamada ley de causalidad jurídica: «No hay consecuencias de Derecho sin supuesto jurídico», y al siguiente corolario: «Ninguna modificación de la consecuencia jurídica sin la correspondiente modificación del supuesto jurídico». Y no importa a éste contradecirse su aclaración de que «la citada ley no es un «analogón» de la causalidad natural, sino que deriva de la esencia de la relación; o expresado de otro modo: se trata de un simple juicio analítico» (62).

¿Cómo se enlazan estos hechos jurídicos? A esta pregunta contesta con estas palabras: «La ordenación que nos proponemos establecer no es una ordenación de los hechos jurídicos existentes, sino de las formas posibles y, consecuentemente, varias, que los supuestos jurídicos pueden asumir» (63).

«Si el hecho jurídico —nos dice— es un supuesto y, por ende, la

(61) Vide: Ob. cit., pág. 145.

(62) Vide: Ob. cit., pág. 146.

(63) Vide: Ob. cit., pág. 147.

condición necesaria y suficiente de la consecuencia de Derecho, en él pueden hallarse comprendidas diversas condiciones insuficientes por sí mismas, cuyo número no se encuentra en modo alguno limitado. A estas últimas les damos la denominación de hechos jurídicos dependientes o parciales, en contraposición al hecho jurídico independiente o total» (64).

«Los hechos jurídicos aislados no tienen entre sí relación íntima, simplemente forman una suma, razón por la cual las consecuencias jurídicas de los mismos no son otra cosa que una adición de sus efectos. Cada hecho jurídico aislado puede extinguirse sin perjudicar las consecuencias jurídicas de los demás; esto es lo que ocurre, por ejemplo, cuando dos personas celebran entre sí diversos negocios jurídicos completamente independientes unos de otros» (65).

«La dependencia puede ser de dos especies: absoluta y relativa. Absolutamente dependientes son los hechos jurídicos que por sí mismos no engendran ninguna consecuencia, es decir, aquellos que sólo producen consecuencias de Derecho cuando forman parte de un hecho jurídico total (Volltatbestand). Se asemejan a los verbos auxiliares del lenguaje, cuya función consiste únicamente en permitir la de los otros verbos.»

«Relativamente dependientes son los hechos jurídicos que pueden producir por sí determinadas consecuencias de Derecho, pero no otros, que solamente engendran cuando se hallan unidos a nuevos hechos jurídicos relativa o absolutamente dependientes. Hablamos de otras consecuencias jurídicas, de consecuencias jurídicas de distinta clase, porque cuando la unión de varios hechos produce una simple suma de consecuencias de Derecho, nos encontramos en presencia de un conjunto (Imbegriff) de hechos jurídicos» (66).

Ejemplo de hecho jurídico absolutamente dependiente es la mora. Relativamente dependiente en relación con la constitución del Derecho de prenda es la entrega de la cosa.

A través de sus anteriores distinciones llega Schreier al concepto de «fusión» —al que ya se refirió al tratar de los actos fundantes y fundados— definiéndola con estas palabras: «cuando algo sólo puede darse en una unidad comprensiva, enlazado a otra cosa, decimos que necesita, para existir, encontrarse fundido con ésta» (67).

(64) Vide: Ob. cit., pág. 147.

(65) Vide: Ob. cit., pág. 148.

(66) Vide: Ob. cit., págs. 149-150.

(67) Sigue la definición de Husserl.

Con el concepto de fusión se refiere a una nueva distinción importante: «la fusión puede ser recíproca o unilateral; recíproca cuando la legalidad relativa es reversible; unilateral, en el caso contrario. El color sin la extensión es algo tan imposible como la extensión sin el color, por lo que en este caso hay una legalidad reversible y, por tanto, fusión recíproca; por el contrario, un juicio puede fundarse en representaciones, las cuales no son necesariamente fundamento de un juicio. En este caso, hay, por ende, fusión unilateral.

Esto quiere decir que los hechos jurídicos se fusionan unilateral o recíprocamente. En el caso de la fusión unilateral, la consecuencia del hecho jurídico fundante puede producirse aun cuando el supuesto jurídico fundado no se realice. Recordemos el ejemplo de la mora. De acuerdo con un contrato, el deudor está obligado a realizar la prestación, pero la existencia de su deber jurídico nada tiene que ver con la mora; ésta, en cambio, se halla fundida en el contrato. Otro ejemplo: la transmisión de la propiedad no se halla determinada, de acuerdo con ciertos sistemas, por la realización de un negocio jurídico celebrado para tal efecto. En cambio, el contrato de mutuo no puede existir si no se realiza la transmisión de la propiedad del objeto prestado» (68).

Resulta difícil probar que la constricción del deudor de pagar su deuda no tenga relación con la mora, cuando la esencia de ésta descansa precisamente en una dilación temporal del cumplimiento de aquélla, y resulta difícil igualmente probar —a no ser por razones históricas como en el Derecho romano— que esos negocios a los cuales alude no exijan por su misma esencia la transmisión de la propiedad (casos de la compraventa y de la permuta). Estas razones pueden servir de piedra de toque que contraste el pensamiento de Schreier.

«Entre los hechos jurídicos recíprocamente fusionados —prosigue— se encuentran aquellos relativamente a los cuales la consecuencia del hecho jurídico fundante se halla condicionada por la realización del hecho jurídico fundado. La relación de fusión es, pues, reversible, porque cada hecho parcial (Teiltabbestand) es, al mismo tiempo, fundante y fundado. Ocurre esto en el caso de los hechos absolutamente dependientes.

«La dificultad es mayor tratándose de los hechos relativamente dependientes. Cuando uno de éstos se realiza produce consecuencias jurídicas propias. Para evitar que éstos se produzcan y mostrar que

(68) Vide: Ob. cit., págs. 151-2.

el hecho se encuentra, en el caso especial, en una relación de fusión recíproca o, lo que es lo mismo, para determinar si se halla comprendido en el hecho jurídico total, tiene que ser calificado en una forma específica. Esta calificación está constituida, a su vez, por un mero hecho jurídico» (69).

Como ejemplo de este último cita el recurso contra una sentencia si produce efectos dilatorios. Las consecuencias de la sentencia sólo se producen como consecuencia de un nuevo hecho jurídico fundado en el primero: la confirmación en instancia superior.

Todas estas estructuras de hechos jurídicos llenan totalmente el ámbito del Derecho según cree Schreier. Es posible que las consecuencias jurídicas desempeñen, a su vez, la función de hecho jurídico, produciendo, asimismo, consecuencias de Derecho, ya sean como supuesto dependiente o independiente (70).

A propósito del hecho jurídico, páginas adelante, olvidando una vez más su afirmación de que la causalidad nada tiene que ver con el Derecho, Schreier formula claramente la ley de la causalidad jurídica. «Si el hecho jurídico fundado —nos dice— se enlaza a un hecho jurídico fundante, ello influye necesariamente en la consecuencia de Derecho» (71). Y como la consecuencia jurídica la ha escindido en tres partes, a una de éstas ha de referirse necesariamente la modificación del supuesto de Derecho. Analiza así los casos de modificación de la prestación, modificación en la persona del obligado y, por último, la modificación de la sanción.

Respecto a los primeros nos dice: «Algunas veces el hecho jurídico fundado exige una prestación que refunde en sí a la que está subordinada al hecho jurídico fundante, sin perjudicarla». Ejemplo: la mora, en el caso de deuda sin plazo.

Respecto a la modificación en la persona del obligado dice: «Aquí existe también la doble posibilidad de que, tanto el primitivo como el nuevo deudor tengan obligaciones; o de que el nuevo deudor libere al antiguo.»

Por último, también puede cambiar la sanción y resultar aplicable una nueva norma sancionadora en lugar o al lado de la anterior. Corresponde a ello el concepto formal del Derecho de prenda. Por-

(69) Vide: Ob. cit., págs. 152-3.

(70) Vide: Ob. cit., págs. 153-4.

(71) Vide: Ob. cit., pág. 168

que la esencia de éste estriba en que constituye una garantía para el caso de incumplimiento de una obligación» (72).

«Todas estas posibilidades —añade— existen tanto en relación con hechos unilateralmente fundados como en relación con hechos jurídicos bilateralmente fundados» (73).

Y a continuación explica todas estas posibilidades valiéndose de expresiones matemáticas. Así, por ejemplo, cuando un heredero se halla obligado a entregar varios legados, tratase de un mismo hecho jurídico productor de diversas obligaciones, cuyo tipo de coordinación es expresado por Schreier de esta forma:

H ... A 01 S 1; A 02 S 2.

Prosigamos exponiendo su pensamiento sobre el hecho jurídico.

«La doctrina de los hechos jurídicos dependientes nos ha revelado cómo los hechos jurídicos pueden fundirse en un todo superior que los comprenda. Ahora tenemos que mostrar en qué forma es posible que al encontrarse diversos hechos jurídicos se aniquilen, de tal manera que dejen de ser hechos jurídicos relevantes y, por tanto, de producir consecuencias de Derecho. Algunos hechos jurídicos no sólo no se funden en un todo productor de nuevas consecuencias jurídicas, sino que se destruyen recíprocamente» (74). Ejemplo: la condición resolutoria. Su realización produce el efecto de aniquilar el hecho jurídico sujeto a tal condición.

¿Qué hecho jurídico es éste? No nos lo explica. Y es lástima, porque así sabríamos a qué atenernos sobre el valor y la extensión dada a la expresión «hecho jurídico» en este caso. ¿Es que se confunden los efectos jurídicos con los hechos? Porque es evidente que el hecho real constituyente de la condición resolutoria, lo que aniquila son los efectos jurídicos nacidos del hecho en el cual se constituyó la condición resolutoria.

Y sigue Schreier: «Para estos hechos jurídicos que se aniquilan hemos elegido el término de hechos incompatibles, siguiendo también en este punto la terminología de Husserl» (75).

De ahí su distinción en hechos jurídicos incompatibles y compatibles.

(72) Vide: Ob. cit., pág. 169.

(73) Vide: Ob. cit., pág. 170.

(74) Vide: Ob. cit., pág. 176.

(75) Vide: Ob. cit., pág. 176.

Pueden clasificarse los hechos jurídicos incompatibles de manera análoga a los hechos dependientes: absolutos (negativos), como el desistimiento, la revocación, la denuncia, la rescisión, que fundados en otros, destruyen a éstos, y relativos, como la muerte de un hombre, supuesto jurídico del derecho hereditario, y que a la vez destruye otros hechos jurídicos, como por ejemplo: el que la pena desaparecería con la muerte del condenado.

La distinción entre fusión unilateral y recíproca la aplica Schreier a los hechos jurídicos independientes y aplica sus conclusiones particularmente a la novación, con alusión a la doctrina de Enneccerus. Los hechos jurídicos incompatibles no han pasado inadvertidos en la literatura jurídica, confiesa Schreier, refiriéndose luego a los llamados «derechos negativos», «normas negativas» (Windscheid), «excepciones», e incluso, dice, «se habla de los hechos jurídicos incompatibles bajo las denominaciones de extinción o terminación de los derechos y relaciones jurídicas» (76).

Una última clasificación del hecho jurídico es de destacar en Schreier. La hace desde el punto de vista del tiempo, el cual representa un doble papel en la vida del Derecho: en primer lugar, cuando el transcurso del mismo se transforma en contenido jurídico (supuesto o consecuencia de Derecho); y en segundo lugar, cuando juega un papel respecto de la relación entre el hecho jurídico parcial y el hecho jurídico total. Este último es más interesante. «No se trata del tiempo natural u objetivo, sino de un tiempo jurídico peculiar, expresión de la legalidad propia del Derecho».

«El tiempo natural es una relación asimétrica. Esto quiere decir que si existe una relación de A con B, nunca podrá existir la misma relación de B y A, teniendo, por ende, dicha relación carácter irreversible. Si A es $>$ que B, no puede ser B $>$ que A. Si A es anterior a B, B no puede existir temporalmente antes que A» (77).

Aplicando esta relación a la que tienen entre sí los hechos jurídicos parciales, distingue y define los hechos jurídicos en «invertibles» (Wechselzeitiger), «antecedentes» (Vorzeitiger) y «subsecuentes» (Nachzeitiger).

«Hechos jurídicos invertibles son aquellos cuyo orden de colocación puede cambiarse, por lo que es posible decir, significando lo mismo: H 1 + H 2 ó H 2 + H 1. Ejemplo: el *corpus* y el *animus*

(76) Vide: Ob. cit., pág. 187.

(77) Vide: Ob. cit., pág. 194.

tratándose de la posesión. Desde el punto de vista jurídico es indiferente que haya existido primero la tenencia material y después el ánimo de poseer, o a la inversa; lo esencial es solamente que la consecuencia jurídica únicamente se actualiza cuando ambos supuestos existen, por lo que es igual hablar de *corpus* y *animus* o de *animus* y *corpus*» (78).

Henos aquí ante otro ejemplo de la superficialidad de la teoría y de los razonamientos de Schreier. Aun suponiendo —y es mucho suponer— que el *corpus* pueda ser considerado como un supuesto jurídico, es decir, en la terminología de Schreier, un hecho jurídico, no puede afirmarse sin más que sea invertible porque debe ser un *corpus* que corresponde al *animus*, y no todos son de la misma naturaleza. El *corpus* del arrendatario no puede invertirse con el *animus* del propietario. Y por otra parte, una posesión violenta y sin título justificado no puede relacionarse de ningún modo con un *animus*, y mucho menos invertirse.

«Hechos jurídicos antecedentes son aquellos cuyo orden de colocación es irreversible. Naturalmente, puede ocurrir que un hecho jurídico invertible en relación con otro sea, relativamente a un tercero, antecedente o subsecuente, lo que indica que, al aumentar el número de elementos del hecho jurídico total, es posible hallarse en presencia de estructuras más complicadas. Tres hechos jurídicos pueden, verbigracia, ser invertibles (es decir, tener un orden de sucesión que puede alterarse), o bien puede ocurrir que dos de ellos sean invertibles y el tercero antecedente o subsecuente relativamente a los otros. También puede suceder que los tres ocupen un determinado tiempo, de manera que H 1 sea antecedente de H 2, y H 2 antecedente o subsecuente relativamente a los otros. También puede suceder que los tres ocupen un determinado tiempo, de manera que H 1 sea antecedente de H 2, y H 2 antecedente de H 3. Ejemplo correspondiente a la tercera hipótesis: adquisición de la propiedad, ataque a la propiedad, acción. Si se cambiase el orden de colocación no habría ningún hecho jurídico, lo que ocurriría, por ejemplo, si el propietario presentase una demanda antes del ataque a la propiedad; si se quejase de un ataque a su propiedad antes de la adquisición del derecho respectivo; o si adquiriese la propiedad después de presentada la demanda. En cualquiera de estas hipótesis, la demanda tendría que

(78) Vide: Ob. cit., pág. 194.

ser rechazada. Por supuesto que el Derecho positivo puede establecer reglas distintas» (79).

Las últimas palabras citadas nos parecen sencillamente una perogrullada. No es sólo que no puedan revertirse propiedad, ataque a la propiedad y acción; es que, además, no pueden siquiera constituir hechos o supuestos distintos, porque la acción es inherente al derecho mismo de propiedad y, naturalmente, si no surge un hecho que la contradiga no cabe el empleo de la acción, sea reivindicatoria, negativa o de otra índole.

Finalmente debemos referirnos a la distinción entre hechos continuos y discontinuos. «Un ordenamiento jurídico puede exigir que en el momento en que la consecuencia jurídica se actualiza coincidan diversos hechos jurídicos parciales como elementos del hecho jurídico independiente o total; pero también puede ocurrir que algunos de los elementos del hecho jurídico total hayan existido previamente y hayan sido después aniquilados por otros hechos incompatibles. A los primeros los llamamos continuos y a los segundos discontinuos...»

«En el concepto de lo continuo queda comprendida la noción, un tanto descuidada por la doctrina dominante, de lo accesorio. Hay continuidad en el hecho jurídico determinante de los derechos de garantía. La accesoriedad es un simple caso especial de continuidad...»

«La distinción entre hechos jurídicos continuos y discontinuos coincide con la que anteriormente hicimos entre hechos jurídicos invertibles y antecedentes. Estos conceptos se cruzan entre sí. Son hechos jurídicos recíprocamente continuos el *corpus* y el *animus* en el caso de la posesión» (80).

El valor de esta última distinción, el propio lector lo habrá calibrado con la lectura de las últimas palabras que citamos. Por ello no insistimos.

PERSONA Y DERECHO SUBJETIVO

Estudia el concepto fundamental de persona desde el punto de vista del deber jurídico. Ya advertimos en la primera parte de este trabajo su falta de distinción entre el deber propiamente dicho y la obligación. Así, pues, para Schreier bien podemos decir que la per-

(79) Vide: Ob. cit., págs. 194-5.

(80) Vide: Ob. cit., págs. 202-3.

sona es sólo el sujeto de la constricción jurídica en general. He aquí sus propias palabras: «Cada obligación, cada deber ser, incluso en el sentido de una relación jurídica formal, exige un obligado, un sujeto del deber. El sujeto del deber es el concepto primario de persona, y pronto veremos cómo de él surge el sujeto de Derecho.»

«El concepto de sujeto del deber resulta plenamente determinado mediante la indicación de su situación en la relación jurídica; pero a la teoría jurídica pura no debe exigírsele que ofrezca los criterios materiales de acuerdo con los cuales el sujeto del deber puede determinarse. Tal actitud sería empirismo, y tendería además a la sustitución de los objetos jurídicos especiales por una intuición determinada. De este modo volvería a caerse en el Derecho natural, pues si el Derecho positivo quisiera ir más allá de los límites señalados, lo que no sería imposible, dada la completa libertad del Derecho real, resultaría necesario considerar una norma de esta especie como no jurídica» (81).

¿Por qué no exigir a la teoría pura la determinación de ese sujeto, al menos formalmente, ya que no materialmente? Y no creemos que al hacerlo se incurriese en empirismo. ¿Acaso no cabría determinar sus condiciones *a priori* en vista del propio deber jurídico? Esto escapa a la perspicacia de Schreier.

Basar la personalidad en la capacidad para tener derechos y obligaciones es empirismo para Schreier. Hay que apartarse de esta posición. «Kelsen y Binder —nos dice— fueron los primeros en apartarse de estas concepciones. Las ideas del segundo aproxímanse sobre todo a las nuestras.» «Ser sujeto del derecho significa hallarse frente al ordenamiento jurídico en la relación que llamamos derecho subjetivo. (Se refiere a la opinión de Binder.) Hay sólo un aspecto en el cual no coincidimos con Binder, pues el punto de partida no está para nosotros en el derecho subjetivo, sino en el deber jurídico.»

«La solución de este problema deriva de nuestros estudios sobre el portador de la norma jurídica. Como los portadores del Derecho son hechos y no otra cosa, las manifestaciones de cada uno de los conceptos jurídicos fundamentales son siempre hechos, siendo imposible otra concepción correcta de los mismos. No sólo los supuestos jurídicos, también las personas manifiéstanse en situaciones de hecho. Así como los griegos veían en cada acontecimiento natural una Divinidad, el jurista puede considerar cada suceso como encarnación de

(81) Vide: Ob. cit., pág. 208.

la personalidad. De este modo, el problema aparente de la personalidad jurídica deja de existir, quedando encomendada al Derecho positivo la tarea de describir los hechos especiales que representan encarnaciones de personas» (82).

La idea es clara: se trata, como ya vimos, de ampliar la noción del sujeto de Derecho y no de reducirla al hombre. ¿Es sólo un hecho? Esto es lo que habría de probarse en lugar de enunciarlo tan sólo. Y además, ¿cómo determina el Derecho positivo tal hecho? ¿Es que se trata de una noción que no interesa al Derecho real y al Derecho posible? Porque entendemos que si se trata de una noción fundamental, bien debiera explicarla y no salirse por la tagente con dejar al ordenamiento positivo el que en cada caso determine el hecho susceptible de ofrecer el carácter de personalidad jurídica.

Pero lo que llama más la atención en las palabras citadas es que por una parte significan la eliminación del concepto persona, y por otra emplea la palabra «persona» aunque —como siempre— sin precisar su contenido. Creemos que esto no es serio. Schreier sospecha que es así, y por eso nos dice a continuación: «Pero podría creerse que en esta forma el concepto de persona resulta eliminado. ¿Será necesario que haya un concepto aparte? ¿Bastará con decir que la consecuencia jurídica es una situación de hecho, o será necesario descomponerla y considerar el concepto de persona como contenido de aquélla?»

«Semejante objeción resultaría infundada. Las situaciones especiales de hecho comprendidas en la consecuencia jurídica deben ser cuidadosamente distinguidas. Aclaremos lo dicho por medio de un sencillo ejemplo: una norma jurídica dice: en determinadas circunstancias, y de acuerdo con ciertas normas, debe el juez declarar el Derecho. Imaginemos que la consecuencia jurídica se realiza de este modo: un individuo vestido con todos los signos de la dignidad judicial ha resuelto en una sala de audiencias, de acuerdo con el derecho vigente y en presencia de las partes, observando además los necesarios presupuestos, una controversia jurídica. Este hecho unitario, que parece representar el cumplimiento de un deber, puede carecer, sin embargo, de significación jurídica y no ser un acto de jurisdicción. Pues sobre la base de la citada descripción no sabemos si el juez era realmente juez, siendo posible que el individuo de nuestra hipótesis hubiera ostentado indebidamente los signos de la dignidad

(82) Vide: Ob. cit., págs. 209-211.

judicial. Para decidir sobre este punto no basta con lanzar la mirada sobre el hecho del aparente cumplimiento de una obligación, o de la realización de una prestación determinada, sino que hay que dirigirla hacia otro hecho, a saber: el nombramiento del juez. Sólo cuando nos hemos cerciorado de que este supuesto también se realizó podemos decidir si la consecuencia jurídica descrita constituye o no la observancia de una obligación» (83).

En este punto Kelsen difiere de Schreier. Para el primero, la «imputación» es el enlace que sobre la base de la norma se establece entre un sujeto y una situación de hecho. Para Schreier, entre el sujeto y el deber aparece un elemento intermedio: el supuesto en virtud del cual la persona es designada. «En la imputación —dice— hay, pues, que distinguir dos elementos diferentes: por una parte la relación de los dos hechos, el de la designación y el de la prestación, y por otro, el vínculo entre la designación y la persona. Por lo que toca al primero, el enlace de los dos hechos se encuentra dado en la relación jurídica que establece ambos términos, sin que sea necesario recurrir a ningún pensamiento normativo.

En lo que atañe al segundo vínculo, al lado del hecho jurídico no hay una persona, pues aquél es la encarnación de ésta. Toda otra explicación constituye una hipótesis» (84).

Siguiendo la determinación del concepto de persona en Schreier, digamos que no la considera una sustancia, es decir, «algo inmutable y persistente». Trátase de una situación de hecho, de un acontecimiento temporal. Y para resolver el problema de que la persona se refiera a varias normas y no obstante aparecer como «la misma», Schreier atribuye a la persona el carácter de un hecho total compuesto de hechos parciales integrados en un hecho fundamental originario, el de la constitución de la persona. «Por supuesto —dice— que es posible pensar en un ordenamiento jurídico para el cual el nacimiento sea el único hecho constitutivo de la persona, aun cuando casi siempre existen, al lado de éste, muchos otros, especialmente el relativo a las "personas morales", que a su vez puede descomponerse en una serie de otros hechos». (85).

¿Qué es lo que determina esa situación de hecho total en que Schreier basa la personalidad? No nos lo explica. También —aunque

(83) Vide: Ob. cit., págs. 211-212.

(84) Vide: Ob. cit., págs. 212-3.

(85) Vide: Ob. cit., págs. 214-5.

no lo explique suficientemente— da a entender que la personalidad es algo que exclusivamente confiere el ordenamiento positivo. El problema de si la personalidad es creada o constatada por éste queda resuelto en favor del primer punto de vista. La deshumanización del Derecho, tan típica de la teoría de Kelsen, es confirmada por la construcción teórica de su discípulo. ¿Es que acaso todo sujeto de Derecho no tiene nada que ver con el hombre? ¿Es que éste no puede ser sujeto de Derecho fuera de todo orden positivo? Así lo cree Schreier, confundiendo, como su maestro, Derecho y Estado.

Las afirmaciones subsiguientes sobre el derecho subjetivo y sobre el sujeto de Derecho no hacen sino confirmar este punto de vista.

Al igual que Kelsen, entiende Schreier que el derecho subjetivo sólo «puede existir en la norma jurídica». El Derecho objetivo es lógicamente anterior al subjetivo.

«Concebimos las normas jurídicas por medio de proposiciones de Derecho; ahora bien, se puede hablar de subjetivación de tales preceptos cuando un hombre cualquiera los piensa o expresa. Este hecho nada tiene que ver con el derecho subjetivo: una equiparación de ambos conduciría al empirismo» (86).

Derecho subjetivo y deber jurídico son correlativos. La noción de derecho subjetivo es un concepto que deriva de la relación jurídica. Pero al hablar de él es preciso aludir a un hecho *sui generis*: los supuestos jurídicos que contienen una designación. No es necesario demostrar esta posibilidad —piensa el jurista austríaco—, porque la designación es un hecho jurídico que, como tal, puede aparecer en el supuesto de Derecho.

«Con el concepto del derecho subjetivo obtenemos al mismo tiempo, de este modo, el del sujeto de Derecho, pues el hecho jurídico fundamental abarca varios derechos subjetivos, o lo que es lo mismo, el mismo hecho fundamental se manifiesta en los diversos hechos de designación del derecho subjetivo, fundiéndolas entre sí» (87).

«Pero no hay que olvidar que la noción de sujeto de Derecho no es, como la de sujeto de deber, un concepto fundamental. De la designación del sujeto de Derecho sólo puede hablarse en un sentido traslaticio cuando no existe la posibilidad de que el sujeto en cuestión pueda ser, al propio tiempo, sujeto de algún deber. En este caso se habrían tomado aisladamente algunos hechos como hechos de de-

(86) Vide: Ob. cit., págs. 221-2.

(87) Vide: Ob. cit., pág. 222-3.

signación del sujeto de Derecho, uniendo un grupo de normas de acuerdo con la comunidad de aquéllas. La unidad de la persona como sujeto de derechos y deberes sólo existe en cuanto los hechos de designación de las obligaciones y las facultades jurídicas refiérense a hechos fundamentales comunes en los que los primeros se encuentran fundados. Esta unidad no es todavía absoluta, pues hay personas incapaces para adquirir ciertos derechos, en tanto que otras no pueden reportar determinadas obligaciones. Piénsese, por ejemplo, en la incapacidad de ciertas personas para adquirir bienes raíces, o en el hecho de que únicamente los «ciudadanos» puedan tener derechos subjetivos públicos» (88).

Es cierto que se corresponden las nociones de deber y de derecho subjetivo, mas no siempre en la misma persona. Admitida la correspondencia, más la correlatividad, entre la posición activa del derecho subjetivo y la pasiva del deber, no comprendemos por qué éste es una noción fundamental y aquél no, como piensa Schreier. Por otro lado, no se explica por qué ha rechazado por «empírica» la conceptualización de la persona como unidad de capacidad de derechos y constricciones, y ahora se refiere a ella. ¿Qué es aquello que fundamenta esa unidad? ¿Trátase de un hecho? ¿Trátase de una sustancia? Esta última constituye una razón explicativa, aunque ya sabemos que Schreier la rechaza. Pero si es un hecho, eso que hace que una persona sea una, pese a la diferencia en distintas épocas y circunstancias de ser portadora de diferentes y en mayor o menor grado de constricciones y deberes, ¿por qué no nos explica en qué consiste tal hecho?

Schreier se hace eco de esta diferencia. Por eso se refiere a lo que él llama «doctrina de la personalidad como magnitud variable». Se muestra en parte conforme con la doctrina formulada por Binder y afirma: «Si se acepta nuestro punto de vista, todos los problemas relativos a la persona quedan resueltos. La unidad de la capacidad jurídica resulta de este modo destruída y la distinción entre capacidad jurídica y capacidad de ejercicio cobra un sentido nuevo. La capacidad de ejercicio es sólo uno de los hechos fundados que se relacionan con el hecho jurídico fundamental de la capacidad jurídica. Es claro que al lado de aquél pueden existir otros cuyo número sólo se encuentra limitado, en cada ordenamiento jurídico, por el de las normas que lo componen. La misma teoría dominante adopta los

(88) Vide: Ob. cit., pág. 223.

conceptos de capacidad delictuosa, mercantil, testamentaria, de adopción, etc. Si quisiéramos, de paso, tomar partido ante la disputa sobre si el derecho del tutor o del curador es un derecho propio o corresponde al representado, sin dificultad obtendríamos la solución: el hecho fundamental es la capacidad jurídica del pupilo. En ciertas normas, especialmente las que se refieren al negocio jurídico, aparece un nuevo hecho fundado: el nombramiento del tutor, etc. Como la persona se constituye por el hecho jurídico fundamental, el derecho tiene que ser referido a éste, y es, por ende, un Derecho del pupilo, etc.» (89).

Volvemos a la misma petición de principio. Es cierto que cada capacidad jurídica especial ha de basarse en el título jurídico que la determine y en la capacidad general para ser sujeto de constricciones y de facultades; mas, ¿cuál es el hecho «fundante» que autoriza en cada caso el hecho «fundado»? Seguimos sin contestación adecuada.

Prosiguiendo su construcción y como derivación de lo expuesto, sienta esta otra afirmación: «La adquisición de un derecho es el hecho de la designación del sujeto, y este hecho puede existir independientemente de los demás hechos parciales integrantes del supuesto jurídico. Lo dicho explica la posibilidad de que se adquiriera un derecho antes de que exista la obligación correspondiente. El ámbito del derecho subjetivo tiene, de acuerdo con esta determinación, la misma amplitud que le atribuye la doctrina dominante» (90).

Y nos aclara un poco más su pensamiento páginas más adelante cuando nos dice: «Por lo que toca a la relación entre poder jurídico y facultad, diremos que el primero queda comprendido en el concepto de la segunda. Pues el poder jurídico es siempre poder de una persona, es decir, designación. En relación con este punto habría que distinguir los poderes jurídicos primarios y secundarios, siendo los primeros los que aparecen en el hecho jurídico de una norma primaria, y los segundos los que aparecen en una norma fundada; debiendo advertirse que en este caso no hay que tomar en cuenta las normas secundarias (sancionadoras), que también son normas fundadas porque la designación que éstas contienen representa la pretensión. Como ejemplo del primer tipo podemos citar la celebración de un contrato; como ejemplo de poderes del segundo, los «derechos

(89) Vide: Ob. cit., págs. 225-6.

(90) Vide: Ob. cit., pág. 228.

de creación». Al ámbito de las facultades pertenecen también los derechos negativos, es decir, los hechos jurídicos incompatibles que contienen una designación: renuncia, dimisión, etc., y también impugnación, etc. Todos estos conceptos son auténticas formas vacías pertenecientes a la teoría jurídica formal, pero nunca han sido estudiados en tal aspecto. Desgraciadamente no podemos proponernos semejante tarea» (91).

¿Y por qué no?, preguntamos, a su vez, nosotros. Tal vez ese hubiera sido el mejor camino para aclarar su pensamiento desde el ángulo formal, y para calibrar el valor del mismo. De ese modo se nos muestra su obra como un simple ensayo de formulación formal del Derecho desde una posición metodológica insuficiente y al margen de las nociones más fundamentales, sobre las cuales o no quiere o no sabe tomar posición, o lo que es peor: prescinde de definir las.

PRESTACIÓN Y SANCIÓN

La prestación no es otra cosa —en la teoría formal del discípulo de Kelsen— que el objeto del deber.

«La prestación —nos dice—, el objeto del deber, es, relativamente a su portador, un hecho, a saber: el que al ser atribuido al obligado lo libera de su obligación. Es lo que, bajo las expresiones, tan imprecisas desde el punto de vista terminológico, de objeto del derecho, cosa, etc., debe entenderse correctamente.

Una determinación más precisa de este concepto no es posible y todos los ensayos que en tal sentido se hagan tendrán que resultar frustrados y culminar en ficciones o en una actitud jusnaturalista, pues el derecho que realmente existe, es decir, los diversos ordenamientos jurídicos especiales, pueden establecer libremente qué hechos deben ser considerados como prestaciones» (92).

Nada tenemos que oponer a tal noción de la prestación si cambiamos la palabra deber por la más adecuada de constricción. Recuérdese lo que dijimos a propósito de esa distinción —para nosotros fundamental— que escapa al jurista austriaco entre deber jurídico propiamente dicho y obligación. De conocerla, posiblemente no tendría de la prestación una noción tan superficial y tan simple.

(91) Vide: Ob. cit., págs. 230-1.

(92) Vide: Ob. cit., pág. 237.

Para Schreier, la prestación ni es una conducta ajena, una voluntad ajena como cree Savigni, ni es tampoco una satisfacción de los fines del acreedor, como cree Hartmann. «En ambas teorías —afirma— ejerce su influencia la siguiente idea: cuando el derecho subjetivo es considerado como un concepto lógicamente anterior a la noción del deber jurídico, el objeto de la obligación, es decir, la prestación, se determina solamente de acuerdo con el Derecho. Pero éste no es referido a hechos jurídicos, sino relegado por una conocida metátesis a la esfera psicológica. Mientras nosotros consideramos la situación del objeto del deber frente al titular del derecho como una relación puramente lógica, aquellas teorías conciben el objeto de la obligación como correlato intencional del desear o el querer, es decir, del «interés» del propio titular.

De aquí que ambas concepciones puedan ser imperceptiblemente confundidas, ya que su expresión lingüística es la misma. La prestación es el objeto; pero este término puede ser entendido en dos sentidos completamente diversos, es decir, aplicarse al objeto intencional y al objeto de la relación. El hombre que desempeña el papel de acreedor dirige su voluntad al objeto intencional, mientras que el objeto de la relación es un concepto relativo postulado por la misma» (93). (Ob. cit., pág. 238-9.)

Aun considerando el objeto del deber (en sentido amplio de construcción) como relación puramente lógica y se distingan esos dos sentidos a que se refiere nuestro autor en el objeto, ¿cómo construir ese mismo objeto cuando no existe acreedor y en cambio existe construcción jurídica en el sujeto de un deber? ¿Será también un objeto intencional?

Y sigue desarrollando Schreier su pensamiento con estas palabras: «La substitución del objeto intencional o del objeto de la relación ha tenido para la sistemática del Derecho privado consecuencias altamente perjudiciales a las que en este sitio sólo de manera superficial podremos referirnos. La clasificación de los objetos no se hace de acuerdo con la diversidad engendrada por la relación, sino atendiendo al objeto intencional. Ahora bien, semejante división no puede tener resultados jurídicos utilizables. Piénsese, por ejemplo, en los ensayos realizados por los autores de Derecho penal, atendiendo al bien jurídico protegido. Aquí hay que buscar también el origen de la contienda, todavía no solucionada, acerca de la limitación y

(93) Vide: Ob. cit., págs. 238-9.

caracterización de los derechos reales y personales. Se afirma que el objeto del derecho real es una cosa, en tanto que el del derecho de crédito es una conducta ajena. Desde el punto de vista del interesado o titular, esta tesis puede señalar una diferencia correcta e importante; pero desde el ángulo visual de la teoría jurídica carece de validez» (94).

Creemos que afirma demasiado al decir que no se ha hecho doctrinalmente una división de los derechos atendiendo a la diversidad engendrada por la relación. Es precisamente atendiendo a ésta que se ha llegado a distinguir fundamentalmente —recuérdese el caso de Rigau y su monografía sobre la naturaleza del derecho real— los derechos de crédito de los derechos reales. ¿O es que cree Schreier que sólo sobre la base del interés del titular de la facultad se ha hecho la clasificación? Quizás desde este punto de vista no ofrezca apenas diferencia, pues el mismo interés puede tener un acreedor en realizar su facultad que el titular de un derecho real. Es en la propia naturaleza de la relación jurídica donde hay que buscar la diferencia que, ciertamente, existe (95).

Y sigue Schreier: «La distinción tiene su antecedente en la que los pandectistas establecían al hablar de «derechos sobre» y «derechos a». Es indudable que esta distinción no puede servir de base a división alguna, porque todo derecho es un derecho sobre, ya que exige una prestación que constituye su meta, es decir, con la cual se relaciona. La expresión «derecho» alude al hecho jurídico por el cual el titular es designado y el derecho adquirido y, algunas veces, también al hecho por el cual el derecho se ejercita. Un «derecho a» es un derecho «sobre la propia conducta», de donde resulta una duplicación del concepto en cuestión. Habría que hablar entonces de derechos sobre derechos, es decir, de los derechos sobre la propia conducta, y de esta misma conducta que, a su vez, sería también un derecho. Como ejemplo cito solamente el derecho a una renuncia» (96).

Un «derecho a» es, efectivamente, un derecho sobre la propia conducta, exclusivamente sobre la propia conducta, aunque no se trate de un derecho real o de un derecho de crédito. Son los que la doctrina llama «derechos potestativos» que, por lo visto, Schreier desconoce. Pero un «derecho a», sin perjuicio de ser un derecho sobre

(94) Vide: Ob. cit., págs. 239-240.

(95) Vide: *Teoría del deber y del derecho subjetivo*, nuestro trabajo publicado en Ed. Reus, 1948, en colaboración con LINO RODRÍGUEZ-ARIAS.

(96) Vide: Ob. cit., pág. 240.

la propia conducta, puede y es, frecuentemente, un derecho a exigir cierta conducta de los demás. Y aquí entran a formar parte lo mismo los derechos reales que los de crédito. Los primeros porque significan la facultad de exigir *erga omnes* el respeto y la consideración legal exigibles a tal derecho. Los segundos, porque evidentemente tienden directamente —a diferencia de los primeros que sólo exigen a los demás indirectamente— a exigir una determinada conducta —dar o hacer— a los deudores. En consecuencia, no puede servir de base ni de antecedente a la división en derechos reales y de crédito la aludida distinción entre «derechos sobre» y «derechos a».

Con esto se demuestra que Schreier no conoce profundamente el Derecho privado en el cual se ha querido basar —por ser el más trabajado según él— para formular su teoría jurídica. Es un desconocimiento más que anotar y añadir a otros ya aludidos.

Confirma esta nuestra impresión su formulación del vínculo obligatorio y pretensión jurídica. «Como la noción de relación jurídica, la de vínculo obligatorio tiene también el doble sentido de relación y concepto relativo, es decir, el de hecho jurídico condicionante de la obligación y el de la obligación misma. Aquí aparece un tercer equívoco: el vínculo obligatorio no es solamente el hecho jurídico total, sino también un hecho parcial al que se da preferencia. En este sentido se dice, por ejemplo, que el contrato es el hecho condicionante de la obligación; pero esta determinación no siempre es correcta, pues, con gran frecuencia, se exigen además otros requisitos condicionantes, como, por ejemplo, el transcurso de un cierto tiempo, etc...»

«La relación entre el mencionado concepto y la noción de pretensión jurídica varía, pues, de acuerdo con la significación que se otorgue al término vínculo obligatorio. Pretensión y vínculo obligatorio no son conceptos idénticos, sino correlativos.»

«La diferencia que media entre el vínculo obligatorio y la pretensión jurídica resulta en primer término de la existencia de «vínculos obligatorios complejos que no dan origen solamente a una prestación especial determinada, sino a una pluralidad de prestaciones especiales. Pero también en el caso de los «vínculos obligatorios simples, en los cuales la relación de obligación da origen a una sola prestación, como ocurre, verbigracia, tratándose del mutuo sin interés, la prestación difiere, asimismo, del vínculo obligatorio que la crea, incluso cuando este último parece agotarse en una sola pretensión». Por último, el derecho a la prestación «puede transformarse en una preten-

sión distinta, tendente a obtener otra prestación equivalente». Es claro que en todos estos problemas se trata de relaciones, ya conocidas por nosotros, que existen entre hechos jurídicos fundados, de las que hablamos de manera especial al exponer el concepto de relación jurídica» (97).

Esto es todo su pensamiento sobre la obligación. Hemos prescindido de la crítica a otras doctrinas desde su propio punto de vista, con la cual —como en general en todos los puntos tratados— llena páginas y más páginas. Pero a la hora de construir su propio pensamiento quédase siempre en la penumbra, en un salirse por la tangente, sin resolver plenamente el problema. El lector habrá advertido esto al leer las palabras que entresacamos del texto, y en las cuales se pretende establecer la diferencia entre vínculo obligatorio y pretensión jurídica. ¿Son realmente correlativos? ¿No cabe pretensión sin vínculo? ¿No nos cabe vínculo obligatorio —en el amplio sentido de constricción como hemos visto lo emplea el autor a través de su obra— sin pretensión? Creemos que sí, pero esto depende de la distinción entre deber y obligación. Por otro lado, ¿no cabe una transformación del vínculo obligatorio siendo la misma pretensión?

Reconocemos, sin embargo, que todos estos problemas requieren una consideración sustancial o de fondo y no meramente formal. Es lógico que la teoría de Schreier no puede afrontarlos, con lo cual nos muestra una vez más la insuficiencia de su construcción acerca de los conceptos fundamentales del Derecho.

No contiene la obra que estamos glosando más doctrina acerca de la prestación. Recogiendo su anterior definición de la sanción, es decir, el hecho por virtud del cual se enlaza con una nueva norma la consecuencia jurídica propia del incumplimiento de una obligación, nos dice: «La norma primaria y la secundaria se hallan enlazadas en tal forma que la hipótesis de ésta es la posición contradictoria de la tesis de aquélla. Este enlace contiene necesariamente un nuevo nexo: el hecho jurídico de la norma secundaria se encuentra fundado en el de la primaria. Pues sólo cuando el supuesto de la primaria se ha realizado existe una obligación y puede ser violado. Infiérese de ello que la sanción sólo es posible sobre la base de la violación de un deber; que la violación sólo se concibe en cuanto el deber existe y que éste, a su vez, tiene su fundamento en un hecho jurídico. El hecho jurídico primario sirve de fundamento de este modo al secundario,

(97) Vide: Ob. cit., pág. 253.

por lo cual, modificando en cierto modo el concepto de transitividad que expusimos anteriormente, podríamos decir que en la cadena de las normas sancionadoras domina la transitividad» (98).

Y añade: «El juez no tiene que investigar si el apoderamiento de una cosa constituye el incumplimiento de un contrato, sino únicamente si tal apoderamiento constituye el hecho jurídico del robo. Los problemas sobre concurrencia del delito y la violación de una obligación civil deberían ser examinados desde este ángulo visual» (99).

No dejamos de comprender lo que Schreier quiere significar al referirse al papel de enlace de la sanción. Quizá sea aquí donde más claramente pueda brillar su punto de vista formal. Pero se echa de menos, otra vez, la diferencia fundamental entre el verdadero deber y la simple obligación. La función que asigna al juez es clara desde el punto de vista del estricto deber jurídico; no así desde el punto de vista de la obligación, pues lo primero que ha de comprobar es la existencia del contrato y su incumplimiento.

«El hecho jurídico total de la norma secundaria contiene también, a menudo, otros hechos parciales al lado de la violación del deber jurídico. Entre aquéllos y éste pueden existir formas jurídicas diferentes, debiendo examinarse especialmente si la violación es continua o discontinua relativamente a los restantes hechos jurídicos. Si es discontinua, la posterior realización de la prestación no impide la sanción. Así, por ejemplo, tratándose de la deuda a plazo, el deudor moroso no resulta liberado por el cumplimiento. El caso más importante de una violación jurídica continua es el daño, ya que la reparación de éste impide que la sanción se actualice.

La disolución del concepto de sanción en una serie de relaciones conexas resuelve el tan discutido problema que consiste en determinar si el cumplimiento de la norma secundaria es también una prestación o un simple «sucedáneo» de la misma» (100).

«En la misma forma se resuelve el problema sobre la relación entre derecho sustancial y adjetivo, o sea, entre Derecho y protección jurídica. El primer punto de vista ante esta cuestión es el de que el derecho de acción se halla contenido en el sustancial. El derecho de acción es un concepto que indudablemente pertenece al Derecho privado» (101). El segundo punto de vista: «El derecho de acción no

(98) Vide: Ob. cit., págs. 240-241.

(99) Vide: Ob. cit., pág. 241.

(100) Vide: Ob. cit., pág. 243.

(101) Vide: Ob. cit., pág. 245.

es un desdoblamiento del derecho material, porque tanto como derecho de intervenir en el proceso, cuanto como derecho a una condena, es independiente del derecho privado subjetivo. El derecho de acción no se encuentra contenido en el derecho privado. Entre estos dos polos opuestos se halla la opinión correcta. El hecho jurídico del derecho material es también hecho jurídico parcial en la norma sobre el proceso, norma sancionadora en la cual el juez aparece como obligado. Es cierto que se trata solamente de un hecho jurídico parcial. Si a éste no vienen a unirse otros, a saber: los supuestos procesales, el deber del juez no llega a actualizarse. Y por otra parte, existen otros hechos jurídicos que provocan la misma obligación jurisdiccional, aun cuando no exista el derecho material como, por ejemplo, cuando concurren los supuestos de la sentencia dictada en rebeldía. Cuando tomamos en consideración los primeros hechos jurídicos sólo podremos hablar de una «pretensión» orientada a la consecución de una sentencia favorable cuando es complementado por los demás con que se integra el hecho jurídico total» (102).

Tal es el desarrollo a que lógicamente conduce a Schreier su punto de partida doctrinal.

EL ESTADO

Siguiendo a su maestro Kelsen, Schreier considera igualmente el Estado como un conjunto de normas y de normas positivas.

«Creemos —nos dice— que no se podrá discutir seriamente que se trata necesariamente de un conjunto de normas jurídicas dotadas de positividad. Podemos esperar, por consiguiente, que una determinación más precisa del Derecho positivo nos ponga en el camino que conduce al establecimiento de la noción del Estado. En esta empresa queremos prescindir de la determinación del Derecho positivo como correlato del acto de creación jurídica, pues fundamentalmente nos interesa la determinación de la positividad que identifica la esencia de ésta con la vigencia» (103).

Para quien, como el jurista austriaco, no admite sustancia en la persona y, por tanto, en la persona jurídica, es claro que ésta —y el Estado es una de ellas— no puede consistir en otra cosa que en un

(102) Vide: Ob. cit., pág. 246.

(103) Vide: Ob. cit., págs. 259-260.

conjunto de normas positivas confundiendo ente y orden jurídico por el cual se rige. Es lógico, pues, que partiendo de este punto inicial investigue qué sea Derecho positivo. Lo que ya no es lógico es que en esta parte de su teoría adopte otro punto de vista metodológico y acuda a lo empírico. Esto quieren decir las palabras siguientes: «La norma no nos revela por sí misma si es o no Derecho positivo, pues de acuerdo con su esencia constituye un objeto jurídico de especie y contenido determinados. Tendremos, pues, que recurrir a otra instancia, y la encontramos en el conocimiento de hechos, en la experiencia.» (Ob. cit., pág. 260.)

«El problema acerca de la «vigencia» de una norma jurídica conduce siempre, en última instancia, a una «postulación» real. Se puede partir de una proposición jurídica especial que remite a otra supraordinada a ella y de cuya vigencia depende la de la primera. El replanteamiento del problema conduce necesariamente a una primera postulación, ya sea consuetudinaria, ya derivada de una «autoridad» que ha otorgado vigencia a la norma de que se trate. Pues si en este regreso se llegara a proposiciones jurídicas dotadas de validez intrínseca y evidente, el punto de mira jusnaturalista sería justificado.» (Obra citada, pág. 261).

Nuevamente debemos llamar la atención sobre el equivocado concepto que tiene del jusnaturalismo. No se defiende en éste que no se precise del Derecho positivo, como se afirmaría si la norma natural tuviere validez por sí misma en una sociedad organizada. De lo contrario, no podría afirmarse la función informadora del Derecho positivo que asignamos al Derecho natural.

Y sigue Schreier: «El hecho temporal de la postulación conviértese así en hecho jurídico en el segundo sentido de la palabra, es decir, en elemento del supuesto jurídico. El hecho jurídico primitivo resulta ampliado por el hecho de la postulación. La positividad no es otra cosa que el hecho jurídico de la postulación, debiendo advertirse que al caso pueden aplicarse todas las leyes y formas que en general valen para los hechos jurídicos.

La determinación que acabamos de hacer es puramente formal. En el concepto de hecho jurídico de postulación no hay elemento material alguno. Tal concepto debe ser llenado por cada ordenamiento jurídico especial. Pues no toda postulación puede determinar la vigencia de una norma jurídica. Las normas jurídicas obligatorias sólo

pueden ser expedidas por el monarca hereditario o electo, o por la representación popular» (104).

Es decir, que, en último término, la positividad o vigencia del Derecho descansa en la voluntad del príncipe o del pueblo. ¿No nos había dicho que el Derecho nada tiene que ver con la voluntad?

Schreier continúa expresando su pensamiento de este modo: Esta autoridad suprema, última «fuente» del hecho jurídico fundamental, a la que tenemos necesariamente que referirnos, es la que hace posible la unidad del Estado. El hecho jurídico fundamental es el punto final común a todas las proposiciones jurídicas vigentes que pertenecen a un determinado ordenamiento especial. El estado es, pues, la totalidad de las proposiciones jurídicas; y la vigencia (positividad) descansa en la postulación de un hecho fundamental común» (105).

Así, pues, la coincidencia con Kelsen es evidente. Pero Kelsen llama a la fuente suprema con la expresión «norma fundamental». Schreier la considera un «hecho jurídico fundamental». Como la palabra «hecho» —como vimos— es equivalente a «supuesto jurídico», es claro que la coincidencia es plena y la diferencia únicamente estriba en un cambio de expresión.

A partir de aquí la coincidencia se acentúa. También Schreier considera el ordenamiento positivo como un orden jerarquizado de normas con enlace lógico con la norma fundamental. Y así nos dice: «Sólo que una proposición jurídica no tiene vigencia únicamente cuando se relaciona en forma directa con la fuente de Derecho. Esto quiere decir que al hecho jurídico fundamental, como hecho condicionante de la positividad, pueden superponerse nuevos hechos de postulación... Constitúyese así un orden jerárquico de hechos jurídicos... Distinguimos los diferentes grados de acuerdo con determinados requisitos normativos: tratándose, por ejemplo, de leyes constitucionales y ordinarias, los que la Constitución fija; tratándose de un reglamento, la intervención de un ministro, verbigracia... El nexo lógico entre los distintos grados es un hecho dependiente: el hecho jurídico de la constitución es dependiente en relación con el de la ley; el de la ley en relación con el del reglamento. Y a la inversa... No debemos olvidar que todos estos hechos fungen como portadores de una significación, es decir, como encarnaciones de normas jurídicas irreales... La relación fundamental entre las significaciones consiste

(104) Vide: Ob. cit., pág. 262.

(105) Vide: Ob. cit., pág. 263.

en que la significación de grado inferior no puede rebasar los límites que le impone la del grado superior, ya que de lo contrario carecería de validez. Puede decirse, pues, que el grado inferior se halla contenido en el que lo está supraordinado» (106).

Nada tenemos que oponer a ese enlace lógico de unas normas inferiores con las superiores, si prescindimos de lo dicho acerca de la norma fundamental como última fuente. Pero Schreier soslaya una serie de problemas en relación directa con esa jerarquía, con el origen de cada hecho o supuesto jurídico, con la autoridad que lo promulga, etc. «En este lugar —nos dice— no podemos investigar qué porción de la significación correspondiente al grado superior pertenece al inferior» (107). Y es lástima que nos escamotee su posición en este punto cuando habría podido ser una brillante aportación a la teoría formal del Derecho y, en todo caso, una idea original del autor, pues ya se ha visto que no hace sino repetir lo ya dicho por Kelsen.

Nosotros no diríamos que la norma o supuesto jurídico inferior se halla contenido en el grado superior, sino sólo fundado, pues caben normas inferiores que por su mayor concreción y adaptación a las circunstancias en que han de aplicarse no se hallen contenidas en la de grado superior, sino sólo fundadas. Tal es el caso de un reglamento de aplicación respecto de su ley.

«Cuestión radicalmente diversa es la que consiste en investigar si la postulación de una norma da lugar a una consecuencia jurídica cualquiera. Esto no sucede necesariamente en todo caso, porque el hecho puede ser jurídicamente irrelevante, es decir, formar parte del espacio jurídico vacío. Pero hay también otras posibilidades... En el ámbito de un ordenamiento jurídico especial puede haber una norma a la que el hecho jurídico de la postulación le otorgue, en el caso de una extralimitación del sentido señalado por la norma superior, las mismas consecuencias que hubiera tenido de no existir la extralimitación... A la norma que equipara el hecho de la postulación de otra al de una norma válida y considera la postulación nula como si no lo fuera, basándose solamente en la existencia de un hecho exterior, le damos el nombre de norma de habilitación (Rechtskraftnorm). La norma de habilitación implica, en general, lo siguiente: Si un hecho de postulación de grado inferior rebasa los límites que le señala la significación del grado superior, deben producirse las consecuen-

(106) Vide: Ob. cit., págs. 265-6.

(107) Vide: Ob. cit., pág. 266.

cias jurídicas establecidas por la norma nula. De este modo y mediante un rodeo —a través de la norma de habilitación— el precepto nulo queda incluido en el Derecho positivo correspondiente y se transforma en un precepto válido» (108).

«La forma que hemos señalado en relación con la norma de habilitación no es la única posible. Al lado de ella existen otras menos enérgicas. La simple postulación no siempre basta como hecho jurídico total de la norma de habilitación, ya que pueden exigirse otros requisitos para que la habilitación exista. Mientras tales requisitos no se realizan, la postulación es nula y el hecho no produce consecuencias.

El empleo de un recurso, por ejemplo, «impide» la habilitación y, consecuentemente, la producción de la consecuencia jurídica. Al lado de esta posibilidad existe el caso, en apariencia semejante, en que el recurso no tiene efectos suspensivos. Entre los dos casos hay, sin embargo, una gran diferencia, pues el último queda comprendido en el concepto de impugnación, cuya explicación exige que indiquemos un nuevo sentido de la habilitación» (109).

Y con unas consideraciones sobre la impugnación y la habilitación termina Schreier de exponer su pensamiento sobre el Estado, y con él llega al final de su obra, seguida de un epílogo.

III

EPÍLOGO

«Hemos trazado —dice Schreier al final de su obra— a grandes rasgos los contornos de la teoría jurídica formal. Para concluir queremos insistir nuevamente en que del conocimiento de la estructura formal del Derecho no es posible desprender ninguna afirmación sobre la materia o contenido de los conceptos jurídicos que, como tales, son formas vacías. La teoría jurídica formal sólo puede resolver las cuestiones a que hemos dado el nombre de «problemas constitutivos». La relación existente entre la teoría jurídica formal y la doctrina real del Derecho tendrá que ser objeto de investigaciones especiales. Habrá que mostrar cómo cada ordenamiento especial esta-

(108) Vide: Ob. cit., págs. 267-8.

(109) Vide: Ob. cit., pág. 269.

blece una serie de principios entre los que elige de acuerdo con las posibilidades jurídicas prefijadas. Asimismo habrá que mostrar la necesidad de esclarecer la estructura lógica de aquéllos. Podría inquirirse si al llenar las «formas jurídicas primarias», los «espacios vacíos»; se encuentran determinados ya en algún respecto, de tal modo que la «interpretación pueda obtener, sin auxilio de la legislación, reglas jurídicas para llenar los vacíos; o si semejantes inferencias son ilícitas, debiendo concederse a Schlossman la razón en contra de Ihering cuando afirma que de los conceptos jurídicos no cabe desprender más de lo que se ha incluido en ellos. Grandes problemas interpretativos aparecerían de este modo bajo una nueva luz. No puede ponerse en tela de juicio que la «lógica jurídica» no es la vieja lógica aristotélica, pues no representa ya un simple procedimiento analítico deductivo. Es indispensable reelaborar y someter a una revisión crítica las reglas de interpretación, inconscientemente observadas en la actualidad, que se ocultan bajo las expresiones analogía *legis*, analogía *juris*, interpretación, extensión, etc., etc.» (110).

Así termina Schreier su ensayo de teoría formal. Indudablemente, no se puede obtener un conocimiento pluridimensional del Derecho cuando *a priori* se ha adoptado una posición unidimensional. Y esto es lo que sucede con el autor austriaco. Desde su punto de vista, ciertamente no se puede afirmar nada sobre la materia o contenido de los conceptos jurídicos fundamentales. ¿Es suficiente el fruto conseguido? Esto es lo que aclararemos luego.

Ya advertimos a su debido tiempo que la determinación —aunque sólo desde el punto de vista formal— del Derecho posible, del Derecho real y del Derecho positivo y sus respectivas relaciones, habría sido tema de gran interés en la doctrina construida por Schreier; pero, por lo visto, no se atrevió con las investigaciones especiales que ello habría de llevar consigo según nos confiesa.

Que todo ordenamiento jurídico debe ser un sistema lógico —con Lógica «vieja» o formal—, es algo que ningún jurista puede desconocer; pero suponer que este punto de vista lógico explique por completo la norma jurídica y su encarnación en una norma positiva, es claramente un error, pues los ordenamientos jurídicos no son tan simples para suponer en todo caso que la conclusión lógica del supuesto jurídico haya de ser siempre elegida por el legislador entre una o dos. Como Schreier, por principio, prescinde de la realidad social a

(110) Vide: Ob. cit., págs. 273-4.

la cual ha de aplicarse una norma, no puede hacer entrar en juego esta realidad en su sistema. Si pudiese hacerlo sabría que algunas veces esa conclusión lógica queda desvirtuada por hechos que la anulan. Por ejemplo, cuando A, poseyendo una cosa en virtud de una facultad, y debiendo entregarla a B en virtud de su constrictión jurídica en este sentido —conclusión lógica del convenio entre ambos—, puede no entregarla en virtud del derecho de retención. Se dirá que aquí interfiere otro supuesto jurídico y otra consecuencia lógica. Pero, ¿basta esto? ¿No será necesario atender al contenido de todos estos conceptos? Porque es evidente que no a todo poseedor que ha de entregar una cosa se le puede otorgar el Derecho de retención. Y si es así, en este y en otros muchos casos que podríamos aducir, es evidente que no basta la lógica jurídica, no basta el punto de vista formal para explicar un sistema de Derecho.

La insuficiencia del punto de vista formal es lo primero que nos ha llamado la atención en la obra de Schreier. En muchas de sus páginas se bordea la confesión de su impotencia para abordar los problemas planteados y para darles una adecuada solución; mas fiel a su prejuicio, incapaz de salirse del método adoptado y con la mira atenta a no recaer en un falso jusnaturalismo, va escribiendo páginas y más páginas escamoteando los conceptos y los problemas más importantes.

Las mismas analogía *legis* y analogía *juris* a las cuales alude como una demostración inconsciente de la teoría formal son una prueba más de lo que decimos. Lo mismo una que otra significan un punto de vista lógico y sistemático que nadie duda exista. Pues qué, ¿acaso podríamos relacionar lo analogado con el análogo sin un nexo lógico dentro de la sistemática de la ley o del sistema jurídico de que se trata? Pero, salvado este nexo lógico indudable, ¿acaso no existen otros elementos históricos, consuetudinarios, legales, jurisprudenciales, sociológicos, morales, etc., coadyuvantes con el nexo lógico a la más perfecta formulación de la analogía respectiva? ¿O es que basta el nexo lógico? En este caso, todas las analogías debieran ser idénticas, incluso en contenido. Y esto es absurdo. Lo mismo podemos decir de la interpretación extensiva. Cuando el viejo aforismo latino nos indica que *favorabilia sunt amplianda*. ¿acaso el término «favorabilia» no indica claramente la necesidad de analizar el contenido de la norma jurídica aplicable?

No en balde se ha acusado al formalismo kelseniano —y Schreier no es más que un seguidor del mismo pese a las gotas de fenome-

logía que nos ofrece su obra— de deshumanizar el Derecho. Esa formidable organización lógico-jurídica en que se hace consistir el Estado no tiene en consideración bajo ningún aspecto el bien, el fin y los valores humanos. Eso sería tener presente el contenido, y la teoría jurídica formal no puede hacerlo. Con lo cual, el Derecho, que es para el hombre, queda convertido en algo al cual el hombre debe subordinarse.

Hecha esta apostilla de carácter general, pasemos a examinar los puntos cardinales sobre los cuales basa Schreier su ensayo.

Todo desarrollo científico se basa en axiomas o principios fundamentales; trátase, pues, en buena parte, de una sistematización lógica de aquellos axiomas. El Derecho, ciertamente, no puede hurtarse a este postulado general. Por consiguiente, todo conocimiento científico del mismo debe enfocarse hacia la aprehensión de aquellos axiomas jurídicos que fundamenten el desarrollo de la lógica jurídica. Hasta aquí, el planteamiento de Schreier es aceptable suponiendo que esta búsqueda y aprehensión puedan encerrarse exclusivamente en el ámbito científico. Creemos que no basta, porque los axiomas jurídicos pueden y deben fundarse a su vez en otros primeros principios, y son éstos precisamente el objeto de la filosofía del Derecho. Schreier, como su maestro Kelsen, confunden lamentablemente ciencia y filosofía.

Y aun prescindiendo del estudio de las últimas causas de aquellos axiomas, aun suponiendo que éstos nos sean dados, ¿cómo constatarlos?, ¿cómo aprehenderlos?, ¿cómo determinarlos? Ya vimos cómo Schreier no contesta a estos problemas.

Es imposible —a nuestro juicio— determinar o constatar o aprehender los axiomas jurídicos sin previa noción del Derecho. Schreier prescinde de esta noción por ser «metajurídica» fiel al método kelseniano. Convengamos, sin embargo, en que aun siendo metajurídica se requiere de una noción. El propio Schreier, cuando concluye que el Derecho es una parte de la Lógica, nos ofrece también una noción metajurídica, siquiera no precise lo que es aquella Lógica y qué función particular tiene la lógica jurídica dentro de aquélla. Esto sería atender a un punto de vista no formal, y ya advertimos que el jurista austriaco no quiere hacerlo.

El jusnaturalismo —no el que conoce Schreier, sino el bien entendido— deriva de unos pocos principios o axiomas conocidos en nuestra conciencia toda una serie de principios derivados lógicamente por conclusión directa los menos y por adaptación de aquéllos a la rea-

lidad social los más. Pero no cree que unos y otros basten a regular la vida de la comunidad social organizada jurídicamente, pues necesitan de la autoridad que los promulgue y los declare vigentes. Esos principios tienen ciertamente un contenido, pero tienen una estructura lógicoformal insoslayable. Son inmutables en su contenido justo y en su estructura lógica; pero pueden encarnarse muy variablemente en preceptos jurídicos concretos, es decir, en los distintos sistemas positivos. Aquellos principios son los «determinantes», mientras estos preceptos resultan ser los «determinados».

Esos principios determinantes, además de ser inmutables, son objetivos, no los creamos nosotros en virtud de raciocinio, de razón de utilidad o de conveniencia. Son constatados en nuestra conciencia. En ella hallamos la vivencia de los mismos. Y es aquí donde el método fenomenológico puede proporcionarnos buenos frutos. Pero Schreier no ha sabido aplicarlo, ni siquiera desde su punto de vista formal. ¿Dónde mejor hallar esos axiomas jurídicos a los cuales se refiere en su obra?

Schreier fija su atención en ese acto en el cual se constituye el Derecho e intenta buscar fenomenológicamente en él. Pero, ¿cómo podemos tener conciencia de que aquel acto constituye el Derecho si no tenemos una noción de éste? ¿Cómo saber que aquel acto constituye una norma jurídica y no una norma cultural, social, ética, económica, etc.?

Esa misma noción esencial es imprescindible también para conocer ante la presencia de un precepto jurídico particular que se trata de una norma de Derecho, cualquiera que sea su determinación. ¿Cómo vamos a considerar tal precepto desde el punto de vista ideal —como quiere Schreier— si no tenemos «idea» del mismo? Así no puede ser objeto de nuestra consideración.

Por otra parte, si distingue —y distingue bien— entre juicio —vivencia efímera— y contenido de juicio que es siempre igual cualquiera que sea la persona y su juicio, ¿por qué no ve en la norma el contenido, si es también un juicio? Además, faltaría demostrar que en el juicio jurídico se da la misma exactitud y objetividad absoluta que en el juicio matemático. Ya advertimos su constante afición —gran error— de equiparar el campo jurídico al matemático, cuando el propio Schreier —lo hicimos notar— ha de confesar que no es lo mismo. ¿Por qué, pues, fijar la atención exclusivamente sobre el punto de vista formal sin atender al contenido?, volvemos a preguntar.

Si, como nos dice el jurista austriaco, el Derecho no sólo es con-

cebido por el legislador y el juez, sino por cualquier sujeto que dirija su mirada al mismo, y lo hace, claro está, intencionalmente en su conciencia, ¿no es esto decir que en cualquier sujeto los axiomas jurídicos perviven en su conciencia? ¿No es esto decir lo que nuestros clásicos: que aquellos axiomas —léase principios de la ley natural— se hallan grabados en nuestra conciencia porque allí los ha promulgado Dios? Estos axiomas constituyentes de la esencia del Derecho y que constituyen el objeto de nuestra inquisición en el acto jurídico, es claro, como él nos dice, que no constituyen nada referente al mundo empírico. Son el ideal al cual hay que añadir ese «algo» como nos dice Schreier —sin precisarlo— para que encarne en el principio jurídico de Derecho positivo. Geny y Renard han aclarado en qué consiste ese «algo» en sus respectivas doctrinas.

Constatar mediante la luz de la razón y en el seno de nuestra conciencia los axiomas jurídicos o principios de Derecho natural, no es en modo alguno «sentirlos», como equivocadamente cree el discípulo de Kelsen. El sentimiento es algo emotivo y arracional que no nos puede descubrir por sí mismo la idea. Lo único que cabe esperar del sentimiento es una más diligente búsqueda de aquellos principios, una mayor acuidad comprensiva de los mismos y, sobre todo, un mayor afán de que se cumplan. El jusnaturalismo —otro error de Schreier— no ha considerado nunca como jurídica la norma que esté de acuerdo con el sentimiento. El sentimiento, como el amor a lo justo, no puede tener categoría de causa eficiente y sí de causa instrumental subordinada a ésta.

Constatar aquellos principios en nuestra conciencia es, ciertamente y como dice Schreier, «aprehenderlos». No hay inconveniente en calificar el acto de «aprehensión» de «acto fundante» frente al «acto fundado» en que es necesario la referencia a un sujeto. Puede admitirse que los actos constitutivos del Derecho son «tomas de posición» fundadas en los actos jurídicos de «aprehensión». Ni hay inconveniente en admitir que un acto jurídico es un juicio en doble sentido: como enunciación y como aprehensión expresada. Pero, insistimos, como tal juicio debe considerarse el fondo y la forma, y no sólo ésta.

Creemos también que una proposición jurídica es la expresión independiente y plena de una norma de Derecho, y que la verdad de aquélla ha de radicar en la coincidencia entre la proposición y la norma que expresa. Pero, ¿sólo la verdad formal? ¿No cabe un error de fondo, una injusticia en una verdad simplemente formal? Creemos

que sí, aunque no es éste el lugar de demostrarlo, dado el carácter del presente trabajo.

No cabe duda de que los axiomas jurídicos tengan carácter temporal e ideal. Ni cabe duda de que tengan una naturaleza no material («irreal» llama a esto Schreier) no perceptible por los sentidos. Nosotros decimos que tienen una naturaleza de entes, de valores, de una existencia tan real como los objetos del mundo que nos circundan; pero de otra índole, de carácter espiritual. El propio Schreier nos confiesa implícitamente esta naturaleza cuando escribe que aquellos axiomas «existen independientemente de que un legislador los declare válidos para un determinado ámbito».

Schreier entiende que no debe hacerse distinción entre Derecho y relación jurídica; que toda relación jurídica es Derecho y que éste es en todo caso un deber ser. Nada tenemos que oponer a esto si ese deber ser tiene el amplio sentido de *constricción jurídica*. A ésta la denomina «deber jurídico» ignorando esa fundamental clasificación entre el deber y la obligación. Ahora bien, si se trata de una relación, ¿por qué no nos explica cuáles son sus términos? Si por un lado es la norma, el otro término será el sujeto jurídico. Así se deduce de su doctrina en general. Lo que no comprendemos es por qué —establecidos ambos términos— dé tan poca importancia al término sujeto, hasta el punto de negar —como ya vimos— la persona y dar a ésta el sentido que ya conocíamos en la doctrina de Kelsen.

No nos extraña que, fiel a su exclusivo punto de vista formal, considere el deber ser como algo formal exclusivamente; algo que forma parte de la Lógica. Su concepto de ésta como «ciencia de las ciencias» que investiga apriorísticamente las teorías posibles, es admisible desde su punto de vista; empero ese «apriorísticamente» exige unas previas nociones *a priori* que Schreier no nos ofrece, como ya hicimos notar.

Mayor interés ofrece su distinción entre Derecho posible, Derecho real y Derecho positivo. ¡Lástima que no la haya desenvuelto! De su pensamiento se deduce que entiende por Derecho posible el conjunto de normas formuladas lógicamente a partir de los axiomas jurídicos, pero que carecen de toda concreción. El Derecho real vendría a ser como un sistema intermedio entre el Derecho posible y el Derecho positivo; y sería como una especie de Derecho sin vigencia que participara del Derecho positivo por haber llenado las formas vacías propias del Derecho posible; pero, al igual que éste, carente de la vigencia propia del Derecho positivo. Nosotros diríamos —sal-

vando el exclusivo punto de vista formal— que el Derecho posible es el Derecho natural; el Derecho real es el Derecho elaborado por el jurista en general, y el Derecho positivo es el Derecho real promulgado por el legislador y actualmente vigente, siempre que se relacionasen adecuadamente los tres.

Volvamos al sujeto como término de la relación jurídica. Es admisible que todos los acontecimientos naturales pueden llegar a ser relevantes para el Derecho, así como que lo jurídicamente relevante sea un «mundo de horizonte abierto». Lo que no es admisible es que no fije en qué condiciones. Su pensamiento es claro: no sólo el hombre puede ser portador o sujeto de una relación jurídica. Incluso resulta admisible equiparar los conceptos de persona y sujeto jurídico. En toda relación, por lo mismo que significa un deber ser, hay que contar con un sujeto constreñido a cumplirlo, sea o no sea el hombre. También resulta admisible su pensamiento de que la teoría pura no pueda ofrecer los criterios materiales según los cuales el sujeto de la constricción ha de concretarse. Pero una cosa son los criterios de Derecho positivo y otra cosa las razones lógicas que en Derecho posible abonan su consideración como tal sujeto. Y esto tampoco lo hace Schreier. Cabría esa determinación en vista de la naturaleza del deber jurídico. Pero esto escapa a la perspicacia del discípulo de Kelsen. Y en definitiva, frente a lo que cree Schreier, no puede considerarse cada suceso como encarnación de la personalidad, y corresponde solamente al Derecho positivo la tarea de describir los hechos especiales que representen encarnaciones de personas.

La personalidad —individual o colectiva— no es sólo un hecho como pretende el tantas veces citado autor. Sin duda hay hechos —el nacimiento para la persona individual; la constitución y el registro en la persona colectiva— tan relevantes a la vida de la persona que, sin ellos, difícilmente cabe reconocer una personalidad. Pero ésta es algo más que un hecho. Su razón de ser hay que buscarla en los fines, en la idea que realiza la personalidad. Es por esto que a la persona se la dota de medios cualquiera que sea su clase; y por eso que se la dota de capacidad para ejercer facultades y para cumplir deberes y obligaciones. Podrá discutirse si la persona colectiva constituye una ficción —aunque las posiciones en este sentido han sido ya superadas en favor de su realidad— o un ente real, cualquiera que sea su naturaleza. Lo que no puede dudarse es que el hombre es una sustancia y por ello también lo es su personalidad tan íntimamente ligada a su ser.

Ya vimos cómo Schreier emplea la palabra «persona» sin darle un significado preciso. Una cosa es clara: que la persona no es sustancia para él, es decir, algo inmutable y persistente, sino un acontecimiento temporal. Esta noción, que más que ofrecerla el jurista austriaco la deducimos de sus palabras, no puede compaginarse con su idea de que la persona es un hecho total —compuesto de otros parciales— integrado en otro hecho fundamental originario: la constitución de la persona. Si este hecho fundamental tiene tal relevancia es porque es inmutable y persistente en sus efectos. ¿Por qué, pues, negar sustantividad a la persona?

Otra cosa a deducir de sus palabras es el término «constitución». Si lo interpretamos como lo establecido en aquel hecho fundamental, cabe preguntarle: ¿Por qué se establece así? ¿Quién puede establecerlo? No nos lo dice. Tampoco distingue entre persona individual y persona colectiva. Ello nos autoriza a preguntar: ¿También la personalidad del súbdito de un Estado se constituye? ¿Quiere esto decir que tan sólo cuando se la reconoce el Estado tiene personalidad? Esto parece deducirse de todo su pensamiento. Entonces resulta que volvemos a los antiguos tiempos romanos en que la ciudadanía y la personalidad eran don gracioso del Estado. En el fondo de todo esto parece observarse el dogma marxista de la absorción de la persona humana por el Estado.

Schreier ha intentado construir su teoría formal del Derecho valiéndose de las instituciones de Derecho privado porque es —según hicimos notar— la parte mejor trabajada. ¿Cree sinceramente que al hacerlo no ha usado del punto de vista empírico? Para nadie es un secreto que el desenvolvimiento del Derecho privado ha sido debido en gran parte a la vida práctica del mismo. ¿Acaso ignora la labor del pretor en Roma y su decisivo papel en el desarrollo del Derecho romano? ¡Y si al menos conociese bien las instituciones del Derecho privado! Ya hicimos notar en diversas ocasiones su deficiente conocimiento, tal y como nos lo expone en su obra. Recuérdese lo que dijimos a propósito de su referencia a la clasificación y diferenciación de los derechos en reales y de crédito; y asimismo, lo que hicimos observar a propósito de su idea de la prestación, de su idea de la obligación y de la correspondencia entre pretensión y vínculo obligatorio.

Hicimos observar cómo su pensamiento sobre la sanción representa el punto más acertado de su visión formal de los conceptos fundamentales del Derecho, aunque la falta de discernimiento entre las

dos fundamentales clases de constricciones le lleve a decir alguna inexactitud como la función que asigna al juez.

Su idea del Estado es consecuencia de su pensamiento kelseniano. El Estado no tiene personalidad. Es sólo un conjunto de normas positivas. Estado y Derecho se confunden como en Kelsen. Hablar, pues, del Estado es referirse al Derecho positivo. Su concepto de éste gira alrededor de esta noción: Derecho positivo es el Derecho vigente en un Estado. ¿Dónde fundamenta la vigencia? En la voluntad del príncipe reinante o de la asamblea popular. Esta autoridad suprema es la última fuente del Derecho positivo. Tan sólo le distancia de Kelsen un simple cambio de nomenclatura, porque mientras para el fundador de la escuela de Viena aquella fuente es la «norma fundamental», en el discípulo es el supuesto jurídico o «hecho jurídico fundamental». Creemos —aunque no nos lo diga— que este supuesto jurídico fundamental estriba en la Constitución o ley fundamental del Estado. ¿Trátase de un supuesto jurídico ideal? ¿Pertenece al Derecho posible? ¿Es encarnación y concreción temporal de alguna norma de Derecho posible o de Derecho real que llega a ser vigente por virtud de la aprobación del órgano soberano del Estado? No nos lo dice. ¡Y es lástima! Porque aquí hubiera podido encontrar campo para el desenvolvimiento de sus ideas sobre las máximas o axiomas jurídicos y sobre su distinción entre Derecho ideal o posible, Derecho real y Derecho positivo. ¿Acaso no tienen ninguna relación estos Derechos? Si es así, ¿por qué se afana en construir una teoría basada en axiomas jurídicos que no tiene ninguna trascendencia práctica? Y si la tiene, ¿por qué no la muestra? Para acabar en un positivismo relativista no hacía falta ensayar aplicaciones fenomenológicas, ni afirmar la idealidad, atemporalidad y objetividad del Derecho.

Quizá Schreier haya querido decir que entre las diversas soluciones formales posibles el órgano soberano ha de dar vigencia a una de ellas. Habrá aminorado así el calificativo que damos a su teoría de tratarse en definitiva de un relativismo positivista. Pero es el caso que no lo dice. Si lo dijese tendría que referirse a las circunstancias —«datos» diría Geny— según las cuales el órgano soberano elegiría una u otra de las normas posibles, adaptándola a aquellas circunstancias para darles vigencia. No es otro el punto de vista jusnaturalista, como ya explicamos más arriba. Y así, Schreier nos da la impresión de estar bordeando el descubrimiento del Derecho natural, sin atreverse, dado su prejuicio contra el mismo. De no ser así, todo el Derecho positivo por lo mismo que es conjunto ordenado y jerarquiza-

do de normas deducidas lógicamente de la norma o supuesto fundamental, queda a merced de la voluntad caprichosa y arbitraria del órgano soberano del Estado, al cual basta la voluntad o decisión en cualquier sentido para convertirla en norma positiva. ¿No es esto positivismo? Lógicamente, ese positivismo tenderá a la conveniencia, interés o utilidad del momento, es decir, a su valor relativo. Con lo cual queda justificada nuestra calificación de la teoría de Schreier sobre el Estado y el Derecho como un positivismo relativista. Y aunque las ideas vertidas con anterioridad al capítulo en que trata del Estado y del Derecho positivo no se compaginen con su pensamiento sobre estos últimos, esto no es óbice para aquella calificación y para que, una vez más, destaquemos la falta de sistema y de lógica en quien ha querido hacer del Derecho una parte de la Lógica.

Dr. I. PEIDRÓ PASTOR

Profesor Adjunto de la Universidad
de Valencia

RECENSIONES Y NOTICIAS DE LIBROS

GIORGIO DEL VECCHIO EN NUESTRO "ANUARIO"

Nuestro ANUARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO se honra hoy con la publicación de uno de los últimos trabajos del profesor GIORGIO DEL VECCHIO. GIORGIO DEL VECCHIO no necesita ser presentado ante ningún público versado en Filosofía del Derecho, y menos aún ante el público español con el que mantiene hace largos años una fecunda relación de magisterio y ante el que se alza continua y renovadamente como un alto ejemplo intelectual. Pero si el ilustre profesor de Roma no necesita ser presentado, ello no quiere decir que no le sean debidos homenaje y pleitesía. Y aprovechando este homenaje y pleitesía, queremos llamar la atención del lector sobre un aspecto que puede pasar inadvertido de su perfil intelectual.

Pues GIORGIO DEL VECCHIO tiene una dual dimensión que es necesario destacar ante el lector. Por un lado, es un clásico. Los que hace veinticinco años ingresamos en la vida intelectual europea encontramos ya su figura destacada por el tiempo y dotada de la nobleza y dignidad de un valor indiscutible. DEL VECCHIO fué ya en aquel tiempo, bien por sus escritos, bien por su magisterio personal e intransferible, un maestro. Magistralmente guió los pasos de toda una generación de juristas europeos. Gracias a él, y a otros que le acompañaron en el empeño, esta generación de juristas se libró del positivismo. Desde el comienzo del siglo, DEL VECCHIO había luchado, denodada y agudamente, contra él. El positivismo representaba una visión estrecha del Derecho como norma fundamental de la vida humana. Para el positivista existían sólo hechos, y en la noción de hechos perdía el Derecho sus dimensiones más nobles. El Derecho era un factum: o bien un fenómeno de poder, o bien un fenómeno psicológico de reconocimiento. En el mundo de los hechos no cabían las grandes cuestiones de la reflexión y de la

ciencia jurídica, y con ello no podía desarrollarse en su plenitud la vida del hombre. Rescatar al mundo del derecho de la limitación positivista era en cierta manera rescatar la vida humana en uno de sus aspectos decisivos. De aquí que el acontecimiento tenía dimensiones no sólo científicas, sino radicalmente vitales. A través de una serie de obras que hoy el lector considera con la misma devoción que la de los grandes clásicos, DEL VECCHIO consumó, con la precisión del científico y con la elegancia del humanista, tal hazaña. Su labor de publicista se acompañó por una continua tarea docente y por faenas de más amplio empeño: entre ellas, la fundación de la Rivista Internazionale di filosofia del diritto.

DEL VECCHIO consiguió con ello un influjo amplio y profundo: un influjo que ha alcanzado a los estudiosos de todo el orbe, en traducciones innumerables de sus obras, y que ha calado hondamente en los posteriores desarrollos del pensamiento actual. Por esto es un clásico. Clásico es el pensador que no sólo conocemos externamente, sino que llevamos dentro, a veces sin advertirlo, para dialogar con él, corrigiendo o aumentando su lección.

El clásico tiene varios riesgos, pero, sobre todo, uno: que le consideraremos con la intemporalidad de un modelo ya logrado y concluso. Si incurriéramos en tal peligro, perderíamos el otro aspecto de la figura de nuestro autor. DEL VECCHIO no es sólo un clásico, sino un moderno: que no tiene únicamente obra hecha, sino hace obra. En él tenemos uno de los escasos ejemplos en que se dan al par perennidad y continua fluencia, y en donde la estimación de lo que aprendimos, cuando comenzamos a marchar por los caminos del pensamiento jurídico, se debe completar con el cuidadoso estudio de lo que está realizando. La unión de ambos aspectos completa la comprensión de su figura y nos revela la fecundidad de su obra.

Por eso llamamos la atención sobre el pequeño trabajo que hoy insertamos a la cabeza de nuestro ANUARIO. Se trata de una de las múltiples contribuciones que está realizando en estos últimos años el profesor de Roma para iluminar el mundo del Derecho respecto a los nuevos problemas que continuamente se plantean.

Todos ellos tienen un signo común. Si queremos dar un lema que aclare este signo, podríamos hablar del radical humanismo

jurídico de DEL VECCHIO. Junto al trabajo que insertamos, y para completarlo, el lector debe considerar algunos otros. Por ejemplo, un ensayo sobre La «politicidad» del Derecho, que muy recientemente ha insertado en lengua española el diario de Buenos Aires La Ley (1). Se trata de un escrito polémico frente a los que han querido determinar como nota esencial del Derecho la politicidad. El escrito tiene dos partes: por un lado, una parte histórica en que, de manera maestra, nuestro autor defiende el pensamiento de ARISTÓTELES y el de SANTO TOMÁS contra la alegación de que han afirmado la politicidad como elemento esencial del Derecho. Por otro lado, una parte sistemática en que DEL VECCHIO discute el enlace de Derecho y política, esto es, Derecho y Estado, desde dos puntos de vista: desde el punto de vista de la positividad del Derecho, y desde el punto de vista del Derecho natural. Desde el punto de vista de la positividad del Derecho, con una visión sociológica exacta, viendo que la productividad de normas «no se explica solamente respecto al sistema general de todo el pueblo, sino también a los agregados sociales menores». «Nada es más contrario a la verdad que el prejuicio todavía difundido entre los juristas, por el cual se afirma que existe sólo un ordenamiento jurídico, esto es, el del Estado, y que del Estado emana todo el Derecho». La verdad, para DEL VECCHIO, es que se dan ordenamientos jurídicos donde hay vida de hombres, de múltiples modos; y que el Estado es sólo el que, entre los diversos ordenamientos, ha alcanzado el mayor grado de positividad, o sea el que corresponde a la voluntad social preponderante. Los ordenamientos menores, que a veces regulan algunas manifestaciones de la vida de los hombres, constituyen generalmente partes del ordenamiento general, pero no deja de tener una cierta autonomía. La fenomenología del mundo del Derecho es así muy rica, porque es fenomenología de la vida humana común. Esta visión de la plenitud de la vida humana común es uno de los rasgos continuos y fecundos del pensamiento de nuestro autor. Con esto no sólo se rescata la significación jurídica de los ordenamientos menores, sino la de los ordenamientos mayores al del Estado: Derecho internacional y Derecho eclesiástico. Hay un gran or-

(1) G. DEL VECCHIO, «Sobre la politicidad del Derecho», trad. del Profesor SALVADOR M. DANA MONTAÑO, *La Ley*, tomo 75, julio-septiembre 1954, página 1 y sigs.

ganismo, dice DEL VECCHIO, de alto significado espiritual que merece también realce especial a los fines de nuestro estudio; la Iglesia católica. Ella no es un Estado, y tiene, no obstante, un ordenamiento jurídico, con un Código propio, una magistratura propia y propios dominios, civil y penal, que ejercita sobre sus fieles en una esfera de competencia superior a la del Estado. Reconocer como nota esencial del Derecho la politicidad sería negarse a la misma realidad de los hechos. Pero sería, además, otra cosa: sería negarse a admitir el último sentido del Derecho. «No olvidemos que en la vida del Derecho hay un factor fundamental, inagotable y siempre activo, esto es, la conciencia individual; de la cual, directa o indirectamente, proceden también las determinaciones de los sistemas imperantes y que, aun frente a ellos, mantiene su insuperable autonomía. Esta autonomía se ejercita dentro de ciertos límites, en el acto mismo de la interpretación y aplicación de las normas vigentes, cuando éstas para esclarecerse vuelven en cierto modo a su fuente primera y remota. Pero se ejercita en medida mucho mayor, cuando el espíritu individual concibe normas diversas de las vigentes». El Derecho natural es tan Derecho o más que el positivo. Justicia e injusticia son los valores, positivos y negativos, con que hay que medir el mundo del Derecho. Rescatar la plenitud del mundo social del Derecho es también rescatar el Derecho en sus plenas dimensiones humanas.

Este sentido tiene otros trabajos de nuestro autor. Entre ellos queremos destacar la monografía sobre «Lo stato» (1), publicada en la Editorial Studium, de Roma. Nuevamente aquí el Estado es una de las asociaciones en que se encuentra implicado el individuo desde su nacimiento, no la única. Lo que le caracteriza es ser el centro autónomo de la unidad de un sistema jurídico. Lo anterior no debe interpretarse formalmente. Que el Estado sea por su naturaleza el custodio y la garantía del orden jurídico no resuelve todos los problemas respecto a él. Queda por determinar el fin del Estado, que no es otro que el ideal de la justicia. La primera exigencia de la justicia es que se reconozca el carácter espiritual del ser humano y su autonomía. Ello representa que hay en el hombre un derecho primordial e inabolible, cuya validez no depende de ninguna ley positiva.

(1) G. DEL VECCHIO, *Lo Stato*, Universale Studium, s. a.

El respeto del mismo es el presupuesto y la condición de cualquier autoridad legítima. De este modo, con el valor de la persona se afirma el Derecho natural. El Derecho natural constituye el presupuesto lógico y ético del Estado mismo. La tutela del Derecho natural de la persona es el fin inmutable del Estado: su misión primaria. Los problemas que puede plantear la tensión entre el Derecho natural y positivo son considerados con toda agudeza por nuestro autor.

Pero lo anterior representa algo más que un puro presupuesto fundamental en el pensamiento vivo de GIORGIO DEL VECCHIO.

Representa también la base desde la que se enfrenta con los problemas particulares que la vida humana puede presentar. Fundamentalmente queremos destacar dos, que tiene una larga tradición en su actividad intelectual, y a los que ha dedicado recientemente sendas monografías. Uno de ellos, el de la relación entre Derecho y economía; otro, el de la evolución del Derecho. El problema de la relación entre el Derecho y la economía es un problema inicial en toda la puesta en marcha del pensamiento jurídico moderno. Recuérdese el conocido libro de R. STAMLER. En realidad, el problema viene determinado por la misma situación histórica en que se mueve el pensador. En su raíz expresa la presión de las fuerzas económicas sobre la libertad del hombre individual. En su ápice, la necesidad de distinguir la norma jurídica y los hechos económicos. DEL VECCHIO se ha enfrentado con él con toda profundidad en su folleto sobre «Diritto ed economia» (1). Se trata de examinar la ficción del homo oeconomicus, esto es, la hipótesis hedonista según la cual el hombre sólo se guía por motivos egoístas. DEL VECCHIO apunta que la hipótesis pueda admitirse como tal hipótesis, pero sabiendo siempre que recorta la realidad profunda del hombre. En éste existen, junto a los motivos egoístas, motivos altruistas. La fenomenología del hombre muestra aquí una riqueza que niega la ciencia. Pero el problema clave surge cuando se advierte que la ciencia económica aspira a ser una ciencia práctica, esto es, a aconsejar una actividad, a regular tanto la acción del individuo como la del Estado (política económica). De aquí el peligro de esta hipótesis. El estudioso de la física,

(1) G. DEL VECCHIO, *Diritto ed economia*, Studium, Roma, 1954.

dice DEL VECCHIO, puede considerar, abstrayéndola, la eficacia física de una determinada fuerza existente en la naturaleza, y traducir en forma matemática tal eficiencia, suponiendo, con un procedimiento científico legítimo, que tal fuerza se da aislada, sin conexión ni enlace con ninguna otra. Pero la cosa cambia de plano si atribuimos a tal especie del conocimiento abstracto e hipotético un valor normativo, asumiéndolo como criterio del obrar. Es necesario, por tanto, tener en cuenta siempre la limitación de la economía y conexas con una ciencia del valor integral de la personalidad humana en su esencia y en la universalidad de sus fines. Así aparecerá ante nuestros horizontes una doble legislación moral y jurídica. Repondremos otra vez la totalidad que buscamos. Por un lado, la totalidad del ser humano en su doble dimensión ideal y real, y por otro, la totalidad riquísima de la vida social. Y de aquí se derivará la jerarquía en las actividades y la jerarquía de las ciencias. El sistema moral y jurídico salvaguarda en un cierto modo los valores esenciales de la vida. Por ello la necesidad de que el momento económico se subordine al jurídico.

El otro problema, el de la evolución del Derecho, da origen a una consideración fundamental de la historia del Derecho mismo (1). La evolución del Derecho no se puede estudiar sin otro concepto que la complementa, el de involución. El Derecho abraza toda la actividad humana. La materia de la vida siempre es materia jurídica. Ubi homo, ibi societas; ubi societas, ibi jus. Todas las aspiraciones, deseos, pasiones humanas, en cuanto dotadas de consistencia histórica, se hacen valer a través de la forma del derecho; y como la humanidad tiene una unidad, la historia del Derecho también. Lo cual no quiere decir que esta historia no tenga un determinado ritmo: a momentos en donde predominan valores fundamentales, siguen momentos de disgregación. La estructura jurídica está sometida también a decadencia y muerte. Esto sucede, a veces, por un largo proceso de erosión o involución: a veces por un proceso rápido de destrucción. Pero la historia jurídica va así constituyendo un sistema. Un sistema en el cual podemos apreciar su finalidad imanante y el despliegue de esta finalidad. Con ello

(1) G. DEL VECCHIO, *Evoluzione ed involuzione del diritto*, Studium, Roma, nueva edición, 1945.

no nos perderemos en el relativismo porque el valor fundamental del Derecho es el valor fundamental de la vida humana. Más bien sobre el relativismo volveremos a contemplar la historia del hombre en una de sus dimensiones cardinales, como una unidad de sentido. Todo el talento historiográfico italiano, que se inauguró tan brillantemente con la figura de Vico, resuena en estas luminosas páginas del maestro de Roma.

Sea, pues, bien venido a nuestro ANUARIO. Una de las relaciones más profundas entre los hombres es la relación de magisterio. Ella engendra la más alta amistad, que es la amistad en la verdad.

Con amical y rendida pleitesía recibimos hoy la lección fecunda de este clásico vivo.

ENRIQUE GÓMEZ ARBOLEYA

ACTAS DE CONGRESOS

L'homme et l'Histoire. Actes du VI^e Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française. Publ. por la Société Strasbourgeoise de Philosophie. Presses Universitaires de France. París, 1952. Un volumen de 22,5 x 14; 408 páginas.

Bajo el epígrafe de *El hombre y la historia*, reúne la Sociedad estrasburguesa la Filosofía de las 71 comunicaciones aportadas al VI Congreso de las Sociedades de Filosofía de Lengua francesa, celebrado en la capital alsaciana del 10 al 14 de septiembre de 1952. Están agrupadas temáticamente en cuatro secciones: metodología (21 comunicaciones), la psicología y la historia (16), sentido de la historia (21) y la filosofía y su historia (13). El valor de los trabajos aquí reunidos es, naturalmente, muy diverso. En la imposibilidad de dar cuenta de todos, ni siquiera de los más importantes, vamos a limitarnos a exponer y comentar, en dos grupos, algunos de ellos, que estimamos de particular interés. En el primer grupo incluimos dos trabajos que marcan una orientación existencialista dentro de la filosofía de la historia. En el segundo grupo se hace referencia a dos comunicaciones en las que se trata de poner en relación la ciencia histórica con la concepción einsteiniana del universo físico.

I. *La concepción existencialista de la historia.* La expresa R. Jolivet en *Définition et sens de l'histoire* (págs. 11-15). En la interpretación habitual de la historia *la esencia precede a la existencia*: se entiende por historia «el estudio de los hechos que han afectado a la

evolución de las sociedades humanas». Se trata del simple desarrollo de un dato preexistente. En esta concepción hay una *verdad* del hombre y del mundo que no sólo trasciende todas las vicisitudes temporales, sino que, en cierto modo, las anula. Pero una definición más comprensiva y más real entendería la historia como «el estudio de las actividades por las que el hombre, en el curso del tiempo, impone a la naturaleza, física, política y moral, un orden cada vez más humano y accede él mismo, por su esfuerzo, a un sentido cada vez más perfecto de los valores que le definen». En esta perspectiva el objeto de la historia es el hombre y no los «hechos», puesto que el hombre es el que hace la historia y no la historia la que hace al hombre. Los hechos son la expresión de la situación del hombre en el seno del mundo y con respecto a sí mismo, pero toda la historia es creación del mundo por el hombre y autocreación. Por lo tanto, en esta visión de la historia *la existencia precede a la esencia*, es decir, que la historia es una actualización progresiva, pero contingente, múltiple y ambigua en sus modalidades, de una esencia que, en principio, no es más que una potencia y que reclama, a título esencial, el factor de la libertad. La existencia es el acto de esta potencia, y la esencia —en acto permanente de constitución— es el hombre en su realidad histórica. La historia admitirá, pues, todas las contingencias y todos los azares, porque es la expresión temporal de la libertad del hombre, cuya esencia no puede existir sino temporalizándose, esto es, utilizando los acontecimientos, las fatalidades y las resistencias —que son los accidentes o la materia de la historia— al servicio del advenimiento de un orden humano. La historia no es, pues, ni lineal, como la querían los racionalistas, ni puntiforme, como la entienden los historicistas. Porque existe, sí, una *naturaleza*, que es a la vez el factor y la explicación de la historia. Pero es preciso agregar que esta naturaleza no es sino el conjunto de posibilidades que se ofrecen a la libertad del hombre, y que el destino, que le dicta sus fines, deja de su elección los medios, por lo que las vías por las cuales el hombre se crea a sí mismo y humaniza el mundo de su acción son radicalmente imprevisibles y sometidas a tal cúmulo de accidentes y contingencias, de avances y retrocesos, de azares y fatalidades, que ninguna lógica puede dar cuenta de ellas. La única lógica que se descubre en la historia es la de los «hechos», esto es, la de las posibilidades ya realizadas, transformadas por el hombre en «realidades»: es una lógica de lo que *está hecho*, pero no de lo que *se hace*.

Dentro de la misma línea existencialista, P. Thévenaz, en *Événement et historicité* (págs. 217-225), señala los presupuestos sobre los que ha de fundarse una filosofía de la historia atenta a los caracteres constitutivos de lo histórico. Parte para ello de un análisis del acaecimiento y de su vinculación a la conciencia humana. La historia sin acaecimientos es impensable. El acaecimiento tiene un carácter único, particular, extraordinario y contingente. Pero su contingencia brota de un exceso de sentido, como hecho aplastado por su significación. El cruce, a primera vista ininteligible, de lo insignificante con lo significativo constituye la contingencia del acaecimien-

to, que revela, en este punto de contacto, su poder de irrupción. Este carácter no fué comprendido ni por el pensamiento griego, ni, posteriormente, por la filosofía de la historia, del siglo XVIII en adelante, pues, ávidos de encontrar en todo la razón y el eje inmutable, sacrificaron la contingencia del acontecimiento para reabsorberlo en un orden racional y eterno o en una metahistoria, de la cual se poseía el secreto: en bloque, por adelantado y de oficio, todos los acaecimientos se canonizan, despojados de su cualidad de brote y de irrupción, condenados a testificar contra sí mismos en pro del orden metahistórico que los engulle. La historia, eliminados los acaecimientos, se ordena en la perspectiva de un tiempo lineal y uniforme. Pero ¿es que no cabe una filosofía de la historia sin reabsorción del acaecimiento en la razón, de lo histórico en su sentido? Evidentemente, sí; pero habría que buscar la densidad de la historia en el acaecimiento mismo. El acaecimiento se presenta ante la conciencia como una fuerza de choque. Con su sentido viene a romper la vulgaridad de la vida cotidiana y a romper el propio sentido, excesivamente bien trazado, de las concepciones metahistóricas. Bajo el choque de esta doble ruptura, la conciencia histórica se despierta. Del mismo modo que la contradicción o el error suscitan la reflexión sobre el conocimiento, la irreductibilidad del acaecimiento agudiza en la conciencia la sensibilidad histórica para las contingencias, y se logra una intuición más viva del acaecimiento como dominio propio y original de la historia. Esto es lo que de hecho ocurre en la vida corriente. Por tanto, en adelante habrá que dejar de vincular el acaecimiento a la metahistoria para vincularlo a la conciencia humana que lo vive como acaecimiento. Esta referencia a la conciencia es esencial y constitutiva del acaecimiento. Hablar de los acaecimientos en sí sería suponer una historia sin historiador o sin el hombre que la vive. Por consiguiente, hay que sustituir la visión de una historia en sí por la visión de una historia «para nosotros», en la cual el acaecimiento hace experimentar a la conciencia su propia temporalidad y sus propios límites, pues al no poder colocarse fuera de la historia, se siente como duración, por decirlo así, consustancial con la historia, pero duración expuesta a la intemperie del acaecimiento; en definitiva, se siente «en situación». El acaecimiento limita, pues, con su irreductibilidad, a la conciencia, pero se encuentra, al mismo tiempo, limitado por la historicidad de ésta. De este modo se condicionan mutuamente y juntos constituyen la historia. Pero esta historia no será ya la trama sobre la que se bordan los acaecimientos y se funda la historicidad del hombre, sino el espacio limitado por el acaecimiento y la conciencia. Así, vinculada la historia a la conciencia y a la presencia del acaecimiento, su centro de gravedad se desplaza, en una revolución copernicana, del pasado al presente, pero no al presente puntiforme y sin relieve de un tiempo lineal, sino al presente denso de la presencia: todo lo que el hombre puede revivir de su pasado y revivirlo como verdadero acaecimiento, todo lo que es capaz de re-presentarse, constituye su historia y la realidad de la misma. Pero, vistas las cosas así, ¿puede hablarse aún de sentido de la

historia? Indudablemente, sí. La significación de la historia no se halla fuera de los acaecimientos, y si la historia tiene un sentido es porque uno o varios acaecimientos centrales (imbricados siempre en una conciencia de historicidad) le dan un sentido: es porque el acaecimiento es, en principio, el sentido mismo. Precisamente porque es un sentido, y un sentido reconocido, es acaecimiento. La historia ha surgido y se ha ordenado porque los acaecimientos son por esencia portadores e irradiadores de sentido. De este modo, la imagen del tiempo histórico lineal, solidaria por lo demás de las metahistorias, es bien poco adecuada. El tiempo ha de tener nudos, espesores, centros: tales serán justamente los acaecimientos cruciales, que irradian sentido en todas las direcciones, hacia el pasado como hacia el porvenir, por lo que se explica la continua retroacción del presente sobre el pasado y la anticipación profética. Pero también la tentación de las metahistorias.

En este modo existencialista de entender la historia se advierten aciertos fundamentales capaces, acaso, de dar base a una filosofía de la historia más propia de nuestro tiempo y más distanciada de los errores del racionalismo. La comunicación de Thévenaz es particularmente interesante a este respecto. Uno de los defectos fundamentales de las interpretaciones racionalistas de la historia es el de incurrir en ideologías, el de ir a la historia con ideas preconcebidas, fruto de una intuición previa a toda labor investigadora, de un excesivo afán sistemático o, acaso, de un ideal estético; por todo eso, en ellas el resultado parece siempre incomparablemente más grandioso que los medios por los que se ha llegado hasta él. Y es que en principio ya está en la mente este resultado arquitectónico y grandioso, al que, en un segundo momento, se busca confirmación en los hechos de la historia. El procedimiento responde, en definitiva, al mecanismo metodológico dicotómico *hipótesis-confirmación empírica*, tan acreditado por el racionalismo en las ciencias de la naturaleza. Pero en la historia, como, en general, en las llamadas ciencias del espíritu, este método, por el objeto mismo de estas ciencias, resulta altamente peligroso, pues en ellas el dato empírico rara vez logra desligarse del todo de las apreciaciones subjetivas y, si existen prejuicios, los datos tenderán a venir condicionados por dichos prejuicios (1). En el problema del sentido de la historia el pensador racionalista suele partir de una afirmación dogmática del tipo de «Es preciso que la historia tenga un sentido», cuando el punto de partida más honrado y sensato ha de ser la pregunta: «¿Poseerá la historia un sentido?» Si se parte de la afirmación dogmática, nada de extraño tiene que la filosofía, en lugar de *descubrir* un sentido en la historia, se lo *imponga* dictatorialmente. Ya casi en los albores de la moderna filosofía de la historia, Hegel se hace eco de esta acusación ge-

(1) La inmensa talla intelectual de Hegel no le impidió, en su enjuiciamiento de la historia universal, ceder a sus prejuicios protestantes al tratar de la Reforma y la Contrarreforma y de sus consecuencias, ni ceder al prejuicio de la superioridad de la raza germánica.

neral del apriorismo de las concepciones filosóficas de la historia y defiende contra ellas el sistema que va a construir (2). «Hemos de tomar la historia tal como es; hemos de proceder histórica, empíricamente», dice. Pero, por encima de esta afirmación del conocimiento empírico, pone como supuesto primordial la razón: «Damos por supuesto como verdad, que en los acontecimientos de los pueblos domina un fin último, que en la historia universal hay una razón —no la razón de un sujeto particular, sino la razón divina y absoluta—. La demostración de esta verdad es el tratado de la historia universal misma, *imagen y acto de la razón*» (3). Y toma la razón como supuesto respecto de la historia; «en la filosofía, empero, no es un supuesto. En ella está *demostrado*, mediante el conocimiento especulativo, que la razón es la *sustancia*» (4). De aquí el optimismo que preside las primeras páginas de su *Filosofía de la Historia Universal*: «La consideración de la historia universal ha dado y dará por resultado el saber que ha transcurrido racionalmente, que ha sido el curso racional y necesario del espíritu universal, el cual es la sustancia de la historia —espíritu uno, cuya naturaleza es una y siempre la misma, y que explicita ésta su naturaleza en la existencia universal... Este ha de ser, como queda dicho, el resultado de la historia misma» (5). Por ello Hegel, pese a su afirmación de que ha de procederse empíricamente, no salva su concepción del apriorismo. Este apriorismo, unido a su consideración de la historia *sub specie aeternitatis* (6) hace que su visión de la historia universal parezca —a lo que contribuye su innegable grandeza— la *visión divina de la historia*, perfecta y acabada, pero con un solo error de principio: que es un hombre y no Dios quien la ofrece. Es oportuno traer aquí la crítica que de las concepciones absolutas de la historia se hace en otra de las comunicaciones del libro que analizamos, que reproducimos en sus pasajes esenciales: «Toute méditation sur le destin de l'humanité est illégitime si elle ne s'accompagne d'un effort de réflexion sur les conditions dans lesquelles a été obtenue la connaissance sur laquelle s'édifie, cette méditation... un jugement sur le "sens de l'Histoire" postulerait une connaissance vraie de l'histoire universelle, de l'histoire totale: c'est tout le passé de l'humanité qui aboutit à mon présent, qui explique mon histoire, tout ce réseau de causes et d'influences, dont nous pouvons au moins entrevoir qu'il est infiniment com-

(2) *Filosofía de la Historia Universal*, trad. J. Gaos, Ed. Anaconda, Buenos Aires, 1946. Cfr. la «Introducción general»: «Empezaré advirtiéndole sobre el concepto provisional de la filosofía de la historia universal, que, como he dicho, a la filosofía se le hace en primer término el reproche de que va con ciertos pensamientos a la historia y de que considera ésta según esos pensamientos (pág. 14).

(3) *Op. cit.*, pág. 15. El subrayado es nuestro.

(4) *Op. cit.*, pág. 14.

(5) *Op. cit.*, pág. 16.

(6) «El punto de vista de la historia universal filosófica no es, por tanto, un punto de vista obtenido por abstracción de otros muchos puntos de vista generales y prescindiendo de los demás. Su principio espiritual es la totalidad de los puntos de vista.» *Op. cit.*, pág. 18.

plexe, riche en connexions inattendues. Et l'on peut se demander si, sur le plan rationnel, une telle connaissance est compatible avec la structure et les limites de la condition humaine... il y a sans doute quelqu'un qui possède une telle connaissance intégrale et authentique, mais ce Quelqu'un c'est Dieu et on peut se demander si une philosophie de l'histoire que si donne pour philosophie, n'est pas exposée à commettre l'erreur fatale, la péché de la "démésure", de l'*hybris*; il serait nécessaire et sain qu'une telle philosophie s'entende sans cesse ramener aux limites posées par la critique de la connaissance historique et rappeler, selon la belle formule de la piété antique, qui convient aux mortels de penser en mortels, *thnèta phronèin.*» (7).

Advertimos, pues, en esta visión existencialista de la historia, frente a la soberbia de las concepciones racionalistas, una actitud de humildad que lleva, por un lado, a huir de construcciones gigantescas evocadoras de megalomanías y con pretensiones de validez universal, y, por otro, a un prolijo cuidado en la evitación de los apriorismos y a una amorosa contemplación de los acontecimientos de la historia para tratar de fijar, si ello es posible, el sentido que apuntan. Esta actitud es fruto de la atención de las orientaciones existencialistas hacia la *situación* en que el sujeto humano cognoscente inalienablemente se encuentra. De aquí el *humanismo metodológico* de estas direcciones, muy distinto —por ser de signo contrario— al humanismo ensoberbecido del racionalismo. No se ha insistido todo lo que se debiera en el signo del llamado humanismo existencialista, y se le ha atacado para confundirle con el humanismo racionalista de la Edad Moderna, hijo —o padre— del Renacimiento. Existe un acuerdo bastante general sobre que a la *Weltanschauung* teocéntrica del Medievo sucedió otra antropocéntrica en el Renacimiento: esta última es la visión humanista. El fenómeno consiste, pues, en una sustitución de Dios por el Hombre; desde el punto de vista de la concepción medieval, se ha operado una divinización del hombre, una entronización del hombre en el solio divino. A nuestro entender, el humanismo existencialista difiere profundamente de este otro del Renacimiento: el existencialismo no entroniza al hombre, simplemente centra su atención en él como lo más inmediato al sujeto del conocimiento, y esta atención, lejos de elevar al hombre a las cimas de la divinidad, lo presenta en su humilde y finita realidad, radicado en un espacio y en un tiempo, limitado por la ineludible *situación* en que se encuentra. Por ello, al tratar de determinar el existencialismo la cuestión central de la metafísica, la indagación sobre el sentido del ser, acudirá al hombre, pero no como suprema expresión del ser, sino como punto de partida y como vía para cualquier trascendencia, dado que es un hombre el que en tal indagación se aventura. Este es a nuestro entender, el sentido de la actitud de Heidegger en *Sein und Zeit*. Por ello también, cuando de histo-

(7) H. I. Marrou, *Philosophie critique de l'histoire et «Sens de l'Histoire»*, páginas 8-9.

ria se trata, hay que incluir también en la perspectiva el punto de vista humano, ya que, del mismo modo que el paisaje no se constituye sin el correlato del escenario natural con el ojo humano que lo contempla, la historia tampoco puede constituirse dejando fuera de ella al historiador que la ve. Esto, en principio, puede parecer faltar a la objetividad, pero es, en realidad, la mejor garantía de objetividad; otra cosa sería un vano escamoteo en pro de una aparente objetividad y de una ridícula pretensión de absoluto. El humanismo existencialista consiste, pues, en una pretensión de ver el mundo desde nuestra particular «humanidad»: hemos de procurarnos un saber lo más perfecto que nuestra «humanidad» nos lo permita, sin cometer nunca el error de olvidar nuestra particular perspectiva. En definitiva, *thnèta phronein*.

Las ventajas que de esta actitud de sensatez pueden derivarse son evidentes: se evitarán las filosofías grandiosas de la historia, se concederá mayor atención a los acaecimientos de la historia, aun a los de apariencia más modesta, se valorará el material histórico con una prudencia mayor; se hará de la filosofía de la historia una disciplina menos metafísica, pero mucho más seria. El contenido de la comunicación de P. Thévenaz nos parece, a este respecto, particularmente interesante y pleno de sugerencias que pueden ser de gran fruto en el estudio de la historia.

II. *El sentido cósmico de la historia.*—M. Schaerer, en *Du sens de l'histoire* (págs. 329-333) y E. Schepers, en *Le déterminisme vital historique* (págs. 193-199), tratan de presentar la historia como un aspecto del plan cósmico, partiendo de la visión einsteiniana del Universo.

El Universo es producto de cuatro orientaciones fundamentales de la acción cósmica, originadas por reacciones entre ciertos estados complementarios. La primera complementariedad, llamada objetiva, es la que da origen al Universo físico, mediante las acciones gravitatorias centrífugas y centrípetas, como resultado del desequilibrio entre el estado límite de reposo de potencial cero y un vacío absoluto; se manifiesta como tendencia de la energía hacia la nada (entropía). La segunda complementariedad, llamada cualitativa, origina el mundo orgánico, mediante el electromagnetismo, de sentido contrario a la gravitación y primer orden de realización de la fuerza vital: es resultado de la ruptura de la unidad esencial del estado límite de reposo, al perder éste su homogeneidad por efecto de la acción física; así como ésta procede de más a menos y tiende hacia la nada, la acción cualitativa tiende invariablemente hacia la coordinación y la unificación y da nacimiento a todo organismo: la conciencia no es sino un brote secundario, a partir de la vida. Una tercera complementariedad se establece entre los dos órdenes opuestos de lo inorgánico y lo orgánico, con una cooperación que es automática hasta la aparición de la acción humana consciente. El psiquismo y todas las funciones inteligentes del hombre no son sino funciones liberadas por la unidad fundamental de lo real. El sentido y el fin de la vida hu-

mana es ayudar a realizar la armonía en el plan cósmico. Un cuarto tipo de acciones son debidas a los encuentros del azar: los productos de los dos determinismos (físico y vital) no obedecen más que a la tendencia hacia la entropía, o a la tendencia hacia la vida; tales productos se encuentran fatalmente en el espacio y pueden, o bien destruirse o ser favorables o ser indiferentes el uno al otro; estos hechos del azar hacen muy difícil toda previsión del futuro, si no imposible. Pero el hombre puede preverlos y asegurar mejor así su porvenir.

De este resumen se infiere que la vida del hombre está íntimamente ligada a estas cuatro acciones del cosmos. Producto de toda esta actividad cósmica contradictoria, el hombre representa en el mundo un estado de *indeterminación*, en el sentido de que participa orgánicamente de esta complejidad, pero su inteligencia juega un papel activo y consciente en el devenir cósmico. Por eso su historia logra también un sentido y un valor cósmicos. La transformación de la materia por la vida y por la técnica y el poner la ciencia al servicio de la humanidad: he aquí la tarea cósmica del hombre.

Parece excelente, de entrada, la idea de encuadrar la historia dentro del gran marco del devenir cósmico, dada —o supuesta— la naturaleza perfectamente unitaria de lo real. La idea resulta, además, muy propia de una era, como la nuestra, en la que la intervención de la técnica en el mundo de la naturaleza ha llegado a un punto en el que varios Estados han anunciado para fecha próxima el lanzamiento de satélites particulares. Sin embargo, la pretensión de M. Schaerer y de R. Schepers parece un tanto desmesurada en el estado actual de la ciencia física y de la ciencia histórica. En el mundo del pensamiento cada saber particular, cada ciencia, cada filosofía, vienen condicionados por la época y por lo que ese mismo saber ha sido anteriormente; incluso las revoluciones científicas de gran altura conservan una conexión formal con la ciencia anterior. Prescindir de ello sería dar un salto en el vacío. En el caso de los autores comentados, hay que hacer observar que en el momento actual, sin superar grandes lagunas de orden interno de la física y de la historia y aun de tipo metafísico, es imposible realizar una tarea de englobamiento, ya que ambas ciencias aparecen escindidas por una profunda división de orden metodológico: la depuración del método de las ciencias naturales y las dificultades de aplicación del mismo a las llamadas ciencias del espíritu (entre ellas, la historia) han originado la formación de estas últimas según métodos propios, con lo cual se ha llegado a la consideración de los fenómenos del mundo de la naturaleza y del mundo del espíritu como fenómenos de dos mundos casi totalmente extraños el uno al otro. Sea esto un bien o un mal, no puede negarse que es un hecho con el que hay que contar. Por ello nos parece que la revolución que Schaerer y Schepers quieren no puede conducirse por la vía que en sus comunicaciones le señalan. No podrá lograrse esta síntesis más que con la consecución de un método válido para ambos campos o en una instancia superior de tipo metafísico.

De todas formas, nos parece interesante cualquier sugerencia que pueda apuntar nuevas metas en el camino de la ciencia, y por este motivo y por el de informar a nuestros lectores, exponemos aquí el contenido de estos trabajos, cuya brevedad, por otro lado, impide un juicio más extenso sobre su valor.

ALFONSO BARRADA

I problemi attuali della Filosofia del Diritto. Atti del convegno di studi tenuto a Roma nei giorni 3 e 4 ottobre 1953. A cura di Rinaldo Orecchia. Milano, Giuffré, 1954. 165 páginas.

La lectura de esta serie de trabajos presentados en la reunión organizada en Roma en 1953 por la Sociedad Italiana de Filosofía del Derecho permite dar una respuesta al problema implicado en el tema genérico de la misma —«los problemas actuales de la Filosofía del Derecho»— en un sentido bastante favorable al punto de vista expuesto por Del Vecchio en su discurso inaugural, a saber, que los problemas de la Filosofía del Derecho son eternos, esto es, que sustancialmente son siempre los mismos, y más que problemas actuales, hay solo aspectos actuales de los problemas (eternos) de la Filosofía del Derecho.

Ahora bien, en esta cuestión —eternidad o actualidad de los problemas filosófico-jurídicos— se trata más de una matización que de una disyuntiva. Del Vecchio tiene razón, pero a condición de que se acentúen debidamente los aspectos actuales, porque de toda filosofía cabe decir, con Zubiri, que no tiene más orto que el determinado por la angostura intelectual que de facto oprime al filósofo, y en el mismo sentido decía de la reunión de Roma E. Opocher que, para que un problema sea idéntico a sí mismo, o sea para que valga en toda su universalidad, tiene que ser siempre descubierto o redescubierto dentro de la peculiaridad de perspectivas que caracterizan una particular experiencia histórica; pues toda cultura tiene sus propias perspectivas y, dentro de ellas, no todos los problemas universales encuentran la misma acentuación, y fuera de esto no hay más que abstracción, o sea el elevar a categoría absoluta una determinada perspectiva histórica. El mismo punto de vista representaba G. Capograssi en su intervención final al decir que los problemas actuales de la filosofía del Derecho son pura y simplemente los problemas actuales de la vida contemporánea, sobre los cuales deben hacer recaer su atención los filósofos juristas para dar una cierta consistencia y función a su disciplina, pues los mismos problemas nos hacen asistir a la lenta y trabajosa formación de un nuevo orden y equilibrio de la vida jurídica y permiten entrever el concepto que nuestra época se forma del Derecho.

Pero tampoco en este sentido abunda una especial preocupación de «modernidad» en la mayoría de los estudios integrantes del volu-

men que comentamos, lo que, por supuesto, no ha de entenderse en el sentido de una confesión en favor de la tesis de la «eternidad» de los problemas, sino más bien en el de una despreocupación por el tema, que no excluye, como es lógico, que cada autor enfoque su propio asunto desde el punto de vista que es usual, actualmente, en la filosofía jurídica y, concretamente, en la filosofía jurídica italiana, en la que se advierte el poderoso impacto del idealismo actualista, todavía vivo incluso cuando se reacciona contra su formulación estrictamente gentiliana (así, sobre todo, en el trabajo, del que luego hablaremos, de Aldo Masullo). Pero, temáticamente, sólo los trabajos de Opocher (brevísimos, por lo demás), G. Perticone y P. Piovani, se ocupan de «problemas actuales». La intervención de Opocher es sólo una toma de posición ante el asunto, en el sentido que ya antes hemos indicado. Perticone considera que los problemas de la filosofía del Derecho, en cuanto problemas filosóficos, son siempre idénticos, y sólo diversos en cuanto problemas pseudofilosóficos, esto es, como problemas técnicos o de cultura. En el sistema del autor, la diferencia entre la posición científica y la filosófica va marcada por el hecho de que, en la primera, el Derecho es objeto de conocimiento, mientras que es objeto de valoración —experiencia práctica portadora de valores— en la segunda. Ahora bien, para que esta posición filosófica sea posible, es menester reconocer el valor jurídico de la acción, al igual que existe un valor ético, económico, religioso, etc., pero que no se resuelve en el valor práctico del que sólo representa un aspecto. Para P. Piovani, los problemas de la filosofía actual del Derecho son derivación de dos contrapuestas exigencias que se patentizan en la misma: la de un contacto cada vez más directo con el mundo histórico del Derecho y la de un conocimiento matemático exacto del Derecho. La primera exigencia daría lugar a una tendencia favorable a acoger en la filosofía jurídica incluso los aspectos más técnicos del Derecho positivo, así como todas las dimensiones metajurídicas (políticas, sociológico-genéticas, etc.) de los problemas del Derecho (con el riesgo de incurrir en un empirismo, hábilmente eludido por la filosofía jurídica del primer cuarto del siglo XX), al paso que la exigencia matematizante serviría de base para constituir una epistemología jurídica, convirtiendo el análisis del lenguaje jurídico en función exclusiva o dominante de la misma (con el peligro de olvidar los progresos de la reciente filosofía del Derecho y convertir ésta, nuevamente, en mera ciencia de normas, porque el Derecho sólo sería visto como ley). Las dos exigencias confluyen en un tercer postulado, el fenomenológico. La filosofía del Derecho debe ser una fenomenología del Derecho. El peligro radica aquí en no distinguir entre fenomenología y fenomenismo. La depuración de este concepto y la constitución de una fenomenología jurídica constituye para Piovani el eje de todos los actuales problemas de la filosofía del Derecho.

Nicola D'Amati adopta también un punto de vista «actual» en el estudio de un tema que sólo tiene sentido en el pensamiento jurídico «moderno» (no, necesariamente, sólo «actual»): el de la compa-

tibilidad de la idea universal de justicia con la pluralidad de ordenamientos positivos. Este problema es el supuesto para enfocar el estudio de la crisis de nuestro tiempo, pues la crisis consiste en que en toda cultura se produce una escisión insalvable entre el espíritu ya cristalizado y el espíritu nuevo que irrumpe de improviso. Ahora bien, despojada esta escisión del aspecto personal que le infunden los partidarios de uno y otro espíritu —conservadores y revolucionarios—, todo se reduce al encuentro entre dos culturas que entran en conflicto sólo porque coexisten en el tiempo y en el espacio, y por eso la solución que se dé al problema de la conciliabilidad entre la diversidad de ordenamientos jurídicos positivos y la consideración universal del concepto de justicia constituye la premisa para entender y explicar muchos aspectos de la crisis.

Como problema actual trata también A. F. Ferrari el que es hoy usual llamar problema «ontológico» del Derecho. La «entidad jurídica» —en la terminología del autor— es una entidad normativa, cuya fuente próxima y característica es la voluntad (racional) y cuya función es esencializar, racionalizar la realidad, es decir, promover o preservar la identificación existencial de esencias cuya recíproca conveniencia conoce la razón.

W. Cesarini Sforza, en una breve pero jugosa intervención, distingue entre crisis de la ley y crisis del Derecho. En rigor, no existe crisis del Derecho, aunque se hable de ella, como se habla de crisis del arte, cada vez que surge algo nuevo que contrasta con las concepciones arraigadas; ahora bien, en la mente humana el Derecho no existe como «modelo» eterno —que sirviera de patrón inalterable para medir con él toda nueva irrupción jurídica—, sino como exigencia. En cambio, existe una crisis de la ley, porque ésta ha perdido su carácter de generalidad, porque se disuelve la concepción de la supremacía jurídica y moral del Estado como órgano del bien común y los mismos órganos estatales renuncian a la autoridad de que son depositarios y abdican ante el imperio de fuerzas sociales extrañas o adversas. La «voluntad general» es, cada vez más, el querer de una clase, de un partido, incluso de una persona determinada. Y la pregunta que los filósofos y los juristas tienen que hacerse es si la crisis de la ley depende de las circunstancias contingentes o de un defecto intrínseco que se revela finalmente en la concepción hasta ahora dominante del Estado como expresión de la «voluntad general» y tutelador del «bien común».

Y a una preocupación de modernidad responde también el estudio de Sergio Cotta sobre la doctrina jurídica de Oliver W. Holmes, de la que trata de salvar su concepción realista del Derecho desprendiéndola de su fundamentación en una filosofía escéptica y amoral. Por otra parte, cuando Holmes muestra que la característica distintiva del Derecho es su eficacia y no su correspondencia con un criterio de justicia, no abandona al dominio de la fuerza bruta, sino que lo pone realística y claramente frente a su plena responsabilidad moral. Pues la inevitable consecuencia del convencimiento de que el *ius* es tal porque es *justum* no es la perfecta adecuación de las leyes po-

sitivas a la justicia, sino cabalmente lo contrario, la repugnante reducción de la justicia a legalidad.

El tema jusnaturalista es tratado por varios autores bajo diversos puntos de vista. L. Bellofiore se mueve dentro del ámbito del Derecho natural cristiano cuando critica la noción kantiana de la persona y propugna una concepción personalista transida de «realismo cristiano» y «solidarismo social» que sirve de base a la demanda de un orden social nuevo y mejor en el que se salvaguarden los derechos naturales y sobrenaturales de la persona humana, se atienda a las exigencias pluralistas de la naturaleza humana y sea medio adecuado al perfeccionamiento histórico integral de la persona, en relación con su fin temporal y eterno. Nino Nava estudia el Derecho natural «como estructura de la persona». La persona es unidad de relación fundada en un profundo vínculo espiritual, síntesis de un «nosotros» y en cuanto tal es esencia de lo justo, universal que en su concreto devenir es también Derecho natural ideal y fuente del Derecho positivo. La tesis del autor, que se sirve ampliamente de la teoría de la simpatía expuesta por Scheler y Bagolini, viene a actualizar una vieja teoría rosminiana según la cual la persona es «el derecho subsistente, la esencia del Derecho».

Goffredo Quadri se plantea el problema de qué tipo de jusnaturalismo podría ponerse como «jusnaturalismo 1950». Cree que el existencialismo puede venir en su ayuda alumbrando un jusnaturalismo no basado en el *intellectus practicus*, ni en la razón iluminista, sino en una razón vital ansiosa de conocerse a sí misma. El análisis de la existencia llegaría también a este resultado por un procedimiento de extensión, proyectando aquellas situaciones a las que, en definitiva, no puede dejar de rebelarse la naturaleza humana. Pueden intentarse infinitos experimentos del sistema de vida, pero así como nuestro estómago rechaza irrevocablemente la coprofagia, así también hay muchas repugnancias que ponen un límite natural a nuestras experiencias, y así nuestra misma existencia hará distinguir mecánicamente entre un orden y otro, entre un esquema de vida aceptable y otro recusable, y así, la filosofía del Derecho, para ser verdadera filosofía, no se conformará con una analítica de los conceptos jurídicos, sino que aspirará a ser una dialéctica, la dialéctica del humanismo de nuestro tiempo y del derecho fundamental del hombre, que es el de ser estudiado con serenidad científica.

Tampoco está alejado del jusnaturalismo, al menos ampliamente entendido, A. Groppali con su crítica del «principio de efectividad», tal cual lo defienden Piovani y otros autores representativos de una tendencia —que pretende fundarse en Santi Romano, desconociendo otros aspectos de su pensamiento auténtico— en la cual se identifica, degradándolo, el derecho con el hecho, en contraposición a otros principios que siempre han sido considerados como los fundamentos de todo ordenamiento jurídico, y en la cual ve el autor uno de tantos signos de nuestro tiempo, caracterizado por el crepúsculo de los valores morales. Y a una preocupación idéntica responde el trabajo de F. Maroi —«para un primer diccionario de la *Comitas gen-*

tium»—; que considera indispensable establecer de manera inequívoca el significado elemental y universal de los términos jurídicos más esenciales para la vida en común, tales como derecho, justicia, persona, libertad, igualdad, contrato, honor, etc., nociones que es preciso reconducir a su significado originario universal, casi sacro y cósmico, del que se han derivado en el uso moderno, con el consiguiente desorden en la misma concepción de la vida social.

El problema de la norma jurídica es abordado por V. Frosini, pero su intervención brevísima e improvisada no hace sino señalar que la disputa entre las concepciones del *jus quia jussum* y del *jus quia justum* pierde interés donde se considere el *jus* como *judicium* y la actividad lógico-lingüística que le concierne, con lo que la norma jurídica aparece como un canon de juicio de la acción desde un punto de vista formal, pero, en cuanto tal, ineliminable de nuestra conciencia; pues así como reputaríamos injusta la norma que tonificase las igualdades que la conciencia exige, la rechazaríamos como inicua si sofocase las diferencias en beneficio de una identidad formal.

Por último, A. Masullo, D. Carbone, G. Semerari y A. Testa tratan problemas «fundamentales», esto es, de fundamentación. El primero intenta una fundamentación crítica del concepto del Derecho dentro de una concepción en la que se prolonga, superándola, la línea del actualismo gentiliano. Se trata del trabajo más extenso de cuantos integran el volumen y el que, por ello, presenta una más sistemática elaboración. Función de la filosofía del Derecho es fundamentar éste como acto espiritual auténtico de acuerdo con las exigencias de *inmanencia*, *autonomía* y *actualidad* de la categoría jurídica. Todo acto es siempre una concreta relación de sujeto y objeto, pero mientras el sujeto es siempre formalmente idéntico, un yo, el objeto puede ser pensado como cosa, y el acto es entonces conocimiento (científico), como conciencia, y entonces el acto es eticidad, o como persona, y entonces es juridicidad. Pensar el objeto como persona, o sea como sujeto operante, es ya implicarse en la realidad de esta recíproca relación, o sea reducir la realidad a norma: es también realizar entre las correlativas conductas calificadas como derechos y deberes, una ecuación, que es una relación de justicia. El acto jurídico realiza, pues, lo justo, que es la unidad *a priori* de los derechos y los deberes. Así, el Derecho es autónomo; no es ni ética, ni economía, ni mezcla de una y otra; pero no está exento de dramaticidad. El Derecho es siempre justo, pero la injusticia existe no como contradicción interna del Derecho, sino como ausencia de Derecho en su actualidad.

Domenico Carbone trata en su trabajo el «absoluto problema del Derecho». Filosofar significa abismarse en la investigación del fundamento por el que una norma puede ser válida, o sea justa. Como lo justo no es lo legal, hay que llegar a un concepto absoluto de la justicia. La norma es lo relativo. La fuerza de lo relativo es reconocer la perenne actualidad de lo absoluto como Ser; la fuerza de lo absoluto es dar posibilidades de existir a lo relativo. La norma no es Derecho, pero existe como Derecho, es el fenómeno jurídico que en su

existencia apela a la causa trascendente de todo efecto. Ahora bien, la comprensión racional no puede conocer ni definir este trascendente, sino solamente afirmarlo, pero afirmarlo como problema, y este «absoluto problema» es el problema de la filosofía y del Derecho.

Giuseppe Semerari cree que la filosofía jurídica debe partir de la crítica del idealismo que, al desconocer la pluralidad subjetiva, no fué capaz de penetrar en el concepto esencial del Derecho y en la infinita alteridad del ser, en la que radica el principio de la filosofía jurídica. Ahora bien, esta crítica puede incurrir en el peligro de un solipsismo que constituye un enemigo mortal del Derecho o de llegar a un pluralismo abstracto que sería igualmente inoperante, como se advierte en muchas tendencias neopersonalistas, que no saben dar cuenta exacta de lo que significa el valor «absoluto» de la persona, supuesto que hay que admitir también el valor de las otras personas, y que tampoco pueden recurrir a la justificación tradicional de la persona como creatura de Dios, por cuanto su intento es la humanización, mundanización y laicización de la persona. Semerari propugna frente a esto un pluralismo concreto, basado en un concepto personalista concreto o comunitario del hombre. La filosofía jurídica es filosofía auténtica, saber investido de responsabilidad metajurídica, que debe proponerse como metafísica y no puede limitarse a ser gnoseología, y que por ser metafísica se concreta como ontología, con lo que revela que lleva implícita la problemática del ser, que es la razón inmanente de la experiencia jurídica en cuanto experiencia concreta: y esta implicación problemática la resuelve la filosofía jurídica realizándose como antropología.

El trabajo de Aldo Testa —el fundamento común del Derecho y de la moral— representa una reelaboración crítica de la teoría rusioniana del contrato social. El contrato es la categoría en la que tienen su común fundamento la moral y el Derecho, es la raíz común de la que una y otro brotan, siendo un acto a la vez moral y jurídico. No es la ley la que determina el contrato, sino que el contrato consiste en el recíproco compromiso de los contratantes y su vigor radica en este comprometerse, pues de otro modo seríamos esclavos de una ley que derivaría su fuerza de razones extrínsecas de utilidad. Pero el contrato es una relación de sujeto a sujeto que consiste en el compromiso de respeto mutuo y, al propio tiempo, ya este compromiso es expresión del respeto. Y así, el Derecho, más que fundarse en el contrato, consiste en el contrato mismo, pues, como éste, presupone la relación entre dos o más sujetos jurídicos y se constituye sobre esta relación.

Los trabajos integrantes de este volumen son, naturalmente, desiguales en cuanto a su interés y su valor; pero en conjunto constituye una valiosa aportación a los estudios, o al estudio, de la filosofía del Derecho. Pues en todos, sin excepción, no sólo se afirma la exigencia teórica de fundamentar filosóficamente el saber jurídico, sino, lo que es más importante, se patentiza que en muchos juristas italianos existe una auténtica vida filosófica como forma suprema de su vida intelectual.

LUIS LEGAZ Y LACAMERA

LIBROS

AMBROSETTI, Giovanni: *Razionalità e Storicità del Diritto*. Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia del Diritto dell'Università di Roma dirette da Giorgio del Vecchio. XXVIII. Milano. Dott. A. Giuffrè, 1953, 234 páginas.

El autor ya era ventajosamente conocido por su obra *Il diritto naturale della riforma catolica*, aparecida en la misma colección el año 1951, donde dedica una parte muy importante al estudio de los tratadistas españoles, principalmente a Suárez. De esta afición a los estudios filosófico jurídicos deriva probablemente la preocupación por temas de la filosofía en y de la historia que constituye el punto esencial para comprender su nueva obra.

Ya en la introducción del libro se insiste vigorosamente contra la separación entre historia y razón, cuyo exponente fundamental señala en la obra de Kant, analizando los antecedentes y motivos de esta disyunción, que aún prolonga su influencia a amplios sectores de la reciente filosofía italiana. Con tal propósito da una exposición crítica de varios autores; el positivista Ardigó, los neokantianos Del Vecchio y Ravá, los neohegelianos Croce y Gentile, todos ellos incurso en la separación denunciada. Por el contrario, Ambrosetti señala los intentos de salvar la disyunción que pueden encontrarse en la obra de Capograssi, *Studii sull'esperienza giuridica*, y también, aunque en menor medida, en las de Opocher y N. Bobbio. En resumen, la oposición entre formalismo y positivismo refluye en la dislocación de las relaciones del pensamiento con la historia.

Para superar esta dificultad, el autor quiere hacer un estudio ontológico del hecho social, ligado a la valoración exacta de la historia, saliendo de la alternativa racionalismo-historicismo. A tal objeto, expone un resumen histórico de la filosofía social, donde se contraponen los sistemas clásicos antiguos y el tomista, basados en la inteligencia, al carácter voluntarista de la escolástica final de la Edad Media y el iusnaturalismo no católico, con su consideración exteriorista de lo social. Subraya la importancia de Vico y cita las direcciones actuales sobre el tema. En consecuencia, se propone la reconquista consciente de posiciones tradicionales clásico-tomistas, a través del curso de la problemática moderna, apoyándose principalmente en el método fenomenológico según la dirección de Husserl y Scheler.

Ambrosetti adelanta su convicción de que el Derecho es el principio que ha de reconciliar pensamiento e historia, verdad que podrá adquirirse mediante una adecuada fenomenología social. Tampoco desprecia el empleo de algunas expresiones existencialistas, por ejemplo, habla del hombre arrojado en lo social (pág. 82). El final de la introducción se dedica a dar noticia del renacimiento del De-

recho natural en Alemania, que va más allá del abandono del positivismo y tiene tendencia católica, pues —dice— el protestantismo no puede construir una doctrina racional del Derecho natural.

Divide la exposición del tema en dos partes, una dedicada al orden histórico y la otra al ontológico. En la primera diseña un esquema de filosofía de la Historia, según el cual lo social explica la conexión entre exterioridad y temporalidad en el hecho histórico y le imprime su propia dinámica espiritual. Surge el problema de la inserción de la voluntad humana, por la acción, en la historia. Ello es posible por la libertad. Con esta construcción se trata de salvar *a radice* la racionalidad de la Historia. No obstante, el autor advierte que las «verdades» que se hallan en la historia son instintivas o intuitivas. Sólo más tarde la reflexión filosófica las eleva a pensamiento puro (pág. 114).

Niega la distinción de Croce entre filosofía y ciencia y afirma la unidad de la ciencia, basada en la de la realidad. Postula una investigación de los hechos históricos que aprehenda su elemento espiritual, en cuanto humano, y, en consecuencia, defiende un humanismo de la historia. Esta investigación la denomina «las etapas de lo social». En la facticidad histórica, lo social se presenta como organización, como institución. De aquí viene la «positividad» como solidaridad o unión de las fuerzas sociales, aún no reflexiva. Pero la conciencia social va desarrollándose desde la voluntad a la racionalidad. Luego la autoconciencia social se hace conciencia histórica concreta. Es el momento de la aparición de la ley. Entiende la ley como confirmación por la conciencia social de lo que la voluntad social ya practicaba como respuesta inmediata del hombre a las necesidades físicas y psicológicas, de la que el pensamiento, posteriormente, ha de dar razón. Hace una exposición fenomenológica de los caracteres sociales e históricos de la ley, advirtiendo que el análisis de la alteridad queda reservado para un momento posterior. Estima que historicidad, sociabilidad y Derecho son círculos concéntricos, y el Derecho está llamado a justificar todos los otros (página 148). Pues la Filosofía del Derecho debe estudiar no sólo los temas históricos, sino también los metafísicos y ontológicos.

En consecuencia, la segunda parte del libro se dedica al orden ontológico, iniciándose con la consideración de la persona humana. Según Ambrosetti, la lógica social descubre un valor; el principio individual, que trasciende la pura historicidad. Por ello pasa a la búsqueda directa, en la profundidad del sujeto humano, de las raíces últimas de lo social, que la historia no agota. Del estudio de este nuevo plano se ocupa la metafísica. En el tratamiento de esta cuestión el autor sigue la dirección de Maritain, distinguiendo la persona del individuo y de la «naturaleza humana», mientras que persona y ley moral coinciden, en el concepto de la *recta ratio*. Aunque admitiendo un Dios legislador, defiende una concepción personalista, dinámica, de la ley moral, con predominio del elemento subjetivista.

Pasa a ocuparse de la figura auténtica del Derecho y subraya el encuentro de razón y voluntad que se opera en la experiencia moral,

de todos los hombres, de donde nace la esencia moral y también social del principio de racionalidad y se sigue el «primado de la razón» en la historia, si bien en el orden social la voluntad tiene la ya descrita misión anticipadora. Estima que las acciones buenas o malas *quia praecepta* o *quia prohibita* están confiadas a la voluntad para su determinación moral, de donde se indentifican la libertad de obrar, el poder moral y el Derecho subjetivo, recordando que en el orden cronológico la mera capacidad de dominar las cosas externas precede a la conciencia moral del Derecho, de carácter filosófico. Así, el poder es la persona (pág. 186) entendida como libertad, cuyo concepto es la radical independencia, que se expande luego al campo de la historia.

Sobre tales bases afronta la investigación de lo social y el Derecho en la perspectiva metafísica. Para el autor, la Historia es la sistematización por parte del pensamiento de lo que está llamado a acaecer en el tiempo y entre las cosas, y es por ello que la libertad de la persona humana, a la que se identifica el Derecho entendido como principio, es el elemento inicial y explicativo de lo social y de la historia (pág. 212).

En el capítulo final del libro dice Ambrosetti que si bien la noción que hasta ahora venía exponiendo de la persona humana y el Derecho tenían un carácter antropocéntrico, llega el momento de completar y asumir dicha interpretación en una más amplia de sabor teonómico, según las líneas directrices del pensamiento cristiano, basado en las ideas de San Agustín y Santo Tomás sobre la ley eterna y la ley natural, bajo cuya dirección cabe decir que la ley moral adquiere su significado propio de ley sólo cuando se ve como el principio común con el que los hombres pueden vencer la batalla del tiempo y de la exterioridad (pág. 227). El Derecho es el elemento que participa, a un tiempo, del orden histórico y del ontológico y expresa la tendencia a la superación de la exterioridad por la unión a las grandes ideas que rigen la vida humana. De todos modos, hay que reconocer que no es toda la historia, sino sólo sus sectores sociales los que gravitan hacia una ley de racionalidad, que es la ley moral. En una significativa nota, el autor cierra su exposición resaltando la importancia del Derecho para la concepción del universo, que ya fué tenida en cuenta por Suárez y Vico, mientras la filosofía última parece desconocerla.

Una crítica de la obra de Ambrosetti debe reconocer la gran amplitud del tema estudiado. Por ello no es extraño que presente mayor valor como aspiración y programa, que en el acabado detalle de algunos capítulos. En particular las identificaciones de conceptos que comunmente se tienen por bien distintos requerirían más prueba o aclaración. Por otra parte, la extensión dedicada al punto de vista personalista y antropocéntrico se desequilibra por exceso respecto a la consideración teonómica. Tal vez se deba esto al influjo de Maritain y al deseo expresado en la introducción de seguir el curso de la filosofía moderna, en la que predominan los matices subjetivistas. El autor suele preferir como exponente del pensamiento moderno la

dirección kantiana, y, sin embargo, su esquema de la historia como progresiva autoconciencia personal y social tiene un fuerte sabor hegeliano. Finalmente, cabría preguntarse si mejor que presumir el divorcio entre pensamiento e historia no sería más efectivo estudiar la disyunción entre dos ramas del mismo pensamiento moderno: el racionalismo matemático y el historicismo.

RAFAEL CASTEJÓN CALDERÓN

ARMAS DE LA PURÍSIMA CONCEPCIÓN, P. Gregorio, O. R. S. A.: *La moral de San Agustín*, Madrid, 1955, 1.183 págs., encuadernado en tela, 250 pesetas.

Este volumen es fruto de larga experiencia en el profesorado de la moral y de largo estudio de la obra de San Agustín. Pero moral y San Agustín se encuentran en él bajo la forma de una antología. Una antología paciente y amplia. Ambas cosas se dan a entender simplemente al considerar su extensión, pero también en el hecho de que en su conjunto los textos lleguen a cubrir todo el área de cuestiones de que habitualmente se ocupan los manuales de Teología moral. El tomo se acerca a las 1.200 páginas. De ellas, sólo una parte muy reducida se invierte entre introducciones e índices (analítico de materias, de autores y sistemático). Todo ello restado, quedan todavía más de 1.000 para el texto. Lo componen, en total, 1.345 trozos en los que está representada la obra entera de San Agustín; constan en el original latino y la correspondiente traducción castellana.

Lo que merece subrayado, ante todo, en esta edición es la suma de trabajo que el conjunto supone. Un trabajo en el que se acredita por igual el agustinólogo y el moralista. El autor ha querido dejar que hable al máximo por estas páginas el propio San Agustín. Su intervención se limita a distribuir el material seleccionado bajo títulos orientadores según el orden habitual en los tratados de Teología. (El todo dividido en dos partes: Moral fundamental, Moral especial. Y esta última en otras tres: Dones del Espíritu Santo-Virtudes teologales; Mandamientos de Dios y de la Iglesia-Estados particulares; Sacramentos-Delitos y penas.)

Frecuentemente se discute en nota, aunque por modo sucinto, alguna lección oscura en el terreno filológico, o algún punto crítico en el doctrinal. El autor quiere en todo momento dar la nota de sobriedad, lo cual es, sin duda ninguna, de agradecer. Incluso la misma traducción, si adolece de algo, es de abnegada. Una traducción que evita en todo caso meterse en redondeos de frase, aunque quizá por eso peque en ocasiones de llana y sin matiz. En conjunto, pues, el libro vale incluso por su generosa modestia de ofrecerse como servicio exclusivo de San Agustín. Cualidad esta que no ha de despreciarse, cuando lo corriente en bibliografía agustiniana es lo contrario: que los autores busquen en el Santo únicamente el pretexto para sus

exhibiciones personales. El servicio puro a San Agustín termina en este caso cediendo en servicio al lector, ya que se le ofrece en limpio toda una riqueza de materiales de primera mano dispuestos para nuevas utilidades.

Si se intentara buscar límites o deficiencias a esta obra habría que pensarlos en la línea de sus mismas buenas cualidades. Libro de primera mano, en nada desmerecería si en ocasiones se acusase más clara la segunda. Una segunda mano, es decir, una más detenida elaboración. Ya la bibliografía da la impresión de puesta allí al comienzo para llenar un expediente oficial, es escasa y no parece preocupada por criterio selectivo alguno. Del mismo modo, y esto tiene cierta importancia, las páginas introductorias nos parecen insuficientes en su conjunto, por falta en destacar rasgos sustanciales de la ética agustiniana y por defecto de relieve específico en los subrayados. Cabría, incluso, preguntarse por la legitimidad del sistema conforme al que se distribuyen los textos. En efecto, ese orden ajustado a un programa académico no deja de tener, referido a San Agustín, bastante de artificial. Se le pone ahí a escribir un tratado de clase, con lo que fácilmente se corre el peligro de forzar su inspiración genuina. Los textos no se densifican siempre a medida de la densidad de las preocupaciones agustinianas, sino en razón del casuismo posterior de escuela. Basta consultar el índice alfabético de materias. Los términos que sirven de llamada son perfectamente los de una terminología anónima, los que valdrían para un manual de tipo genérico. Aquí se echan de menos, en cambio, llamadas características, entre ellas varias expresiones latinas comúnmente usadas y de todos conocidas como de San Agustín, que centran como en ejes consabidos la peculiar posición ética del Santo. A lo discutible de este método empleado, sin duda inmediatamente facilitador, pero en el fondo acaso perjudicial, se debe la impresión que termina resultando tras el manejo de la obra: la de que su valor no trasciende al que tiene el material acopio de textos, porque en cuanto rebasa ese significado material, según desde donde se miren las cosas, las ayudas pueden transformarse en impedimentos. No es necesario añadir que, aunque se trate de ese *minimum* de servicios, todavía hacen del esfuerzo aquí acumulado una empresa de categoría, digna de ser subrayada por el doble concepto de instrumento al servicio de la moral y al de San Agustín.

Aparecida la obra con ocasión del reciente centenario de nacimiento del Santo, quedará, sin duda, como uno de los monumentos más señalados de esa fecha.

S. ALVAREZ TURIENZO

BERGSTRASSER, Ludwig: *Die Entwicklung des Parlamentarismus in Deutschland*. Colección «Geschichte und Politik», Heft 13. Ulrich Steiner Verlag, Schloss Laupheim Württ., 1954, 32 páginas.

El profesor Bergsträsser, autor de varias obras de Derecho político, entre otras, una historia de los partidos políticos en Alemania, cuya octava edición ha aparecido recientemente (primera edición, 1921) (1), ofrece en este breve folleto una visión panorámica de lo que el parlamentarismo alemán ha sido, desde su brote germinal como estado de opinión de una minoría de intelectuales, en la segunda mitad del siglo XVIII, hasta su última concreción en la actual Dieta Federal, tal como se configura en la Constitución y tal como funciona en la práctica.

El trabajo, en su brevedad, logra dar una visión sintética y dinámica de la evolución del parlamentarismo en Alemania, en la que se ven claras las trayectorias de las distintas fuerzas que la condicionan, el ritmo que los acontecimientos internos y externos le imponen, los fallos que su realización práctica descubre. La conclusión que de la lectura de sus páginas se desprende es la de que en Alemania el parlamentarismo fué siempre algo relativamente inoperante, y que así como en Inglaterra ha constituido desde hace siglos la línea medular de toda la política del país, en Alemania siempre fué —en su versión liberal, se entiende— algo no arraigado dentro del complejo sistema de las instituciones sociales germánicas. Las explicaciones que de este hecho se ocurren son dos, en manera alguna excluyentes, sino concomitantes: la primera, el ser el movimiento parlamentario un fenómeno mimético, impuesto por la situación política europea y por el triunfo de la Revolución en Francia, pero sin una raíz original; la segunda, de tipo técnico, el no haber logrado cristalizar en un tipo de Parlamento eficazmente compaginable con la organización política vigente, lo que ha hecho que las Cámaras alemanas hayan resultado casi siempre órganos que han pesado poco en la vida política. Lo que acontece, según expone Bergsträsser, con la actual Dieta Federal ha ocurrido, con uno u otro motivo, con casi todos los Parlamentos alemanes: la actual Dieta Federal se encuentra casi sin misión porque muchas cuestiones o son materia propia de las Cámaras territoriales o son de la competencia exclusiva del Presidente federal, el cual, por otro lado, ni es elegido por la Dieta ni está a ella sometido. El único sistema parlamentario que mereciera en Alemania el nombre de tal ha sido, según Bergsträsser, el creado por la Constitución de Weimar.

A. B.

(1) L. Bergsträsser, *Geschichte der Politischen Parteien in Deutschland*, 1954. Cfr. la recensión de E. T. G. a la 7.^a ed. (1952) en la *Revista de Estudios Políticos*, núm. 71, sept.-oct. 1953, pág. 203.

BORGHESE, Sofo: *La filosofia della pena*. Milán, Giuffré, 1952, 351 páginas.

Lo que pudiéramos llamar «Parte especial» de la Filosofía del Derecho, esto es, la aplicación de la Filosofía a los problemas peculiares de cada rama o institución jurídica, es asunto frecuentemente olvidado por los iusfilósofos. Suelen preferir éstos abordar temas generales en torno a los conceptos básicos del Derecho y el Estado, dejando a los especialistas de las disciplinas singulares el desarrollo de las especulaciones más o menos filosóficas que les afectan. Quizás es el campo del Derecho penal donde más se ha usado y aun abusado de este género de trabajos en que antaño ilustraron sus nombres los Makariewicz y Tarde, pero que últimamente venía siendo descuidado a causa del auge logrado en el Derecho penal por la dirección del llamado tecnicismo jurídico. Abominando dicho movimiento de la temática filosófica, estigmatizada por su máximo maestro Manzini como ajena y aun perniciosa a la ciencia de Derecho penal, la trasguerra parece mostrar una feliz reacción en sentido inverso; basten mencionar, al efecto, los últimos trabajos de Mezger y Welzel en Alemania, la última obra del segundo, su *Rechtsphilosophie*, llamada a revolucionar el campo de la Filosofía del Derecho, como las anteriores revolucionaron el Derecho penal.

En Italia, ciudadela del tecnicismo jurídico, el tema de la filosofía penal ha suscitado este libro del profesor de Milán Sofo Borghese, que en su doble cualidad de doctor en Derecho y Filosofía, trata de uno de los problemas iusfilosóficos e iuspenales más característicos: el de la pena. No se trata, pues, de una Filosofía del Derecho penal *in integrum*, aunque de hecho lo equivalga, dado lo fundamental que en él resulta la institución de la pena. De otra parte, el autor mantiene la tesis de que la filosofía es una en esencia, sin que quepan problemas gnoseológicos o éticos privativos de una disciplina o institución. Parte en el examen de la filosofía de la pena sobre la tesis *delvecchiana* de la concepción ética previa de las normas jurídicas, cada una de las cuales presupone otras, con problemas que no deben proclamar prioridad jerárquica alguna, integrándose en una visión panorámica e integral del Derecho. Toda norma jurídica, de otra parte, es del lado formal un imperativo de conducta impuesto a los individuos por un poder superior, que en el final presentan el carácter de imperativo hipotético, especialmente visible en lo penal, donde su operabilidad plena parte del supuesto de que sean violadas. Su doble aspecto de «precepto» y «sanción» hace del segundo la esencia de la pena, que es de todas las sanciones la más característica del Derecho penal en sentido estricto. A la diferenciación de la pena y las demás sanciones, se dedica el capítulo primero de la obra, en que se pretende prescindir de toda referencia a causas y fines, ateniéndose exclusivamente a los caracteres constitutivos, es decir, ontológicos. Pretensión difícil, ciertamente, y que forzoso es confesar que el autor no logra de modo satisfactorio, por ser el fina-

lismo la *ratio essendi* misma de lo penal. Por eso termina por confesar que hay una diferencia ontológica entre las normas preceptivas y sancionadoras, pero no existe entre las diversas sanciones, lo que lleva a su confusionismo real con las penas propiamente dichas, diferenciables en lo formal, con condiciones llamadas a variar en el tiempo y el espacio.

El desarrollo histórico de las doctrinas de la Filosofía de la pena, materia del capítulo segundo, se presenta en una trayectoria que va de la reacción ciega y la venganza instintiva a la medida coercitiva estatal. Distingue en esta última fase, la propiamente penal, un período defensivo, otro de expiación religiosa y uno final en que pugnan las concepciones objetivas y subjetivas del acto y el autor, en busca de una solución armónica y sintética en que aún se halla empeñada la ciencia del Derecho penal. Reconoce la profunda vinculación de ésta y su progreso con el de la civilización, de acuerdo con el aforismo de Ihering de que «la historia de la pena es la de su progresiva abolición».

Examina el autor en el capítulo tercero «la función de la pena», a través de las teorías escépticas y antifilosóficas, desde el pensamiento de los sofistas al de los técnico-jurídicos, de las de defensa social, de la retribución y de la corrección. Propugna también en este terreno una solución de síntesis, dado que, a su modo de ver, no cabe una solución única y pura de la función penal, plural en su dimensión. Es deseable, aún posible, en opinión del autor, un sincretismo incluso de los motivos espirituales y materiales, que atienda a la vez a los postulados de justicia ideal y de utilidad defensiva. Esboza incluso un sistema de proporciones funcionales, sorprendente por lo esquemático, y que más responde a procedimientos de farmacopea que de ciencias culturales, a saber: un 40 por 100 de defensa, un 30 por 100 de retribución, un 20 por 100 de corrección y un 10 por 100 de humanitarismo piadoso. Alquimia penalista que sólo es brindada por Borghese a modo de paradigma ideal, pero que puede presentar otras proporciones según el momento histórico de cada cultura.

«La pena en la Filosofía del Derecho» es el título del capítulo cuarto, en que se estudian más bien asuntos de carácter genérico, como los de prevención general, la certeza y la personalidad. Adopta una postura ecléctica, que el autor valora como sincrética, en la cuestión del libre albedrío y determinismo, en que, siguiendo a Binder y Croce, admite la voluntad nacida, no del vacío, sino de datos históricos y fácticos ineliminables. Si la situación de hecho es una condición, dice, la volición como tal no lo es y vale como libre aunque sea condicionada.

Alude el autor a la semejanza formal entre lo justo y lo estético, estimando ambos juicios de naturaleza predominantemente intuitiva, sintética y operada desde el exterior. Se diferencian ambas operaciones, sin embargo, en ser la intuición estética de índole más bien contemplativa y la de justicia operativa, actuando aquélla sobre un campo neutro y ésta en otro axiológico.

Nada nuevo se añade al manido tema de la pena de muerte, ob-

jeto del capítulo quinto del libro, en que el autor se declara abolicionista por consideraciones de civilización no demasiado bien argumentadas.

El último capítulo, dedicado a cuestiones de aplicación de la pena y a las actuaciones judiciales, carece de contenido iusfilosófico, constituyendo una especie de añadidura a la obra, de carácter más bien procesal y deontológico.

ANTONIO QUINTANO RIPOLLÉS

CROMBIE, A. C.: *Robert Grosseteste*. Oxford, At the Clarendon Press, 1953.

Los orígenes de la ciencia experimental se alejan cada vez más en el orden del tiempo. Según se profundizan los estudios acerca del saber científico de ciertos autores medievales se van distanciando más los comienzos de la preocupación europea por el control de las fuerzas naturales de acuerdo con sistemas de verificación rigurosamente comprobados. Nuestro mundo actual, con un control extenso y riguroso de la mayoría de los fenómenos naturales, control que implica una técnica elaboradísima y una estructura científica teórica muy superior y compleja, se inicia remotamente la cultura griega, especialmente en la helenística, y reaparece, como comienzo concreto de una tendencia que se prolonga y crece hasta adueñarse del sentido de la cultura occidental en torno al siglo XII, al menos según la opinión de Crombie en su estudio sobre Robert Grosseteste y los orígenes de la ciencia experimental. La lectura de este libro, que patentiza qué poca distancia hay en el orden lógico desde la explicación, los descubrimientos de Grosseteste a la física del Renacimiento, plantea, entre otros, un problema inquietante. ¿Por qué se tardó tanto tiempo en recorrer un camino que, una vez vencidas sus etapas iniciales, había de seguirse con tan relativa facilidad? De Grosseteste a Newton median alrededor de quinientos años, en cuyos cinco siglos es casi inconcebible el ritmo lentísimo de los descubrimientos científicos. Para explicar estas diferencias de ritmo no basta, desde luego, el criterio común según el cual hasta que no se superen ciertos obstáculos iniciales no es posible un desarrollo rápido en el proceso de la ciencia experimental. Precisamente estos obstáculos iniciales están en conexión lógica tan estrecha unos con otros y es tan fácil pasar de la teoría de lentes planos a la de los lentes cóncavoconvexos y de la teoría del ímpetu a la ley de la inercia, que para explicar satisfactoriamente la lentitud en el progreso de las ciencias experimentales es menester recurrir al concepto de mentalidad. No hay duda que la mentalidad medieval no era propicia a este tipo de investigación, y aun se puede decir que en términos generales había una «ceguera epistemológica» respecto de tal campo del conocimiento. Así, hasta que no hay un cambio de mentalidad correlativa al cambio del principio totalizador de una determinada cultura epocal, no se abren las

posibilidades efectivas de investigación. Se confirma esta tesis leyendo los largos resúmenes que de la obra de Grosseteste da Crombie. En Grosseteste hay una teoría de la inducción y de la definición, hay una visión exacta del funcionamiento de la matemática en el desarrollo de la ciencia experimental y en sus seguidores, pues logró en cierta medida fundar una escuela con Roger Bacon y Witelo. Los experimentos con el espejo parabólico, la medida de los ángulos de refracción y otras investigaciones de esta clase demuestran que sin la resistencia exterior e interior de la «mentalidad», es decir, sin ciertos elementos perjudiciales y sin cierta hostilidad social, nada hubiera habido en la Edad Media que impidiese de suyo el desarrollo de la ciencia experimental por las minorías cultas. Pero estas minorías cultas no podían verlo, y sólo excepcionalmente surgen personalidades dotadas de la capacidad de investigación y renovación de Grosseteste. Es lamentable que no dispongamos, por lo menos en el libro de Crombie no aparece, lo que es explicable por su orientación y finalidad, de un capítulo que se refiera a la mentalidad de Grosseteste y a la mentalidad de los teóricos de su tiempo. Esto sería en cierto modo plantear dentro de una situación definida el tema de las relaciones entre ciencia y filosofía escolástica. El caso parece claro con relación a Santo Tomás. Ya Robert Bacon se quejaba, con relación a San Alberto y también a Santo Tomás, de su incapacidad para la comprensión del sentido y alcance del «experimento». Efectivamente, leyendo a Grosseteste a través del libro de Crombie nos percatamos de la distancia inmensa que hay de esta mentalidad renovadora a la mentalidad tomista. Las perspectivas de Santo Tomás están siempre limitadas por las condiciones de un método fundamentalmente deductivo, que cuando parte de los hechos lo hace con un criterio finalista no científico. No se trata tanto de averiguar la estructura legal de los hechos como de emplearlos para testimonio o prueba de determinadas hipótesis teológicas y filosóficas. El esfuerzo realmente inmenso de pensadores como Grosseteste, Bacon y, más tarde, Ockam, posibilitó la superación de la mentalidad medieval, y, sobre todo, evitó el triunfo del aristotelismo. Hay que tener en cuenta que si bien Grosseteste y el mismo Bacon trabajaban sobre Aristóteles y algunos libros pseudo aristotélicos, sin embargo, en ellos está el germen de un profundo anti-aristotelismo, ya que el estudio y control de la naturaleza es prácticamente imposible desde los esquemas metafísicos de Aristóteles. En este sentido, la reacción aristotélica defendida por Santo Tomás contribuyó a retrasar el proceso de la ciencia experimental en occidente. En el siglo XVI, Francisco Bacon perfeccionó dignamente lo que siglos antes se había iniciado, y el mismo Bacon, con visión profética, anuncia a un mundo que se liberta de limitaciones y brumas metafísicas y avanza por el camino de la ciencia experimental hasta Newton con la proximidad del cual acaba Crombie su admirable y erudito libro sobre Grosseteste, cuya lectura no sólo enseña mucho, sino que, y esto es lo más interesante, contribuye a que el lector se preocupe por el sentido de la cultura occidental y su valor en determinadas épocas.

No queremos concluir sin advertir al lector de un modo preciso que el valor técnico del libro de Crombie es extraordinario, tanto por las fuentes que maneja como por el esmero y la seriedad con que lo hace. La bibliografía, en la que se recogen las fuentes para la investigación de la ciencia experimental hasta el Renacimiento, es ya de suyo el mejor indicio del excepcional nivel científico de este libro.

E. T. G.

D'ADDIO, Mario: *L'idea del contratto sociale dei sofisti alla riforma e il «De Principatu» di Mario Salamonio*. Pubblicazioni dell'Istituto di Diritto Pubblico e di Dottrina dello Stato della Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Roma. Serie IV, núm. 4. Milano. Dott. Antonino Giuffré, 1954.

El estudio de las ideas sobre el posible fundamento de la comunidad política y el poder público en el llamado contrato social constituye el objeto de este libro, centrado en la exposición y comentario del escrito titulado *De Principatu*, original del jurista italiano del Renacimiento Mario Salamonio.

La investigación se basa en el descubrimiento del texto manuscrito del *De Principatu* en dos códices, uno de la Biblioteca Vaticana y otro en la Nacional Vittorio Emanuele. Este hecho permite la identificación del autor, Mario Salamonio degli Alberteschi, de familia romana, que nació hacia 1450 y murió en 1532, según los datos más probables. En la introducción del libro comentado se expone la importancia que cabe atribuir a Salamonio en relación al desenvolvimiento de la idea contractualista entre los monarcómacos calvinistas y otras consideraciones respecto a la escuela católica del Derecho natural.

De las tres partes en que se divide esta obra, la primera se dedica a la biografía de Mario Salamonio y al examen de sus ideas y escritos políticos. Además del *De Principatu* se tienen en cuenta las *Orationes ad Priores Florentinus*, que se conservaban manuscritas y han sido editadas recientemente por D'Addio. Se defiende la tesis de que los motivos próximos de la doctrina política de Salamonio se conectan con la lucha de las ciudades italianas de su época para conservar la autonomía municipal contra las usurpaciones de los nobles. También la especial situación de Roma en relación al poder temporal del Pontífice. Respecto al *De Principatu*, señala como posible fecha de redacción el año 1512, siendo terminada y dedicada al Papa León X poco más tarde. El estudio de esta obra va siguiendo los diversos argumentos de Salamonio en torno al problema de la potestad política, por los que se rebate la idea de que no esté sometida a vínculos jurídicos. De acuerdo con el gusto de su época, gran número de citas e ideas se toman de los clásicos, en particular de Cicerón. Lo fundamental es la afirmación de que la sociedad civil se origina

por el consentimiento de los individuos que han de componerla, o sea el *pactum societatis* y que el príncipe actúa como mandatario del pueblo, quedando sometido jurídicamente a las condiciones y efectos del contrato de mandato, por lo que no puede afirmarse absolutamente que su potestad sea *legibus soluta*, como quería la tradición de algunos romanistas. También se alude a la contraposición de estas ideas con las que habían de encontrarse en la obra de Maquiavelo, ya que Salamonio trata de vincular la actividad política dentro de un sistema de normas que tienen como último fin la utilidad de los particulares y no el aumento del poder del Príncipe.

La segunda parte se dedica al estudio de los antecedentes doctrinales y textuales del *De Principatu*. En el pensamiento griego hay algunos elementos contractualísticos en los sofistas y Epicuro; por el contrario, el pasaje del «Critón», donde Sócrates se refiere a la razón de obediencia a las leyes, no se considera significativo de esta posición. Entre los romanos, es Cicerón el autor más ampliamente examinado, aunque no falta la mención de Séneca.

Donde empieza a manifestarse con amplitud el particular criterio del autor de este trabajo es en el capítulo referente a las concepciones políticas del cristianismo. En su opinión es el concepto cristiano de la obediencia política un supuesto indispensable para explicarse el posterior desarrollo de las tesis contractualistas y la legitimación del poder. Concede gran interés a la posición de San Agustín y aduce por extenso sus textos principales en la materia.

En cuanto a la Edad Media, disiente de la doctrina dominante entre los historiadores del pensamiento político que quiere derivar la tendencia contractualista moderna de las instituciones públicas entre los germanos. Por el contrario, estima que es la tradición jurídica de la escuela italiana, romanista y canonista, la que tiene más claros precedentes en su haber. A la comprobación de estas afirmaciones dedica varios capítulos en los que sucesivamente va analizando los textos en que se concretaron las costumbres políticas de los germanos, citando, entre otros, los del Concilio de Toledo sobre elección del Rey. Pero parece dejarse influir por el estilo eclesiástico de los documentos, que en cierto modo oscurecen su alcance jurídico. También reclama la atención sobre el tratadito *De bono pacis*, atribuido al obispo Rufino, contra los germanistas. Expone la importancia de la escuela de los glosadores para una concepción «jurídica» del Derecho público, frente a la meramente «ética» de los reinos medievales. Respecto a la doctrina en torno al tirano y el tiranicidio, menciona especialmente a San Isidoro y a John de Salisbury. Mayor espacio dedica a Santo Tomás, creyendo percibir cierta divergencia entre las doctrinas expuestas en diversas obras de éste a dicho respecto.

Piensa que Marsilio de Padua no es contractualista, por impedírselo su formación aristotélica, mientras que en Ockam sí hay alusión al «pacto». Insiste ampliamente en la distinción de Bartolo entre tirano *ex defecto tituli* y *quoad exercitium*, aunque cree que no implica la afirmación del contractualismo en este jurista. Termina esta

parte con la referencia al movimiento conciliar entre cuyos exponentes hay algunos antecedentes de ideas contractualistas, como en Gerson, quien decía que el poder de la comunidad es inabdicable y especialmente Nicolás de Cusa, si bien admite únicamente el *pactum subiectionis*.

Correlativa a la tesis sostenida en cuanto a los antecedentes medievales del contractualismo es la posición del autor frente a las ideas admitidas sobre la importancia del protestantismo, el calvinismo en particular, en el desarrollo de la tendencia contractualista en la Edad Moderna. La tercera y última parte del libro responde a la convicción de que es en la escuela jurídica italiana y en los otros representantes del pensamiento político católico donde deben buscarse los antecedentes de las doctrinas modernas sobre el contrato social y sus consecuencias sobre las constituciones parlamentarias. Por la indicada contextura del libro, se dedica especial atención a las influencias de la obra de Salamonio en los escritores manarcómacos posteriores.

Con aguda visión de las varias tendencias doctrinales va señalando las vías de influencia de la literatura italiana entre los calvinistas, especialmente a través del jurista Pier Martire Vermigli, y la repercusión de la distinción de Bartolo en Teodoro de Beza. Explica luego la dirección de los manarcómacos como consecuencia del deseo de los órdenes de la nobleza, a consecuencia de las disputas religiosas, de obtener un poder de control sobre la monarquía (pág. 430) sustituyendo al pueblo por los nobles o los magistrados inferiores en sus relaciones con el príncipe.

Estudia con amplitud la escuela española, en particular a Vitoria, Vázquez de Menchaca y Suárez, con una larga nota sobre la importancia de las ideas contractualistas de este último, así como a Mariana. Tiene interés la dependencia que establece de Althusius respecto a Vázquez y la conexión de su teoría con las doctrinas aristotélicas.

Los capítulos finales del libro se dedican a subrayar la importancia de la tradición jurídica italiana, en especial de Salamonio, en el pensamiento contractualista, mientras que las direcciones protestantes se inclinan más bien a la sumisión pasiva ante el poder político, siguiendo a Lutero y al mismo Calvino, quienes sólo en casos muy excepcionales concedieron a los magistrados inferiores alguna posibilidad de control, si el Derecho positivo la tenía establecida, y por móviles prácticos, derivados de las luchas religiosas.

El trabajo comentado tiene un doble valor, primero como aportación de datos y aducción de textos referentes al desenvolvimiento de la idea contractualista, hasta la época de la Reforma, y naturalmente al estudio monográfico sobre M. Salamonio, inicial de la investigación. En segundo lugar, la decisión en proponer una interpretación de estos datos en contraste con las ideas generalmente admitidas sobre la influencia de las tradiciones jurídicas germánicas y el movimiento protestante en el desarrollo de las tesis contractualistas.

Algunas observaciones o reparos pueden hacerse, sin duda, a obra de tanta extensión y empeño, pero no llegarán a desvirtuar las excelencias de la misma. Es explicable la insistencia del autor en destacar la importancia de la tradición jurídica italiana, y de Salomnio precisamente, aunque de ello habrá que restar lo que el entusiasmo añade a la objetividad, pero permaneciendo la certeza de que gran parte de lo afirmado responde a sólidas pruebas. Digno de estima el estudio dedicado a la escuela española de Derecho natural. Únicamente cabe cuestionar si puede aceptarse que las tesis contractualistas e individualistas representan, en el plano teórico, un verdadero avance sobre otras formulaciones respecto al origen y límites de la sociedad y el poder político y si el Derecho natural ha de entenderse sólo como Derecho natural de los individuos, sin que la sociedad tenga también sus naturales derechos. En cuanto a Salomnio, debe ser incluido en la tendencia paganizante del humanismo italiano, que tampoco es la sola manifestada, debiendo plantearse también la pregunta de si constituye valiosa aportación a la ciencia política la reducción que opera de la mayoría de las instituciones públicas a los contratos análogos de Derecho privado.

RAFAEL CASTEJÓN CALDERÓN

DAHRENDORF, Ralf: *Marx in Perspektive*. Verlags buchhandlung S. H. W., Dietz. Hannover; 186 págs.

La abundancia de literatura sobre la obra de Marx, abundancia que llega en ciertos casos a convertirse en superfluidad, hace que ante un nuevo libro sobre este tema el lector tenga miedo de que el progreso de la reiteración de tópicos se haya aprovechado una vez más para, con poco esfuerzo, escribir un libro de muchas páginas. Con este temor he abierto el libro de Ralf Dahrendorf, pero la simple lectura del índice ha desvanecido tal actitud, sustituyéndola por un interés cada vez mayor hasta concluir en la lectura del libro sin dejarlo y con atención concentrada. En efecto, no se trata de la repetición de las fórmulas en que la obra de Marx ha venido a cristalizar después de un siglo de vigencia. Hay en este libro un punto de vista, si no nuevo, por lo menos inédito en algunos matices y, sobre todo, poco empleado a pesar de ser inexcusable. A mi juicio, el contenido de este libro excepcional gira en torno a la siguiente pregunta: ¿Por qué Marx dedicó su vida a la defensa de una idea con evidente desprendimiento y el entusiasmo de quien practica una verdad incommovible? Si al propio Marx se le hubiera hecho esta pregunta, ¿qué habría contestado? Su esfuerzo entusiasta, ¿no parece ser el mejor testigo de que hay ideas que responden a la verdad absoluta, que hay una obligación moral de defenderlas, lo que, en cierto modo, contradice al relativismo moral del marxismo? Por extraño que parezca

este punto de vista, es casi inédito, y que sepamos nadie ha preguntado acerca de sus posibilidades con la decisión y profundidad de Dahrendorf. Dicho en otras palabras, se trata de saber qué entiende Marx por Derecho, por justicia, por lo justo, pero como valores absolutos, supuesto que para el marxismo puedan existir tales valores absolutos. Es, en cierto modo, tanto como preguntarse si hay en el mundo teórico del marxismo algo equivalente al Derecho natural, que obliga de suyo e inexcusablemente a seguir unas ciertas e inalterables verdades. Según la investigación de Dahrendorf, Marx admite que el concepto de Derecho y de lo justo son conceptos derivados y que derivan de la «base real» de las subyacentes relaciones de producción. Ahora bien, si existiese una relación de producción que llevase a un valor absoluto, el Derecho derivado de tal fundamento, ¿no tendría que tener un carácter absoluto y la justicia implícita en ese Derecho, según la tesis de Marx, no tendría también un valor absoluto? Consideremos que la sociedad comunista, para Marx, es un valor absoluto que realiza lo justo absoluto. De donde se concluye que las subyacentes relaciones de producción en la sociedad comunista implican necesariamente el valor absoluto de lo justo. De este modo llegamos a un concepto fundamental de justicia que se corresponde con la sociedad comunista absoluta.

De este modo lo justo no es una abstracción, sino que se fundamenta en unas ciertas relaciones de producción que han de permanecer precisamente por las indiscutibles bases que, según Marx, proporcionan para la construcción de un orden social presidido por la justicia.

Cierto es que todo esto, a pesar de su perfecta cohesión lógica, deja una cierta intranquilidad, pues se entrevé en el fondo un círculo vicioso que sólo puede resolverse admitiendo que, en última instancia, actúa algo así como un Derecho natural marxista. De una parte, la sociedad comunista produce lo justo absoluto, pero de otra cabe preguntarse: ¿Y por qué buscamos lo justo absoluto? ¿De dónde proviene que nos esforcemos para lograr esa comunidad perfecta? No hay duda de que a esta última pregunta es muy difícil de responder, ya que es necesario vencer «las condiciones ideológicas del presente» para, aplicando la razón, descubrir la comunidad perfecta, descubrimiento que plantea este reiterado problema. ¿Por qué esta comunidad perfecta nos atrae? Tropezamos con el tema insoluble de la presencia de un, al parecer, inevitable Derecho natural en la concepción marxista. Hay que admitir, con el autor de este libro, la significación absoluta del concepto absoluto de lo justo en cuanto determinación ontológica. Ahora bien, ¿esta determinación ontológica no aparece, en ninguna instancia, definida como una condición de la naturaleza humana que aspira de suyo a la justicia? Me parece que la denuncia de esta insalvable contradicción en el pensamiento de Marx, que sólo puede resolverse aceptando un cierto Derecho natural, tiene más importancia y más difícil solución que estas dos preguntas finales con las que Ralf Dahrendorf concluye su excepcional libro: ¿Cómo es posible para Marx, sobre el fundamento de

su materialismo, el conocimiento de la absoluteza de la sociedad comunista? Y esta otra pregunta: ¿Pueden los principios marxistas justificar satisfactoriamente que la sociedad comunista es de suyo totalmente justa?

Concluye el libro, y no queremos dejar de indicarlo, porque nos parece importante, con una literatura escogida y, sobre todo, con una breve, pero aleccionadora antología de textos de Marx sobre la sociedad comunista.

E. T. G.

FLÜCKIGER, Felix: *Geschichte des Naturrechtes*, erster Band, Evangelischer Verlag AG., Zollikon-Zürich, 1954, 475 páginas.

El libro que reseñamos es el primer tomo de una historia del Derecho natural y comprende la Antigüedad y la Alta Edad Media, hasta Santo Tomás inclusive. Se divide en cinco partes. La primera: La prehistoria. Esta parte comprende dos capítulos: I) Las bases jurídico-sacrales del Derecho natural, integrado por tres apartados: 1) Las formas jurídicas sacrales en la época homérica; 2) Themis, y 3) Dike. II) Nomos y Arete, integrado también por tres apartados: 1) Nomos (ley); 2) Arete, y 3) La tragedia y el Derecho. La segunda parte: Los comienzos del Derecho natural. Esta parte comprende también dos capítulos: III) El cambio del pensamiento mítico al pensamiento racional, que contiene tres apartados: 1) El mito y la Filosofía; 2) La Sofística, y 3) La Physis como norma jurídica. IV) El giro a la metafísica, que contiene dos apartados: 1) Platón, y 2) Aristóteles. La tercera parte: La Antigüedad tardía. Esta parte comprende tres capítulos: V) La doctrina estoica del Derecho natural, que contiene dos apartados: 1) Ley natural y ética de los valores, y 2) Cicerón y la Stoa romana; VI) El principio jerárquico de orden del neoplatonismo; VII) *Ius naturale* y *aequitas* en el Derecho romano. La cuarta parte: El Derecho natural en la teología de los Padres de la Iglesia. Esta parte comprende dos capítulos: VIII) El Derecho natural del estadio primitivo, que contiene tres apartados: 1) La ley bíblica y la ley racional; 2) La ética social, y 3) El Estado. IX) Influjos estoicos y neoplatónicos, que contiene dos apartados: 1) San Ambrosio, y 2) San Agustín. La quinta parte: La Alta Edad Media. Esta parte comprende tres capítulos: X) El resumen de la tradición antigua del Derecho natural en San Isidoro de Sevilla y Graciano; XI) La Escolástica temprana; XII) Santo Tomás de Aquino.

Felix Flückiger es un teólogo. En su *Geschichte des Naturrechtes*, sin embargo, recoge tanto el Derecho natural teológico como el racionalista, puesto que ambos son Derecho natural, como declara acertadamente en el prólogo.

En la exposición de la doctrina iusnaturalista de los diversos auto-

res suele comenzarse por la exposición de las concepciones metafísicas sobre las que descansa, para seguir luego con la exposición de las concepciones iusnaturalistas, principalmente las concepciones acerca del Derecho y del Estado. Se señalan las influencias de filósofos y escuelas anteriores y también la de la situación y circunstancias históricas. La exposición de las concepciones metafísicas de los diversos autores se restringe a los conceptos fundamentales y capitales sobre los que descansan sus concepciones iusnaturalistas.

Reprueba Flückiger la ética racionalista, fundada en el fin, de Aristóteles, los estoicos y Santo Tomás, y señala la falta de una ética material de los valores, que estos filósofos recogían en parte, inconsecuentemente, en sus sistemas, de la religión tradicional, sin darse cuenta de que estaba en contradicción con su ética finalista, racionalista y formalista, o era, por lo menos, un elemento extraño a sus principios. Juzga no concluyentes las demostraciones de casi todos los filósofos estoicos de la existencia de la Providencia y de que todo lo que existe y acontece en el mundo tiene sentido y es, en último término, un bien, es decir, existe y acontece para el bien del sujeto que lo padece o, por lo menos, para el bien del todo. Condena la afirmación de Santo Tomás, que sigue a Aristóteles, de que la esclavitud es de Derecho natural, aunque de Derecho natural secundario, y la actitud de la Iglesia católica frente a esta institución. En cuanto a la esclavitud en la América hispana, sería conveniente que el autor no manejase tan sólo al P. Las Casas. Además, nunca existió *de iure* la esclavitud de los indios. Los Reyes Católicos los declararon súbditos suyos, con iguales derechos que los españoles, y prohibieron que se los hiciese esclavos, permitiendo tan sólo las mitas y encomiendas.

En la interpretación y valoración de las diversas teorías iusnaturalistas se encuentran a veces algunos juicios exagerados o falsos. En Aristóteles se hace derivar la esclavitud de la diferenciación, esencial al Estado, de dominadores y dominados. Se dice que en San Agustín no existe el concepto de «sobrenaturaleza», sino que la gracia pertenece también a la naturaleza humana tal como salió de las manos del Creador, antes de ser corrompida por el pecado original. Se ataca con especial dureza a Santo Tomás, particularmente sus concepciones iusnaturalistas, señalando la existencia de un círculo vicioso entre lo «conforme a la naturaleza» y lo bueno, entre lo conforme a la naturaleza y lo «natural» según el mundo de los valores cristianos, y se afirma la autonomía de la razón en el orden especulativo y en el práctico como una consecuencia ineludible de la doctrina iusnaturalista tomista y de sus supuestos ontológicos. Al separar por principio la razón de la Revelación y convertir a la razón humana, por su participación en la Ley eterna, en el principio propio del Derecho Natural, Tomás de Aquino desencadenó una evolución que había de conducir posteriormente a concepciones racionalistas y subjetivistas.

A pesar de estas discrepancias, reconocemos gustosamente que el

libro de Felix Flückiger es un libro interesante y valioso. La exposición es clara, con análisis finos, y sin excesivas citas bibliográficas que interrumpen y distraigan la atención. El lenguaje es fácil y fluido. Y el libro se lee con agrado.

JOSÉ CAAMAÑO MARTÍNEZ

GARCÍA VALDECASAS, Alfonso: *Las creencias sociales y el Derecho*. Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1955.

Entre el derecho de una sociedad y sus creencias colectivas, entendidas como tradición de esa sociedad, «el acervo de las que se transmiten de generación en generación», existe sin duda un nexo. El aserto es incuestionable. Pero lo importante no es repetirlo, sino —como precisa el profesor García Valdecasas— lo que interesa es preguntarse por la fórmula o las modalidades de la relación: la ley o leyes de conexión histórica entre las creencias de un pueblo y su derecho.

Las interrogantes acucian inmediatamente. ¿Hay entre creencias y Derecho relación de antecedente y consecuente, de causa a efecto? ¿O es de acción recíproca? ¿Qué ritmo temporal habrá en su relación? ¿Podrá haber entre unas y otro oposición o tensión? Y en cada caso, ¿qué nos podrá dar razón del fenómeno?... Inquietud temática a la que se llega desde la filosofía, la política o, como ocurre en el ensayo que reseñamos, desde plataformas «más modestas» y a primera vista remotas de la misma, a saber: el tema de la influencia de las otras ciencias en la del Derecho.

La primera conclusión que por esta vía se obtiene está patente en la historia: «históricamente la conexión entre el Derecho y las ciencias está condicionada por el sistema de creencias en que la sociedad vive». Baste recordar la huella de la astrología en el Derecho positivo. Pero si ello es así, el segundo paso es inevitable: las creencias sociales son un *prius* del Derecho. ¿Cómo y en qué forma?

El profesor García Valdecasas, tras un análisis muy agudo del legado histórico —análisis que se extiende desde la aportación de los clásicos griegos hasta las últimas noticias de la investigación sociológica— pone de manifiesto cómo el Derecho ha ido reflejando creencias ancestrales, y cómo todavía en parte los refleja: «en el Derecho vigente perviven y actúan creencias antiguas, inveteradas, a veces fabulosamente arcaicas. Aunque se forme una nueva creencia, el Derecho sigue, por lo pronto, adherido a la antigua, y sólo acepta la nueva cuando ya no puede llamarse tal. Hay en el Derecho como un constitutivo apego al pasado; en él alientan creencias que del pasado vienen y que solamente en el Derecho sobreviven».

El Derecho vigente se encuentra en un plano retrasado respecto a las ideas y conocimientos de la época. La *asincronía* ha sido interpretada a veces (Kelsen) con referencia a dos polos: de una parte,

la norma; de otra, la realidad. Falso punto de vista. El Derecho es también una realidad, una realidad vigente, y la tensión que nos ocupa es, en definitiva, la tensión entre dos realidades; si se quiere «un caso ciertamente acusado, pero no más que un caso de un fenómeno más general: el de la tensión entre las creencias sociales recibidas y las nuevas creencias en gestación».

Planteado así el tema, el profesor García Valdecasas se encara con el problema de la formación y transformación de las creencias sociales.

1. *La dialéctica de las creencias.*—Hay dos modos de transformación dialéctica de las creencias sociales:

Si la característica del hombre es hacerse cargo de la realidad, el hecho de que las sociedades humanas varíen como realidad temporal constituye un *supuesto determinante* de la variación de las creencias.

La *dialéctica interna* de las creencias está exigida por la circunstancia de que cada generación interpreta desde un nuevo nivel: el que dejó la anterior.

2. *Hombre y creencias.*—Al encontrarse cada generación con un mundo de creencias puede adoptar dos actitudes extremas: o la total aceptación y docilidad absoluta a las creencias, costumbres y leyes recibidas, o la más completa rebeldía ante ellas. Entre una y otra se pueden situar y ordenar, a su vez, todas las posibles actitudes de una generación para el «presente del pasado» histórico social con que se encuentra.

a) *Actitud consuetudinaria.*—Es la primera de las extremas aludidas. Actitud de radical aceptación de las creencias por estar dadas, por ser recibidas, por ser leyes. Tal hacer por costumbre no puede ser total, exclusivo; pero ha de existir una gran dosis suya en la sociedad y su importancia en ella es fundamental.

«Los sociólogos hablan de un comportamiento *tradicional* cuando se actúa simplemente por costumbre incorporada a la propia vida (...). Es preferible llamar a esa forma de comportamiento social *consuetudinaria*, en vez de tradicional. Lo consuetudinario es un vehículo de lo tradicional, mas no se identifica con la tradición (...). La tradición es por esencia y raíz acto de entrega.»

La tradición es, pues, un acto y una actitud. Es, además, una categoría fundamental de la vida social y un supuesto formal de la historia. «Sólo el proceso continuo de la tradición ha hecho posible nuestro ser y nuestro haber actuales (...). El hombre es, por esencia, un ser constitutivamente tradicional.»

b) *Actitud revolucionaria.*—Se trata, asimismo, de una actitud parcial, es decir, que no cabe rechazar de plano todas las vigencias recibidas por el solo motivo de serlo. Nadie puede, en efecto, evadirse de la historia, como nadie puede saltar sobre su propia sombra.

«La Revolución francesa, que había pretendido ser el triunfo de la razón, fué el triunfo del terror (...). Pero el tradicionalismo (la posición antitética de la revolución) no tendría razón si quisiera hacer de la tradición, como herencia o acervo recibido, *la realidad absoluta y el valor supremo.*»

Las consecuencias jurídicas que se siguen de tal esquema de pensamiento son las siguientes:

1.^a El Estado debe moderar, en beneficio propio, su actividad. «Es de Derecho en nuestro sistema social de creencias vigentes que el Estado tenga potestad de regular legislativamente las relaciones entre los súbditos y con los súbditos. Pero, por ello mismo, ha de ejercer esta función a sabiendas de que su legitimidad radica en el *consensus* social de que se nutre su actividad como Estado».

2.^a Es la ciencia del Derecho la que tiene que crear el clima y preparar el suelo que hagan posibles la labor de la legislación y la jurisprudencia. Pero no una ciencia jurídica *autónoma* (como pretendió el formalismo kelseniano), ni una ciencia *naturalista* (según la mira de algunos impugnadores); la actividad científica del jurista, por el contrario, tiene algo de actividad de *lege ferenda* (acomodación entre el Derecho vigente, que por serlo es ya viejo, y las tendencias sociales que apuntan al mañana); tarea jurídica que, por otra parte, sólo podrá realizarse desde una previa *actitud ética*.

He aquí las líneas maestras del excelente trabajo del profesor García Valdecasas. El mundo presente, concluye, no necesita desencadenar nuevas energías físicas, sino domeñar su empleo alumbrando nuevas fuerzas espirituales. Y en este empeño —genuina vocación de nuestra cultura— nada contribuirá tanto como la abundancia de auténticas y sinceras actitudes intelectuales. Porque no se olvide que, como subraya el autor, toda actitud científica, en principio, supone ya de por sí una posibilidad de elevación moral.

MANUEL JIMÉNEZ DE PARGA

GEPPERT, Theodor: *Teleologie der menschlichen Gemeinschaft*. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster Westf., 1955, 151 páginas.

Este libro es el tomo primero de la colección *Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften an der westfälischen Wilhelms-Universität Münster*, y va precedido de un prólogo del director de esta colección, Joseph Höffner, en que se exponen las tareas que se plantean a la Ciencia social cristiana.

Este libro se compone de dos partes. La primera parte se ocupa de la teleología natural, fundada en la esencia de las cosas, de la sociedad. La segunda parte estudia la teleología sobrenatural, históricamente irrepitada, de la sociedad. En la primera parte se comienza con una exposición profunda y detenida del concepto de fin, *causa finalis*, y del papel que juega en la filosofía escolástica y se investiga la relación que existe entre el fin, el ser y el valor. El ser y el valor son los que determinan el fin. Por eso una metafísica del ser y del valor es la base imprescindible de la Teleología. Debido a que el fin brota de la naturaleza del ser, es congruente con ella, y representa

un valor, la imagen ideal del ser que éste tiene que realizar, la teleología tiene un carácter normativo ético. Parece, sin embargo, que este carácter normativo no puede predicarse de la teleología de todos los seres, sino tan sólo de los seres morales, entre ellos el hombre. Los seres físicos cumplen su fin de un modo necesario, fatal e inexorable; la teleología no es en ellos una norma ética, sino una ley física.

La sociedad humana es una realidad, no algo meramente pensado. Pero no es una realidad sustancial, no entra dentro de la categoría de sustancia, sino que es una simple realidad relacional, entra dentro de la categoría de relación. La sociedad es una *unitas ordinis*, una *unidad de orden*. Frente a esta realidad casi irreal de la sociedad —la relación—, los hombres son realidades sustanciales, son sustancias. Sobre estos soportes sustanciales —los hombres— se apoya esa relación, esa unidad de orden, en que toda comunidad humana consiste. Pero, a su vez, los hombres viven en comunidad, están destinados a la sociedad.

La extensión o el número son criterios que no sirven para establecer una jerarquía entre las diversas comunidades humanas. No porque una comunidad sea más extensa o tenga un mayor número de miembros ocupa un grado más alto en la jerarquía. Esa jerarquía sólo puede establecerse con arreglo al valor. Pero aplicando este criterio del valor se llega a la conclusión, dada la heterogeneidad de naturaleza y de tareas de las diversas comunidades humanas, que éstas no están ordenadas en una jerarquía lineal única, sino en una jerarquía plurilineal, «orgánica», formando un *universo de comunidades jerárquico*.

Las comunidades humanas son totalidades. Ciertamente no son totalidades como las de los organismos de los seres vivos. Pero hay totalidades de muchas clases. Y la totalidad de una comunidad humana es diferente de la del organismo de un ser vivo. Este es una realidad sustancial, mientras que aquélla —la comunidad humana—, como hemos dicho, es una simple realidad de relación. Las partes de un organismo vivo no pueden existir fuera de éste, si se las separa del todo, mueren, mientras que los miembros de una comunidad humana tienen una existencia propia, independiente, aunque inordinada en ésta. El ser de las partes de un organismo se agota en su ser-parte, mientras que el ser de los miembros de una comunidad humana no se reduce a su ser-parte, sino que lo sobrepasa.

La primera ley de las comunidades humanas es el principio de totalidad; el todo es antes que sus partes. Este principio fué formulado por Aristóteles y recogido luego por la filosofía escolástica. Es aplicable a toda clase de totalidades, tanto a los organismos de los seres vivos como a las comunidades humanas. Pero ha de entenderse rectamente. No quiere decir que el todo exista con anterioridad temporal a sus partes. Esto es imposible. El todo no puede existir sin las partes. Lo que quiere decir es que el todo tiene una primacía ontológica y axiológica sobre sus partes. Las partes tan sólo existen, *como partes*, en cuanto están integradas en un todo. Fuera del todo no existen, *en cuanto partes*. Pero además de esta primacía ontoló-

gica, y en virtud de ella, el todo tiene también, y principalmente, una primacía axiológica sobre sus partes. El todo tiene preferencia sobre las partes. El fin del todo ha de anteponerse al fin de las partes. En las comunidades humanas, éstas tienen preferencia sobre sus miembros. Su fin, el bien común, el *bonum commune*, ha de anteponerse al bien de sus miembros, el *bonum privato*, el bien particular. El principio de totalidad no es una ley cuantitativa, sino cualitativa. El bien común no es cuantitativo, sino cualitativamente distinto del bien particular. Constituye una entidad distinta, algo nuevo y más alto. Con un fino análisis, Theodor Geppert hace ver que aun en los casos en que para decidir lo que conviene al bien común se intenta hacer uso de un criterio cuantitativo, sólo se puede hallar una solución valiéndose de un criterio cualitativo.

La segunda ley de las comunidades humanas es el principio de subsidiaridad. Este principio, enunciado por el Papa Pío XI en la Encíclica *Quadragesimo anno*, que está, aparentemente, en contradicción con el anterior principio de totalidad, dice: la comunidad más extensa y supraordinada sólo podrá cumplir aquellas tareas que sus miembros, los particulares y las comunidades más pequeñas subordinadas a ella, son incapaces de llevar a cabo. El principio de subsidiaridad no tiene sólo un sentido *negativo*. No significa tan sólo que la comunidad más extensa y supraordinada, el Estado, por ejemplo, tiene que cumplir aquellas tareas que sus miembros, los particulares y las comunidades más pequeñas y subordinadas, no pueden, *ocasional y accidentalmente*, en un momento histórico determinado, llevar a cabo. El principio tiene también un sentido *positivo*. Significa que hay tareas que los miembros de la comunidad más extensa y supraordinada son incapaces por su propia esencia de llevar a cabo y que el cumplimiento de estas tareas compete *esencialmente* a la comunidad más extensa y supraordinada.

Theodor Geppert acentúa quizás en exceso el principio de totalidad, aunque en el sentido restringido explicado. Por eso nos choca luego encontrarnos con el principio de subsidiaridad, que parece a primera vista contradictorio con el de totalidad, y el mismo autor, al tratar de las relaciones entre la comunidad y los miembros, declara que la actividad de la comunidad tiene límites y que no puede intervenir en todos los sectores de la vida de sus miembros, incluso *como miembros*, ni absorber toda su actividad. Nace esto de que si bien el hombre es miembro de la comunidad es al mismo tiempo persona, que sobrepasa en mucho a la comunidad, y que aunque cabe y tienen que distinguirse en él estas dos facetas, su ser-miembro y su ser-persona, ambas forman una unidad inescindible. Lo mismo ocurre con las comunidades comprendidas dentro de la más vasta, por ejemplo, familia y matrimonio.

La tercera ley de las comunidades humanas es el principio sobrenatural-cristiano. La *Iglesia* es el principio vital de las comunidades humanas. (Por Iglesia se entiende aquí a Cristo, que continúa viviendo en la comunidad de los fieles, no propia y formalmente la forma social terrena de la Iglesia como organización, aunque ambas

caras no pueden separarse). La sumisión de las comunidades humanas al principio vital sobrenatural-cristiano no significa tan sólo que las diversas comunidades humanas tienen que servir indirectamente —salvo la Iglesia, que lo hace directamente— al fin último sobrenatural del hombre, sino otras muchas cosas más. La Iglesia, aunque no tiene un poder directo sobre las otras comunidades humanas, tiene un poder subsidiario en el sentido del principio de subsidiaridad. Como *principio vital* de las comunidades humanas, la Iglesia ejerce su oficio de maestro y de pastor y, sobre todo, dispensa la gracia para que Cristo viva en la sociedad humana. Las diferentes comunidades humanas participan en diferente grado en la vida sobrenatural, en la vida de Cristo. El matrimonio y la familia participan en sumo grado. El matrimonio no sólo tiene un contenido religioso-natural, sino que es un sacramento. La familia es la que proporciona la «descendencia de la Iglesia de Cristo». La Iglesia, por medio de la gracia, da *nuevas* fuerzas para ejercitar las virtudes sociales naturales, la justicia y el amor, y, junto a estas virtudes naturales, da una *nueva* virtud sobrenatural, teologal, la caridad.

Theodor Geppert sigue constantemente en su libro los principios de la filosofía y de la teología escolástica, principalmente Santo Tomás y las encíclicas de los Papas. Emite a veces expresiones exageradas, pero que, luego, en un desarrollo ulterior aparecen corregidas o explicadas en un sentido verdadero. El libro de Theodor Geppert es un libro interesante, con análisis extensos, profundos y sistemáticos, que no podemos recoger aquí.

JOSÉ CAAMAÑO MARTÍNEZ

GOLDSCHMIDT, Werner: *Conducta y norma*. Librería Jurídica Valerio Abeledo, editor. Buenos Aires, 1955, 250 páginas.

Bajo el título *Conducta y norma*, que patentiza una indudable inspiración egológica, el Dr. W. Goldschmidt, tan conocido y querido en los medios culturales españoles, actualmente profesor de la Universidad argentina de Tucumán, ha reunido esta colección de estudios publicados en los últimos años en revistas jurídicas españolas e hispanoamericanas, y acreditativos, a favor de su autor, de una rica e interesante personalidad científica.

Esta personalidad se halla definida, de una parte, por su inserción en la corriente de la concepción egológica del Derecho, pero, de otra, por una posición constructivamente crítica dentro de la misma. Por eso dice Goldschmidt, de acuerdo con G. Marcel, que el pensador, a diferencia del doctrinario, se halla perpetuamente en guardia contra la enajenación y petrificación posible de su pensamiento, y de ahí que él quiera iniciar dentro de la Escuela Egológica una «crisis de fundamento» que sea garantía de su continuidad y de su pujante expansión. Así, vemos a nuestro autor adoptar una posición de estric-

ta «imparcialidad» —ya que no de «parcialidad»— en la polémica Kelsen-Cossio, o defender el imperativismo, esto es, la noción de la norma jurídica como imperativo, que es uno de los blancos contra los que más persistentemente apunta la crítica de Carlos Cossio. Pero, a juicio de Goldschmidt, el hecho de que el juicio hipotético imputativo o disyuntivo no sea un imperativo no se opone a que las proposiciones legales y consuetudinarias constituyan o juicios imputativos o imperativos, según que las relacionemos con las vivencias del actualizador del Derecho como juzgador anticipado o como jefe y súbdito anticipado.

Los trabajos de Goldschmidt pertenecen, en parte, al ámbito de una teoría fundamental del Derecho en cuanto elaboración de conceptos jurídicos fundamentales; otros se mueven más bien en la órbita de los temas clásicos de la Filosofía del Derecho. Así, en el primer aspecto le vemos plantear una serie de distinciones, de puntos de vista, para responder a la pregunta «qué es el Derecho», según que ésta se haga por el filósofo, el jurista teórico, el juzgador, el ciudadano o el sociólogo, estimando que sin esta previa discriminación no es posible obtener una respuesta medianamente satisfactoria. Interesante es también su concepto de la «paz dictada» como ley, inspirado en una vieja doctrina de don Luis Mendizábal, o su análisis de los conceptos de «guerra, duelo y proceso»; partiendo de los de «controversia» y «solución», para mostrar, v. gr., cuándo la guerra puede considerarse solución de una controversia, cosa que sólo ocurre, a su juicio, si se llega a una paz dictada, mientras que en los casos de paz negociada la solución no es la guerra misma, sino el Tratado; o el estudio sobre las normas individuales y generales, especialmente enfocado hacia la problemática del Derecho internacional, temáticamente inspirado en Kelsen y filosóficamente en Rickert, considerando que la exposición de las normas individuales del Derecho internacional público constituye un aspecto particular de la Historia Universal, así como el análisis de las normas individuales internas ofrece una faceta particular de la historia nacional. En la misma línea se encuentra la preciosa aportación a la teoría del Derecho procesal titulada «La imparcialidad como principio básico del proceso», montada sobre un depurado análisis y confrontación de los conceptos de «parcialidad» —ser parcial— y «parcialidad» —ser parte—, a la luz de la problemática de la sociología del deber (supeditar incondicionalmente la parcialidad a la imparcialidad sería un caso especial de la concepción materialista de la historia) y de la esencia de la función juzgadora. También ofrece interés el trabajo en el que estudia las razones del escaso éxito obtenido hasta ahora por la teoría del proceso como situación jurídica, debida al gran procesalista —padre del autor— James Goldschmidt, considerando, de acuerdo con los criterios egológicos, que la teoría del Derecho procesal comprenderá el acierto de la teoría de la situación jurídica cuando deje de estar absorbida por la interpretación de las normas procesales y por el examen de la jurisprudencia (aplicación ya hecha del Derecho) y em-

piece el análisis de las conductas procesales (pues el Derecho es, para Goldschmidt, un conjunto de conductas).

Los restantes trabajos de Goldschmidt versan principalmente sobre los problemas de la justicia. El titulado «Goethe y la axiología jurídica» es una exégesis de la famosa frase «prefiero la injusticia al desorden» —*Ich will lieber eine Ungerechtigkeit begehen als Unordnung ertragen*— desde el punto de vista de la actitud del gran poeta ante el problema clasicismo o romanticismo, caracterizada por un equilibrio en el que, sin embargo, la forma clásica prevalece sobre los sentimientos románticos. Para Goldschmidt, la justicia representa el elemento femenino, subjetivo o romántico frente al factor varonil, objetivo y clásico de la seguridad jurídica, la seguridad jurídica es un bien que se basa en la comparación de la norma general con su ejecución, y por eso es inherente a aquélla, mientras que la justicia es un valor que se funda en la relación entre el caso concreto y su solución, y por eso no contiene ninguna relación esencial con la ley. La seguridad jurídica da poder, pero toda atribución de poder ha de basarse en la justicia, de tal suerte que tanto los casos típicos como los casos atípicos sean objeto de una solución justa.

El jurista ha de encararse con la «justicia sin verdad»; la venda es el símbolo de la justicia, pero más bien debe constituir el símbolo de la ciencia consagrada al estudio de la justicia, porque, aplicada a la justicia misma, puede significar no sólo la justificada ignorancia de las circunstancias personales de las partes, sino también la injustificada ceguera para la unicidad del caso, para su carácter atípico; que provoca la inidoneidad de la ley. En el trabajo «La justicia sin venda», Goldschmidt —recogiendo el hilo enhebrado por Leibniz en 1663 al disertar en la Universidad de Nuremberg *De casibus perplexis in iure*— pone cuatro ejemplos de cómo se debe indagar esta «justicia del caso concreto», con la clara advertencia, sin embargo, de que no es el caso concreto el que engendra el principio general, sino que éste sólo se descubre con ocasión del caso concreto. En la misma dirección están los estudios sobre los problemas de justicia que se contienen en la obra de Shakespeare «Medida por medida» y en los planteados por el llamado «caso de la Mignonnette», que constituye un acabado estudio de la cuestión en torno al «estado de necesidad» desde el punto de vista del Derecho natural. Pues —y esto constituye otro rasgo definitorio de la personalidad científica del autor— Goldschmidt, pese a su filiación egológica, es iusnaturalista, creyente —*more Scholastico*— en una ley natural en su doble vertiente teológica y social. Para él, un jurista que niegue la aplicación del Derecho natural opinando que le basta el Derecho positivo, se asemejaría al morador de una vivienda que repudiase respirar aire de fuera creyendo que vive del aire de dentro; ambos ignorarían que el Derecho natural y el aire de la naturaleza penetra en los espacios cerrados por todos los intersticios y que los moradores de aquéllos no viven sino gracias a esta invasión continua e incontenible. El Derecho positivo forma por encima del Derecho natural una delgada capa

de hielo. El Derecho positivo es Derecho natural congelado; el último aparece así que el primero se quiebra o se derrite.

El libro termina con una indagación en torno a la misión del abogado como defensor de la justicia y, al propio tiempo, como titular de una situación de «parcialidad» sin «partialidad», pero absolutamente necesaria para la imparcialidad del juez, la cual no es sino la resultante de las parcialidades de los abogados.

En general, el libro de Goldschmidt, cualquiera que sea la adhesión o discrepancia que suscite en los detalles o en su actitud central filosófico-jurídica, denota un pensamiento maduro, una exhaustiva información y un fundamentación concienzuda, y su lectura, tanto para el jurista teórico como para el filósofo del Derecho, es tan sugeridora como provechosa.

LUIS LEGAZ

GUILLEAUME, Emil: *Überwindung der Masse*. Westdeutscher Verlag-Köln und Opladen, 1954; 157 págs.

El tema de la superación de la masa es uno de los temas que pudiéramos llamar tópicos en el horizonte intelectual de nuestro tiempo. Desde hace cerca de un siglo, las minorías intelectuales se quejan del creciente proceso de masificación. Desde la perspectiva actual, ya un poco fatigados de tantas discusiones sobre la presión de la masa y su proceso de embrutecimiento por causas de la nivelación espiritual, nos repetimos las preguntas acerca de este tema desde un punto de vista diferente, temerosos de que la fuerza inercial de las ideas seductoras haya contribuido a mantener como conceptos vigentes muchos que están ya realmente anticuados. En principio habría que ponerse de acuerdo acerca de lo que se entiende por masa, y, en sentido dinámico, por masificación. La masa en cuanto conjunto humano definido por una homogeneidad que obstaculiza o anula el proceso de la espontaneidad espiritual creadora de cada individuo, parece más una ficción que una realidad. Sin duda que en determinados momentos del pasado de Europa, el aumento casi repentino del nivel de vida de gran número de personas de los estratos económicamente peor dotados, y, sobre todo, la formación de inmensos suburbios urbanos, autorizan para pensar en la masificación a través de una homogeneidad tosca, tanto en las clases inferiores como en las superiores. Pero según el tiempo transcurre se va poniendo en claro que el aumento del nivel de vida y la participación de numerosos conjuntos humanos en los mismos espectáculos, en las mismas lecturas, en parecidos niveles culturales, no afecta a la espontaneidad espiritual. Ocurre en el fondo que las minorías directoras, que antes tenían una clara conciencia de su superioridad y distancia, se sienten ahora, por el mencionado aumento de nivel de vida y cultura, muy próximos a las masas de las que sólo las personalidades de excepción pueden diferenciarse profundamente. Masificación es, por

consiguiente, un término inventado por las minorías directoras para denotar que el aumento de nivel en los estratos inferiores, las ha, en cierto modo, desposeído de la superioridad exclusivamente social que las cualificaba como culturalmente privilegiadas. Hoy el hecho es evidente en cuanto las quejas contra la masificación y la masa son fórmulas de las mentalidades propicias a las frases hechas.

No es esto una crítica contra el libro de Emil Guilleaume, *La superación de la masa*, sino una introducción para que el lector comprenda cómo se buscan en este libro nuevos caminos que tienen poco que ver con los de antaño. Lo que Guilleaume quiere es defender un principio de igualdad que permite la participación en los mismos niveles culturales sin una excesiva masificación, es decir, a mi juicio, lo que el autor busca con la superación de la masa es la consagración de la masa y de la masificación perfeccionando las ventajas que la masificación lleva implícitas.

La tesis de Guilleaume parte de los siguientes supuestos: Hay tres grandes principios de *igualdad*, es decir, tres grandes principios según los cuales los hombres se sienten iguales: la *democracia*, el *nacionalismo* y el *socialismo*.

Sentirse iguales por la democracia quiere decir la participación igual, en el orden de la igualdad profunda, en la responsabilidad y en la dirección de los asuntos humanos. Ser iguales por nacionalidad significa la igualdad ante la ley que rige una comunidad o grupo jurídico político, y ser iguales ante el socialismo significa ser iguales en el orden económico y en el orden social. Frente a estas tres igualdades, ¿no habría otra que superase sus inconvenientes? Las igualdades mencionadas han contribuido a la masificación. Es más, se puede decir que su resultado es la masificación. El proceso histórico que Guilleaume estudia en unas páginas de síntesis sumamente valiosas demuestra la inexorable tendencia a la masificación implícita en estas formas cuando se yuxtaponen al proceso de los mecanismos interiores económicos y geo-políticos. Hay un tipo de igualdad, en las comunidades de la vida, que el profesor Guilleaume defiende hace tiempo, y que ahora recoge en el libro que comentamos. Las comunidades vitales no son ningún descubrimiento moderno. Desde muy antiguo, desde el mundo clásico griego, están ofreciéndose como una solución. Los procesos históricos, económicos, raciales, etc., integran las comunidades vitales que no tienen por qué ser exactamente comunidades cualificadas por un solo principio, sino que son con preferencia resultado de la síntesis de todos los que se integran en la vida comunitaria de un conjunto humano. Estas comunidades vitales han tenido un amplio desarrollo entre los germanos e incluso en los pueblos latinos, y en todas ellas se da como ingrediente la superación del individuo en la persona. En la comunidad vital la persona vive de un modo propio porque está integrada en el conjunto al que realmente pertenece y que realmente le pertenece. Si estas comunidades vitales se construyen con libertad, la masa, en su sentido peyorativo, desaparecería por el logro de un principio nivelador que no estaría definido por la excesiva homogeneidad mecánica de la masificación.

de nuestro tiempo. Sin dejar de haber masa no habría «masificación». Sobre estas comunidades vitales, insiste Guilleaume, se puede construir un derecho electoral, unas formas públicas de vida que resuelvan los problemas que no han sabido resolver los tres principios clásicos desde los cuales se ha buscado la igualdad.

E. T. G.

HESNARD, Dr. A. : *Morale sans péché*, Presses Universitaires de France, París, 1954, 172 págs.

Un libro que escribe no un moralista, sino un psiquiatra, «sin ninguna preocupación ideológica». Con lo cual está dicho que se trata de algo así como de hacer una moral a base de medicina. En el fondo, eso es lo que termina reconociendo toda esta exposición, pero en la creencia de que únicamente ese camino es el que puede llevar a la creación de una auténtica moral. Como lugar de ingreso en esa moral se elige el pecado. Se trata de un lugar polémico a partir de donde llamar a cita las ideologías tradicionales que han pretendido servir de asiento a la ética y en función del cual mostrar su fracaso. Para conseguirlo con facilidad se empieza por utilizar el término pecado en un sentido laico, medicinal. Se le piensa como una cualidad morbosa, tanto como una cualidad ética. Y a una «moral del pecado», concebido en estos términos, se la define como mítica, torturadora, artificial, abstracta y de doctrina, a la que se contraponen una «moral vivida, del acto, moral concreta», donde no se toleren focos de reserva, mundos egocéntricos, «desvinculados de la acción».

Así las cosas, la tarea del autor se cifra en dos extremos: en señalar el fracaso hasta el presente de una auténtica moral de la vida, y en apuntar la esperanza y las condiciones de su futura realización. El desarrollo del primer punto le conduce a mostrar las razones de semejante fracaso, atribuyéndolo al hecho de haber sido siempre «condenada la naturaleza en nombre de una cierta Naturaleza abstracta, con lo que se pierde de vista el fin auténtico de la moral: la acción por el hombre» (pág. 25). El fundamento de ese presunto desvío se pone en las formas de enajenación que ha venido padeciendo el hombre, los diversos ideales a que ha servido en la historia, que no han hecho otra cosa que vaciarle de sí mismo. En el hueco así hecho en la vida se ha aposentado la conciencia pecaminosa, genio a la reserva, agresivo y negador. A construir esta conciencia contribuyeron por igual —se nos dice— el miedo a la trasgresión de una ley divina y las distintas formas secularizadas en que esa misma actitud se manifiesta, formas todas residuales de aninismos míticos. Frente a todo esto, se intenta «desplazar el acento de las preocupaciones morales contrarias a la acción para colocarlas sobre el acto realizado, es decir, el acto por el hombre» (pág. 60). Lo que se pretende, pues, es liberar al hombre de sus prevenciones y reservas e insertarle con plena espontaneidad en la vida. «La moral concreta no se funda, se

hace» (pág. 148). Se le quiere redimir de su estado de enajenación y entregarle al pleno cumplimiento de sí mismo, sin cauciones ni miedos aprensivos. Se procede a construir una moral *sans démon ni tabou*, conformadora de una espiritualidad sana, apetente de un hombre liberado, de franca entrega a la vida y amor a los hombres. El autor hasta cree recoger con ello lo mejor del mensaje moral primitivo-cristiano; cierto que un poco a lo Rousseau, más primitivo que cristiano, donde reinara por naturaleza la bondad y por credo el amor. Una bondad que tenga por canon a los instintos, y un amor que se defina como «respeto a la vida» (pág. 109).

Eso viene a ser el libro, más que el desarrollo de una doctrina, la proclamación de un credo. Sin duda su actitud es inaceptable pese al bondadoso humanismo que respira; pero es interesante su lección, por cuanto en su desarrollo queda bien cifrada una inquietud muy de nuestra hora junto con una aspiración apaciguadora sintomática. Jugando a una ética más allá, o mejor más acá, de todas las éticas, aboca a un resultado-hombre más allá, mejor también más acá, de todos los hombres. Su empeño cae dentro de los cultivos «situacionales» de la moral de tantos modos acusado en la literatura del presente, y cuyo peligro para cuanto signifique valor legítimo tantas veces se ha subrayado. Un hombre exclusivamente del hombre acabará siendo «demasiado humano». Y una ética al servicio de ese «demasiado humano» encalla indefectiblemente en psicofisiologías, en asunto de psiquiatras o de biólogos. Por huir de la «moralina» se abandona de raíz la moral. Quede, pues, bien señalado el aspecto negativo de este libro, que procede más a modo de ensayo en compromiso con la literatura que de desarrollo doctrinal en misión científica. Empezando por ser escrito por quien se declara médico y no moralista, concluye siendo un estudio de la enfermedad o salud biológica, pero en juego constante al equívoco, por servirse para ello de terminología moral. Con esta indicación en cuenta, bien puede permitírsele que hable de una «Moral sin pecado», ya que en el fondo lo que dice tiene bien poco que ver con la moral y absolutamente nada con el pecado.

S. ALVAREZ TURIENZO

LECLERCQ, Jacques: *Les droits et les devoirs individuels. Leçons de Droit Naturel, IV*. Louvain, 1955.

«En el fondo de toda literatura hay una filosofía», nos dice Taine en su *Historia de la Literatura inglesa*. La adhesión o la desaprobación de una filosofía determinada se encuentra en el corazón mismo de toda cuestión decisiva de Derecho. Y «en toda cuestión política hay, en realidad, una tesis teológica», afirma nuestro Donoso Cortés.

En esta cuestión de los derechos y deberes de la personalidad humana hay no solamente un enorme conflicto histórico, sino, sobre todo, una filosofía y una teología que es preciso aceptar o rechazar; y yo

me atrevería a decir que esta filosofía y esta teología son la filosofía y la teología cristianas. No se puede hacer la filosofía del Derecho sin tener antes presente la filosofía de la naturaleza. La concepción cristiana del derecho es una manifestación de la filosofía cristiana de la vida. Una declaración de derechos ha de apoyarse necesariamente en su fundamento metafísico sobre el que sea posible construir; en una palabra: toda declaración de derechos presupone una filosofía.

Para la filosofía cristiana, los derechos y deberes de la persona humana emanan, en definitiva, de los deberes que Dios le ha impuesto para con El, para consigo mismo y para con sus semejantes.

Define el profesor Leclerq los derechos y deberes individuales como aquellos derechos y deberes del hombre, cuyo ejercicio no supone para él mismo ningún orden social. Se puede tratar del derecho y del deber de vivir, del deber de respetar la vida de otro sin hacer intervenir la noción de sociedad.

Los derechos individuales, en tanto que son individuales, conciernen especialmente al desenvolvimiento personal del hombre. Los deberes individuales, unos conciernen también al desenvolvimiento personal del hombre —así, el deber de respetar su propia vida—, otros a la misión del hombre sobre la tierra; y así, estos deberes individuales atañen al orden social porque la misión del hombre comporta que consagre su actividad al bien del género humano tanto como a su desarrollo personal, siendo lo uno inseparable de lo otro. El hombre cumple *su fin*, alcanza *su perfección* consagrándose al bien del género humano. Los derechos y deberes individuales no son entonces puramente individuales, sino que están mezclados de obligaciones sociales. La colectividad («siendo la sociedad para el hombre») tiene el deber de ocuparse de ellos para protegerles, al mismo tiempo que tiene ciertos derechos sobre la parte de la actividad humana que le corresponde. Derechos y deberes individuales tienen así un doble título, un aspecto jurídico. Cuando la sociedad garantiza la seguridad, protege el derecho de los hombres a la vida; cuando la sociedad exige que los ciudadanos expongan su vida a su servicio, hace uso de su derecho a exigir a los individuos que se subordinen al bien común.

Así centrado el problema por el autor, aparece la falsedad de tratar de los derechos individuales sin tener en cuenta la sociedad, como ha hecho el liberalismo individualista.

Tres capítulos forman el libro, que limita al estudio del derecho a la vida y la libre disposición de sí, que, a su vez, no es más que la primera parte del volumen IV de su tratado de *Leçons de Droit Naturel*, cuya segunda parte estará dedicada al trabajo y a la propiedad.

Al tratar del derecho a la vida, define ésta como «poder interno de desenvolvimiento y de resistencia a la destrucción», por lo que el hombre «considera espontáneamente a la vida como el primero de los bienes» al que sacrifica todos los demás. La actitud del hombre respecto a la vida presenta dos aspectos: el deber de aceptar la vida y el derecho de exigir el respeto a los demás; asimismo, el deber de respetar la vida de otro y el deber de defender su propia vida. El

orden de esta dualidad conduce a la prohibición del homicidio y del suicidio.

La regla moral no matar tiene su fundamento muy profundo en la naturaleza del hombre. El hombre ha juzgado que no puede matar, antes de encontrar las razones filosóficas que justifican esta prohibición. «Juicio espontáneo» y formulado «antes de todo razonamiento». Si el amor a la vida es el primero de los instintos, y la pérdida de la vida la más grande de las pérdidas, es natural que el respeto de la vida sea el primero de los mandamientos. Una de las manifestaciones más curiosas —dice— de la oposición espontánea del espíritu público al homicidio es la resistencia que encuentran aquellos que quieren suicidarse, si no toman la precaución de obrar a escondidas de todos. Y aun en los países en que el suicidio no sea delito, la policía se reconoce el deber y ejercita el derecho de impedirlo, y no hay ningún jemplo de que un hombre a quien se le haya salvado la vida en esos momentos haya intentado una acción contra la policía.

Ninguna regla es más universalmente admitida en la tradición, y el precepto del Decálogo y el esfuerzo considerable por parte de la Iglesia de purificar y santificar las costumbres coincide con la «moral espontánea» de la humanidad y las aspiraciones de los hombres a este respecto. La ley del respeto a la vida es, en efecto, la ley natural más evidente, y la frecuencia del homicidio y la ausencia, a veces, de reprobación no indican, por ello, aprobación.

Después de enumerar las tradicionales y muy variadas formas de homicidio y de suicidio: «homicidio militar», el «duelo», en «sacrificio humano» (harakiri, dejarse morir de hambre, lanzarse al fuego, la nieve, a las aguas del Ganges hasta ser devorado por los reptiles, etc.), los «homicidios familiares», «homicidios y suicidios políticos», y señalar la incoherencia que reina a veces en las teorías, y criticar las falsas exaltaciones del honor propuestas a la admiración pública y hechas ideal por cierta literatura, pasa a exponer el problema de los fundamentos racionales del derecho y del respeto a la vida. Al llegar aquí, el profesor de Lovaina significa cómo el homicidio es poco estudiado en la literatura moderna, excepto en algunos casos particulares como el aborto, el derecho de eliminar a ciertos anormales, la «muerte piadosa» o el derecho de matar en la guerra. El derecho de aborto es falsamente reivindicado como una consecuencia del derecho de la mujer a disponer de sí misma y por estimar que lo concebido no es aún un ser humano, por lo que no es homicidio. El derecho de eliminar a los anormales es presentado como un acto de defensa social. Y paradójicamente, los defensores de estas ideas son los mismos que en caso de guerra: defienden la «objeción de conciencia», por la cual se declara que todo servicio militar, toda guerra, son injustos.

Con los argumentos tradicionales de la moral católica y del Derecho combate Leclercq estas teorías, afirmando una vez más la prohibición del homicidio, basada en el principio de que solamente Dios es el «maestro y señor de la naturaleza y de la vida», y que el hombre debe aceptar el orden natural en virtud del cual sólo Dios pue-

de quitar la vida como El solo puede darla. Argumento fundamental para todos los escritores cristianos y que es de aplicación tanto al homicidio como al suicidio. (Bayet. M.: *Le suicide et la moral.*)

El respeto a la vida se afirma, pues, como un «deber absoluto»: matar es contrario al soberano dominio de Dios sobre su criatura, a la que ha asignado un fin y una misión a cumplir. En otros términos: «la vida humana no está a disposición del hombre». Distingue el autor, con los moralistas cristianos, el sistema clásico de «homicidio directo e indirecto», señalando que si el primero está siempre prohibido, el indirecto puede ser permitido «por un motivo de una importancia proporcionada al peligro de muerte»; tal es el caso de la legítima defensa, sin que otros, como la «huelga del hambre» (particularmente discutido en 1920 con motivo de la revolución de Irlanda y la muerte de Mac Swiney) hayan dejado de presentar serias dificultades respecto a su encuadramiento como homicidio directo o indirecto.

Recoge el autor la excepción tradicional de reconocer a la sociedad el derecho de aplicar la pena capital para mantener el orden social.

El respeto del soberano dominio de Dios sobre la vida manifestado por el respeto del orden natural es el argumento que se aplica no solamente a toda clase de homicidios, sino también al suicidio. Es más, para el suicidio es el único argumento decisivo.

Pretende Durkheim después de definir el suicidio como «todo caso de muerte que resulte directa o indirectamente de un acto positivo o negativo llevado a cabo por la propia víctima y que ella sabe que debe producir ese resultado» (*Le suicide*, pág. 5), encontrar un conflicto entre la moral que condena el suicidio de un modo absoluto y los casos permitidos o excusados, siendo así —dice Leclercq— que lo que él cree ser dos morales en conflicto no es más que una sola moral que admite una regla general y excepciones. Presenta a continuación Jacques Leclercq los casos clásicos citados por los teólogos y sistematiza las soluciones tradicionales. De un modo general, «se debe admitir el sacrificio de la vida si con ello se asegura un bien superior o al menos igual a la vida que se sacrifica» (P. Philippe de la Trinité, *Du suicide au martyre*). «Se puede sacrificar la vida para salvar la de otro; sin embargo, no se puede sacrificar la vida a ningún otro bien.» Es más, «para salvar la vida de una colectividad se puede estar obligado a sacrificar la propia», lo que se aplica en ciertos casos en tiempo de guerra.

Es distinto, pues, suicidio de sacrificio, y por haberse confundido frecuentemente estos conceptos han aparecido muchos errores en la doctrina y en la literatura.

La mayor parte de los moralistas y juristas utilizan el argumento sociológico para condenar el suicidio: el hombre se debe a la sociedad, familia, Estado, Iglesia, en los que tiene una misión a realizar; tiene con esos grupos unos lazos que no puede romper por el mal uso de su libertad y señorío absoluto. El hombre no es un «dios sobre su yo». Pero no solamente estas consideraciones sociales mues-

tran la ilicitud del suicidio, sino, antes y sobre todo, el que más arriba hemos llamado con Bayet argumento fundamental basado en razones metafísicas y morales que trascienden lo puramente social.

Dedica el autor el capítulo segundo, con veinticuatro sustanciosos epígrafes, a la consideración del «derecho a la vida y el Estado», señalando como el primer deber del Estado el de proteger la vida de los ciudadanos; al derecho de castigar y la legítima defensa social; la pena de muerte en los moralistas cristianos, en la doctrina liberal; la noción de guerra justa en los pueblos paganos; el derecho de guerra según la teología católica y la guerra justa en el mundo actual.

Muy interesantes, y ello nos sugiere una mayor consideración en ocasión próxima, son las páginas que dedica a la «objeción de conciencia», problema que a partir de la guerra de 1914 y el número considerable de los «objetores de conciencia» (61.000 en Inglaterra y 30.000 en los Estados Unidos) de la segunda guerra europea, tanto ha apasionado y tan abundante literatura ha producido desde 1945. «¿Los bienes que se pretende defender en una guerra moderna, con su gran potencia destructora son proporcionados a los males que ocasiona?» En realidad, la objeción de conciencia, advierte Leclercq, es una cuestión de aplicación, no de teoría. Ciertamente sería un deber si ninguna guerra justa fuese posible. La legitimidad de la objeción de conciencia depende de la cuestión de hecho de saber si hoy, en 1955, toda guerra legítima es imposible, y el análisis de los hechos demuestra que el error de la objeción de conciencia es de un simplismo que los desnaturaliza. La guerra no es necesariamente tan destructiva como los objetores de conciencia pretenden, y hay causas y razones que merecen que se afronten todas las destrucciones —termina el autor—.

El tercero y último capítulo: «De la libre disposición de sí mismo», derecho natural que tiene el hombre, resultante de la igualdad fundamental de naturaleza a seguir su fin por el desenvolvimiento de su ser. Ningún hombre tiene el derecho de poner trabas a sus semejantes en la persecución de su fin ni de servirse de él como instrumento. Asegurar esta libre disposición es, después de la conservación de la vida, el primer «deber del Estado», que debe garantizar a los ciudadanos los medios de libre desenvolvimiento compatibles con el orden social. Con mayor extensión, anuncia el autor, trata de esta cuestión a propósito del derecho de trabajo y de la propiedad.

Con unos breves párrafos sobre el derecho natural y la esclavitud, la Iglesia católica y la esclavitud y el trabajo forzado, termina el profesor Jacques Leclercq este libro «escrito para los lectores que busquen la verdad».

EMILIO SERRANO VILLAFANE

LEGAZ Y LACAMBRA, Luis: *Filosofía del Derecho*. Ed. Bosch, S. A., 687 páginas.

Uno de los problemas cardinales que ha vivido mi generación ha sido el problema del Derecho. En ello ha sido fiel al signo de su época. Cuando esta generación ingresa en la vida intelectual que, naturalmente, es primariamente vida, esto es, implantación en la realidad, encuentra el problema de la articulación jurídica de los hombres en comunidad, planteado en sus dos dimensiones cardinales: en la existencia y en la teoría. Ambos aspectos se coactúan, y discernir su mutua aplicación es comenzar a entender la raíz de la cuestión misma.

Los veinticinco años primeros del siglo son los más ricos de toda la historia europea en literatura científico-jurídica y filosófico-jurídica. El momento cumbre de la ciencia jurídica, como ciencia, que quizá hay que situar en el siglo XIX, no se ha cerrado, antes bien sigue vigente y continúa su desarrollo. La crisis de determinadas posiciones es una crisis interna, de desarrollo, que no afecta al conjunto, sino a ciertos puntos de vista particulares. Y dos signos externos parecen anunciar la hora de plenitud: por un lado, la aparición de vastas construcciones sistemáticas: lo mismo en el campo del Derecho privado (Gierke enseña en Berlín; Ennecerus, Kipp, Wolf comienzan su Manual; Planiol, en Francia, multiplica las ediciones de su Tratado; Fadda y Benza trabajan en Italia), que en el del Derecho público (Jellinek, Duguit, Hauriou, Kelsen y su escuela, etc.); de otro, el enriquecimiento monográfico de las materias en cuestión. Esto por lo que afecta propiamente a la ciencia. En relación particular con ella, está el despliegue del pensamiento desde Stammler en Alemania y Del Vecchio en Italia (para sólo citar dos nombres iniciales y magistrales) con una pretensión rigurosa de filosofía y multiplicado en miles autores y problemas. La riqueza de la situación es, pues, riqueza en su primario sentido de abundancia.

La abundancia vital es difícil siempre de reducir a esquema o simplificar en núcleos claves, pero si no queremos correr el riesgo de perdernos en la multiplicidad debemos intentar comprenderla como situación, esto es, en su interna estructura. Pues bien, si tuviéramos que encerrar en una fórmula lo más positivo y, a la par, el riesgo de tal situación, diríamos que era el resultado de toda la vida europea, cuyo punto más maduro había sido el Estado de Derecho, que exigió, como su requisito indispensable, de un lado, la formalización de los contenidos jurídicos en normas y la articulación sistemática de estas normas en la plenitud del orden jurídico; y, de otro, por parte de la ciencia, la reducción a conceptos abstractos y su correspondiente engarce sistemático en una ciencia de juristas y para juristas. El Derecho se considera como la ordenación racional con carácter general, abstracto y pleno, de una comunidad. Sirve a los derechos individuales, pero reconociéndolos y dándoles una determinada forma. De aquí que lo importante es la forma, en la realidad; y

la lógica, en la ciencia. Si enlazamos ambos presupuestos tendremos que, en el campo de la realidad, tendría que consumarse la separación entre legislación y resolución concreta política; y en el campo de la ciencia, entre norma e intereses, o deber ser y ser.

Esta solución es ya paradójica, porque de pronto nos permite adivinar dos elementos subyacentes en la situación señalada. Por un lado, uno sociológico; de otro, uno ideológico. Sociológicamente, la ciencia y la técnica jurídica se hacen función de un estamento profesional, que depende, bien directamente del Estado, bien de los poderes sociales superiores y que, en todo caso, aíslan Derecho e Historia, esto es, defiende la justicia constituida contra las pretensiones constituyentes. Norma, sistema, lógica, ciencia, todo puede encerrarse en una palabra: «seguridad»; la seguridad del procedimiento y de los contenidos valiosos implicados en ellos, es lo fundamental. Esto, sociológicamente. Ideológicamente, esta ciencia, que ha perdido en cierto sentido la *intentio recta* hacia la realidad, y se ha conceptualizado poniendo la lógica en el papel que antes ocupaba la doctrina ontológica del Derecho natural responde a una concepción positivista subyacente. Y lo más curioso es que casi todos los que reaccionan contra ella siguen siendo positivistas. Si unos aceptan el deber ser formal, los otros un ser sin sentido (llámese lucha de clase o decisionismo concreto).

La situación, pues, podría resumirse ahora diciendo que era una situación curiosamente dual: de un lado, no se planteaban, o se planteaban muy poco, determinados problemas. Se apoyaba confiadamente en las valorizaciones y vigencias colectivas del individualismo liberal europeo. De otro, la seguridad de sus supuestos ideológicos le daba la posibilidad de su riqueza normativa y científico-técnica. Del Derecho se subrayó, cada vez más, la forma, no porque no se advirtiera el contenido, sino porque éste no entraba en cuestión. Se partía de un suelo firme, que por firme no se consideraba siquiera. Dejemos de lado, si llega un momento en que no se considere el suelo ideológico, por miedo de resbalar, como alguien y en su momento apuntó irónicamente.

Lo único que nos importa es que tanto la ciencia como la filosofía jurídica (y admítaseme esto sin más pruebas) eran particularmente ricas en muchos aspectos: particularmente convencionales y pobres en otros, y esto hacía el problema del Derecho más acuciante, pues en cierto sentido lo que se pedía era una labor de gigantes: sin perder la radicalidad técnica y formal, plantearse las zonas olvidadas. Traer a unidad, en *intentio recta*, frente a la realidad, todo lo conseguido.

Es muy curioso que sólo en dos países se haya alcanzado este nivel histórico: en Italia y en España. La sociología algo podría decir sobre ello. Pero quedémosnos con el hecho escueto, porque esta circunstancia nuda nos trae hoy a las manos este fruto maduro de una *Filosofía del Derecho* de Luis Legaz Lacambra.

Constatemos, en primer lugar, sus cualidades formales. Es un libro abierto a todos los problemas del mundo jurídico. Con ello que-

remos decir dos cosas. De un lado, es una obra no encerrada en los presupuestos de una escuela: neohegeliana, o neokantiana, iusnaturalista o positivista, fenomenológica o existencial, sino que se plantea de raíz los problemas de la realidad del Derecho, y pondera desde ellos las soluciones en vigor. Por eso, en segundo término, es un libro que no se agota en la erudición, con tenerla en grado sumo, sino que se articula sistemáticamente desde la realidad que estudia, tomando, para su esclarecimiento, posición ante las doctrinas divergentes, estimando y criticando, recogiendo y rechazando lo que es necesario. Por ello y finalmente, es la culminación de una vida de estudio y pensamiento (y uno de los hitos claves en la moderna vida y pensamiento jurídico hispanos) en que todo lo conseguido sirve a un sólo propósito: a que destaque la propia sustantividad y articulación de la realidad en cuestión.

La vuelta a la realidad constituye en esta obra algo más que una cualidad formal. Nos lleva de la mano a profundizar el juicio. En efecto, en nuestro campo, como en el de cualquier sector de la filosofía segunda, sea sobre la realidad del mundo físico, del mundo histórico, de la ética, de la cultura, del Derecho, es muy fácil para el filósofo prescindir de los resultados de la ciencia y o bien quedarse en mera introducción fundamental, desdeñando las últimas y fructíferas cuestiones, o bien, avanzando un punto, extrayendo *ex ratiocinatione animi tranquillii* todo un mundo de razón, para sustituir la verdad conseguida trabajosamente en el trabajo modesto de las disciplinas particulares. La filosofía se puede hacer, y en verdad se ha hecho, mundo confinado, escolar, en donde una razón desasistida de sus engarces con la realidad, mora y reina infecunda e intocada. Con ello se desdeña implícitamente lo que de *intentio recta* tiene la ciencia, y, por tanto, lo que de primarios datos y problemas reales nos ofrece. En nuestro caso, todo lo que la ciencia jurídica nos brinda sobre la verdad del Derecho, en su prodigioso decurso. Pues bien, lo primero que resplandece en este libro es la articulación entre ciencia y filosofía jurídicas. «Hay que evitar el peligro de que la oposición entre una explicación científica del mundo que esté a la altura de la situación actual de la ciencia y otra explicación también científica, pero rezagada respecto a la primera, aunque elevada a filosofía y sublimada como tal». Lo cual, en último término, no es sólo una cuestión metodológica y sistemática, sino indica un nivel histórico, una maestría técnica y una fecundidad práctica. Concluamos, pues, estas consideraciones que parecían formales con la determinación del primer carácter fundamental de este manual: es un manual en donde se iluminan filosóficamente los más importantes problemas de la ciencia jurídica moderna, porque se considera la realidad jurídica en toda su riqueza y complejidad. De aquí que es importante, a la vez, para el filósofo y para el jurista, porque es importante para el hombre en una de sus dimensiones cardinales.

Con ello ha realizado el profesor Legaz otra empresa de la mayor importancia. Hemos dicho que la ciencia y el pensamiento jurídicos modernos, como el mismo orbe histórico que les servía de base,

tenían una serie de importantes limitaciones, que explicaban, al par y paradójicamente, su riqueza en ciertos aspectos, su pobreza en otros. La labor por la que se respetaría aquélla, superando ésta, era una tarea delicada, que implicaba la comprensión profunda y sistemática de la situación en que surgían y su engarce con la dialéctica de «realización» del Derecho. Se trataba, a la par, de la más importante tarea filosófica y de uno de los más eminentes de la ciencia y técnica jurídica. Filosóficamente era tanto como saber que el hombre va reduciendo a presencia precisa el orbe de realidad en que está implantado, y, por tanto, que cualquier posición puede salvarse de su limitación absorbiéndola en un complejo de problemas superiores, en el que se moldea y recorta sus extremismos, pero en la que ella tiene también la función positiva de limitar y equilibrar posiciones contrarias. Recomponer la unidad de todo lo conseguido respecto a una realidad, no es más que respetar la realidad misma. Esto da al manual su carácter al par clásico y moderno, pero no por una implicación adjetiva de momentos temporales, sino por algo que está sobre el tiempo mismo, aunque los hombres lo vayan conquistando sucesiva y fatigosamente: la unidad de la verdad.

Esta verdad no está conclusa en ningún momento, y abre así siempre una esfera de problemas y tareas. De aquí la fecundidad para la ciencia y técnica jurídicas del momento. Se habla, y mucho, de crisis del mundo de Derecho. La ciencia jurídica del primer cuarto de siglo tiene que renovarse. Pero sólo podrá hacerlo si no es infiel a sí misma. Todo lo que había conseguido de positivo tiene que ser conservado y trascendido. Ahora bien, conservar y trascender no puede hacerse en un mero proceso lógico ni en una decisión vital irracional, sino en el eje mismo de donde arrancan lógica y decisión: en el suelo de la realidad. La *intentio recta*, la vuelta a la realidad jurídica, que tan ejemplarmente realiza este libro, no es sólo importante para la filosofía misma, sino, y precisamente por ello, para la vida y práctica jurídicas. El Derecho examinado ontológicamente es el único capaz de absorber la fecundidad de los hallazgos históricos y preparar para nuevos desenvolvimientos.

De este modo se consuma la última función de la inteligencia al desvelar la realidad: descubrir en ella las posibilidades humanas.

Por todo ello, y sin pasar al examen detallado de su contenido, destaquemos hoy este espléndido Manual de Filosofía del Derecho, uno de los escasos señeros en la bibliografía universal reciente, el máximo en la española del momento.

ENRIQUE GÓMEZ ARBOLEYA

PEREÑA VICENTE, Luciano: *Hacia una sociología del bien común*. «Colección Bien Común». A. C. N. de P. Madrid, 1955.

Algunas palabras, a lo largo de los siglos, se dice, han producido en la conciencia de los hombres resonancias innegables, desencadenando energías sociales fabulosas. *Bonum commune, Ragioni di Stato, Liberté, Egalité, Sozialismus*. Empero, ninguna tiene una sanción racional superior al Bien Común, cuyo contenido es, incomparablemente, el más rico. El Bien Común es un principio que se impone a todas las técnicas aplicativas —de la economía, de la estructura social, de la política— en una función coordinadora antitética de la que está viviendo la Humanidad a fuer de desarrollar la especialización.

Mas el Bien Común, «ley primera y última de la sociedad», según S. S. el Papa León XIII, ha servido para mantener, amparadas en la vaguedad de la expresión, posiciones contradictorias, situaciones de tiranía y anarquía derivadas de deformaciones radicales de la exacta noción del Bien Común que hoy aparece cargada de un inquietante problematismo.

Al promover el diálogo sobre la temática del concepto fundamental del Bien Común es necesario precisarlo y lograr sobre él un saber práctico que cabalgue entre el cielo sublime de los altos principios teológicos, filosóficos y la realidad terrena de nuestro horizonte económico, político, cultural y religioso. A esta noble finalidad de orientación tiende la «Colección Bien Común», que la Asociación Católica Nacional de Propagandistas inicia con este primer volumen, al que ha seguido ya *Jacques Maritain y la polémica del Bien Común*, de Carlos de Santamaría, y pronto acompañarán *Pueblo y gobernantes al servicio del Bien Común*, del R. P. Ramírez, O. P.; *El Bien Común en Mesner y Burdeau*, de Antonio de Luna; *El Bien Común en el pensamiento de Pío XII*, de Francisco Guijarro, e *Iniciación al concepto agustiniano de comunidad*, del P. Alvarez Turienzo, O. S. A.

Pocos conceptos préstanse tanto a la vacuidad o al confusionismo como este del Bien Común, acaso por haber pretendido casi siempre basarle en una falsa teoría «monista» que autoriza a inmolar el bien de los *singuli* ante el de la *societas* o viceversa, huyendo de la concepción «armónica» que *conjuga* el bien de aquéllos y el de la comunidad; o bien sacrificando con Maquiavelo al individuo en provecho del príncipe, o con Lutero el Estado al individuo.

Rara vez se aseguró mayor verdad que cuando se dijo que el hombre es un ser social por naturaleza. El impulso a vivir en sociedad es tan congénito a su ser como la misma tendencia a su fin último. No le es posible lograr éste, conseguir su propio perfeccionamiento sin el concurso de la sociedad.

Santo Tomás condensó toda la cifra de relaciones jurídicas entre la persona humana y la sociedad en la noción del Bien Común y las exigencias que de él arrancan. «La sociedad ofrece a todos y cada uno

un Bien Común que supla la insuficiencia de los bienes privados en su tendencia natural al soberano Bien» (1).

La razón de esto es, como lo indicara el gran maestro, con Aristóteles, del Bien Común, que en la comunidad política los que a ella pertenecen «reputantur quasi unum corpus et tota comunitas quasi unus homo» (2), concepto que, por otra parte, ya había sido señalado por San Pablo (3). Por ello quien busca el Bien Común de la *multitudo a que pertenece* busca también, según Santo Tomás, su *propio bien «común»*, porque éste no puede darse sin el bien de aquélla (4).

Luciano Pereña, premio «Menéndez y Pelayo» 1951, «Francisco Suárez» 1952, «Raimundo Lulio» 1954, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, estudia el Bien Común en los juristas clásicos españoles en su enjundioso libro de apretado contenido que divide en tres partes: «Filosofía del Bien Común», «Axiología del Bien Común» y «Política del Bien Común».

El absolutismo del siglo XVI encerraba los gérmenes del totalitarismo moderno. El protestantismo, los del liberalismo político. Frente a ambos, los juristas clásicos españoles definieron una nueva tesis del Estado; «sobre la concepción cristiana del hombre levantaron una sociedad al servicio de la persona y de la historia para colaborar con Dios en el gobierno del mundo» (pág. 5). El Bien Común se constituye en ley institucional de la sociedad. La teoría del Estado queda reducida a una teoría del Bien Común para conciliar las aparentes antinomias entre individuo y sociedad, autoridad y libertad, nación y comunidad internacional. «La tesis estaba tan lejos del liberalismo como del totalitarismo, si bien a veces no lograron superar las fórmulas confusas que admitían distintas interpretaciones». (pág. 6). Nuestros teólogos, más atentos a los conceptos que a los hechos, hicieron metafísica: en sus comentarios a la segunda parte de la *Summa* de Santo Tomás, en la consideración del Bien Común como fin de la ley y como objeto formal de la justicia legal, intentaron definir sus propiedades frente al bien propio de la persona, del príncipe y de la familia: definieron la filosofía del Bien Común. Los juristas de profesión, suponiendo o afirmando expresamente la tesis de los teólogos, descubrieron el contenido del Bien Común, lograron una axiología del bien común. Los políticos y los moralistas se esforzaron por orientar los hechos y dirigir el hacer político, y partiendo del concepto de los teólogos intentaron realizar en una sociedad concreta los valores que según los juristas integran el Bien Común: definieron la política del Bien Común.

Así nos presenta Pereña su cuidado trabajo con minuciosas y muy acertadas citas de nuestros clásicos de la Teología y del Derecho en el siglo más luminoso de nuestra historia. Me es altamente grato com-

(1) SUZANNE MICHEL: *La notion thomiste du bien comun.*

(2) *Sum. Theol.*, II-II, q. 81 a. 1, in corp.; y *Politica*, lectio 1.

(3) S. PABLO, *Ad. Rom.*, V. 3.

(4) *Sum. Theol.*, II-II, q. 47 a. 10 ad. 2.

probar que entre los autores más insistentemente citados hay uno injustamente olvidado, y a cuyo estudio y presentación dediqué, hace ya unos años, no poco esfuerzo, traduciendo y comentando su interesantísima doctrina jurídica (1), aportación considerable a la Escuela española del Derecho natural.

Para los teólogos españoles, el Bien Común constituye el bien del Estado, considerado éste como un todo orgánicamente estructurado, en el que sus órganos más importantes, gobernante como cabeza, y pueblo como cuerpo, están unidos, naturalmente, para realizar un fin que era su bien común, un bienestar general que supone la seguridad, el equilibrio armónico de todos los elementos del Estado en cuanto producen bienestar para todos.

Esta concepción orgánica dominó en los juristas españoles. Pero siendo el hombre el primer elemento del Estado, racional y libre, constituye, sin embargo, unidad sustancial con un fin propio y trascendente. Limitado en sí mismo, el hombre necesita de los demás para realizar su vida. Naturalmente se hace miembro de la sociedad a través de las tres formas de vida: «monástica», familiar y política, que se completan, pero sin que las dos etapas primeras se pierdan en la última. Aquí el fin del Estado es garantizar y hacer posibles los fines de la persona y la familia, orientando sus energías para que, realizándose armónicamente, se haga bien de todos. «El Bien Común es un bien de convivencia». El Estado —dice Pereña— no sólo hace bien común realizando servicios o produciendo bienes útiles para todos, sino, sobre todo, armonizando bienes particulares, respetando y haciendo respetar dentro de la comunidad y precisamente *mediante la comunidad* —añadimos nosotros—, el cumplimiento de *todos sus fines* a cada asociado. Es el bien —dice el P. Urdanoz (2)— o «suficiencia de medios de vida de cada uno considerado como solidario del bien de los demás».

Y aunque el fin próximo del Estado —seguimos con Pereña— es la paz social, sin embargo debe tender al fin supremo de la felicidad eterna, con lo que el Bien Común es un bien relativo al servicio de un bien trascendente superior.

Los juristas, apoyados en la doctrina de los teólogos, construyen, como decíamos, la axiología del Bien Común, al que definen como felicidad política, conjunto de condiciones que aseguren a la comunidad la realización de los valores de que los hombres son portadores y capaces, y que no podrían realizar aisladamente. Consideran como elementos integrantes del Bien Común el jurídico (justicia —conmutativa, legal y distributiva— y amistad), el ético (Religión y cultura) y el económico (bienestar material), que dan por resultado el concepto de paz social. Los derechos naturales del hombre, los derechos del Estado, en cuanto realidad colectiva, con su poder de ordenación (conjunto de funciones y servicios) y la proporción en la distribu-

(1) EMILIO SERRANO VILLAFANE: *La filosofía jurídica de Fray Miguel Bartolomé de Salón*. Tesis doctoral, Madrid, 1944.

(2) *La justicia legal*, C. T., 1942.

ción de bienes constituyen otros tantos elementos jurídicos del Bien Común. «Así es como la acción del Estado se convierte en Bien Común.»

Y si bien es verdad que al Bien Común no puede ni debe limitársele a ser la resolución nacional de un problema, sino que ha de adquirir vigencia y actualidad universal, es indudable que supone un condicionamiento geográfico e histórico; lo nacional, lo peculiar, será la determinación concreta, real y social del Bien Común. La axiología lógicamente se completa en una política del Bien Común.

La realización del Bien Común, misión del buen gobernante, consiste en encauzar las manifestaciones vitales del pueblo hacia el bienestar general; determinar en particular la materia de los actos que en su naturaleza están ya ordenados al Bien Común, y definir nuevas formas de actuación para mantener la paz social, obra de la justicia sin la cual no sería posible el orden ni el Bien Común.

EMILIO SERRANO VILLAFANE

PIGLIARU, ANTONIO: *Persona Umana e Ordinamento Giuridico*. Pubblicazione dell'Istituto di Filosofia del Diritto dell'Università di Roma. Milano, A. Giuffrè, 1953, 186 págs., 4.º

En la obra que comentamos, la tendencia neohegeliana aparece templada por consideraciones religiosas de origen cristiano, inspiradas en pasajes de San Pablo. El interés por la persona humana se ha extendido recientemente en el ámbito filosófico moral, y el autor —en relación con el título del libro— hace un estudio general de este tema, seguido por la consideración del ordenamiento jurídico a su respecto y, finalmente, las relaciones entre ambos conceptos.

El influjo del pensamiento de G. Gentile se advierte claramente en buena parte de las ideas expuestas sobre la persona. Ello explica la escasez de referencias a otras doctrinas o direcciones filosóficas que han incidido en el mismo asunto, como son el neotomismo y la escuela de los valores. Pigliaru defiende un personalismo abierto, comunicativo y moral. Persona es el hombre realizándose como ser moral, especialmente marcado el carácter reflexivo de este hacerse. La comunicación interpersonal se consigue por medio del amor y la participación en la responsabilidad. Precisamente se hace la crítica del existencialismo solipsista basándola en la falta de amor. El carácter abierto de la persona moral queda referido a la singularidad de la misma, en un intento de superar la distinción de Bergson, que mira más el carácter social de la moral. En esta consideración, como en otras muchas del libro, podemos ver la preocupación por resaltar la inmanencia de los procesos y actos morales de la persona, debido a lo cual el discurso se mantiene en una directriz idealista, de acuerdo con la filosofía de Gentile. La insistencia sobre el concepto del amor y la participación de la responsabilidad podrían mover a duda,

pero en otro capítulo —el tercero— puede comprobarse que el autor sólo concede relevancia al aspecto subjetivo de estas vivencias. El término del tratamiento doctrinal de la persona enfoca ya su relación con el Derecho al sentar el principio que considera a ésta como *norma sui*. En consecuencia, postula un humanismo jurídico a la medida del hombre considerado *ut singulus et ut socius*.

Para iniciar el estudio del ordenamiento jurídico, parte de algunas ideas debidas a tratadistas de Derecho privado, incluso de carácter marxista una de ellas, lo que mal se compadece con la cita que hace a continuación de Campanella, al que finalmente se adhiere, proclamando el carácter instrumental, como medio para la consecución de fines, del orden y la norma jurídica. Sustituye, con un giro característico del método empleado, el clásico problema del origen de la sociedad civil por el de la relación entre sociedad interna o estado de conciencia del miembro, y externa, como objetivación del mismo. A continuación hace una breve exposición y crítica del pluralismo jurídico, del institucionalismo y del normativismo kelseniano, señalando las insuficiencias del «formalismo jurídico» y buscando una vía media entre intelectualismo y voluntarismo. La solución propuesta viene a coincidir con la doctrina de Suárez al respecto, aunque el autor no cita en este lugar, sino a otro propósito, el texto fundamental del tratado *De legibus*. Por otra parte, esta analogía es meramente circunstancial, pues el autor, en la mayoría de las cuestiones, se acerca más a Rousseau, Kant o Hegel que al jesuíta.

Más adelante se ocupa del carácter pedagógico del Derecho, y particularmente de la pena, deteniéndose en el estudio del *ius puniendi*, y acentúa el carácter ético, activo y progresivo del ordenamiento jurídico.

La tercera parte del libro se dedica a las relaciones entre persona humana y ordenamiento jurídico. Se inicia con una crítica de las posiciones usuales en torno a las doctrinas del reconocimiento de la personalidad jurídica. El autor entiende ligado el problema del hombre al del Derecho y reclama para ambos una solución de signo espiritualista. En esta parte aprovecha ideas de Maritain y algunas sugerencias del llamado existencialismo cristiano. De todos modos sus reservas son patentes al propugnar una traducción de términos —muy del gusto neohegeliano—, en la que, por ejemplo, Cristo sería el Valor Absoluto, etc. (pág. 149).

En el párrafo titulado «La conquista del prójimo», desenvuelve la idea de que una mutua comprensión y compasión pudiera constituir la base de una participación en el universal moral, a virtud de la cual se adquiere una responsabilidad general por los propios actos y por los ajenos. No obstante la excelente intención que tales líneas revelan, parece que esta responsabilidad moral universal de la persona puede diluir la singular por los propios actos, que es la ciertamente establecida por la moral. En la misma dirección vuelve a reivindicar las ideas de Savonarola, estimando que su concepto de la política podría servir como contrapunto a las doctrinas aristotélicas en el sentido de postular la reforma de la sociedad por la refor-

ma interior del hombre. De aquí viene a una serie de consideraciones muy agudas sobre la relación entre el tipo de hombre y el ordenamiento jurídico que se le adecúa (pág. 168). Hasta el final, el libro se mantiene en la defensa de un ideal altruista de vida social, aunque debatiéndose siempre contra la dificultad de fundamentarlo en una concepción marcadamente subjetivista de la moral y el Derecho.

Es ciertamente digno de estima el esfuerzo del autor por llevar adelante sus investigaciones sobre el tema de la persona humana. Tal vez las reminiscencias hegelianas le dificultan una consecución total del empeño, pero una vez asumido el método es notable la consecuencia en su desenvolvimiento. Las extensas notas bibliográficas que acompañan a varios párrafos son de buena utilidad para informar del estado de las cuestiones tratadas, principalmente en la producción francesa e italiana.

RAFAEL CASTEJÓN CALDERÓN

SCARPELLI, Uberto: *Filosofía Analítica e Giurisprudenza*. Facoltà di Giurisprudenza della Università di Milano. Milano, Casa Editrice Nuvoletti, 1953.

La cambiante, cada vez más rápida, de lo que pudiéramos llamar moda filosófica, había de recaer alguna vez en la corriente positivista. Siendo así, preferible es que la atención principal la recoja aquella parte de la doctrina más depurada de sus casi inevitables implicaciones materialistas. Este es el caso del «Círculo de Viena» o neopositivismo, cuyo campo de investigación era preferentemente la metodología de las ciencias naturales. En los países anglosajones fué recibida la influencia de esta dirección, mezclada con otras bastante heterogéneas, como la lógica matematizante y formalista. De todo ello se salva como tema central la preocupación por la exactitud del lenguaje científico y los estudios sobre el uso y posible mejora del mismo.

Este es el punto en que la corriente neopositivista hace su entrada en el ámbito de la Filosofía del Derecho. El estudio de Scarpelli es un documento informativo muy útil para conocer las incidencias de este encuentro, principalmente en Italia. El autor no es militante incondicional de la escuela analítica del lenguaje; por ello adopta una posición crítica imparcial, señalando las notorias insuficiencias de la misma, especialmente en la esfera de la axiología, la ética y la cuestión sobre la propia esencia de la Filosofía. No obstante, demuestra un profundo interés por las posibles derivaciones y aplicaciones de los estudios concretos sobre uso del lenguaje científico, aunque no se limita a este punto su asentimiento al neopositivismo, ya que le sigue en la aversión a la Metafísica.

En cuanto a la aplicación de estas ideas a la Filosofía jurídica, se centra la exposición sobre los trabajos y estudios del tratadista ita-

liano Norberto Bobbio, el cual tampoco es neopositivista declarado, sino que usa el método de esta tendencia para dar carácter científico a la jurisprudencia, principalmente en el estudio del contenido de las normas, rectificando y ampliando la postura de Kelsen, que sólo tenía en cuenta el aspecto formal de la ciencia del Derecho. Después de resumir las enseñanzas de N. Bobbio se hace mención de las críticas suscitadas en Italia por éste, desde las más favorables de Marchello y Cesarini-Sforza a los reparos expresados por Opocher y Caiani, insistiendo en la importancia de las objeciones formuladas por el último. También cita otros escritores italianos interesados en la corriente analítica, aunque hay que reconocer que la inclusión de Ambrosetti no queda justificada por la obra que expresamente se cita.

Tras estas páginas, principalmente expositivas, Scarpelli inicia su personal aportación al tema con una serie de consideraciones tendentes a desvincular la dirección analítica del lenguaje, respecto de las iniciales fuentes neopositivistas, señalando cómo esta tendencia, al aliarse con el pragmatismo anglosajón, ha vuelto su interés hacia el estudio del lenguaje utilizado por la ética y disciplinas análogas. Desde este nuevo punto de vista hace la determinación del formalismo jurídico kelseniano como una sintáctica jurídica, y estima que esta parte de la ciencia del Derecho se encuentra más elaborada que la dirección institucionalista, a la que reserva el papel de ciencia sustancial, respecto a la primera.

Insistiendo en la citada interpretación de Kelsen, intenta relacionar la cuestión de la validez de las normas con la conexión sintáctica y lógica entre las de diverso orden, llegando a la conclusión de que la norma hipotética fundamental es un «axioma» de la ciencia jurídica formal, que no precisa ser evidente para cumplir esta función. De este modo cree dejar a salvo el carácter científico de la jurisprudencia, aun reconociendo que el legislador escapa a la ciencia del Derecho. Siguiendo el criterio de N. Bobbio propone una rama «formal» de la jurisprudencia científica que sustituya a la Teoría General del Derecho y se ocupe de la determinación, interpretación e integración de las normas jurídicas, entendidas principalmente como proposiciones idiomáticas aunque vinculadas de modo distinto a las que sirven para la intercomunicación de las ciencias naturales.

Continúa la obra con observaciones sobre los diversos grados de la interpretación jurídica y se ocupa de los tipos de juicio a que pueden dar lugar. A este respecto distingue la silogística formal de la que llama lógica real, que versa sobre el contenido histórico-cultural del Derecho. El libro finaliza con el capítulo dedicado a exponer algunos argumentos prácticos en favor de una jurisprudencia científica —en el sentido que el autor da a estos términos—. Para Scarpelli la jurisprudencia no es ciencia al estilo de las ciencias naturales, pues no trata de prever el acaecer externo, pero sí en el sentido de que constituye un discurso razonable, cuyo ejercicio tiene un valor social reconocido. Para sistemas jurídicos como el actual italiano y semejantes este valor, garantido por la jurisprudencia científica, es

la seguridad jurídica, que el autor concibe como divergente de una amplia utilización de la equidad.

El principal mérito de la obra comentada radica en la sagaz exposición y resumen de las direcciones filosóficas y jurídicas conexas con el tema estudiado. Puesto que ni Scarpelli, como tampoco Bobbio, comparte las tesis neopositivistas, ni desea incluirse por entero en la dirección analítica, resulta claro que no les pueden afectar los argumentos de fondo contra tales direcciones del pensamiento. Solamente cabe discutir la oportunidad y exactitud de las aplicaciones metodológicas a la ciencia del Derecho por ellos sugeridas. En tal sentido no cabe duda de las ventajas que el cuidado del idioma y la exactitud en la expresión de las teorías ha de reportar a la ciencia del Derecho, siempre que se evite el escollo de un tecnicismo exagerado y discordante con la normal utilización del lenguaje. Usualmente se concede que la interpretación de las leyes tiene un primer momento gramatical y, por tanto, conviene traer al campo de atención la necesidad de delimitar y precisar este elemento interpretativo.

Sin embargo, hay que tener el mayor cuidado para que las tesis neopositivistas, que en principio se niega compartir, no vayan deslizándose al hilo de los varios métodos inspirados por ellas, dentro de una renovada jurisprudencia. El resurgimiento del viejo positivismo jurídico parece casi inevitablemente implicado con la limitación de la ciencia del Derecho al análisis de las proposiciones legislativas, especialmente si éste se dirige a su aspecto gramatical y lingüístico. Grandes sectores de lo que con razón se tiene por Ciencia del Derecho quedarán excluidos del nuevo concepto de jurisprudencia, propugnado por el neopositivismo metodológico. En definitiva, la esfera parcial de la Filosofía jurídica no hace sino seguir la suerte de la Filosofía general, donde el positivismo pasa con frecuencia de la negación de la Metafísica a la Metafísica de la negación.

RAFAEL CASTEJÓN CALDERÓN

SCHILLING, Otto: *Christliche Wirtschaftsethik*, zweite Auflage, Verlag J. Pfeiffer, München, 1954, VIII+262 páginas.

La Ética económica es una parte de la Ética social en sentido estricto. Esta se refiere a la vida común humana en general, a las relaciones sociales. Deja fuera, sin embargo, las relaciones sociales personales —«relaciones de los particulares a los particulares como tales»—, de que se ocupa también la Ética social en sentido lato. La Ética económica, en cambio, se refiere a una vida común humana particular, la vida común humana económica, a una clase de relaciones sociales, las relaciones económicas. No se puede, además, dejar totalmente abandonada a la conciencia individual la decisión acerca de los problemas morales que le plantean las relaciones económicas. Una parte de la Ética social, como hemos dicho, la Ética

económica, tiene que proporcionarle directrices y reglas que le ayuden a tomar acertadamente la ineludible decisión individual.

Pero la Etica económica de que se ocupa Otto Schilling no es la Etica económica a secas, sino la Etica económica cristiana. La Etica económica simplemente tiene como fuente la ley moral natural y el Derecho natural, como parte de la ley moral natural. La Etica económica cristiana tiene, además de esta fuente, el Evangelio.

El «sentimiento del mundo» y la concepción de la Economía son diferentes en el catolicismo y en el protestantismo. Otto Schilling reconoce y estudia las diferencias entre ambas concepciones, pero —en el libro, con censura eclesiástica, que estamos reseñando— acentúa sus semejanzas, señala que Lutero y Tomás de Aquino coinciden en lo fundamental, que las coincidencias son mayores y más importantes que las discrepancias, e insiste en que las dos grandes confesiones cristianas, catolicismo y protestantismo, deben trabajar unidas en el campo de la doctrina social y deben luchar unidas, formando un frente común, contra el socialismo y el comunismo.

Son conceptos fundamentales de la Etica económica los conceptos de bien y valor, que estudia Schilling. Exigencias fundamentales de la Etica económica son, en cambio, el principio de la economicidad —obrar de acuerdo con el fin próximo de la Economía—, la justicia social y la caridad.

Supuestos fundamentales extraeconómicos son el Derecho y la técnica. El Derecho está en parte influido y condicionado por la Economía, pero no es, de ningún modo, un mero reflejo o superestructura de las relaciones económicas, como quería la doctrina marxista, sino que, por el contrario, el Derecho influye a su vez y condiciona la Economía, pudiendo dirigirla y conformarla con un sabio ordenamiento.

Para construir la Etica económica no basta el conocimiento de los principios y reglas de la Etica, ley moral natural y el Derecho natural y la doctrina conocida por la Revelación, sino que se necesita también el conocimiento de los hechos económicos, a los cuales han de aplicarse aquellas reglas y principios. Así, Otto Schilling hace un estudio fino y extenso de los hechos y problemas económicos importantes —entre ellos, el trabajo y la profesión, el capital y la forma económica capitalista, la empresa y el empresario, la pequeña y gran industria, el salario, la distribución de los bienes y el bienestar del pueblo— y de las diversas ramas de la Economía —la agricultura, la industria, el comercio y la Hacienda—. En el estudio de todos estos problemas económicos y en su valoración y enjuiciamiento ético sigue este autor las encíclicas sociales de los Papas, la *Rerum novarum*, de León XIII, y la *Quadragesimo anno*, de Pío XI, a las que cita constantemente.

El capital procede de la naturaleza y del trabajo. Puede reducirse, originariamente, a una y otro. Pero, una vez que se ha formado, adquiere independencia y es preciso tratarlo como una entidad independiente, como un factor de la producción distinto de la naturaleza y del trabajo. El capital es tan importante para la producción como

estos factores. Necesita de ellos y ellos, a su vez, necesitan del capital. Es preciso que estén coordinados y unidos, colaborando armónicamente unos con otros.

El capitalismo no es una forma de la Economía mala en sí. No significa necesariamente la adquisición por la adquisición. Afirmar esto sería confundirlo con la crematística. Conservando el capitalismo y sus ventajas, deben, sin embargo, evitarse sus inconvenientes, suprimirse sus abusos, nacidos del liberalismo individualista, dándole un ordenamiento justo por medio de una serie de sabias normas y prudentes medidas.

El individualismo y el socialismo no deben aceptarse. Deben rechazarse. El individualismo deja el campo libre a los impulsos y pasiones. El socialismo ahoga las inclinaciones humanas naturales. Ambos sistemas son falsos y conducen al desorden. El único sistema verdadero y satisfactorio es el orgánico-social. El sistema orgánico-social concibe la sociedad humana como un organismo moral. Esta concepción surgió primero en el dominio religioso, cuando San Pablo concibe a la Iglesia como un *corpus mysticum*, como un organismo en sentido moral, pero es aplicada posteriormente, y debe continuar aplicándose, a la sociedad y al Estado. De ella parten los Papas en sus encíclicas sociales. La concepción orgánico-social afirma la comunidad y el Estado como un organismo moral del cual son miembros los individuos, pero sostiene al mismo tiempo que la personalidad individual, por el fin último al que está destinada, sobrepasa la comunidad y el Estado.

JOSÉ CAAMAÑO MARTÍNEZ

STENDARDI, Gian Galeazzo: *Libertà ed Eguaglianza nello Stato Democratico Moderno*. Università di Milano. Facoltà di Giurisprudenza. Studi di Diritto Pubblico. Diretti da G. M. de Francesco, n. 12. Milano, Casa Editrice Nuvoletti, 1953, 195 páginas en cuarto.

Casi todo el libro se encuadra en la doctrina política y jurídica de la democracia liberal. Expresamente se invoca ésta como la teoría tradicional que sirve de base de partida para la investigación emprendida. Es digno de nota que en la patria de Santo Tomás y Dante el ideario político tradicional sea el de Locke y Rousseau. El fundamento filosófico, aunque poco explícito, se toma de la dirección kantiana, complicada con las afirmaciones de Kelsen, lo que origina algunas dificultades en el discurso.

Empieza con la posición dogmática del tema. El autor, en efecto, no logra sustraerse a la dogmática de la tradición liberal invocada. Así, afirma que la historia de la sociedad humana es realmente la historia del conflicto entre el individuo y la organización colectiva. A continuación plantea un esquema de las doctrinas en torno a la libertad en que se implican las cuestiones acerca del origen divino o

humano del poder con la ausencia o existencia de límites al mismo, aunque a continuación las referencias a Suárez y Hobbes indican que no le faltan elementos con que mejorar los prejuicios recibidos.

Estos se manifiestan de modo notable al tratar las nociones de Estado moderno, constitucional y democrático, aunque sabe que la mayoría puede ser absolutista. Plantea la distinción entre libertad e igualdad en sentido formal y sustancial, que le será de utilidad en casi todo el curso de la investigación. Insiste mucho en esta terminología, que revela una filiación neokantiana. Sin embargo, la sustitución del término «material» por el de «sustancial» no deja de plantear alguna duda a lo largo de los varios capítulos.

Después de un resumen histórico sobre libertad e igualdad, muy somero, pasa a lo que constituye la parte central del libro, que es el estudio de Derecho comparado sobre estos temas en Estados Unidos, Inglaterra, Rusia e Italia. En el capítulo dedicado al primero de estos países se ponen especialmente de manifiesto las buenas dotes de observación y crítica del autor. Particularmente interesante la heccha a la inconsecuencia de la doctrina de S. Adams sobre libertad religiosa (pág. 49). Muy interesante también el resumen final del capítulo, aunque queda sin explicar la razón de anteponer el estudio del Derecho norteamericano al inglés, que es su antecedente histórico y doctrinal en buena parte.

Referente a Inglaterra son interesantes los datos referentes a las limitaciones de la libertad (página 83), en particular a la libertad de imprenta (página 90) y a la cuestión religiosa (página 101), mostrando cómo subsisten los privilegios de la secta anglicana.

Curioso es el salto que representa el deseo de exponer la situación de la libertad e igualdad en Rusia. Ciertamente el autor reconoce la insuficiencia de los datos disponibles a este fin. Pero no parece motivo suficiente para hacer tan amplio uso de textos puramente propagandísticos en un estudio de carácter científico. Por otra parte, a un neokantiano siempre ha de presentar dificultad la comprensión de las ideas y el sistema marxista.

Este elemento perturbador le influencia al emprender el estudio de la cuestión en la propia Italia. Sus ideas se orientan en el sentido de exponer la Constitución democristiana como una síntesis práctica de libertad e igualdad «formales» al estilo anglosajón y libertad e igualdad «sustanciales» según el modelo ruso. Cualquiera sea el mérito de originalidad de esta interpretación, no creo fuese aceptada de buen grado por los propios redactores del texto constitucional. Por otra parte, Steändardi entiende los conceptos de persona humana y dignidad del hombre en la versión neokantiana, mientras parece claro que los católicos italianos les dan el contenido neoescolástico definido en las Encíclicas papales. No podemos negar de antemano si en la legislación italiana se manifiesta el intento de conciliar tendencias tan dispares como liberalismo y comunismo, pero la obra comentada no presenta pruebas suficientes de semejante hipótesis. Igualmente resulta curiosa la casi completa ausencia de referencia al material legislativo y, sobre todo, al doctrinal de la época fascista.

Terminado el estudio comparado de los varios países elegidos, Stendardi hace uso de los datos obtenidos para esclarecer los conceptos de libertad e igualdad, así como sus relaciones recíprocas. El autor demuestra nuevamente ingenio y agudeza mental para dar cima a su empeño. No obstante, persisten, a lo largo de estos capítulos, los prejuicios demoliberales y las consecuencias del método empleado. En cuanto a lo primero, subsiste siempre la idea de libertad como ausencia de límites externos a la autonomía del individuo, concepto que aplica incluso a Rusia. El Estado sólo debe intervenir para impedir un mal.

En opinión del autor, la libertad constituye un derecho subjetivo único, del que son modalidades las llamadas libertades de pensamiento, imprenta, asociación, etc. La igualdad no es sino un principio inserto en el ordenamiento jurídico.

Respecto al método empleado, hay que observar lo expuesta a error que resulta toda investigación de Derecho comparado en la que sólo se tienen en cuenta instituciones aisladas, y aun éstas referidas a escaso número de sistemas jurídicos. Parece obvio que al estudiar la libertad e igualdad la omisión de Francia está poco justificada, por ejemplo. El estudio separa dos temas: libertad e igualdad, de otro que les concierne inmediatamente, como es la seguridad. Esta exclusión induce a bordear constataciones tan elementales como que la llamada por la propaganda «libertad del miedo» se asemeja mucho a la seguridad jurídica, y la «libertad del hambre» a la seguridad social. De otro lado, es evidente la conexión entre lo que el autor llama igualdad sustancial y libertad sustancial, con la misma seguridad social. De todo ello resulta una imprecisión de los conceptos utilizados, en daño de la exactitud en las conclusiones.

La anterior crítica no quisiera ser negativa. Stendardi ha reunido datos y noticias muy interesantes en su libro, y la misma obra es, en sí, un documento estimable para conocer el estado actual del pensamiento jurídico y político, referente a estos temas, en Italia. No podría negarse que las circunstancias históricas, tan próximas y dramáticas, así como la propaganda, hayan tenido alguna influencia en las opiniones del autor. Pero éste ha mantenido un tono de dignidad en la exposición de su pensamiento.

Al final se incluye una relación bibliográfica de obras consultadas. Tal vez hubiese convenido añadir la clásica obra de J. Stuart Mill, *On Liberty*, y alguna mención del llamado socialismo utópico, al estudiar los conceptos de libertad e igualdad en la época moderna.

RAFAEL CASTEJÓN CALDERÓN

TODOLÍ, P. J.: *Filosofía del Trabajo*. Publicaciones del Instituto Social León XIII, Madrid, 1954.

Mal comprende la filosofía —dice Balmes (*Historia de la Filosofía*)— quien la mira como un conjunto de vanas cavilaciones sobre objetos poco importantes: todo lo que existe o pueda existir no es objeto de escasa importancia; y todo lo que existe o puede existir es objeto de la filosofía. La filosofía es la razón examinando; donde hay examen, sea cual fuere su especie, allí hay filosofía. Y no se crea que la reflexión filosófica lo es más cuando recae sobre cuestiones añejas y acartonadas que tan estérilmente, en muchos casos, se prolongaron en las escuelas en detrimento de otros problemas más vitales. Toda cuestión discutible del acuciante vivir actual es objeto de ese «azar heroico», de ese continuo «porqué» en que consiste el filosofar.

Por eso cuando, poco ha, Antonio Perpiñá Rodríguez, en libro merecidamente galardonado con el premio «Severino Aznar» 1952, presentaba con aguda intuición los aspectos ético, jurídico, político y económico de un tema tan ajeno a las elucubraciones de la inteligencia como es la Seguridad Social, nos pareció con él, felizmente titulado su libro *Filosofía de la Seguridad Social*, pues no cabe duda que la seguridad social general abre la puerta a la seguridad social de tipo laboral, orientación decidida en nuestros días. Y la seguridad ha sido, en el período moderno, preocupación jurídica y política, pero también de la Ciencia y de la Filosofía.

Hoy es el Instituto Social León XIII quien acaba de publicar la *Filosofía del Trabajo*, cuyo título y el prestigio científico de su autor, el P. Todolí, ilustre profesor del Instituto, son más que elocuente presentación. No intenta hacer filosofía, pero sí filosofar, es decir, razonar. Es la clave. Filosofar es dar aliento y vida a las gestaciones de la mente. Así, en esta obra, se va deslizándose la razón en campos distintos, llamados aquí capítulos, sobre el término o la clave de un problema tan vital y de perenne actualidad, de una vivencia filosófica: sobre el trabajo. Tema urgente —dice el autor— porque siendo la filosofía preocupación que supone o plantea una problemática, es el trabajo «el problema más patente y, a la vez, más cargado de preocupaciones» de nuestra época; «fundamental en el orden económico, político, social y hasta religioso».

Por fidelidad al tema y filosofar sobre el trabajo, presenta a éste inmerso en la metafísica del hombre, y, como el hombre, «llevará siempre el trabajo el signo del espíritu, que es la libertad, y llevará además ese otro elemento de corporeidad que el hombre lleva consigo perfectamente sometido a las leyes de la experiencia física». El trabajo es, pues, un medio al servicio de los fines del hombre en su doble dimensión individual y social.

En buena filosofía (*cognitio rerum per causas*), el P. Todolí llega a definiciones muy acertadas del trabajo manual e intelectual, previo

análisis de las notas o elementos esenciales que, como la transformación, utilidad y obligación, son características del trabajo.

Estudia en el capítulo segundo, siempre en clara exposición filosófica, la división del trabajo a través de Aristóteles y Santo Tomás, cuya doctrina critica documentadamente, para concluir en un esquema circunstancial y examinar los distintos tipos de trabajos, entre los que comprende los trabajos de Administración del Estado, de tanta preponderancia en los tiempos modernos, y cuya evolución explica con su reconocida competencia el Profesor Jordana de Pozas (*La moral profesional del funcionario público*),

Dedica el autor el capítulo tercero al estudio del derecho al trabajo, aceptando la conocida distinción tan significativa entre «derecho a trabajar» y «derecho al trabajo». Tema es este del derecho al trabajo sumamente vidrioso y rehuído de ordinario. Con frecuencia, sin embargo, se afirma pura y simplemente, sin preocuparse ni de su origen ni de su fundamento. El ilustre dominico expone la naturaleza del derecho al trabajo, delineando con trazo firme y seguro las relaciones y límites del mismo con respecto al derecho a la vida, a la propiedad individual y al bien común, y lo encuadra perfectamente en su naturaleza propia y en su situación en la sociedad, todo ello con la urgencia, que en varios pasajes de su obra reitera, de acudir al establecimiento de un justo orden social en el que se imponga la vuelta a la naturaleza y las exigencias de justicia por encima de la técnica y de los dividendos económicos.

Un capítulo no menos interesante sobre la teología del trabajo, cuyas ideas nos eran, en parte, ya conocidas (*Teología del Trabajo*, del propio autor, en «Revista Española de Teología», núm. 12, 1952), y otro sobre los valores personales o efectos subjetivos del trabajo.

En el capítulo sexto, acerca de los valores económicos del trabajo, trata nuestro autor de las relaciones entre trabajo y propiedad, con sugerencias tan interesantes sobre el concepto y naturaleza del Derecho natural, de gentes y civil, que, por lo que supone de revisión de conceptos tradicionales en el campo de la Filosofía del Derecho, merece le dediquemos alguna atención.

Santo Tomás —dice el P. Todolí— funda todo el derecho de propiedad en el dominio natural que el hombre tiene sobre todas las cosas inferiores (1). Y en otro lugar, si es natural al hombre vivir en sociedad y la sociedad no puede mantenerse, dadas las circunstancias históricas en que se encuentra, si no es en régimen de propiedad privada, se sigue que la propiedad es de Derecho natural (2).

Pero ocurre que por circunstancias históricas dependientes todas, sin duda, de la caída del hombre, es de necesidad para *la mayor explotación de la riqueza*, para *la más ordenada producción* y para *la más perfecta conservación de la paz social*; es de necesidad universal que la propiedad se distribuya individualmente.

(1) II-II-66 a. 1.

(2) *Contra gentes*, I, III, c. 129.

No se trata, pues, de una simple deducción, de un principio primario del orden práctico, en cuyo caso las conclusiones tendrían exactamente el mismo vigor que las premisas (3), sino por una determinación histórica de carácter universal. Entonces ya no se trata de un derecho natural estricto, sino de un derecho que supone una condicional: la naturaleza caída del hombre. Tampoco de un simple derecho positivo, porque el derecho positivo se constituye por la ley, y no hay ley alguna que pueda ordenar a todos los hombres que fueron, son y serán. Es el error de todos los defensores del origen positivo de la propiedad, sea bajo la forma de contrato, sea bajo la forma de ley. Los escolásticos —dice el autor— han nombrado a este derecho *Derecho de gentes*, inferior en rigor al Derecho natural y superior al Derecho positivo.

Aduce el P. Todolí muy acertados textos de nuestros escolásticos Soto, Medina, Bañez, Ledesma y Molina, en los que afirman que el derecho de propiedad es de Derecho de gentes, interpretado éste como un Derecho intermedio entre el natural y el positivo, teniendo más de éste que de aquél.

Al señalar «los fallos» de la doctrina tradicional, pone el autor en tela de juicio la existencia de tal derecho en este sentido.

Para el P. Todolí, el Derecho de gentes es uno de los conceptos más oscuros que tiene la filosofía del Derecho y que no fué elaborado por los filósofos, sino por los juristas. El primero en hacer uso de él fué Cicerón en sus cartas tusculanas. Pero para él el Derecho de gentes era el Derecho natural común a todos los hombres, a todas las gentes, contenido casi siempre bajo la forma de Derecho consuetudinario universal: «Omni autem in re consensus omnium gentium, lex naturae putanda est» (4).

El que tergiversó este sentido del Derecho de gentes fué Ulpiano, que, tratando de aquilatar los conceptos, señaló tres clases de Derecho: natural, común a los hombres y animales —«quod natura omnia animalia docuit»—, el de gentes, propio de los hombres —«quo gentes humanae utuntur»— y no común a los animales, y el civil, que es propio de cada ciudad (5).

Esta interpretación de Ulpiano, nacida, sin duda, de raíces pansiquistas, de restos de estoicismo, fué indudablemente la causa de la confusión.

Vino luego San Isidoro, y purificando la doctrina de Ulpiano, negó que los animales sean sujetos del Derecho, pero conservó la terminología dándole un contenido nuevo: Derecho natural, el común a todas las gentes, dictado por el instinto de la humana naturaleza; el positivo, el propio de cada país, y el de gentes, el que es *casi común* a todas las gentes —«quo fere omnes gentes utuntur» (6)—. La división, como se ve, subraya el autor, no es demasiado filosófica y

(3) V. *Ethic*, lec. 12, núm. 1.023.

(4) *Tusculan. quaest.*, cap. 13, ed. Olivet, tomo II, pág. 304, Ginebra, 1758.

(5) *Dig.*, Lib. I, tít. I, S. 1.

(6) *Etymol.*, Lib. V, cap. 4, núm. 1.

atiende solamente a la extensión de cada Derecho. Pero esta fué, sin duda, la fuente en que bebieron luego todos los escolásticos.

Santo Tomás, queriendo, por una parte, respetar a San Isidoro, y por otra ajustar estos conceptos, nos dice que el Derecho natural es aquel que corresponde al hombre en cuanto a su misma naturaleza, en el sentido fuerte de esta palabra *finis*; el Derecho de gentes, el propio del hombre en cuanto ser racional; el positivo, el propio del hombre en cuanto miembro de una determinada sociedad. El Derecho de gentes es, pues, en Santo Tomás, un Derecho natural que afecta al hombre en cuanto racional, *non ut natura* (7). Así, puede llamarse Derecho natural secundario no porque sea menos natural, sino porque procede de otra determinación.

Los teólogos medievales y comentaristas de Santo Tomás lo interpretaron en otro sentido. Para ellos es un Derecho intermedio. El natural es el que dicta la naturaleza humana en forma de primeros principios inmediatos. El de gentes, el deducido por modo de conclusiones por medio de la consideración de un hecho de carácter universal. El positivo, el que se deduce de aquellos principios por medio de la consideración de hechos que no son ni universales ni necesarios, sino simples determinaciones del mismo. Participando, como ellos decían, de los dos extremos, cada uno se inclinó más o menos a una de las partes, y a la verdad que acabaron inclinándose excesivamente todos hacia el Derecho positivo, como hemos visto en el caso de la propiedad privada.

Después de expuesto este claro y breve recorrido histórico en el que hemos seguido al autor, termina con una contundente crítica de estos conceptos tradicionales que ni histórica ni filosóficamente tienen justificación. Así, Aristóteles, dice, no conoció más que el Derecho natural y el positivo (lo justo natural y lo justo legal). Santo Tomás no conoce más que el Derecho natural y el positivo, aunque éste lo divida en primario y secundario, en el sentido dado, y a este último lo llame, por «respeto a la tradición», Derecho de gentes.

Filosóficamente considerado, todo aquello que intrínsecamente pertenezca a la naturaleza humana, sea en forma de primeros principios, sea en forma de conclusiones lógicamente deducidas de aquellos principios, es de Derecho natural. Las deducidas por otras determinaciones históricas son de Derecho positivo. Y entre lo justo *ut natura* y lo no justo *ut natura* no parece que se dé medio posible.

La extensión no parece que afecte absolutamente nada al caso, ya que se da Derecho natural en los individuos y en las sociedades y se da Derecho positivo que afecta a los individuos y a las sociedades. Luego la extensión no afecta al problema de la división del Derecho.

Con estas palabras termina el P. Todolí su argumento para combatir esa posición de la propiedad en un término medio entre Derecho positivo y Derecho natural.

Anuncia el ilustre dominico un trabajo «ampio y críticamente

(7) I-II, q. 95, 4 ad I et II-II, q. 57, 3 ad 3.

preparado» que dará plena satisfacción a sus proposiciones, y entonces será ocasión para volver nuevamente sobre este tema que, como decimos, supone revisión de conceptos tradicionales en el campo de la Filosofía del Derecho.

EMILIO SERRANO VILLAFANE

VAN DER MEULEN, Jan: *Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch*. Westkulturverlag Anton Hain, Meisenheim/Glan., 1954.

Este libro cuidadoso, e incluso minucioso, de Jan Van Der Meulen es más importante, a mi juicio, por lo que sugiere que por lo que dice. No significa esto que diga poco o lo diga mal; al contrario, es un estudio serio, e incluso en algunos momentos realmente profundo. Pero después de su lectura se dispone ya del necesario subsuelo de datos para poderse formular, con rigor, problemas que son de mayor interés en el orden general de la crítica filosófica que los propios fundamentos que ofrece esta monografía. El problema básico que se plantea, a mi juicio, después de la lectura de este libro, es: ¿En qué medida la metafísica de Heidegger es en realidad una metafísica innovadora? Es un lugar común repetido hasta la saciedad, que Heidegger ha replanteado desde su origen los problemas metafísicos dándoles una nueva intensidad e incluso unas nuevas perspectivas. Pero ¿en que medida es esto cierto?

Es decir, ¿hasta qué punto no está Heidegger dentro de la tradición filosófica occidental y usando de su peculiar problemática?

En principio, y para orientarse en lo que respecta a este problema, hay que partir de la observación crítica de que Jan Van Der Meulen no distingue rigurosamente entre el primero y el segundo Heidegger, pues cita indistintamente y sin aclaración ninguna desde su obra primera importante, *Ser y Tiempo*, hasta *La introducción a la Metafísica*, de 1953. El conjunto de todas las obras de Heidegger hasta esta fecha conocidas se compara, según la importancia de los temas, con el conjunto de las obras de Hegel. ¿Significa esto que la filosofía heideggeriana es una continuidad lógica y que no hay un cambio profundo ni en sus supuestos ni en sus conclusiones a partir de la conocida Carta sobre el Humanismo? Es, parece ser, implícita la opinión del autor. No obstante, de aceptar esto y ateniéndonos a las obras últimas del filósofo de Frankfurt, la proximidad a la metafísica tradicional sería realmente grande, habiendo una diferencia profunda en cuanto al método, ya que las obras primeras, concretamente *Ser y Tiempo* y *Kant y el problema de la metafísica*, vendrían a ser esclarecimientos e introducciones metodológicas que estudiarían preferentemente la «existencia», pero que desembocarían en una filosofía de las esencias, y, por consiguiente, en el ser trascendente a los entes. Lo que implica una metafísica muy próxima a la temática

de la metafísica tradicional. Pero si esto es así, la proximidad de Heidegger con Hegel tiene que ser grande en lo que se refiere a los temas, a la problemática e incluso a la trascendencia metafísica, porque uno de ellos, Hegel, sería la síntesis y perfección de la tradición metafísica de Occidente, en tanto que el otro, Heidegger, sería la crítica y renovación de esa metafísica desde sus supuestos originales. Efectivamente, Hegel aplica su esquema dialéctico a la lógica y a la realidad expresada por la lógica, de modo que el devenir de lo real es el devenir de la lógica por su verdad en la dialéctica. De este modo, en Hegel hay *una justificación ontológica de la historia de la filosofía*. Precisamente Heidegger protesta contra esta justificación ontológica. Quizás en esto esté la diferencia radical, pero esta diferencia radical no afecta a las conclusiones obtenidas, partiendo de uno u otro supuesto metafísico: Los filósofos admiten que el ser se identifica con la verdad y que la apertura de la verdad es de un modo u otro la apertura del ser, con lo que la inautenticidad es para entrambos el oscurecimiento del ser. Ahora bien, en Heidegger la inautenticidad no es lo mismo que el error, ni en Hegel tampoco. Ambos consideran la inautenticidad como «no fundamento», y la esencia de lo auténtico del ser se manifiesta como coincidencia de la razón con la realidad en uno y de la esencia y la existencia en otro. En sus últimos libros Heidegger dice que la esencia es la existencia, quiero decir, que la existencia es el modo en que necesariamente es la esencia lo que realmente «es». Esta identificación primordial de uno y otro lleva a afirmar en Heidegger una superación de la contraposición idealismo-realismo; en Hegel se ha descubierto por sus críticos esta superación repetidas veces. Las distancias señalarían también las proximidades. Así, en el capítulo realmente ilustrador que Jan Van Der Meulen dedica al tiempo. La temporalidad, en cuanto concepto de tiempo, en Heidegger no es sino la apertura del estado de conciencia de la originalidad que se cierra o enclaustra en el mundo como rigidez de la temporalidad. Sin embargo, en Hegel el tiempo se fenomeniza en tiempo-espacialidad, de tal manera que su sentido originario está ya dado en su estructura mundanal. La crítica aguda de Heidegger a esta doctrina acentúa que hay entre las dos tesis profundas semejanzas de mentalidad.

Lo mismo podríamos decir respecto de otros capítulos de este libro; por ejemplo, del último párrafo dedicado al progreso de la ciencia de la filosofía. En términos generales tiene interés que el lector se percate de cómo la filosofía de Heidegger, más allá de sus bellezas literarias y de su indiscutible poder sugeridor, viene a la larga a inscribirse en el marco de la temática y de los puntos de vista tradicionales. Quizás sea esto el mejor servicio que presta la lectura del libro, denso y difícil, de Jan Van Der Meulen.

E. T. G.

VILLAIN, S. I., Jean: *L'enseignement social de l'Église*, Bibliothèque de la Recherche sociale, Institut catholique de Paris, Spes, París, tres volúmenes: I, 1953, 237 págs.; II, 1953, 349 páginas; III, 1954, 248 páginas.

Tanto en su contenido como en su intención es aún la doctrina social de la Iglesia desconocida incluso en muchos medios católicos. No ya entre los cristianos de escasa cultura, sino entre el mismo clero, un gran porcentaje no sabría responder adecuadamente a unas sencillas preguntas: ¿Qué es la enseñanza social de la Iglesia? ¿Cuál es su origen, su desarrollo, su profundo sentido, su alcance doctrinal, su valor para el bien de la humanidad?

Para todos aquellos que no tienen una idea clara de los conceptos *temporal* y *espiritual*, la doctrina de la Iglesia sobre materias sociales no tiene razón de existir; ese terreno cae fuera de su competencia. Los que se la reconocen en los actos humanos afectados por la ley moral, si no están enterados de los objetivos que la Iglesia persigue exactamente en su enseñanza social se inclinan a creer que el resultado, por fuerza, se limita a la proposición de unos vagos e inconcretos consejos moralizadores, sin la menor eficacia práctica. No faltan tampoco los que por la misma razón —ignorancia de las intenciones que abriga la Iglesia— están convencidos de que la doctrina social es un sistema cerrado y completo, a medio camino entre el capitalismo y el socialismo, y provisto de recetas técnicas para todos los casos posibles de conflictos sociales y económicos.

El Padre Villain, en su extensa obra —más de ochocientas páginas—, se propone exponer la enseñanza de la Iglesia sobre temas sociales con objeto de hacer comprender a los católicos, y especialmente al clero, el inmenso alcance de esa enseñanza, la necesidad absoluta que de ella tiene el mundo moderno, y el grave deber que para todos significa apreciarla y estudiarla seriamente como medio indispensable para hacerle dar fruto. El autor dirige *Études* actualmente, y ha sido director de *Action populaire* y del «Institut d'Études sociales», de París. Los tres volúmenes que recogemos son precisamente resultado de los cursos desarrollados por el padre Villain en este Instituto. Intentemos una somera exploración de los problemas abordados por el autor, problemas que por su importancia y número escapan en su casi totalidad a las posibilidades de un comentario tan breve.

Ante todo, ¿puede la Iglesia tener una doctrina social? ¿No interviene así en una tarea extraña a su misión?

Si la labor propia de la Iglesia consiste en salvar las almas o, dicho en otras palabras, en conducir a la humanidad a su fin último, la posesión de Dios en el amor, tiene que importarle la organización del orden temporal en cuanto ese orden pueda hacer más fácil o más difícil al hombre medio la práctica de lo que se le exige para cumplir su fin sobrenatural. El orden temporal en su aspecto sociológico y económico es una realización humana, es decir, tanto su teoría

como su práctica y aplicación son realizadas por hombres, y, por tanto, están sujetas a las leyes morales. En este aspecto caen bajo la esfera de acción de la Iglesia. La enseñanza social de ésta no es una técnica, por lo tanto, ni tiene nada que ver con una técnica pura; es una *moral social aplicada*. En efecto, en cuanto técnica, las ciencias económicas y sociales enuncian leyes y arbitran medios técnicos para alcanzar los diversos fines económico-sociales. Desde el punto de vista moral, será preciso:

a) En el orden especulativo:

1.º Establecer una elección y una jerarquía entre los diversos fines posibles de orden económico-social, jerarquía y elección decididas en subordinación al fin último de la humanidad.

2.º Establecer una elección entre los diversos medios susceptibles de obtener determinados fines de orden económico-social, elección que también implica a la moral, porque la manera de buscar el fin perseguido debe ser dependiente del último fin del hombre.

b) En el orden práctico:

Considerar el valor intrínseco de los actos, intenciones y motivos y consecuencias de las actividades humanas puestas en acción.

La moral social aplicada es compatible en el tiempo y en el espacio con realizaciones diversas. Por tanto, la enseñanza social de la Iglesia no tiene que ser en sí misma una nueva doctrina económica ni social.

En el aspecto práctico, ¿cuál es la actividad concreta de la Iglesia; cómo aplicará esa moral social una vez establecida en cada momento?

En primer lugar, deberá formar las conciencias, para que las soluciones adoptadas en los problemas sean conformes a la moral. Para conseguirlo será preciso que recuerde no sólo la primordial verdad de que lo económico y lo social tienen su propio campo subordinado siempre al bien total del individuo, sino también los datos fundamentales de la ley natural y la revelación relativos a la familia, el trabajo, la propiedad, etc., y los principios generales que deben presidir las relaciones sociales: justicia, caridad, obligación de la perfección. La enseñanza social de la Iglesia se compone, por tanto, de tres especies de elementos de muy distinta naturaleza:

1.º Aclaraciones de principios de Derecho natural, dogma y moral.

2.º Juicios sobre doctrinas y estructuras sociales.

3.º Directrices de acción.

El establecimiento de las fuentes de la doctrina plantea, entre otros, problemas muy interesantes de interpretación, derivados del diferente origen y alcance de esas fuentes (Sagradas escrituras, la enseñanza tradicional de la Teología moral, los documentos pontificios, la enseñanza ordinaria de la Iglesia, la exposición de la enseñanza oficial hecha por los especialistas y la investigación personal de esos mismos especialistas). Por tratarse de una fuente particularmente interesante, detengámonos un momento en las encíclicas:

Una encíclica, como se sabe, es una carta dirigida a la cristiandad

en su conjunto por el Soberano Pontífice. Para ser adecuadamente interpretada, la encíclica precisa, ante todo, que se clasifiquen los textos que contiene. En las que tratan de problemas sociales, el contenido de los textos puede referirse a cualquiera de las tres clases de elementos citados más arriba (aclaraciones de principios de Derecho natural, dogma o moral, juicios sobre doctrinas y estructuras sociales y directrices para la acción práctica de los hombres implicados en esos problemas). El alcance del magisterio de la Iglesia varía según se trate de uno u otro tipo de texto. En los dos primeros está comprometido el magisterio de la Iglesia, aunque no el magisterio *ex-cathedra*, sino el *ordinario*; en cambio, en los textos que dan directrices de acción el Papa actúa como *Pastor* de la Iglesia universal. El problema se complica aún si se tiene en cuenta que es posible que en una encíclica se recuerden enseñanzas definidas en otra ocasión, y también que el Papa aproveche una encíclica para definir algo nuevo. Basta esta rápida exposición para mostrar hasta qué extremo es anticientífico reunir textos dispersos de las encíclicas y presentarlos como un estudio sintético del pensamiento oficial de la Iglesia. En párrafos cortísimos se encuentran a veces textos de muy diferente alcance, y es precisa una labor de clasificación muy cuidadosa para no llegar a conclusiones a veces absurdas. El método histórico es, entre otros, indispensable aquí, sobre todo teniendo en cuenta que en la parte dedicada a dar directrices para la acción, las encíclicas son documentos de circunstancias, y que las palabras cambian de sentido con el tiempo o el lugar, las doctrinas evolucionan, las instituciones se desarrollan y cambian de espíritu y de sentido, aunque conserven el mismo nombre.

La primera encíclica sobre temas sociales es, según se sabe, la *Rerum Novarum*, de 15 de mayo de 1891. Su fecha es fundamental para comprender su significación por el motivo recién apuntado —ser un documento de circunstancias—. Cuando como conclusión de una serie de estudios llevados a cabo por un Comité establecido en Roma por León XIII, que a su vez había sido ya precedido en el interés hacia los problemas sociales por una serie de precursores católicos, se redactó la *Rerum Novarum*, la situación económica y política estaba planteada bajo el signo triunfador del liberalismo. El desarrollo del sistema capitalista en ese ambiente condujo al aplastamiento de los débiles abandonados a sí mismos, y a la división de la sociedad en clases opuestas y enemigas. Por otra parte, los movimientos socialistas presentaban entonces un aspecto confuso, tanto desde el punto de vista doctrinal como desde el de la acción política. Son muy interesantes las precisiones que la obra de Villain aporta para explicar la condenación del socialismo en las diversas encíclicas, precisiones que le llevan a concluir que hoy se puede preguntar lícitamente si, de hecho, ciertas formas de socialismo no escapan ya a aquellas descripciones pontificias, y, por tanto, también a la condenación.

El capitalismo fué declarado lícito en sus principios, pero *viciado* por el liberalismo hasta el extremo de hacer condenable el siste-

ma capitalista *actual*. La Iglesia se encontró ante dos grandes bloques ideológicos: uno, en sus comienzos, cuando englobaba aún sin diferenciar todas las tendencias, desde las moderadamente socializadoras hasta las nihilistas, no parecía ofrecer gran cosa aprovechable. El segundo, no ilícito en sus fundamentos, sí lo era en su realización positiva. ¿Qué podía hacer la Iglesia que no fuera preconizar la reforma de ese segundo sistema para hacerlo más humano, más justo? A esta tarea se dedicó la actividad de los Pontífices en las sucesivas encíclicas sociales, donde se fueron perfilando las opiniones de la Iglesia sobre el trabajo, el salario —con toda su riqueza de problemas: salario justo, familiar, etc.—, el sindicalismo obrero, la intervención estatal y muchas más cuestiones relacionadas con la implantación de un orden más justo. Las dificultades con que tropieza la Iglesia en su labor social saltan a la vista del lector. Por no citar más que una: la intervención estatal en la vida económica, aceptada hoy en mayor o menor grado en casi todos los países, pone en manos del Estado un arma política de primera magnitud, a la que el Estado no quiere renunciar. La pura doctrina católica mella ese arma en muchos aspectos, y la Iglesia tiene que limitarse, por un lado, a exponer su opinión, y, por otro, a contemporizar en lo posible.

El mundo que se construye ante nuestros ojos de manera tan brillante en apariencia —dice al final de su obra el Padre Villain— no podrá escapar a la anarquía si las instituciones que se buscan no están inspiradas en nociones sanas de la persona, la familia, la sociedad, el trabajo, la propiedad. Son los cristianos, precisamente, los que tienen el deber de aportar esas nociones.

MARÍA ELISA MASEDA

WELLS, Harry K.: *Pragmatism. Philosophy of Imperialism*. International Publishers. New York, 1954; 222 páginas.

La presente obra es una crítica marxista de lo más representativo del pensamiento norteamericano desde el último tercio del siglo XIX a nuestros días. Como dice Howard Selsam en la «Introducción», es esta la primera exposición crítica amplia del pragmatismo americano, en su evolución histórica, sus premisas básicas y sus conclusiones, su papel político-social y su impacto en cada fase de la vida y del pensamiento americanos, desde el punto de vista del marxismo.

En ella, tras un capítulo dedicado al estudio de las raíces del pragmatismo en los Estados Unidos, se van examinando sucesivamente la actitud metodológica de Charles S. Pierce, fundada en el voluntarismo; la interpretación racista de la historia de John Fiske, con la teoría del destino manifiesto de la raza anglosajona; el empirismo jurídico de Oliver W. Holmes, con su conocida visión del jurista como adivino de lo que sentenciarán los jueces; la filosofía de William James, de la que, en tres capítulos, se estudia la psicología, la

concepción del mundo, de la ciencia y de la religión, la teoría de la verdad y la afirmación voluntarista y práctica de *The Will to Believe*, y el pensamiento de John Dewey (cinco capítulos), desde sus criterios pedagógicos a su teoría de la experiencia religiosa, pasando por su concepción instrumental de la verdad, su teoría de la sociedad y su ética. Se cierra el libro con unas consideraciones generales sobre el sentido del pragmatismo norteamericano, en las que el autor recoge su posición bajo la rúbrica bien expresiva de «Filosofía del Imperialismo».

Para H. K. Wells, la filosofía no es un fenómeno aislado, separado del resto de la vida; es una parte integrante de una ideología, entendida ésta como la concepción de la vida y el modo de pensar de una clase. El pragmatismo es el nombre que ha venido a designar la particular concepción de la vida y el particular modo de pensar creados por la clase capitalista en los Estados Unidos. Hincan sus raíces, por un lado, en la realidad social de la vida norteamericana tal como se estructura después de la Guerra de Secesión, en la fase de auge de la economía capitalista, con la consiguiente formación de una burguesía poderosa; y, por otro lado, en el terreno filosófico del idealismo subjetivista, con una base británica —Berkeley, Hume y el empirismo inglés— y otra base germánica —Kant y el idealismo alemán—. Pero, obediente a las imposiciones del medio social de que se nutre, traduce este empirismo y este subjetivismo en una filosofía práctica: si para Berkeley «ser es ser percibido», para el pragmatismo americano «ser es ser útil». Se convierte, por tanto, en una filosofía del éxito, al servicio de la clase capitalista: es una filosofía del imperialismo. La filosofía del imperialismo estadounidense, la concepción del mundo, la teoría y el método de la clase capitalista.

¿Cuáles son los principales rasgos del pragmatismo, según se desprende del estudio de los autores analizados? El pragmatismo filosófico es a la vez un método y una teoría. Como método, cuatro son sus características principales: a) El *empirismo*, rasgo principal del cual los demás se derivan y que consiste en la afirmación de la experiencia, con exclusión de la razón, como única fuente de conocimiento; b) El *individualismo*, fruto del exclusivismo de la experiencia sensible, que impide elevarse por encima de lo particular; c) La *espontaneidad*, ya que, al no ser posible elevarse por encima de lo particular, no caben conocimientos sistemáticos, sino sólo espontáneos, lo cual supone la negación de toda ciencia; d) El *oportunismo*: a falta de un método científico nada cabe sino una acción basada en criterios de oportunidad, sin atención a las últimas consecuencias. Este método se adapta, por tanto, al carácter y al papel de la clase capitalista en la era del imperialismo. Pero el pragmatismo es también una concepción del mundo. Como tal es un idealismo subjetivista de tipo positivo. Al lado del positivismo lógico y del positivismo semántico está el positivismo práctico de esta concepción. Los caracteres de esta teoría son: a) El *subjetivismo*, con su secuela del solipsismo; b) El *oscurantismo*, ya que la negación de un cono-

cimiento científico deja las puertas abiertas a la superstición; c) El predominio de la *ficción útil*, como sustitutivo de la verdad inaccesible.

Frente a este pragmatismo, filosofía de una clase sin futuro, la pujante y revolucionaria clase trabajadora alza su propia filosofía, el materialismo histórico y dialéctico, cuyas dos principales raíces —la experiencia generalizada de la clase trabajadora y el acervo acumulado del conocimiento humano— garantizan al saber un impulso gigantesco que lo coloca a un nivel totalmente nuevo. La razón es clara: por primera vez en la vida de la humanidad el conocimiento deviene propiedad de los que trabajan, de los explotados y oprimidos. Esto significa la unidad de la teoría y la práctica, de la mente y la mano, después de millares de años de separación, por una división clasista del trabajo. Esto significa también un nuevo género de tecnología, un nuevo género de arte, un nuevo género de ciencia, una nueva sociedad y un nuevo individuo.

En la obra de H. K. Wells resulta a veces difícil hallar los linderos entre la objetividad y la pasión, el juicio y el prejuicio, lo crítico y lo dogmático. Si hacemos balance de sus méritos y deméritos, el saldo es, con todo, positivo. En efecto, prescindiendo del mérito puramente formal de la innegable sencillez y claridad de la exposición, la obra tiene cualidades que la hacen estimable. En primer lugar es un buen resumen de las doctrinas filosóficas, históricas, jurídicas y pedagógicas de las figuras más relevantes del pensamiento norteamericano, resumen que ha de ser de gran utilidad a quienes quieran iniciarse en las directrices generales de dicho pensamiento. En este aspecto, aunque la parte crítica aparece formando unidad con la meramente expositiva, las exigencias de la objetividad quedan a salvo, y el perfil de las distintas doctrinas está, en general, logrado con acierto.

Otro acierto, de principio, es el de tratar de encuadrar esta manifestación intelectual que es el pragmatismo norteamericano dentro de un marco sociológico. Es indudable que no puede comprenderse bien ninguna creación humana, si se la separa de la total realidad de que ha brotado, ya que nada en la vida se produce en departamentos estancos, sino que todo está íntimamente relacionado y cualquier pretensión escolástica de «pureza» puede llegar a la mutilación de facetas que no siempre han de resultar accidentales para la recta comprensión del fenómeno. No es preciso caer en el relativismo para afirmar que el pensamiento, como cualquiera otra manifestación del quehacer humano, está siempre condicionado por la época, por el lugar, por las circunstancias, en una palabra, por la *situación* en que este pensamiento se produce, ya que son las circunstancias particulares de cada tiempo, de cada lugar, de cada hombre, las que, cerrando unas posibilidades y abriendo otras, poniendo unos valores a la luz y otros en la sombra, marcan con signo de preferencia ciertos temas y señalan ciertos derroteros al pensar y al obrar de los hombres. La idea de que el pragmatismo responde a los peculiares modos de la vida americana de los últimos ochenta años es,

pues, una idea perfectamente plausible y con muchos visos de responder a una realidad. Pero las cosas no son tan rotundas como H. K. Wells quiere. La dependencia del pensamiento respecto de la realidad social supo ponerla magistralmente en su punto Max Scheler en su *Sociología del Saber* (1). Existen «*inclinaciones subconscientes* y condicionadas por la clase a concebir el mundo preponderantemente en una u otra forma. No son prejuicios de clase, sino algo más que prejuicios: *leyes formales de la formación* de prejuicios, y tales leyes formales, en cuanto leyes de preponderantes inclinaciones a formarse ciertos prejuicios, radican pura y exclusivamente en la *clase*... Son, pues, algo mucho más fuerte, más tenaz, más apremiante, que un simple falseamiento *ulterior* de la aprehensión intuitiva del mundo debido a la memoria o al juicio... Es realmente un *relieve formal* de distinto género el que ofrece *el mundo mismo* a las clases altas y bajas... El error surge únicamente: 1.º Cuando se equiparan estos sistemas de ídolos condicionados por la clase con las formas del ser y de la génesis de las cosas. 2.º Cuando se equiparan con las formas de pensar, intuir y valorar objetivamente válidas y se enjuicia a éstas por analogía con semejantes perspectivas categoriales de intereses de clase. 3.º Cuando no sólo se los tiene por «necesarios» como *inclinaciones* del pensamiento e *impulsos* de la intuición —cosa que en efecto son—, sino que además se tiene por causalmente necesario que todos los *individuos* pertenecientes a la clase sigan estas inclinaciones e impulsos en la actividad cognoscitiva, consciente y supraautomática de su espíritu. Los prejuicios de clase, y también las *leyes formales* de la formación de prejuicios de clase, son, por el contrario, *superables en principio para todo* individuo de la clase» (2). Esto no lo ha tenido en cuenta H. K. Wells. Llevado de su dogmatismo marxista y de su fe en el valor absoluto del materialismo dialéctico, ve en el pragmatismo un arma ideológica consciente de la clase capitalista —*a weapon in the attack on the working class science of Marxism-Leninism*—, una ideología impuesta por la violencia —*all the power of the state, all the force and violence, all the mass media of communication are behind it*—, casi una ideología «subvencionada» —*the power of pragmatism lies primarily in the economic and political power of the ruling class to foster it*—. Las consecuencias de esta fe laica y de este dogmatismo son fatales para una obra que, en principio, podía ser excelente como ensayo sociológico: perdido el nivel de la objetividad, la labor crítica se hunde en consideraciones simplistas, en reiteraciones llevadas hasta la saciedad, en tópicos marxistas gastados por el uso, en medio de todo lo cual se advierten observaciones atinadas, juicios certeros que hacen ver lo provechosa que hubiera podido ser esta obra debidamente encauzada.

(1) Trad. esp. (J. Gaos); *Rev. de Occid.*, Madrid, 1935. Cfr. también el ensayo del mismo autor *Die Idole der Selbsterkenntnis*, en la colección de ensayos *Umsturz der Werte*, tomo II, Neuer-Geist Verlag.

(2) *Op. cit.*, págs. 194-195.

En resumen, el balance practicado arroja los siguientes saldos: una buena exposición sucinta del pragmatismo norteamericano en sus principales figuras; un buen punto de partida para su enjuiciamiento desde un punto de vista sociológico; un acertado análisis de muchas facetas de la vida y del pensamiento en los Estados Unidos; un lamentable dogmatismo marxista que desvirtúa las pretensiones científicas del materialismo dialéctico y hunde los criterios de objetividad y con ello el valor de conjunto de la obra. Por último, la obra es un documento fehaciente de la actitud y posibilidades del socialismo científico en los Estados Unidos.

ALFONSO BARRADA

ZELTNER, Hermann: *Schelling*. Stuttgart, Frommans Verlag, 1954.

De día en día crece la atención acerca de la obra filosófica de Schelling. Esto es ya, de suyo, un hecho notable, pues siempre hay una razón cultural profunda en el flujo y reflujo que trae y lleva a los autores pasados a la mayor atención de los lectores presentes. Como mitógrafo, si se nos permite esta expresión, como filósofo de la existencia y, en general, como pensador profundo, Schelling se ajusta cada vez más a las inquietudes profundas de nuestra situación. Nada expresa mejor este ajuste que la reacción de Schelling contra Hegel. Porque nuestra época, el enclave temporal concreto en que nos ha sido dado vivir, es un momento de rebeldía contra Hegel. Este filósofo ha dominado la mentalidad occidental desde los primeros años del siglo XIX, hasta la protesta que pudiéramos llamar existencialista, heredera sin duda de la rebelión kierkegaardiana, rebelión que ha permanecido prácticamente olvidada por casi un siglo. No hay duda, a mi juicio, que la actualidad de Schelling está en conexión estrechísima con la protesta antihegeliana. Protesta que no está sólo en Kierkegaard y sus seguidores, sino que se alza igualmente en la concepción del mundo, defendida por los neopositivistas y neoempiricistas. No he leído palabras más duras contra el gran filósofo idealista que las que ha expuesto Russell. De este modo, desde los dos frentes filosóficos más característicos de nuestra época se ataca a Hegel que es acusado de retórico, palabrero e inventor de hipótesis absolutamente inverificables. Es cierto que acusaciones como las de Russell son exageradas e incluso denuncian un cierto rencor; pero no es menos cierto que la estrella de Hegel declina unos grados, que habrá de esperar una nueva y quizá remota elevación.

A principios del siglo XIX Schelling se alzó contra Hegel en unas conferencias pronunciadas en Berlín, a cuyas conferencias, por cierto, asistía Kierkegaard. Este último parece que acabó por decepcionarse de su primitivo entusiasmo ante el programa y las iniciales conferencias del antihegeliano. Según dijo en unas frases que se han hecho célebres, tan vacío era Schelling como la identificación entre

lógica y vida que criticaba. Porque lo que hay en Schelling es precisamente una reivindicación de la vida, aunque envuelta aún en las brumas del idealismo y en las exigencias racionales de la Ilustración, que no había del todo superado. Schelling nota, y en esto indiscutiblemente intervienen sus condiciones personales, que la filosofía hegeliana, identificando la razón y la existencia en el todo —lo racional es real— dejaba no ya sin explicación suficiente, sino prácticamente sin tener en cuenta la vida misma en cuanto vivencia inmediata de la conciencia, es decir, en cuanto existencia humana «vivida» por el ser humano existente. No llegó desde un principio a esta conclusión. Sin duda influyeron sus investigaciones sobre los mitos y la explicación mítica del quehacer colectivo irracional, irracionalidad que se escapa por completo de la valoración filosófica hegeliana en cuanto propende a convertirla en mera naturaleza en bruto o a transformarla en esquemas lógicos. Desde los mitos llegó Schelling a su protesta. Pero esta protesta se hace en el ámbito del idealismo. Puede Schelling en sus conferencias llegar a hacer mayores concesiones a la finitud y a lo finito, potenciando el sentido de las personas concretas que tienen relaciones concretas con la divinidad; pero es el espíritu el que determina tanto lo racional como lo irracional. Las fuerzas irracionales se canalizan y orientan a la larga en la metafísica de Schelling, según la Razón. Tal es, por lo menos, la conclusión que se obtiene de sus esquemas básicos sobre la potencialidad y la actualidad. Las tres potencias fundamentales que Schelling distingue en la naturaleza en general se realizan en el «señor del ser», es decir, en el hombre, y se realizan según el canon de la Razón. Por eso, aun coincidiendo en el punto de partida, Kierkegaard protestó contra Schelling. Esta última protesta es una protesta contra lo absoluto como totalidad. Lo absoluto como «existencia» tampoco es posible; lo absoluto para Kierkegaard se identifica con lo divino, pero desde un modo radical de trascendencia que no coincide con el yo absoluto del que, criticando a Hegel, parte Schelling.

El lector de este libro de Hermann Zeltner, después de enterarse del decurso de la vida de Schelling en un breve capítulo introductorio puede informarse sobre la situación de la filosofía en su época y, por último, seguir, como con auténtica satisfacción nosotros hemos hecho, el proceso de las ideas de la filosofía de Schelling a través de una cuidadosa antología que no es simplemente una selección de textos, sino algo mucho más completo y actual: una compilación de textos argumentada; por consiguiente, un resumen literal sistemático y, al mismo tiempo, orgánico de la obra del gran pensador. En este sentido, el libro, para quien no puede o no quiere acudir directamente a la obra de Schelling, tarea difícil y trabajosa, es inexcusable, con la ventaja de dar una información directa en la que el material está inteligentemente seleccionado y ordenado.

E. T. G.

ANUARIO DE REVISTAS

A) HISTORIA DEL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y FILOSOFICO-JURIDICO

LOMBARDI (F.): *Il discorso socratico*, en «Rivista di Filosofia», vol. XLV, número 3, julio 1954, págs. 271-290.

Las especiales condiciones sociales de Atenas hacia la mitad del siglo V antes de Jesucristo contribuyeron a que apareciese Sócrates instalado en un «mundo humano» sumamente propicio, ya que siendo la función de Sócrates ante todo crítica, el desarrollo de la política ateniense, de sus instituciones y el crecimiento del pueblo dentro de la peculiar democracia de Pericles provocaron la acentuación de la función crítica socrática. Sócrates realizó un proceso crítico, pero este proceso crítico no es simplemente destructor, sino también constructor. De aquí que no haya en el seno de la filosofía socrática el aspecto escéptico que en otros críticos posteriores se pueden prever. Para Sócrates el descubrimiento de los conceptos abre al camino de una amplia investigación progresiva. En este sentido se puede decir que Sócrates es el padre de la filosofía en cuanto dió a esta disciplina un carácter seguro de saber lógico, con estructura científica.

Aunque Sócrates parte de nociones sumamente comunes y aunque apela de ordinario a la conciencia común como un criterio de confirmación, realiza esto con un espíritu crítico, de modo que su referencia a la conciencia común está en cierto modo equilibrada por la referencia continua al concepto como norma intelectual superior de valoración. De aquí que el destino de Sócrates, lo mismo que el de Kant, consista en descubrir los presupuestos lógicos para demostrar los errores que proceden de la conciencia común, aunque partan de esa conciencia común. También así se comprende el paso de Sócrates a Platón, ya que la transformación del con-

cepto en idea, es decir, el realismo extremado de Platón no es sino la conclusión de algunos de los presupuestos socráticos y el completo apartarse por la vía crítica de la conciencia común. Sin embargo, esto no quiere decir que se caiga en el absolutismo, lejos de ello, se establecen los principios básicos de una gnoseología de carácter objetivo, ya que los conceptos e incluso las ideas se constituyen como realidad extra-temporal. Así, el mundo cultural de Occidente ha nacido en cierto modo de la especulación socrática y en Sócrates, lo mismo que en Platón, está ya la antinomia que servirá de fundamento a toda la metafísica occidental en cuanto de una parte la experiencia constituida como *a posteriori*, y de otra las ideas funcionando como un *a priori* se disputarán la primacía metafísica. — E. T. G.

RIONDATO (Ezio): *Historia ed empeiria nel pensiero aristotelico*, en «Giornale di Metafisica», Génova, año IX, mayo-junio 1954, págs. 303-335.

El término historia lo emplea Aristóteles en tres clases de textos. En uno significa narración de hechos humanos. En otros, el término «historia» aparece como citas de la obra *Historia acerca de los seres vivos*, y en tercer lugar, textos en los cuales el término historia significa observación sobre la experiencia sensible y lo concreto.

Los textos capitales para orientarnos en nuestro propósito los ofrece la *Poética*, en la cual Aristóteles parangona poesía e historia, y en la que esta última aparece como la narración de la realidad acaecida y no como la realidad que acaece. Considerada así la historia, se diferencia de la poesía no en la for-

ma, como la preceptiva posterior opina, sino en el contenido. La historia tiene como contenido los hechos acaecidos; estos hechos acaecidos son acontecimientos particulares que se oponen a lo universal. Precisamente la poesía tiene como contenido lo universal. La investigación ha de recaer sobre esto. ¿Qué significa que la historia estudie lo particular y la poesía contenga lo universal? La pregunta lleva de suyo a la conclusión de que una división tan esquemática no puede aceptarse sin más. Más allá de este esquematismo ha de haber matices y graduaciones. En efecto, Aristóteles en cierto modo supera a Herodoto. Aristóteles tiene frente al historiar clásico una actitud crítica; en este criticismo está la clave de lo que para Aristóteles significa «historia». La historia puede también recaer en lo universal, pero la universalidad sería por extensión y como suma y agregación de particulares. Analizando la historia natural de Aristóteles, o lo que llamamos clásicamente *Historia de los animales*, el término historia adquiere el carácter de la observación de lo particular. Desde esta observación de lo particular, la historia está en estrecha conexión con la *empeiria*. Hacer historia de los hechos equivale a recoger datos, cuyos datos se extraen del material ofrecido a la observación. Así empieza a establecerse una gradación en virtud de la cual la historia es extracción de los datos ofrecidos para el subsuelo empírico, por lo que se puede, en cierto modo, identificar historia con la primera fase de la experiencia. *Empeiria* es también experiencia, pero en otro momento, en el momento de la valoración de los supuestos particulares. De este modo el conocedor científico tiene un conocimiento histórico-empírico, ya que el supuesto empírico y el supuesto analítico-histórico tienden a unificarse como base del conocer científico.—E. T. G.

CAYRÉ (F.): *Saint Agustin initiateur de l'Ecole d'Occident*, en «Giornale di Metafisica», Génova, año IX, julio-octubre 1954, núms. 4-5, págs. 449-463.

La fórmula «Escuela de Occidente» es nueva, pero la realidad se conoce y manifiesta desde hace ya mucho tiempo. Si en cierto sentido la expresión resulta imprecisa es porque no se la ha examinado con la suficiente atención.

Se ha incurrido en ciertas exageraciones en el diseño del perfil de la Escuela de Occidente, por el deseo de enfrentarla sistemáticamente con la Escuela Oriental.

Dos escuelas son particularmente importantes en la antigüedad cristiana, y las dos pertenecen a Oriente: la Escuela de Alejandría, en la que predomina un espiritualismo muy elevado, centrado sobre todo en el estudio de la revelación, y la Escuela de Antioquía, que se caracteriza por recurrir con frecuencia a métodos positivos para la exposición del contenido de la fe. Las dos Escuelas se complementan, y a partir del siglo V estas dos tendencias se fundamentan como distintas, aunque en el orden general complementarias, a través de grandes personalidades teóricas. La polémica sobre las imágenes acentuará una y otra tendencia, que concurren a dar profundidad y riqueza a una tendencia general que clasificamos como Escuela de Oriente, en la que predominan los elementos pneumáticos.

Por la misma época Occidente se inspira casi exclusivamente en la obra de San Agustín, de modo que el obispo de Hipona, después del siglo V, es el principal inspirador del pensamiento cristiano latino. Son seis los elementos básicos a través de los cuales la influencia de San Agustín se ejerce para estructurar la Escuela de Occidente. Los tres primeros se fundan sobre el Credo, y son: el Dios creador y providente; el Cristo Dios encarnado salvador y santificador; y la Iglesia, su esposa y su cuerpo místico, ciudad del espíritu y sociedad constituida para conducir a los elegidos a su destino eterno. A estos tres puntos es preciso añadir otros tres: Una moral cristiana que se origina en los principios anteriores y que rebasa claramente el ámbito de la conciencia natural, una cierta experiencia de Dios caracterizada como piedad, que es forma esencial del misticismo, y, por último, una filosofía que no está sistematizada, sino diluida en el conjunto de la obra de San Agustín.

Al contrario de lo que generalmente se cree, la filosofía en cuanto tal ocupa poco espacio en el pensamiento patristico tardío, y quizás menos en Oriente que en Occidente. Aquí San Agustín ha puesto los principios de una síntesis posible que tardará sin duda en realizarse, pero que sería sumamente fecunda al comienzo de la Edad Media.

Dionisio Aeropagita, que en Oriente fué conocido desde el siglo VI y propagado desde el VII por San Máximo el Confesor, no ofrecía un Cuerpo doctrinal tan profundamente pensado como el que San Agustín elaboró para Occidente.—E. T. G.

COSTANZO (Joseph): *La dottrina agostiniana sull'integrità della natura umana*, en «Giornale di Metafisica», Génova, año IX, julio-octubre 1954, número 4-5, págs. 493-504.

Analiza este artículo el concepto agustiniano de la naturaleza humana, aclarando cómo mediante tal concepto se pueden liberar los ciudadanos del dominio absoluto del imperio romano, relacionando e integrando simultáneamente autoridad y libertad.

No se debe, en términos generales, rechazar la *politeia* pagana entendiendo que el cristianismo construyó desde lo absolutamente nuevo. El propio San Agustín aceptó de la antigüedad clásica aquello que podía ser integrado en la nueva estructura y fundamentación del mundo. Por un lado, la filosofía griega; por otro, la política y el Derecho romano, tenían de suyo una gran fuerza, pero en el fondo de las dos había una idea errónea; la absorción del individuo en un super-estado o en un alma cósmica. Desde cualesquiera de estos dos aspectos de una misma idea, la sociedad no podía prosperar basándose en la vitalidad de sus ciudadanos. San Agustín esclarece en *La Ciudad de Dios* cómo la sociedad participa de la vida de los individuos y recibe de ella su sentido y dirección. Hay, pues, aquí un sentido de libertad que procede de una clara conciencia del destino del hombre y que se fundamenta en el básico concepto agustiniano de la integridad de la naturaleza humana. Desde este concepto contestó a los académicos que construían la sabiduría por la absorción de la vida de manera que la libertad quedaba en cierto modo subsumida en lo teórico. Así, San Agustín establece diferencias básicas respecto de sus antecesores, no tanto en el orden de las instituciones como en la valoración del concepto de libertad. A la «razón» de los estoicos, considerada como «el patrimonio común de la humanidad», San Agustín opone la inteligencia activa de cada individuo que

con la ayuda divina discierne acerca de las relaciones esenciales de las cosas. La Filosofía no es ya una prerrogativa de unos cuantos elegidos, sino un bien común a toda la humanidad. Hay, pues, en la doctrina de San Agustín una profunda armonía entre conocimiento y acción, de cuya armonía nace la paz por la fruición de los dones civiles. El mundo pagano justificaba la política totalitaria como una garantía respecto de los accidentes de la convivencia humana. San Agustín rechaza tal totalitarismo, negando que el mal sea un factor absoluto y positivo en el mundo. No hay ninguna existencia que esté separada del bien; por consiguiente, libera el alma humana de preocupaciones y la pone en situación de ejercer libremente la libertad. La naturaleza humana es íntegra, y en esta integridad reposa la estructura social y política. La infelicidad, el sometimiento al destino ciego, la entrega al poder total de la ciudad o del imperio, se disuelve en un conjunto de personalidades activas libres y conscientes que labran su destino, en relación al divino mensaje de un Dios que ha puesto en el orden de la creación un amor infinito.—E. T. G.

BOURKE (Vernon J.): *St. Augustine and the Cosmic Soul*; en «Giornale di Metafisica», Génova, año IX, julio-octubre 1954, núm. 4-5, págs. 431-440.

Modernamente ha despertado el interés de los estudiosos la actitud de San Agustín respecto a la posible existencia de un alma cósmica, tema al que se refiere en algunos de sus libros y que produjo una activa controversia medieval. Con relación a San Agustín no se trata tanto del problema del alma cósmica, por los estudiosos medievales, como del tema de un alma única para todos los hombres.

El obispo Odo se encontró hostilizado respecto de su teoría del alma cósmica o alma universal para todos los hombres por un monje anónimo que había escrito un tratado exponiendo los puntos de vista de su maestro Macarius Scotus. Así surgió una polémica que hacía referencia de continuo a los textos de San Agustín, que cada uno de los contendientes interpretaba a su manera. Veamos los textos agustinianos. Por lo pronto, en el Tratado de Música afirma que la belleza corporal

se debe a la presencia del alma, y como la belleza es formalmente la misma, esto lleva a concluir que hay un alma que estructura del mismo modo los distintos cuerpos. Por otra parte, San Agustín había pensado, como Platón y otros muchos filósofos, que el mundo pudiera ser un animal, lo que implicaba la existencia del alma cósmica. Sin embargo, en las *Retractaciones*, le pareció que esa era una afirmación temeraria. En *De vera religione*, San Agustín va precisando su pensamiento y sostiene que cuando en la Biblia se emplea la palabra alma, con un sentido general, se refiere al principio vital de los animales mortales, entre los cuales están incluidos los hombres en cuanto pertenecen al género animal. Por consiguiente, San Agustín no creyó que se pudiese interpretar la palabra alma tal y como aparece en la Biblia en el sentido de alma cósmica. Los textos que ofrecen mayor interés, pertenecen a *La Ciudad de Dios*, sobre todo teniendo en cuenta lo mucho que tardó en escribir y el cuidado que puso en la redacción de esta obra. En *La Ciudad de Dios*, San Agustín condena el politeísmo tanto como el alma cósmica, negando que el alma cósmica pudiese ser un bien, aunque rehusa tratar la cuestión de hecho si hay o no un alma cósmica. Si alguna vez se le ha atribuido una afirmación rotunda en este sentido se debe, sin duda ninguna, a un escaso conocimiento histórico de la actitud de San Agustín. Lo cierto es que San Agustín duda, y que esa duda aparece en el último de los libros que escribió, en las *Retractaciones*. Por consiguiente, la afirmación de San Buenaventura de que San Agustín se había retractado de sus primitivos puntos de vista acerca del alma cósmica, es errónea. El Santo rehusó afirmar o negar taxativamente.—E. T. G.

SCIACCA (Michele Federico): *L'origine dell'anima secondo Sant'Agostino*, en «Giornale di Metafisica», Génova, año IX, núm. 4-5, julio-octubre 1954, páginas 542-550.

El problema del origen del alma predominó en la mente a San Agustín. Estaba totalmente convencido de que el alma fué creada por Dios de la nada y que no era, como los maniqueos sostenían, una parte de Dios. El alma crea-

da por Dios es simple, espiritual, inmortal y puede ser elevada por la gracia al orden sobrenatural. Sin embargo, queda abierto el problema de si las sucesivas almas son creadas cada una por Dios o proceden a través del cuerpo humano unas de otras. San Agustín tenía tres hipótesis ante sí: la hipótesis emanacionista, de inspiración neoplatónica, que afirmaba que el alma humana es sustancia de Dios del cual emana. Esta tesis se excluye por no responder a la ortodoxia. La hipótesis de Tertuliano, que deriva el alma del semen corporal; la hipótesis platónica de la metempsicosis. Rechazando estas dos últimas hipótesis en cuanto tales, San Agustín tiene que volverse a la Biblia, en donde encuentra textos, tanto en favor de la hipótesis creacionista como de la traducianista, aunque respetando la espiritualidad e incorporeidad del alma. El problema se complica si se tiene en cuenta que es menester resolverlo para explicarse claramente un dogma: a saber, el del pecado original, transmitido desde Adán a toda la humanidad.

En *De libero arbitrio*, San Agustín enumera cuatro hipótesis: la primera, la transmisión por generación, aunque no en un sentido materialista. La segunda, que Dios crea el alma de cada ser que viene al mundo. La tercera, que las almas existen en un cierto lugar y que Dios las insufla para que rijan los cuerpos. Y la cuarta, que cada alma elige según su propia voluntad uno u otro cuerpo. Las dos últimas hipótesis son marginales al problema central, que se vincula exactamente a la disyuntiva creacionismo o traducionismo. Para San Agustín nada se opone racionalmente a aceptar la hipótesis creacionista. Aún más, es la que tiene todas sus simpatías. Sus reservas son de carácter teológico; ya que la tesis creacionista no está tan de acuerdo como la traducionista con el problema de la transmisión del pecado original. En último término, la actitud de San Agustín puede, en principio, valorarse así: Los orígenes del alma humana se explican por el creacionismo, pero no se decide por ningún sistema concreto de creacionismo, se inclina a un creacionismo que se vincule de alguna manera a la generación de los hijos por los padres. Esta es precisamente la tesis que nosotros defendemos. Frente a la opinión común de que San Agustín mantuvo su

duda sin acabar de decidirse entre las dos tesis, creemos que formuló una síntesis de las dos, en cuya síntesis se perfeccionan y complementan. Según esta tesis, ni generacionista ni traducianista en sentido absoluto, sino una nueva posición que recoge y perfecciona ambas. E. T. G.

VECCHI (Alberto): *Filosofia e Teologia nella morale agostiniana*, en «Giornale di Metafisica», Génova, año IX, núm. 4-5, julio-octubre 1954, páginas 555-573.

En San Agustín el interés por el problema moral es prevalente sobre cualquier otro problema, pero conviene observar cómo este moralismo se vincula a una problemática cuyas líneas básicas contendrán todo el material de trabajo de los siglos posteriores. Conviene, a este respecto, esclarecer cómo el problema moral aparece desde San Agustín, vinculado al concepto de felicidad, y acerca de este tema vamos a hacer algunas consideraciones. El concepto de felicidad clásico se vinculaba a la vida contemplativa, y, por consiguiente, de modo fundamental a la razón especulativa, pero con el cristianismo el Dios Creador y Providente era el Dios de la Escritura y no el de los filósofos, era el Dios que se manifestaba en la Revelación, en los Mandamientos; y todo esto daba una amplitud enorme al concepto de vivir según la voluntad divina, lo que, a su vez, aumentaba considerablemente el contenido del concepto de felicidad. Un hecho sirve de base a la nueva elaboración del concepto de felicidad, a saber: Que la felicidad la desean todos los hombres, y, por consiguiente, que se trata de una noción innata que se manifiesta incluso antes de reflexionar acerca de las ventajas y bienes que la felicidad comporta. El problema que se plantea es, pues, el siguiente: Si esta noción de felicidad es anterior al raciocinio, ¿de dónde proviene? Con esto el problema se postula con una enorme amplitud, ya que ofrece múltiples soluciones. San Agustín ofrece tres: Primero, que la felicidad se intuya como algo preciso a la luz de la verdad. Segundo, que la noción de felicidad esté enraizada en lo último de la naturaleza humana y se desarrolle según esta naturaleza se ejercita y evoluciona. Tercero, que la no-

ción de felicidad tenga el carácter de una clara reminiscencia o recuerdo de la felicidad de Adán antes de la caída.

Que la felicidad sea una idea procedente de la luz de la verdad quiere decir que la felicidad es innata y que su intuición es, en cierto modo, la intuición de nosotros mismos en cuanto la propia existencia se ofrece como primigenia verdad. En cuanto a la felicidad como vinculada en lo íntimo de la naturaleza humana y perteneciéndonos por la propia estructura de nuestro ser, no aclara gran cosa, ya que es tesis que viene a referirse a la última que hemos enunciado, es decir, a una reminiscencia de la felicidad de Adán, lo que, a su vez, plantea el problema de la memoria oculta. Esta memoria oculta tendría un carácter peculiarísimo y sería como una vaga reminiscencia que traspasaría la oscuridad de la naturaleza caída, impulsándonos a la búsqueda del bien perdido. El impulso por la felicidad se matizaría de acuerdo con las diferentes realidades viciadas por el pecado; sólo en el orden superior la felicidad se esclarece como inmediatidad a Dios, y en este momento la reminiscencia se hace presencia vigente para quienes logran, a través de la integridad de la naturaleza humana, sentirse inmediatos al Creador.—E. T. G.

GILSON (Étienne): *Église et Cité de Dieu chez Saint Agustin*, en «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age», año 28, tomo XX, 1954, págs. 5-23.

Existe, al parecer, por lo menos un sentido en que las nociones agustinianas de Iglesia y de Ciudad de Dios no coinciden exactamente, según la interpretación tradicional, y en ella, por tanto, la Iglesia no es idéntica a la Ciudad de Dios. Este punto ha sido controvertido con buenas y muy poderosas razones. Es, sin embargo, el examen de los textos de *De Civitate Dei* el que nos conducirá a esclarecer estos dos conceptos.

La noción de Ciudad de Dios pasa a primer plano a partir del libro XI. En sus *Retractaciones* el propio Agustín ha marcado esta división de la obra: «La segunda parte contiene doce libros, de los cuales los cuatro primeros tratan del nacimiento de las dos Ciudades, la

una la de Dios y la otra la del mundo, etc.»

Al tratar de la creación de la Ciudad de Dios hace notar que la futura ciudad de Dios, que formarán los hombres, deberá proporcionar el complemento, previsto por Dios, de la Ciudad formada por los ángeles. Lo que San Agustín intenta subrayar, sobre todo, es que en el primer hombre creado ambas sociedades o ciudades humanas del futuro estaban ya latentes.

El libro XIV aborda directamente el problema de las dos Ciudades, cuya división fué provocada por el pecado de Adán, y dice: *Fecerunt itaque civitates duas amores duo; terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui.*

La interpretación del Antiguo Testamento que propone Agustín sigue una línea definida. Supone que se encuentra en él una cierta prefiguración de los sucesos futuros y que tal prefiguración no puede referirse sino a Cristo y a su Iglesia, «que es la Ciudad de Dios». Pero en este siglo malvado, en que la Iglesia conquista su gloria por el sufrimiento, muchos réprobos se mezclan a los buenos. *Perplexe quippe sunt istae duae civitates in hoc saeculo, invicemque permixtae, donec ultimo iudicio dirimantur.* Es posible, por ende, pertenecer a la Iglesia sin estar predestinado a la gloria futura de los santos, pero puesto que la predestinación a esta gloria constituye la ciudadanía de la Ciudad de Dios debe ser posible pertenecer a la Iglesia por el bautismo sin pertenecer a la Ciudad de Dios.

La respuesta de San Agustín a este problema es que *Ecclesia est qualis tunc erit, quando malus in ea non erit.* Y ¿no es esto decir que en el presente la Iglesia no es sino en parte un reino de Dios propiamente dicho?

Es necesario considerar aparte los textos en que San Agustín afirma expresamente que la Iglesia es la Ciudad de Dios y es posible encontrarlos sin demasiada dificultad.

Por ejemplo, cuando dice: «Si es manifiesto que Sión es la Ciudad de Dios, ¿Qué es la Ciudad de Dios sino la Santa Iglesia?» Este texto establece, sin oposición, que existe un sentido en que se puede decir que la Iglesia es la Ciudad de Dios. Esto bastaría para cortar el problema en una Teología menos cuidadosa de la importancia de los «es-

tados» históricos que la de San Agustín, porque, en efecto, la distinción de los estados sucesivos de la Santa Ciudad es el objeto mismo de su obra: creación de la ciudad, división entre los ángeles, división entre los hombres; peregrinación de ambas ciudades entre los judíos, los griegos y los romanos; fundación de la Iglesia de Cristo y destino final de las dos ciudades. Es precisamente imposible identificar la Iglesia peregrina con la Ciudad de Dios. La composición mixta de la Iglesia se opone a ella; no se puede mantener que todo miembro de la Iglesia sea, *ipso facto*, miembro de la Ciudad de Dios.

Considerando así la cuestión parece claro que ciertos textos citados en sentido contrario pierden mucha fuerza. Por ejemplo, el que dice: *Figura peregrinantis in hoc saeculo civitatis Dei, hoc est ecclesiae*, que sólo es entonces repetir lo que nadie ha negado, que la Iglesia es la parte de la Ciudad de Dios en peregrinación en los tiempos. Empero, deja en pie un grave interrogante: ¿Son miembros de la Ciudad de Dios todos los que en el siglo forman parte de la Iglesia? Para resolverlo hay que tomar partido acerca de la doctrina agustiniana de la predestinación.

Para justificar la tesis de que la Iglesia, aunque cuente entre sus miembros con no predestinados es esencialmente la ciudad de Dios, hay que admitir que «la Ciudad de Dios, en la porción que peregrina en los tiempos, cuenta con fieles que podrían un día caer y no salvarse».

Según el texto fundamental de *De Civitate*, la Ciudad de Dios es *quae est praedestinata regnare cum Deo*, en tanto que la terrestre está predestinada a *aeternum supplicium subire cum diabolo*. Se dice, desde luego, que la predestinación divina ni en San Agustín ni en Santo Tomás atenta contra la libertad del hombre, pero no es menos cierto que *praedestinatio certissime et infallibiliter consequitur suum effectum*. Si no se distingue bien se hace cada vez más difícil concebir la existencia de ciudadanos provisionales de la Ciudad de Dios. La noción del predestinado a la beatitud, que caerá un día y no se levantará, es difícil de concebir. Es literalmente verdad que la Iglesia se compone no de la multitud de los elegidos ya glorificados en el

Cielo, sino de los hombres a los que la «Gracia convoca a formar parte de él».

Gilson concluye: «Decimos, pues, que a pesar del visible esfuerzo hecho por San Agustín, con el fin de obtener su perfecta coincidencia, las dos nociones de Iglesia y de Ciudad de Dios no son de todo punto idénticas».—SALUSTIANO DEL CAMPO.

GUZZO (Augusto): *Agostino e Pelagio*, en «Giornale di Metafisica», Génova, año IX, julio-octubre 1954, núm. 4-5, páginas 516-522.

El anti-cristianismo ha atacado con sumo vigor la gran figura de San Agustín. Sobre todo se le pone en conexión con el maniqueísmo y se afirma que después de convertido, corrientes maniqueas atraviesan su obra. Pero en todas estas afirmaciones, y en general en las relaciones de San Agustín con las actitudes heréticas de su tiempo, se suele opinar con demasiada ligereza. En tiempo de San Agustín, el maniqueísmo se entendía como una secta cristiana, y en las iglesias maniqueas los escritos de Manes se leían comenzando por las palabras *Manes, apostolus Jesu Christi...* Por consiguiente, cuando San Agustín se aproximaba al maniqueísmo por una vía indirecta se aproximaba al cristianismo. Se aclara esto si consideramos la polémica de San Agustín y los pelagianos. Los fragmentos que conservamos de Pelagio, de Celestio, de Juliano de Eclano, muestran claramente que no fué San Agustín el que combatió a Pelagio, sino Pelagio a San Agustín, por sospechar que en el *da quod iubet* de las Confesiones se iniciaba un retorno al maniqueísmo. Parece que la acusación de maniqueísmo se lanzó por Julián de Eclano, y por su parte Celestio, en las Definiciones, ya había dicho que San Agustín estaba próximo a Manes y al gnóstico Marción. Si consideramos despacio la doctrina de Pelagio se manifiesta como una protesta contra una concepción de la gracia que revalora el determinismo y que fortalece a gnósticos y maniqueos contra la sólida afirmación del libre querer humano, y, por consiguiente, contra la justa sanción divina y, en definitiva, contra la omnipotencia de Dios bueno y la rigurosa y filosófica unidad de Dios Creador y Juez. Pelagio se alarmó porque creyó ver en San Agus-

tín un cierto determinismo maniqueo. La cuestión central consistía en si la gracia cristiana que San Agustín afirmaba indispensable, porque el hombre no tiene fuerza para hacer el bien, había de entenderse en sentido determinante o bien como una iniciación divina, pero a la que la criatura puede resistir e incluso negar, aceptándola o rechazándola, con lo que se aproxima o se aleja de su propia salvación. Los pelagianos, que tenían una teología densa y elaborada, consideraron que San Agustín era un innovador herético y defendieron la ortodoxia, ortodoxia que es patente en el *libellus fidei* de Pelagio, y que San Agustín reconoce para todo aquello que no se refiera al problema de la gracia. Nada de esto significa que San Agustín estuviese a punto de caer en el determinismo y mucho menos que cayera; se trata de una aclaración acerca de sus relaciones con el pelagianismo, que se ha interpretado con demasiada ligereza. No se puede acusar a San Agustín de maniqueísmo oculto, pero en la época intranquila en que vivió, algunos de sus contemporáneos tuvieron dudas a este respecto.—E. T. G.

ANTONELLI (M.^a Teresa): *A proposito del significato storico della patristica post-Agostiniana*, en «Teoresi», año IX, núm. 4, octubre-diciembre 1954, Mesina, págs. 351-362.

El desarrollo del pensamiento, especialmente del oriental, que se extiende desde fines del siglo V a la primera mitad del siglo VIII después de Cristo, se suele, en el fondo, eludir en los Manuales al uso de historia de la filosofía. Así, con el nombre de patristica, se califica generalmente toda la producción intelectual que va del siglo I al IX, sin tener en cuenta las profundas diferencias no sólo de carácter teórico, sino de fisonomía histórica que se dan en el transcurso de esos novecientos años. Es evidente que hay una unidad profunda, ya que existe un sincretismo permanente entre las corrientes filosóficas griegas y el pensamiento cristiano. Pero la dificultad está en matizar las distintas valoraciones e interpretaciones que es posible descubrir en el transcurso de estos siglos a ese hecho histórico, elemental e irrefutable, del encuentro de una cultura grecorromana y de un evan-

gelio cristiano en el ámbito del mundo mediterráneo. Concretamente, del siglo V al siglo VIII, las dificultades son muchas. No falta la bibliografía de carácter particular, pero sí las interpretaciones de valor global. Del análisis de este período puede surgir la auténtica explicación de los procesos intelectuales de la alta Edad Media. Fue Harnack quien dió al siglo IV su configuración intelectual definitiva, subrayando lo que podríamos llamar el platonismo de los padres. Aunque siempre queda el problema de precisar el sentido y alcance de este platonismo. Platonismo aquí, mejor neo-platonismo, significa en general helenismo. Se puede hablar, por consiguiente, de un helenismo evangélico. Este helenismo iría precisamente en contra de la tradición helénica, de modo que el helenismo patristico no sería helénico, sino filosofía patristica. El platonismo de los padres tiene una plena autonomía. La tradición filosófica griega ha sido absorbida y transformada, de modo que en la patristica platónica es más patristica que platónica. En estos siglos, concretamente en el VI y en el VII, se consolida la nueva filosofía cristiana, se producen sus elementos fundamentales, que después se repetirán, pero sin transformarse en lo sustantivo. La idea básica del amor relacionada con la imagen de una economía de la gracia, impregnará la totalidad de la filosofía cristiana; lo mismo se puede decir del pensamiento divino interpretado como acto puro y de la transformación de la idea platónica del logos. El verbo como amor queda teoréticamente construido. Los padres, desde el siglo V al VIII, han realizado una auténtica absorción integral de la mentalidad clásica absorbiéndola en el cristianismo, absorción integral que constituye el fundamento de la posterior filosofía cristiana de Occidente.—E. T. G.

CHENU (R. P.): *Découverte de la Nature et Philosophie de l'homme à l'École de Chartres au XII^e siècle*, en «Cahiers d'Histoire mondiale», volumen II, núm. 2, 1954, págs. 313-325.

La noción del Renacimiento, como re-nacimiento, esto es, como existencia nueva del hombre europeo, que, apoyada en los modelos antiguos, se abre

respecto al mundo y al hombre, tiene que ser ampliada. El caso de la Escuela de Chartres, en el siglo XII, es característico. Según es sabido, el siglo XII es «une des plus profondes coupures qui aient jamais marqué l'évolution des Sociétés européennes» (M. Bloch). Modificaciones técnicas, en primer lugar, que se apoyan en una transformación religiosa. Dios es creador, y su causalidad trasciende desde el primer día de la creación tanto el hombre como la naturaleza física; la naturaleza es el principio de toda fecundidad, y las generaciones siguen una ley cognoscible en su determinismo; el hombre la capta, el hombre sale del empirismo confuso, despersonaliza su acción y tiene sensibilidad para la densidad objetiva y la articulación de las cosas, regidas por leyes naturales. El orden no es solamente el producto de una imaginación estética o de una convicción religiosa, sino que está probado, sostenido por un método: la naturaleza es penetrable, previsible. El *quadrivium*, ciencia de las *res*, tiene tanto valor como el *trivium*, ciencia de las *verba*: De aquí el estudio y dominación de la naturaleza. Todo ello provocó una reacción en las almas piadosas simples. Guillermo de Conches defiende frente a ellas que buscar la razón de las cosas y la ley de su génesis es la gran obra del creyente. Adelardo de Barth, instruido en los maestros árabes, afirma el valor de la razón para el descubrimiento de la ley interna de los seres: por eso somos hombres. Tal naturalismo desplaza el centro de la curiosidad, incluso religiosa de estos hombres. Ya no les interesan los fenómenos extraordinarios, los *mirabilia*, sino las secuencias regulares y determinadas, especialmente en los fenómenos vitales. Esta racionalidad no perjudicaba la teología: Y así vemos que Alain de Lille, maestro en el saber natural, es el teórico de las «reglas de la teología», es decir del método según el cual la teología, como toda disciplina del espíritu, se organiza, edifica y justifica. Razón y fe se distinguen para unirse. De aquí también arranca una nueva consideración del hombre. En la última generación de la Escuela se prestará cada vez más atención a la fenomenología del espíritu. Es de Chartres de donde saldrán los numerosos tratados *De natura animae*, *De spiritu et anima*, *De unione corporis et spiritus*, que manifiestan la in-

tensa curiosidad espiritual y científica a la vez del siglo XII, y que darán lugar a los copiosos análisis psicológicos de Cistercienses y Victorinos.—E. G. A.

CHENU (M. D.): *Nature ou histoire? Une controverse exégétique sur la création au XII^e siècle*, en «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age», año 28, tomo XX, 1954, páginas 25-30.

Una vez más, por sus categóricas reflexiones hasta la violencia, Guillermo de Conches es un excelente testigo de los problemas que dividieron a su generación, en las opciones del nuevo género que imponía a la conciencia cristiana la apoteosis de una Teología concebida no como pura reflexión espiritual, sino como ciencia técnica de la palabra divina y de su economía terrestre.

El primer hecho de esta economía, primero en el tiempo y en el absoluto, es el hecho de la creación, objeto de la primera página de la Historia Sagrada, y también, precisamente en Chartres, donde vivía Guillermo, de la más afinada curiosidad de una «filosofía del mundo». Esta alta explicación del Cosmos venía a ser una conjunción admirable de un comentario del Génesis, primer capítulo de la Historia, y de una glosa del *Timeo*.

Al principio de su *Philosophia mundi*, Guillermo declara tomar posición en contra de la opinión casi general de quienes, so capa de exaltar la sabiduría y el poder de Dios al introducir el orden en el Universo, escamoteaban el juego simple de las leyes de la Naturaleza que bastan para conseguir este orden.

Todos los Padres, desde San Agustín hasta Honorio de Autun, son partidarios del caos primitivo según el sentido inmediato del texto bíblico *terra erat inanis et vacua*. Es suficiente recurrir a Hugo de San Víctor, que presenta y elabora en su suma magistral esta doctrina del caos.

Y es precisamente contra esta opinión contra la que reacciona Guillermo de Conches en nombre de la misma naturaleza cuya ley comporta un orden interno, constitutivo de las cosas. Los elementos son creados según su consti-

tución. Pero Guillermo debe hacer frente no solamente a los biblistas, sino también a los mismos intérpretes del *Timeo*, que parecen encontrar sólido apoyo en el siguiente texto: *Deus ex inordinata jactacione in ordinem redegit*. La réplica de Guillermo es, en cuanto a la exégesis inmediata, más sutil que convincente: no se trata de que Dios haya creado un universo informe, sino de que hubiera sido informe si Dios no lo hubiera creado. No es corrección, sino anticipación. No es derogar la gloria de Dios el atribuir a las cosas una naturaleza eficaz, sino, por el contrario, manifestarla; puesto que es el Autor de tal eficacia.

Santo Tomás confirmará a su manera esta interioridad de la Providencia en la naturaleza de las cosas. Admite contra Agustín la historicidad de *processus* de la creación.—SALUSTIANO DEL CAMPO.

BOGLIOLO (Luigi): *Saggio sulla metafisica tomistica del conoscere*, en «Salesianum», enero-marzo 1955, Torino, año XVII, págs. 3-57.

No son problemas de gnoseología en sentido auténtico los que pretendemos estudiar en este escrito, sino mejor problemas relativos a la psicología metafísica del conocimiento. Las cuestiones que hemos de tratar interesan sobremedida a los estudiosos no escolásticos, ya que sobre este tema hay en los últimos años una bibliografía relativamente extensa.

La doctrina tomista del conocimiento, dispersa en diversos escritos de Santo Tomás, se ofrece a la consideración del estudioso con una estructura metafísica bien determinada. Santo Tomás ve el conocimiento humano como un hecho objeto de experiencia inmediata anterior a toda especulación sobre el conocer, ya dado con una estructura metafísica bien definida, de manera que si prescindiésemos de ella, el planteamiento del problema no podría ni siquiera formularse. El conocimiento, pues, antes de ser gnoseología es metafísica y psicología. No se puede en absoluto juzgar acerca del significado del valor del conocimiento humano sin referirse a su experiencia inmediata y a su estructura metafísica. Sólo partiendo de este supuesto se puede hallar una vía segu-

ra para resolver la problemática de la gnoseología.

En principio, para Santo Tomás el ser coincide con la verdad, no se pone en duda el axioma *ens et verum convertuntur*. La diversidad de los grados de ser determina la diversidad de las esencias. Los grados de universalidad ontológica son tantos como los grados del ser. Por consiguiente, los grados de esta verdad coinciden con los grados de la verdad y al mismo tiempo con los grados del conocimiento de la verdad. Resulta de este modo en extremo consecuente la teoría anterior con la tesis tomista de que el conocimiento no es sino la conformidad o adecuabilidad del objeto con el sujeto cognoscente. La medida de la cognoscibilidad será equivalente a la medida de la perfección entitativa existencial. El conocimiento coincide con la verdad ontológica.

El intelecto humano puede ponerse en contacto por la *vis intelectiva* con aquello que es conocido. Pero esta *vis intelectiva* actúa, bien por participación o bien por abstracción. El conocimiento por abstracción será paralelo al correspondiente grado ontológico del ser y de la verdad. La abstracción en cuanto conocimiento se conexiona con los universales, y así se inicia todo el esquema de la teoría del conocimiento, que acabará por llegar desde la simple *apprehension rei* al *intellectus principiorum*, que será el punto de partida para la comprensión del proceso lógico. De este modo, por una escala perfectamente graduada, el orden del conocer, el orden del ser y el orden de la verdad, se integran en la actividad cognoscente humana.—E. T. G.

BEUMER (Johannes): *Thomas von Aquin zum Wesen der Theologie*, en «Scholastik», año XXX, Heft II, 1955, páginas 195-214.

El punto central de la doctrina científica de la teología está, en lo que se refiere a Santo Tomás de Aquino, sin duda ninguna, en el concepto de *Scientia subalternata*, que es la aplicación, elaborada a través de ciertos cambios, del concepto aristotélico de ciencia.

Santo Tomás no partió desde un comienzo del concepto elaborado de ciencia subalterna, sino que llegó a él a tra-

vés de una elaboración intelectual cuyos esfuerzos son patentes si se considera la doctrina en las diferentes obras del gran teólogo. En el comentario a las Sentencias ya califica a la Teología como ciencia, y dice que es la que domina sobre todas las demás ciencias, que en obsequio a ella se comportan como servidoras. Puntualiza que la Teología tiene como base principios de fe y que esta doctrina, por consiguiente, no tiene que probar tales principios, sino sólo defenderlos de los contradictorios. Es patente que el concepto de ciencia referido a teología está claro, pero aún no ha llegado a la plena elaboración. En la obra *Quaestiones disputatae de veritate* se replantea el problema. El principio fundamental continúa siendo el de la ciencia y de que esta ciencia se construye sobre la razón, aunque acentuando la imperfección de la inteligencia humana, como prueba de la necesidad de apoyarse en los principios de la fe. Pero uno de los puntos de partida de Santo Tomás en estas cuestiones es el siguiente: *Utrum fides possit esse de rebus scitis*. Este punto de partida apunta ya a la idea de la ciencia «subalternata», tal y como aparece en el Comentario al libro de Boethius *De Trinitate*. Si la ciencia consiste, dice aquí Santo Tomás, en el hecho de que por algunas cosas conocidas conocamos otras desconocidas, esto también ocurre con referencia a lo divino y, por consiguiente, la teología puede ser ciencia. Esta ciencia parte de supuestos básicos, dados como ciertos, admitidos por la fe y la revelación. De aquí que de estos principios pueda desarrollarse una serie de conclusiones que constituyan a la teología como ciencia fundamentada: *Scientia subalternata*.

En la *Summa Theologica* desarrolla esta tesis ya de una manera perfecta, estableciendo los supuestos y defendiendo rigurosamente las consecuencias. Es ciencia la teología cuyas conclusiones se obtienen de principios que permiten un riguroso proceso deductivo. Teólogos posteriores han discutido esta síntesis tomista del agustinismo y del aristotelismo, quedando en cierto modo en pie el problema de si la concepción tomista de la ciencia subalternata resuelve el problema del valor científico de la teología. Desde luego, la tesis de Santo Tomás es sumamente sólida y uno de los puntos claves para la discusión.—E. T. G.

NINK (Caspar): *Zur Relationslehre des Hl. Thomas*, en «Scholastik», Freiburg, año XXV, Heft 1, 1955, páginas 94-98.

A. Krempel ha publicado un libro, *La doctrine de la relation chez Saint Thomas. Exposé historique et systematique*, en el que recoge la teoría de la relación como uno de los supuestos fundamentales para poder llegar al subsuelo filosófico del pensamiento tomista y, en general, del pensamiento escolástico, pues en el mismo libro queda patente cómo el concepto de relación es fundamental para la metafísica escolástica. El ser, en cuanto se presenta como analogía, ofrece ya el problema de la relación. Lo mismo podemos decir de los tres elementos que Santo Tomás distingue en toda realidad corpórea, materia, forma y accidente que han de tener entre sí alguna relación, cualquiera que ésta sea. La dificultad está en conceptualizar debidamente la relación como modo del ser, ya que la relación en cuanto pura determinación formal se introduce necesariamente en el mundo del ser en la escuela tomista, con lo que deja de caracterizarse *formaliter* para caracterizarse también *realiter*. En este aspecto la pregunta qué es la relación tiene un sentido ontológico.

En la obra de Santo Tomás se pueden ver distintos estratos en lo que a la relación se refiere. Por lo pronto, hay un período en el que se lucha por construir la doctrina de la relación para darle un contenido peculiar. En segundo lugar, la afirmación de este contenido, poniéndolo en conexión con los problemas ontológicos. En el proceso histórico ocurre algo semejante: encontramos primero la doctrina de Santo Tomás y después la apreciación de los comentadores, y por último la valoración histórica y la renovación de la doctrina tomista, período que más o menos se corresponde al actual.

La relación es un concepto principal, un punto de partida. El concepto de ser necesita para establecerse de la relación que está en la estructura entitativa de cada uno de los seres. El ser que es el ente, no sólo tiene en sí mismo un sistema de relaciones, sino que está en relación con los demás entes. Aún hay más: el ser supremo, Dios, se explica en virtud de un sistema de rela-

ciones que esclarece en la medida de lo posible el misterio de la tríada en la unidad y la extensión y comentario de este sistema de relaciones, está a la base de la doctrina escotista y de gran parte de los comentadores posteriores de Santo Tomás.—E. T. G.

OWENS (J.): *The intelligibility of being*, en «Gregorianum», volumen 2, año XXXVI, 1955, Roma, págs. 169-193.

En un reciente artículo de la revista *Gregorianum*, mi idea de que el acto existencial sólo puede ser tratado científicamente refiriéndonos al Ser para el cual el acto de existir es absolutamente necesario, ha sido revisada por Fr. Klubertanz. Esta concepción de la ciencia implica de suyo que la metafísica tomista no puede en ningún sentido, ni siquiera con referencia a la intención y práctica docente, separarse de lo que en los Manuales de filosofía neo-escolástica se estudia con el nombre de Teología natural o Teodicea. En este artículo confirmaré con nuevas aclaraciones cuál es mi tesis. Por lo pronto, el objeto de la metafísica necesita ser construido de un modo científico, y la teoría del ser creado no puede comprenderse ni construirse lógicamente si no se deriva del ser divino. Por otra parte, Santo Tomás sostiene, lógicamente, que la ciencia se apoya en lo necesario; por consiguiente, no puede construirse sobre las cosas sensibles radicalmente contingentes; de aquí que la consideración metafísica del ser creado con carácter científico tenga que retrotraerse y apoyarse en el ser divino, por sí mismo necesario. Si estudiamos la idea tomista del ser, notamos que la filosofía está en función del ser absoluto, de tal manera que la consideración de las sustancias aisladas no es identificable con el ser en cuanto tal, y, por consiguiente, la metafísica tiende a subsumirse en la teología, separándose del estudio ontológico de los seres contingentes. En el orden mismo de las evidencias, el ser que es por modo absoluto y que encuentra en sí mismo la determinación de su ser, es decir, el acto puro, tiene que servir de base y fundamento para la inteligibilidad de los demás seres. De este modo el primer principio de la demostración necesita de una base metafísica, cuya base metafísi-

ca, en cuanto se apoya en el ser absoluto, recurre a la teodicea. En el orden de los hechos, lo mismo que en el orden del pensamiento, la inteligibilidad de cualquier ser presupone el ser absoluto, su conocimiento e investigación.

Concluimos, pues, que sin aquel ser cuyo acto de existir es de suyo absolutamente necesario no son inteligibles los demás seres. Esta tesis está implícita en la metafísica de Santo Tomás, y el acto puro se constituye en punto de partida y punto de llegada, de tal manera que no hay procedimiento de explicar la metafísica tomista general con independencia del estudio filosófico de la divinidad en cuanto acto puro.—E. T. G.

PFÜRTNER (S.): *Die sinnlichen Triebkräfte in ihrer Bedeutung für das Tugendleben nach Thomas Von Aquin*, en «Zeitschrift für Philosophie und Theologie», Freiburg, tomo 2.º, cuaderno 1, 1955, págs. 3-27.

El problema acerca del influjo de las fuerzas de carácter somático, las potencias o agentes sensoriales sobre la vida de las virtudes es, desde antiguo, un tema capital que, no obstante, cobró en la apreciación de Santo Tomás unos matices fundamentalmente nuevos. En términos generales, la doctrina del *habitus* del aquinatense resolvió de una manera más congruente las relaciones entre los impulsos sensoriales y las virtudes, ya que destruyó el criterio que en términos generales se puede calificar de tradicional, según el cual unas y otros se mueven en esferas distintas, lo que de suyo es contradictorio con ciertos supuestos básicos de la concepción antropológica cristiana. Por lo pronto, Santo Tomás considera los impulsos sensoriales como auténticas disposiciones humanas intrínsecas a la totalidad antropológica del hombre. Merced a este criterio, cabe distinguir los impulsos puramente vegetativos de lo que pudiéramos llamar sentidos internos como fuerzas humanas características. Estas fuerzas humanas características, impulsos sensoriales, si bien tienen un carácter inferior y en cierto modo de ellas participan los animales, están, sin embargo, especialmente matizados por el hecho de constituir parte propia del ser humano en su conjunto. Ahora bien, estos impulsos

que son comunes a nosotros y a los brutos, pero que en el hombre tienen un carácter especial, influyen sobre el comportamiento, es decir, sobre la vida de las virtudes, y esto merced al concepto tomista de *dispositio*. Merced a la *dispositio* es patente que estas fuerzas sensoriales están necesariamente vinculadas a las virtudes, ya que, según la tesis tomista, según la *dispositio* así es posible el ejercicio más o menos perfecto de las virtudes. Esto no quiere decir que haya un condicionamiento absoluto; porque la idea de condicionamiento absoluto iría precisamente en contra del concepto de hábito. Lo que quiere decir es que, según la complexión de cada cuerpo, el hombre está más propicio a la mansedumbre o a la ira, etc. Pero por la aplicación de la razón que regula normativamente la voluntad, pueden cambiarse no las disposiciones, pero sí sus efectos, y los hábitos lograrán que en la práctica las virtudes con mayor o menor esfuerzo modifiquen los resultados previstos en la disposición. Si se compara esta tesis con la de Suárez, por ejemplo, es patente que en Suárez la función de la voluntad es de mucha más importancia que en Santo Tomás, y que por los actos de la voluntad se puede ejercer un dominio sobre esas potencias sensoriales, llegando en cierto modo a su control. Sin embargo, la tesis de Santo Tomás de la necesidad de tener en cuenta la «disposición» y que un cambio en tal disposición puede provocar un cambio en la conducta, está en estrecho acuerdo con las conclusiones de la psiquiatría y psicología moderna.—E. T. G.

DA PALMA (Giambattista): *La dottrina sull'unità dell'intelletto in Sigieri di Brabante*, en «Sophia», Padova, año XXII, núm. 2, abril-junio 1954, páginas 179-191.

Para Siger de Brabante, como para los averroístas en general, la tesis de un intelecto único para todos los hombres está, al menos implícitamente, ya en Aristóteles. En efecto, Aristóteles, en su *Tratado de Anima*, afirma que en lo que respecta al intelecto parece como si estuviere en nosotros como una sustancia aparte, no sujeta a corrupción. El ejercicio del pensamiento se entorpece cuando un órgano se deteriora, pero el intelecto de suyo no padece, es «impa-

sible». En cuanto al hecho de pensar, lo mismo que al de amar u odiar, no los atribuye Aristóteles al mismo intelecto, sino al sujeto que los posee en cuanto los posee. El intelecto tiene, pues, algo de divino e impasible.

Surge la dificultad de la participación por parte de los hombres respecto de un intelecto único, problema que Aristóteles trató en el libro *De generatione animalium*, del mismo período aproximadamente que el libro ya citado *De Anima*. A este problema no le dió Aristóteles solución plena, incurriendo incluso en contradicciones.

Sobre estos textos montó Siger su tesis. Siguiendo el criterio atribuído a Aristóteles, admite el intelecto único, sustancialmente separado, y que, por consiguiente, no puede ser forma del cuerpo. Aquí radica el problema teológico más grave, ya que la tesis tradicional de la Iglesia sostiene que el alma en su conjunto es forma sustancial del cuerpo. Siger había aceptado la tesis aristotélica a través de Averroes, quien había construído las afirmaciones aristotélicas en un sentido muy claro y preciso en favor del intelecto único. Para Averroes el intelecto, concretamente lo que llama intelecto material, único y separado, no se puede unir a los hombres de modo inmediato, sino a través de fantasmas. Ahora bien, el alma racional no se corresponde con todo el alma humana, y a su vez el intelecto o alma racional se compone de tres partes: el *intelecto recipiens*, el *eficiens* y el *factum*. El primero es el intelecto en potencia o material o también, según la terminología más divulgada, paciente. El segundo es el intelecto agente, y el tercero indica el *intellectus receptus*, el inteligible en sí mismo eterno e incorruptible. Merced a la acción del intelecto agente y a la mediación de los fantasmas, el intelecto paciente se pone en contacto con los individuos. Siger de Brabante recoge el problema de Averroes, y su origen aristotélico, en la Universidad de París, donde el libro *De Anima* estaba incluido en los programas oficiales. La concepción propia de Siger de Brabante requiere aún estudios particulares, ya que existen obras inéditas de este autor cuya terminología es menester tener en cuenta. Concretamente, un comentario oxfordiano al que nos vamos a referir en el curso de este estudio.— E. T. G. (Continúa.)

DA PALMA CAMPANIA (Giambattista): *La dottrina sull'unità dell'intelletto in Sigeri di Brabante*, en «Sophia», año XXII, núm. 3-4, julio-diciembre 1954. Padova, págs. 306-325.

La cuestión central para averiguar cuáles son los caracteres de la unión entre el principio de la actividad intelectual y el cuerpo humano es fundamentalmente la de saber si el intelecto está comprendido en la definición del alma como forma del cuerpo. Si el alma intelectual tuviese como objeto informar sustancialmente al cuerpo, quedaría reducida inevitablemente a la categoría de una forma material, privada de existencia autónoma. Como esta conclusión va en contra de su tesis relativa al carácter autónomo y sustancial del alma intelectual. Siger de Brabante la rechaza. El alma intelectual tiene una eminencia supra-física, y si interviene en las operaciones del cuerpo lo hace simplemente en cuanto se vincula a éste por medio de los fantasmas. El alma intelectual posee realidad propia con una existencia propia independiente del cuerpo del cual no es el acto sustancial. Por consiguiente, el alma intelectual viene de fuera, no está actualizada por pre-existir de un modo u otro en la materia. No obstante, la unión del alma intelectual con los seres humanos es más íntima que la unión del motor celeste a su móvil. La actividad que el alma intelectual pone en el cuerpo humano es doble; de una parte, la intelección, de otra parte, la moción. Pero el alma intelectual, en cuanto tal, es independiente y autónoma.

La segunda cuestión importante que se plantea es la de la multiplicidad de ánimas intelectivas. ¿Existe una sola alma intelectual que se cualifica en los distintos hombres o bien hay tantas almas intelectivas cuantos seres racionales hay? Siger de Brabante rechaza la multiplicación numérica del alma intelectual en alguno de sus libros, aunque parece dudar en otros. No obstante, sigue en términos generales a Averroes. Para él el alma intelectual es única y separada y se comunica con las personas individuales por medio de los fantasmas a través de los cuales ejerce su función. Para puntualizar la actividad de este intelecto único, Siger de Brabante distingue entre la actividad del intelecto agente y del intelecto pacien-

te. Esto último es indispensable para la acción abstractiva intelectual. Estos dos principios intelectivos, aunque diferentes en cuanto principios, son únicos en cuanto forman el alma intelectual.

En resumen, que si comparamos el pensamiento de Siger con el de Averroes llegamos a la conclusión de que están estrechamente emparentados. — E. T. G.

GALIMBERTI (A.): *Sulla filosofia della forma e la sua storia.* «Rivista di Filosofia». 1952, núm. 3, vol. XLIII, páginas 261-279.

Filosofía de la forma es denominación que puede cuadrar a sistemas antiguos, como el aristotelismo y el platonismo. Mas para Galimberti debe reservarse esta expresión para aquella parte del pensamiento que partiendo de Descartes llega a nuestros días.

Característico de esta filosofía es acreditar su programa valiéndose de un punto de vista formalístico. En Descartes no se trata de fundar la filosofía determinando el orden ontológico, la jerarquía universal en la cual el conocimiento humano deba colocarse y justificarse, rigiendo el uno al otro como las piedras de un edificio. A este punto de vista, que el filósofo francés llama tradicional —y que Galimberti califica de «*contenutistico*»— se opone otro, que este último denomina «*formalístico*». Verdad, idea, son conceptos de forma. La verdad es forma, indiferente al contenido; y es simple, no tolera diferencia de grado.

El formalismo es una filosofía revolucionaria, y, por tanto, inevitablemente injusta con respecto a la filosofía del pasado. El formalismo es la vía maestra del filosofar, y podrá serlo, efectivamente, apenas haya aprendido a colocarse en la posición autocrítica, definiéndose y limitándose, aclarando la índole de su método y el fundamento de su verdad.

Descartes concibe fundamentalmente su método como instrumento útil al positivo conocer; lo concibe sobre el plano temático del *ars inveniendi*, en torno al cual tantos ilustres ingenios del Renacimiento se atormentaron.

Las ideas son verdaderas cuando son claras y distintas; pero, ¿cuál es el criterio que permite objetivamente establecer cuándo son verdaderamente claras y distintas?

Para apreciar la revolución cartesiana es necesario coligarla a otro orden de problemas, reservando el concepto formal de idea y de verdad bajo el perfil de la dependencia de la idea de la voluntad. Tesis cartesiana es que las ideas son siempre «*particulares*», por cuanto son distintas y claras y podrían ser otras.

En nuestra naturaleza de ser finito hay un radical desequilibrio entre voluntad e intelecto, que define universalmente la nota de imperfección, y esto impide no ya la hipótesis de que nuestras ideas posean una categoría absoluta, sino también la de nuestra independencia de un Ser volitivo perfecto: Dios.

El concepto formal de idea y verdad es tal, que consintiendo relacionar idea y voluntad universalmente, hace emerger el primado de esta última, el primado del espíritu y su libertad. Es cierto que el formalismo resulta útil al conocer en cuanto elimina el error materialista y el escéptico, pero también es cierto que estos dos errores son creación suya.

Fué el genio especulativo de Spinoza quien intentó corregir este error sobre la base de identificar los dos modos fundamentales del pensamiento: idea y voluntad. Ambos surgen de un punto de vista abstracto, de un artificio del lenguaje. Sin embargo —apunta Galimberti—, mientras el formalismo es punto de vista revelador respecto de la voluntad y del sentimiento, resulta vacío respecto de la estructura objetiva de la idea. Y esto no lo advirtió Spinoza.

La crítica idealista moderna acusa al sistema spinoziano de «*naturalismo*». Si por naturalismo se entiende una visión filosófica en la cual el contenido de la idea reclama un margen de independencia respecto a la forma, debe afirmarse que en Spinoza no existe sombra de naturalismo. Y, añade Galimberti, que expone esta crítica idealista del sistema de Spinoza, porque ilumina el problema interno del formalismo especulativo.

La lógica spinoziana se recoge por entero en el célebre aforismo *omnis determinatio est negatio*, entendiendo por *negatio* la oposición entre dos términos (A y no-A). Es la misma posición de Hegel. Aplicada a la dialéctica, esta *negatio* se identifica con una de las tres funciones que constituyen «*la logicidad concreta*», la función de antítesis, sin la cual la tesis se encierra en sí misma,

y no será nunca solicitada a transfigurarse en síntesis.

Para someter a crítica esta común posición de Spinoza y Hegel, interesa discernir en concreto las consecuencias que implica, de gran importancia, puesto que significan la condena del tema fundamental del cristianismo: Dios humanado. A través de una consideración de la libertad divina y de la libertad humana, Galimberti llega a la conclusión de que ambos hacen una lógica del sentimiento, que es psicología y no lógica; y encuentra la soldadura entre idea y voluntad sacrificando la idea, negando a ésta su estructura autónoma.

Frente a este formalismo spinoziano-hegeliano, analiza Galimberti a continuación el de Kant, quien vuelve a la tesis cartesiana de la trascendencia de la voluntad sobre la idea, y le da amplio desenvolvimiento mediante la contraposición del fenómeno y el noúmeno. Sin embargo, conviene reconocer —advierte Galimberti— que, considerando el curso histórico de la Filosofía de la forma, su balance se nos aparece bien flaco, por grandes que sean los méritos de sus más ilustres seguidores. El punto de vista de la forma es el mismo de la civilización, si ésta significa el esfuerzo de llevar la vida práctica del hombre adaptándola al plano de la razón y del lenguaje. El tema formalístico es esencialmente negativo respecto a la esfera objetiva de la idea, de la representación como tal. Por eso los filósofos de la forma han sustituido siempre con lógica la psicología. Y este es también el caso de Kant.

Toda idea es idea —esto es, algo autónomo, contrapuesto a nosotros— en cuanto expresa su razón de ser. Y esto significa no dejar nada fuera, desenvolver completamente su contenido, es decir, reconducir al no ser. Nuestras representaciones son siempre objetivas y objetivo es en todo caso su devenir. Lo cual quiere decir que las representaciones son siempre reconducidas a la nada, y que tienen como forma la nada. Y como nuestra mente posee una inexplicable preferencia por la nada y otra inexplicable antipatía por el ser, de ahí que la mera emergencia de una idea como realidad sea un escándalo para nuestra mente, siquiera se tome este escándalo en sentido ficticio.

El propio Kant, que ha deformado subjetivamente este punto de vista, ofrece expresión bastante nítida en los *Pro-*

legómenos, cuando advierte que no es concebible la intuición que no sea también concepto. Los conceptos son aquello que Kant denomina «Categorías», aunque no exponga bien su función y sí el cuadro de las mismas.

Termina Galimberti su trabajo diciendo que «el estudio de las categorías como conceptos, no ya teóricos, sino problemáticamente prácticos, promete interpretar racionalmente —«formalísticamente»— todo el fenómeno de la tendencia que sostiene por sí el entero edificio de nuestros conceptos, que ya desencadenó, o la revolución irracionalista del pragmatismo». Mas estas consideraciones significan el porvenir del formalismo, no su pasado.—I. PEDRÓ PASTOR.

GILEN (Leonhard): *Kleutgen und die Erkenntnistheorie Descartes'*, en «*Scholastik*», Freiburg, año XXX, Heft 1, 1955, págs. 50-72.

Kleutgen es originariamente teólogo y no filósofo, ni tampoco un especialista en teoría del conocimiento. Es, pues, desde la teología desde donde entra en contacto con los temas estrictos de la filosofía y concretamente con Descartes. Por otra parte, Kleutgen tiene como supuestos fundamentales los escolásticos, desde los cuales valora y juzga. De aquí que tenga mucho interés su apreciación de la racionalidad de Descartes y ciertas aproximaciones que estableció respecto de la metodología del filósofo francés.

En principio, Kleutgen inicia sus reflexiones críticas sobre la duda metódica. Comparado el juicio cartesiano que se formula en la famosa expresión *Cogito ergo sum* con el punto de vista de San Agustín, atribuye mejor a este último un criterio que hoy llamaríamos existencial, y cuya fórmula sería *vivo ergo sum*. En efecto, Kleutgen ve que la duda cartesiana no es propiamente una real y absoluta duda, sino una duda metódica y que el existir y el pensar no se dan con la necesaria inmediatez, para que el pensamiento no resulte, como después resultará en la filosofía de Descartes, racionalismo. Equivale esto, por consiguiente, a una singular penetración de Kleutgen en el campo de la auto-conciencia. Si el yo es un ser que piensa no se le puede identificar con el pensar, sino que se ha de vincular el pensamiento a la total reali-

dad existente. No se puede decir que yo existo en cuanto pienso, porque el existir rebasa la estricta órbita del pensar. Por consiguiente, no hay en Descartes una auténtica, sino una ficticia identificación entre el pensar y el existir. Si esto ocurre con la fórmula principal, algo semejante encuentra Kleutgen en los principios básicos. Las percepciones claras y distintas de Descartes no son por sí solas garantía de la verdad, y Kleutgen denuncia lo que ya había sido hacía mucho tiempo denunciado por Gasendi; que Descartes incurre en un círculo vicioso, ya que la idea de Dios es una verdad clara y distinta, pero al mismo tiempo esta verdad clara y distinta no está puesta en nuestra razón por un demiurgo falaz, porque Dios es infinitamente bueno, etcétera. Con este criterio Kleutgen ve, pues, una cierta intrínseca debilidad en los principios cartesianos, cuyo hilo conductor está, sin duda, en la teología con todas las consecuencias en ella implicadas, y no exclusivamente en la racionalidad. Desde este mismo punto de vista, la distinción cartesiana entre pensamiento y extensión la critica Kleutgen, que de acuerdo con los criterios clásicos ve en los sentidos el principio material del pensamiento.—E. T. G.

DEREGIBUS (Arturo): *Motivi religiosi ed aspetti metafisici dello scetticismo di Pierre Bayle (continúa)*, en «Il Saggiatore», año IV, núm. 2-3, abril-septiembre 1954, págs. 457-495.

El escepticismo de Bayle, que se funda en la posibilidad de conseguir una recíproca e intrínseca adecuación de la evidencia racional con la determinación real de la existencia, o aún mejor que proclama la imposibilidad de aprehender en la unidad de la razón el principio en virtud del cual se podría conectar con la concreción virtual de lo múltiple, este escepticismo lleva en sí una serie de aspectos que rebasan el fundamento propiamente metafísico.

La antítesis racionalidad, efectualidad de lo real, que está a la base del escepticismo gnoseológico de Pierre Bayle, se presenta como una antítesis entre la razón y la fe, y este aspecto es el que más se ha divulgado, ya que se abre a un escepticismo de carácter religioso. El supuesto de la heterogeneidad entre la fe y la razón ha tenido pocos defensores

tan enérgicos y audaces como el filósofo francés. La razón no puede recoger y explicar los sentimientos religiosos, de modo que los argumentos racionales fallan aunque sea innegable la experiencia de la fe y el contenido de la fe. La fe exige no simplemente saber que existe, sino poseerla. No hay fe donde no se vive la fe, pero la vivencia de la fe nos lleva a una normatividad, hacer aquello que es agradable a Dios, cuya normatividad puede estar o no estar de acuerdo con la razón. Desde luego, Bayle admite que la luz natural y la revelación nos aseguran que hay un principio de todas las cosas, y que ese principio es infinitamente perfecto. Pero cuando se intentan concordar el mal moral y el mal físico del hombre con todos los atributos de ese principio generador de todas las cosas e infinitamente perfecto, la filosofía no puede encontrar solución. Sin embargo, es preciso creer firmemente aquello que la luz natural y la revelación nos dice acerca de la unidad y de la infinita perfección de Dios. De este modo hay una abierta contradicción que lleva a un escepticismo que, como tal, no implica negación.

En la mayor parte de las relaciones entre razón y fe es posible, según Bayle, hallar el subsuelo metafísico del escepticismo. El concepto mismo de creación resulta difícilmente explicable si se considera desde el tiempo lo mismo que si se estudia como *extra-tempore*. De aquí que Bayle se atenga a las facultades de la razón concediéndoles autonomía frente al sentimiento religioso, y en este sentido se puede decir de él que es un seguidor de Descartes. Pero cuando buscamos no ya los límites del ámbito de la razón, sino los últimos fundamentos de toda realidad, la posición escéptica de Bayle abre la vía a la doctrina del atomismo animado considerándola aquella que tiene mayores probabilidades para explicar de acuerdo con la razón la metafísica de lo real.—E. T. G.

DEREGIBUS (Arturo): *Motivi religiosi ed aspetti metafisici dello scetticismo di Pierre Bayle (fine)*, en «Il Saggiatore», año IV, núm. 4, octubre-diciembre 1954, págs. 242-288.

El pensamiento metafísico y religioso de Bayle se resume y confirma examinando el problema del mal y la polémica

mica que sobre este tema tuvo con sus contemporáneos. Formulando la tesis que ha sido más divulgada en lo que afecta a su metafísica, Bayle propone una nueva aporía que fortalece su actitud escéptica. La disputa con Leibnitz, cortés, pero sumamente precisa y aguda; la disputa con Bernard, con King y con Jaquelot, permiten recoger el pensamiento profundo de Bayle, y cómo ante el problema del mal se encontraba en un callejón sin salida. En conexión con el problema del mal está el problema de la libertad. Desde el punto de vista de la libertad, el argumento tradicional de que el mal ha de formar parte necesariamente de la creación para que sea posible la justicia divina resulta, a juicio de Bayle, un argumento profundamente contradictorio que va contra sus propios principios. Según Bayle, Jaquelot niega la libertad humana queriendo demostrarla, porque no es posible que Dios pueda encontrar ninguna complacencia ni gloria, permitiendo el mal en términos que sea superior al bien en el mundo. En el fondo, Régis, en su *Système de Philosophie* (Lyon, 1691), presenta el mismo argumento cuando afirma que Dios ha concedido al hombre toda la perfección posible compatible con el orden general del Universo. Según Bayle, esta posibilidad de la que habla Régis no tiene otro fundamento que las ideas abstractas y es absolutamente inédita. En el fondo Bayle se atiene de continuo a la siguiente dificultad, que tiene, sin duda, una inmensa fuerza, a saber: Que no es posible demostrar por la «Lumière naturelle» que haya una relación entre los crímenes y miserias del género humano y la idea de una causa infinitamente santa, infinitamente poderosa e infinitamente libre. Precisamente apoyándose ante todo en este tema, surge la polémica con Leibnitz. Polémica que fué siempre digna y elevada, pero dura, por la firmeza con que los dos contendientes sostuvieron sus respectivas posiciones. En el método, entrambos filósofos siguen caminos distintos. La preocupación de Bayle es preferentemente analítica, en tanto que Leibnitz se inclina a la deducción. A la finalidad y concreción analítica de la doctrina de Bayle se opone el carácter sintético de la filosofía de Leibnitz. Este último tenía un sistema, en tanto que el escéptico carece propiamente de él. El equilibrio escéptico de Bayle es antagónico al esfuer-

zo constructivo de su oponente. Antagonismo que se manifiesta en el poder total que Leibnitz otorga a la razón como facultad aprehensora de la realidad, en tanto que Bayle, desconfiando de esta facultad de la razón, se coloca en una actitud positiva e investigatoria de lo real concreto.—E. T. G.

LOEMKER (L. E.): *Boyle and Leibnitz*, en «Journal of the History of Ideas», volumen XVI, núm. 1, enero 1955, (páginas 22-43).

El autor estudia la influencia de R. Boyle sobre G. G. Leibnitz. Estas dos personalidades tienen ciertos caracteres comunes: los dos son presidentes de grandes sociedades científicas (uno dirige la Royal Society; el otro funda la Preussische Akademie); los dos también contribuyen poderosamente al desarrollo de la ciencia moderna con la convicción de que es un instrumento para la perfección y felicidad de los hombres. Pero, además, hay una relación científica entre ellos, y, según el autor, Boyle influye decisivamente en Leibnitz. Las obras de Boyle que fundamentalmente entran en cuestión son: *The origin or forms and qualities*, 1666, y *The excellency of Theology*, 1674.

Según el autor, a través de la influencia de Boyle y, concretamente, de la de la primera de las obras señaladas, Leibnitz acepta la nueva concepción mecánica de la naturaleza. De ella se deriva su peculiar teoría de la ciencia y todos los problemas del método experimental, con su secuela de la validez de las verdades de hecho. En un ensayo, fechado en mayo de 1677, Leibnitz intenta justificar la aplicación del método de análisis y síntesis al descubrimiento de las cualidades químicas, y ello «debe ser considerado como un esfuerzo de sistematizar el método experimental de Boyle». Leibnitz admite también las limitaciones de este método. Particular significación tienen las posiciones respectivas de Boyle y Leibnitz sobre el valor de la hipótesis. En contra de Pascal, ambos la consideran como un estadio científico preliminar e imperfecto. Sin embargo, también podrían marcarse diferencias entre ellos.

Pero aún hay otras líneas de paralelismo. Nos referimos a los puntos de vista de ambos pensadores sobre la teoría corpuscular de la materia. Los dos

coinciden en evitar, partiendo de ella, el materialismo. Pero mientras Boyle supone que el materialismo se refuta aceptado, con Descartes, que el origen de todo movimiento tiene que ser espiritual, Leibnitz quiere restaurar la unión entre pensamiento clásico y la nueva ciencia mediante su concepto de la mónada. «El concepto de la mónada proporciona así un enlace de la ciencia mecánica con la filosofía clásica, sobre el cual ha descansado durante tanto tiempo el orden moral de Europa» (página 34). En esta tarea, Leibnitz acoge las sugerencias de *The Excellency of Theology*, de Boyle. Se trata de ver las respectivas funciones de fe y ciencia. Descartado el materialismo, fe y ciencia se complementan. Boyle cree que es deber del hombre respecto a Dios el estudiar, no sólo teología, sino el orden de la creación mediante la ciencia experimental. Leibnitz también. Pero los caminos se separan aquí. Boyle, más empirista, llega desde su punto de partida a tres resultados: a la creencia en la autosuficiencia intelectual de la ciencia mecánica, dentro siempre de sus propios límites; a una distinción empírica entre la razón que se apoya en la revelación y la razón que se atiene a los hechos; y a una interpretación exclusivamente religiosa del amor cristiano, excluyendo de él a las virtudes sociales e intelectuales. Leibnitz, más racionalista, cree en la unidad de la razón, que tiene los mismos principios tanto en el reino de la naturaleza como en el de la gracia, e intenta enlazar la ciencia, la teología cristiana y un orden legal éticamente fundado.—E. G. A.

STEIN (Peter): *Osservazioni intorno ad Adamo Smith, filosofo del diritto*, en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», fasc. I, 1955, págs. 97-100.

Las observaciones de Peter Stein, de la Universidad de Aberdeen, se refieren a un artículo de Alessandro Giuliani, aparecido en la misma *Revista* (año 1954, págs. 505-538), y añade alguna precisión sobre el desenvolvimiento del Derecho y la enseñanza de la ciencia jurídica en Escocia durante el siglo XVIII, para confirmar que el método histórico propugnado por A. Smith en el estudio del Derecho no debe atribuirse a la influencia en este autor de la práctica

judicial inglesa, diversa de la seguida por aquel tiempo en Escocia, sino a influjo del método sociológico de Montesquieu y más directamente a la doctrina de un jurista escocés de la época, Henry Home of Kames, protector del joven A. Smith y autor de un *Historical Law-tracts*, publicado en 1759, donde afirma que el Derecho debe ser estudiado históricamente desde sus primeros rudimentos entre los salvajes, a través de las sucesivas etapas, hasta su más alto nivel en una sociedad civilizada.

Ciertamente son útiles estas anotaciones de Stein y sería de desear que fuesen ampliadas con otros datos referentes al desenvolvimiento de la tendencia histórico-jurídica entre los escritores escoceses, con objeto de poder precisar su posible interconexión con semejantes direcciones en Europa. También sería interesante esclarecer si la posición metodológica de Henry Home of Kames es original o se debe a la lectura de la obra de Montesquieu, como parece insinuar el autor de las observaciones aquí resumidas, aunque reconociendo la diferencia entre las consideraciones descriptivas o «estáticas» del escritor francés y la apreciación histórica «dinámica» que se desprende de la obra citada de Kames, recogida más tarde por Adam Smith en sus lecciones del año 1763.—RAFAEL CASTEJÓN.

SCHMIDT (Gerhart): *Der Begriff des Menschen*, en «Zeitschrift für philosophische Forschung», tomo VIII, cuaderno 4.º, 1954, págs. 499-534.

La multiplicidad de los campos teóricos a los que Herder dedicó su atención, religión, historia política, lengua, literatura, educación, no niegan, sino confirman, el hecho de que el tema fundamental de Herder, que alienta a través de todas estas investigaciones, sea el tema del hombre. Una de sus obras más importantes, titulada *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, descansa precisamente en esta pregunta central: ¿Qué es la humanidad? Pregunta que se resuelve en una temática respecto del hombre y sus posibilidades. El concepto de humanidad se resuelve en Herder en el conjunto sublimado de los distintos hombres de modo que la humanidad no es un mero decir tautológico, porque los hombres, que son la humanidad, son algo que la humanidad

no es. La humanidad es la esencia genérica de los hombres, de manera que los hombres participan de ésta esencia, pero al mismo tiempo la realizan en el proceso histórico. La historia, efectivamente, coincide en ciertos aspectos con la idea de humanidad. En cuanto a la historia, es la expresión del proceso de la especie; en este sentido, la historia universal es el tribunal universal. Sin embargo, en cuanto la especie, manifestándose en la historia realizada por los hombres, está en una concreta situación espacio-temporal, la manifestación inmediata y primigenia de esa historia la ofrece el lenguaje.

El lenguaje es, pues, la verdad de la historia en la historia, o si se prefiere la manifestación de la historia por sí misma. Con esto las lenguas se presentan como la vía de acceso más profunda para la averiguación del ser histórico y del contenido esencial de las comunidades humanas concretas. Desde este punto de vista no es raro que Herder vea el estudio de las lenguas como una antropología lingüística y una antropología histórica. Los hombres que hablan un cierto lenguaje están expresando a través de él su participación en el ser de un determinado sector concreto de la humanidad. La idea de historia comienza así a resolverse en una antropología, cuya antropología parte del hombre tal y como se presenta, según aquel dicho de Demócrito que dice que el hombre es lo que todos nosotros sabemos que es. Por otra parte, los distintos idiomas tienen un fuerte índice de expresión simbólica, en cuyo simbolismo se expresa lo profundo del sentido del lenguaje. Por eso para Herder el poeta es el hombre primigenio el expresador del contenido esencial profundo de lo humano. De este modo el idioma expresando la esencia de la humanidad en sus relaciones concretas nos dice con un criterio antropológico qué es el hombre que oye y habla y que realiza la historia.—E. T. G.

ROTENSTREICH (Nathan): *Kant's concept of Metaphysics*, en «Revue Internationale de Philosophie», Bélgica, fasc. 4.º, 1954, págs. 392-408.

La literatura filosófica ha adoptado con referencia a Kant dos actitudes metafísicas diferentes. Según una, los elementos de la metafísica tradicional es-

tarían a la base del sistema crítico de Kant, a despecho de su propio criticismo. Según otra, la interpretación de Kant descubre un sistema metafísico a pesar de su crítica a la metafísica. Este segundo punto de vista es, por ejemplo, el de Heidegger en su libro sobre Kant y la metafísica. La cuestión que nos proponemos discutir en este artículo será la siguiente: ¿Cuál es el concepto de metafísica de Kant en cuanto contenido de su pensamiento crítico? Si se consideran las diversas definiciones que sobre la metafísica ha dado el propio Kant, se saca la impresión de que ninguna de ellas es una buena perspectiva para llegar a entender lo que Kant entiende por metafísica. Algunas de estas definiciones son sumamente vagas. Como, por ejemplo, aquella que dice que la metafísica es la filosofía que tiene como objeto la investigación del conocimiento en su unidad sistemática. En otros casos, de acuerdo con la tradición, Kant cree que la filosofía de los primeros fundamentos de nuestro conocimiento es la metafísica. Sin embargo, y a pesar de esto, Kant difiere de un modo profundo de las definiciones nominalistas tradicionales. Por lo pronto, para Aristóteles la metafísica es una disciplina que se refiere a los primeros principios y causas de lo cognoscible, y estos primeros principios y causas los considera Aristóteles *predicados* del ser, en tanto que para Kant son *funciones* de carácter conceptual. Con esto queda claro que Kant interpretaba la filosofía tradicional, incluso la aristotélica, como una disciplina que partía de supuestos apriorísticos sin la crítica de esa aprioridad, cuya crítica lleva precisamente a negar la condición predicativa de los principios del ser. Aristóteles consideraba a la metafísica como a la ciencia de las ciencias, de modo que se podía llegar gradualmente desde las disciplinas de carácter estrictamente experimental a la metafísica aristotélica. Sin embargo, para Kant la metafísica constituye un reino separado e independiente. Queda aquí subyacente el problema de si la crítica de Kant a la metafísica tradicional es realmente una crítica del concepto de Aristóteles, o si lo que ocurre es que Kant interpreta a Aristóteles para criticar a Aristóteles. En el fondo Kant parte de una *definición nominal* de la metafísica y de una *definición material* de la metafísica. Según la definición nominal,

la metafísica es la ciencia de los primeros principios. Kant rechaza esta definición por completo. Según la definición material, la metafísica es la ciencia que se refiere a Dios, al mundo, al alma humana y a todas las cosas en general. Aunque Kant haya alguna vez citado la definición nominal, en el fondo se refiere siempre a la definición material. Lo que Kant critica es la metafísica como teoría de los primeros principios, pero sigue creyendo que el contenido de la metafísica se refiere a Dios y al mundo y al alma humana. La crítica de la definición nominal es realmente una crítica del punto de vista tradicional. Y como consecuencia de esta crítica, Kant expone lo que será el meollo de su metafísica, la idea de «incondicional». La incondicionalidad es lo que separa al mundo del ser del mundo de los fenómenos. Ahora lo incondicional aparece como totalidad. La metafísica se refiere, por consiguiente, a las totalidades, en cuanto éstas connotan incondicionalidad.—E. T. G.

PAGGIARO (Luigi): *La religione di Kant e religione senza Dio?*, en «Sophia», año XXII, núm. 3-4, julio-diciembre, 1954. Padova, págs. 331-337.

Indudablemente en todo pensador se manifiesta, pese a la multiplicidad y discontinuidad de los temas que trate y de los intereses culturales a los que se vincule, un problema central que constituye el centro de convergencia de todos los demás, o bien la línea principal o eje en torno al cual se produce su actividad en cuanto estudioso. La afirmación tiene un valor general, pero vale concretamente para la proteiforme personalidad filosófica de Manuel Kant. El espíritu de toda la temática kantiana tiene carácter religioso. Kant es fundamentalmente un teólogo, está continuamente dirigiendo su pensamiento a la divinidad. Se ve esto con claridad en su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón*, que se compone, como se sabe, de un ensayo sobre el mal radical y otro sobre el conflicto del principio del bien en el hombre. La publicación independiente de estos ensayos le había valido a Kant la acusación de ateo y la atribución nada menos que de la intención de acabar con toda la religión del cristianismo. Kant se prometió no escribir más sobre estas

cuestiones, y sobre ellas guardó silencio hasta la muerte de Federico II.

Para Kant todas las religiones positivas son igualmente buenas, siempre que contribuyan a la realización del imperativo categórico que procede de la adecuación del hombre al bien absoluto, merced a cuya adecuación salimos de la disposición de la animalidad para entrar, según la terminología de Kant, en la disposición de la personalidad. Ahora bien, la moral autónoma kantiana ha de ponerse en conexión con el tema religioso, ya que es inevitable preguntarse qué papel tiene la divinidad en el origen y en la aplicación del imperativo categórico. Kant niega en absoluto un Dios personalizado. Para él la religión es una consecuencia de la actividad moral, y en este sentido toda religión superior es buena. Todos los dogmas son aceptables en cuanto se vinculen al bien. ¿Qué queda, pues, de la trascendencia de Dios? ¿Hay un Dios trascendente al mundo? Kant dice que sólo simbólicamente, de donde se puede inducir que en el orden de la realidad Dios no tiene sino una realidad intelectual. Es un concepto. Considerando todo esto no es posible negar en Kant un sentimiento religioso, pero es notable que su filosofía religiosa sea o esté a punto de ser una religión sin Dios.—E. T. G.

LACHÉZE-REY (Pierre): *Reflexions historiques et critiques sur la possibilité des jugements synthétiques a priori*, en «Revue Internationale de Philosophie», Bélgica, fasc. 4.º, 1954, páginas 358-370.

Kant da al problema de la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* una importancia especial. Desarrolla este problema al comienzo de los *prolegómenos* y lo estudia dos veces más de un modo extenso en la *Crítica de la razón Pura*, lo que no impide que trate largamente de este tema en su *Escrito contra Heberhard*, y que en su *Correspondencia y notas* reitera diversas observaciones sobre esta cuestión.

El estudio de este problema supone, antes que otra cosa, la distinción entre juicios analíticos y juicios sintéticos. Lo que diferencia las dos clases de juicios no es la necesidad ni la inmediaticidad; el núcleo está en el hecho de que el pensamiento progrese hacia

la novedad o bien se mantenga en unos términos en los que no aparece nada realmente nuevo. Kant había distinguido en los *prolegómenos* los juicios de percepción y los juicios de experiencia, pero sin llegar a diferenciarlos con claridad. En la *Crítica* cree Kant que ha conseguido plantear la cuestión de un modo fundamental y generalísimo, preguntándose: «¿Cómo puede el pensamiento progresar por sus propios medios sin la ayuda de la experiencia?» Respecto de esta cuestión, Kant se refiere especialmente a Hume, aunque le reprocha haber planteado el tema con excesiva limitación. Aparte de Hume, Kant sólo reconoce en este aspecto otro precursor; Locke, que le habría sugerido algunos matices del problema. Pero Kant cree firmemente que él es el primero que establece de un modo claro la diferencia entre las dos clases de juicios. Como veremos, antes que Kant muchos grandes filósofos habían hecho la distinción.

El primero de todos Platón, que en el *Hippias Mayor* distingue dos clases de integraciones respecto de un conjunto: la que es puramente adicional y nada agrega a las propiedades fundamentales del todo y la que realmente agrega algo. Es curioso que el ejemplo fundamental de Platón sea numérico, lo mismo que el ejemplo fundamental elegido por Kant para exponer el juicio sintético *a priori*: $7 \text{ más } 5 = 12$.

Descartes, por su parte, ofrece textos numerosos en que apoyar la distinción entre las dos clases de juicios, pero sobre todo es necesario tener en cuenta la regla núm. 12 de las *Regulae*; según dice aquí Descartes, en el juicio «el cuerpo es extenso», el término extenso nada dice que no sea de suyo inherente a la idea de cuerpo, en tanto que si decimos, Pedro es rico, rico no es de suyo inherente a Pedro.

Hume, como ya hemos insinuado antes, distingue con bastante claridad entre los dos juicios y no es obstáculo el empirismo atribuible a Hume, ya que nunca negó que tuviésemos ideas que aunque procediesen de la experiencia fuesen en el orden lógico anteriores a la propia experiencia. Kant rechazará las afirmaciones de sus predecesores como inexactas o limitadas, pero lo cierto es que tuvo predecesores de suma importancia en el orden filosófico en lo que se refiere a su distinción fundamental entre los juicios.—E. T. G.

EWING (A. C.): *Kant's attack on Metaphysics*, en «*Revue Internationale de Philosophie*», Bélgica, fasc. 4.º, 1954, págs. 371-391.

Kant está de acuerdo con muchos filósofos actuales en el hecho de haberse dado la satisfacción de conseguir una refutación de toda la metafísica, por lo que la hora actual es, sin duda, oportuna para realizar un instructivo estudio acerca de los métodos y conclusiones de aquél y de éstos. En primer lugar, Kant no apoya su argumento fundamentalmente, con plena consciencia al menos, en un especial estudio del lenguaje como hacen muchos filósofos contemporáneos ingleses, que estudiando las palabras usadas en el lenguaje ordinario, obtienen importantes conclusiones filosóficas. En segundo lugar, afirman estos filósofos que los supuestos metafísicos son incapaces de una justificación teórica y que, por lo tanto, carecen de sentido. Huellas de este último criterio sí que pueden, sin duda, descubrirse en Kant. Según Kant afirma en ciertos lugares, los supuestos metafísicos habrían de implicar a las categorías y, sin embargo, niega reiteradamente que estas últimas tengan «significado», excepto cuando se aplican a los fenómenos, lo que no va de acuerdo con el uso de las categorías en orden a la fundamentación de los supuestos metafísicos. Kant, desde luego, establece una diferenciación teórica entre la razón pura y la razón práctica; sin embargo, aunque no seamos capaces de probar la existencia de Dios o de comprender teóricamente su naturaleza, si somos capaces de formar algún concepto de Dios, aunque no sea nada más que aceptando o entendiendo los argumentos de carácter de ética práctica que Kant da, y tal concepto implica ya categorías, por lo menos la de causa. De modo que las categorías kantianas tienen significado aun cuando no se apliquen al mundo fenoménico. No obstante, Kant sostiene lo contrario, y este punto de vista es precisamente el que le lleva a negar «significado» a los fundamentos de la metafísica.

Me parece a mí que las modernas escuelas filosóficas de carácter positivista han tenido cierto éxito en su crítica lógica a los argumentos de la metafísica tradicional, pero no han tenido éxito en su intento de producir un ar-

gumento que excluya la posibilidad de la metafísica en general. ¿Tuvo Kant más suerte? ¿Cuáles fueron sus argumentos? Uno de los argumentos más notables de Kant es, como nadie ignora, el de los juicios sintéticos *a priori*. Los juicios sintéticos *a priori* implican necesariamente la experiencia, pero en el orden de la especulación pura, anterior a la experiencia, sólo tienen validez los juicios *a priori*, por lo que cuando tropezamos con los fundamentos de la metafísica, nos parecen sin «significado», ya que no pueden conectarse con ninguna experiencia, ni progresar especulativamente en el orden de la novedad, como ocurre con los juicios sintéticos *a priori*. Sin embargo, tal y como hemos dicho al principio, las categorías van implicadas en la apreciación del mundo fenoménico, por lo que la argumentación de Kant parece débil. El propio Kant no afirmó de modo rotundo la ausencia de «significado» en los fundamentos metafísicos; sostuvo que la metafísica no podría dar conocimientos ciertos e ideas definidas, sino que se mantendría en una búsqueda permanente. Fueron pensadores posteriores los que extremaron las conclusiones. La falta de significado que los modernos positivistas atribuyen, puede tener un carácter particular de modo que resulte un punto de vista que contribuya a una mayor generalidad en la apreciación acerca de la verdad.—E. T. G.

STEGMÜLLER (W.): *Begriff des synthetischen Urteils*, en «Zeitschrift für philosophische Forschung», tomo VIII, cuaderno 4.º, 1954, págs. 535-563.

La cuestión de los juicios sintéticos *a priori* es una de las cuestiones principales de la filosofía a partir de Kant. De la negación o de la admisión de los juicios sintéticos *a priori* depende el que se valoren los conocimientos de las ciencias experimentales con criterios metafísicos o, por el contrario, se les deje dentro del ámbito estricto de los juicios *a posteriori* o juicios de experiencia empírica. Los juicios simplemente analíticos son los juicios metafísicos que sirven de punto de partida para la especulación teórica filosófica. Pero tales juicios analíticos tienden a completarse y perfeccionarse, según los juicios de verificación empírica, siendo el nexo entre

esos dos campos lo que parece que se plantea como problema básico en el juicio sintético *a priori*. La moderna lógica lingüística, con sus pretensiones filosóficas vinculadas al neo-positivismo, ve los juicios analíticos como formas primarias de relación entre palabras que explicitan los términos ya implicados en una cierta proposición. Ahora bien, el mismo término analítico según estas teorías es de suyo un término que ofrece una cierta contradicción, porque al decir juicio analítico en cuanto juicio *a priori*, nos limitamos a hacer una determinación formal de la que no se escapa la articulación interna del propio juicio analítico. Por otra parte, la consideración de que los juicios *a posteriori*, determinados por la experiencia, se pudieran llamar juicios sintéticos simplemente, resulta también en cierto sentido contradictoria, ya que la síntesis que la lógica acusa o denuncia queda en cierto modo reducida al proceso conceptual, puesto que es difícil la elusión de los elementos analíticos. Siendo así, la necesidad de los juicios sintéticos *a priori* parece necesaria, porque del mismo modo que toda metafísica tiende a verificarse, la experiencia lleva en sí contenidos de carácter puramente analíticos. Desde este punto de vista, el positivismo, en cualquiera de sus aspectos, niega algunos de los ingredientes principales, en tanto que la lógica pura negaría también exigencias implícitas en su misma estructura. De aquí que el juicio sintético *a priori* sirva de criterio objetivo de la verdad, en cuanto expresa la relación entre la realidad científica determinada por la experiencia y la valoración metafísica de carácter apriorístico. Una demostración palpable de esto es que ninguna argumentación positivista contra la metafísica deja de implicar un cierto contenido metafísico.—E. T. G.

TONELLI (G.): *La formazione del testo della «Kritik der Urteilskraft»*, en «Revue Internationale de Philosophie», Bélgica, fasc. 4.º, 1954, páginas 423-448.

La *K. d. U.* es conocida como una de las más oscuras obras de Kant, y aunque existen bastantes monografías sobre este tema, ninguna ha esclarecido de modo suficiente la amalgama de materiales que, al menos en apariencia,

resultan heterogéneos y contradictorios. La razón de esto está, sin duda, en que la mayoría de los escritos de historia de la filosofía que se han ocupado del tema no han entendido el texto. Y la situación no cambiará hasta tanto que no se haga un estudio sistemático aplicando métodos filológicos y críticos de modo que saquen a luz las razones de la oscuridad o la cohesión entre aquellas partes y elementos que ahora parecen contradictorios. Como es frecuente en los estudios críticos sobre los textos de Kant, hay que partir aquí de la hipótesis de una estratificación sucesiva que no se elimina por una reelaboración final. Kant parece que tenía la idea de que las modificaciones al pensamiento habían de hacerse en el proceso de éste, ya que una exposición dogmáticamente coherente atenta en parte a la idea de la filosofía. Por lo menos así se induce, *sensu contrario*, de la *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766*. El método peculiar de la investigación en el campo de la ciencia, dice Kant, es la investigación unitaria con un valor dogmático. Pero este texto se puede interpretar como una justificación *a posteriori* de su auténtico método de pensar, que es precisamente el contrario. Por lo menos tal ocurre en la mayoría de sus obras. Por otra parte, Kant tenía el convencimiento de que existía un supuesto fundamental, una interna unidad que la estratificación no acababa de descubrir. Precisamente de lo que se trata es de poner a la luz esta interna unidad. Del estudio sistemático del texto se induce que Kant tenía en principio la intención de escribir una *Kritik des Geschmacks*, que pensaba dar a la imprenta en poco tiempo. Lentamente el pensamiento se fué haciendo más complejo, y un año después ha cambiado el título, poniendo ahora el de *Kritik der Urteilskraft*. Tarda bastante tiempo en redactar la nueva obra, a la que pone un prólogo. La obra definitiva sale como la estratificación de las dos que acabamos de citar. Es evidente que el cambio implicó una ampliación considerable de la obra y que algunos de los supuestos que ha desarrollado en la primera se ampliaron sin hacer la pertinente indicación en la segunda. Sobre estas bases críticas textuales se puede buscar la interna unidad de la obra.—
E. T. G.

GUÉROULT (Martial): *Canon de la raison pure et critique de la raison pratique*, en «Revue Internationale de Philosophie», Bélgica, fasc. 4.º, 1954, páginas 331-357.

Es una opinión sumamente extendida que la *Crítica de la Razón Pura*, si bien no abre el paso a la filosofía moral kantiana en la forma que adoptará más tarde, sin embargo, abre ya el camino real que de modo natural conduce a la *Crítica de la Razón Práctica*. En resumen, que parece como si antes de poner fin a la primera, Kant, pensase ya en la segunda. La parte más antigua de la *Crítica de la Razón Pura*, la Metodología, parece esclarecer que la primera *Crítica* excluía cualquier *Crítica* posterior, ya que tenía una ambición universal, pues era crítica de toda la razón, tanto teórica como práctica. La generalidad del título *Crítica de la Razón Pura* y no titularse *Crítica de la Razón Pura Especulativa*, en oposición a la *Crítica de la Razón Práctica*, manifiesta la intención de universalidad que guía a este primer intento. Kant en este primer ensayo se refiere a una única Razón pura susceptible de un doble uso, trascendente, el uso especulativo, e inmanente, el uso práctico. De este modo, la crítica de la razón pura parece bastarse por sí sola para regular definitivamente tanto el problema práctico como el problema teórico. Desde esta perspectiva, una *Crítica de la Razón Pura Práctica* parece inútil, y el propio Kant mantendrá en el fondo este criterio, ya que no escribirá posteriormente una *Crítica de la Razón Pura Práctica*, sino una *Crítica de la Razón Práctica*, porque la razón práctica, en tanto que pura, no puede tener otro uso sino el especulativo. Se concluye, pues, que lejos de anunciar una *Crítica de la Razón Práctica*, el *Canon de la Razón Pura* parece excluir incluso la misma idea. Es evidente que Kant no tardó en cambiar de punto de vista y, por consiguiente, no tardó en admitir que la *Crítica de la Razón Pura* no era suficiente para regular la actividad práctica. Kant se percató de que el orden puramente especulativo y el orden de la aplicación de los principios se movían en dos planos distintos, de manera que no se podían aplicar de un modo riguroso los postulados de la primera a los de la segunda.

El *Canon de la Razón Pura*, en conclusión, no es, pues, la introducción a la *Crítica de la Razón Práctica*; es, al contrario, una doctrina completa de filosofía moral que la excluye. Kant tendrá que efectuar una segunda revolución para construir la *Crítica de la Razón Práctica*, revolución que se inicia en la *Dialéctica de la Razón Pura*, en la que Kant abandona lo que había afirmado en el Canon proclamando que el concepto psicológico de libertad, aunque sea en su mayor parte empírico, envuelve la idea de libertad trascendental, lo que quiere decir que hay una separación y, al mismo tiempo, una autonomía de la *Crítica de la Razón Práctica* respecto de la *Razón Pura*.—E. T. G.

HAYEN (Andre): *Un interprete thomiste du Kantisme: le P. Joseph Maréchal*, en «Revue Internationale de Philosophie», Bélgica, fasc. 4.º, 1954, páginas 449-470.

Para conmemorar el ciento cincuenta aniversario de la muerte de Kant, evocaremos el recuerdo de un escolástico, el P. Joseph Maréchal. Ocupa éste, sin duda, un puesto principalísimo en el renacimiento tomista de nuestro tiempo y quizás no haya ninguno de los filósofos tomistas que estudie a Kant con mayor rigor y provecho. Nuestro propósito es, principalmente, publicar, seguidos de algún comentario, largos extractos de dos escritos juveniles aún inéditos, y que el P. Maréchal no hubiese publicado nunca sin corregirlos cuidadosamente.

En 1899, como recuerda Albert Millet, el P. Maréchal logró el permiso de sus superiores para leer a Kant. Su primera tarea fué la de analizar minuciosamente, resumiéndola parágrafo por parágrafo, la *Crítica de la razón pura*. Quizás por la mala traducción que empleó no consiguió llegar al núcleo del sistema kantiano, pero sin descorazonarse, dos años después, relee la obra de Kant y acaba por aprehender en su complejidad metafísica el papel que juega el concepto de *a priori* y la idea trascendental en la crítica kantiana. A partir de este momento, su convicción se fortalece. Las doctrinas de Kant que exponen los manuales al uso son caricaturas del kantismo. Con Kant algo muy profundo se ha modificado en el

interior del pensamiento filosófico. Es, pues, necesario encontrar una solución a los problemas que plantea. En su conferencia de 1906, el P. Maréchal se refiere a la escolástica inmovilizada por las discusiones verbales, y la necesidad de renovarla. Aun respetando —dice el Padre— el renacimiento de la segunda escolástica, es indiscutible que después del Renacimiento los maestros del pensamiento europeo dejaron de pertenecer a la corriente escolástica tradicional. Es necesario que volvamos a Santo Tomás, pero es menester que lo hagamos con los nuevos instrumentos, pues la filosofía, para vivir, debe responder a las necesidades actuales. La escolástica, se pregunta el Padre, ¿puede esperar «vivir» en el siglo XX? Así, encuentra el P. Maréchal a Kant, que ejerció una influencia decisiva en el autor de *Les points de départ de la métaphisique*.—E. T. G.

SIEMENS (Johannes Baptiste): *Friedrich Schlegel als Vorläufer christlicher Existenzphilosophie*, en «Scholastik», Freiburg, 1955, año XXX, Heft II, páginas 161-184.

Federico Schlegel pervive en la historia de la literatura como uno de los fundadores del romanticismo, autor de espirituales *Fragmentos* y de *Lucinda*, amén de ser uno de los más famosos críticos literarios. Sin embargo, en el ámbito de la historia de la filosofía se le considera menos, quizás porque su especulación filosófica adquiere densidad y madurez después de su conversión al catolicismo el año 1808. El proyecto de Schlegel al que dedicó su máximo esfuerzo fué la construcción de una nueva filosofía. Esta filosofía tenía un carácter vital, pudiéramos decir que existencial, en la que las experiencias anímicas profundas jugaban un papel importante incluyéndose en la lógica de un sistema racional.

Schlegel parte para su filosofía de la vida de una profunda crítica del idealismo. Según él, el idealismo se mueve en el espacio vacío del pensamiento absoluto, y el representante típico de este moverse en el vacío es Fichte. Fichte se aleja de la realidad; su edificio lógico empieza y acaba en la pura ideación sin contacto con la experiencia. El yo absoluto al que Fichte se refiere no es otra cosa sino una generalización abstracta

del propio yo. De la crítica del idealismo, Schlegel pasa al concepto de filosofía vital. La vida es el punto central, y la filosofía de la vida la explicación de las experiencias interiores que se perciben de modo inmediato y que esclarecen el conjunto total de la conexión objetividad-subjetividad, que forman el transcurrir de la vida. La comprensión de lo que la vida sea se realiza por un proceso de introspección en el que el pensador descubre la actividad del espíritu y de la razón. Esta actividad se manifiesta especialmente como inteligencia, voluntad e imaginación. La conciencia expresa su totalidad a través de estos tres guías, y así, se realiza el proceso de la representación según el cual la vida se constituye en la multiplicidad de los contenidos diferenciados de la razón. Si buscamos la idea básica que exprese la realidad profunda de la que Schlegel parte, tendríamos que utilizar la de sentimiento. El sentimiento es el punto central de la vida interna, la experiencia de la que el filósofo parte y de la que el filósofo vuelve. Pero la vida en su conjunto, extendiéndose desde y en torno al sentimiento, está señalando de continuo a la idea de Dios, el sentimiento es singularmente sentimiento de la existencia y de la presencia de Dios. Así, una idea central cristiana y católica, la idea de esperanza, es el vehículo por el que la vida humana se proyecta de modo continuo en función de la presencia de Dios a una finalidad esencialmente divina a la que se puede llamar, de acuerdo con la idea de Schlegel y los supuestos católicos, salvación. — E. T. G.

PLEBE (A.): *Le note hegeliane alla filosofia del diritto*. «Rivista di Filosofia». 1953, núm. 2, vol. XLIV, páginas 261-279.

Se trata de anotaciones a mano que fueron encontradas en un ejemplar manuscrito de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, existente en la Biblioteca de Berlín, y comprende sólo las primeras 186 páginas de la edición fechada en 1821. Están escritas desordenadamente y en caligrafía difícilmente descifrable. Hasta ahora —afirma Plebe— no existe estudio que se haya ocupado de esta obra.

Una vez reconstruido el pensamiento de tan singulares notas, ellas resultan

de gran utilidad para el estudio de la Filosofía del Derecho hegeliana, porque unas veces desenvuelven pasos apenas acentuados en el texto, otras, porque muestran la trama dialéctica que en el texto se halla como diluída en la argumentación y ejemplos, y otras, en fin (y aquí se halla su máxima importancia), porque afrontan cuestiones ausentes en el texto. Fueron escritas estas glosas durante dos semestres invernales, los de 1822-3 y 1824-5.

Fué Lasson quien las descifró en 1914-16, y publicó en «Hegel-Archiv» (Bd. II, Heft 2; Bd. III, Heft 1, 2). Y el propio autor fué quien descubrió que Gans —pese a su afirmación de que casi no podían utilizarse aquellas notas con seguridad, pero que en algún caso le habían prestado excelentes servicios— no las había resumido, ni reproducido. Lo comprueban así las notas adjuntas de Gans, que cita Plebe, y en las cuales se comprueba que aquel autor ignora constantemente la tripartición y dialéctica hegelianas.

Más grave es el hecho de que en las pocas ocasiones en las cuales Gans se sirve realmente de las anotaciones de Hegel no comprenda alguna vez su significado. Así, por ejemplo, en la nota al párrafo 57. Hegel había intentado justificar la esclavitud desde un punto de vista histórico, y no negaba que fuese un mal. Pues bien, esto no fué comprendido por Gans, aun reproduciendo formalmente la argumentación de Hegel, pues no distingue el punto de vista histórico y el del individuo. No menos significativo es el ejemplo de la nota al párrafo 70 sobre el suicidio.

Una vez puesta en claro la independencia de este comentario respecto a las notas adjuntas de Gans, Plebe, considerándose en terreno virgen, intenta su exégesis de la obra hegeliana. Refiérese a los escritos juveniles de Hegel, necesarios para comprender la génesis espiritual de ciertos párrafos que en el texto se hallan demasiado concisos. Tal es el caso del párrafo 115, que trata de la relación entre propósito y acción; o el del párrafo 132 a propósito de la cuestión de la relación entre derecho y bien.

De este modo, sigue Plebe su exégesis sobre las distintas notas hegelianas, aunque a veces la exégesis quede reducida casi a la simple cita. Trata del delito (par. 95), del conflicto entre la sensibilidad individual y el espíritu so-

cial (par. 159), del desenvolvimiento cronológico que determina ulteriormente la estructura lógico-metafísica de la idea (par. 33) como reveladora del estado espiritual de Hegel en el período comprendido entre 1820 y 1830.

Estas notas ofrecen muchas veces un carácter polémico, y esto es un nuevo motivo de utilidad de las mismas para Plebe. De entre estas notas, una de las más vivas es aquella, contra Fichte, a propósito de la oposición entre deber y libertad. Otra es aquella que va contra la cultura jurídica entendida como erudición y contra la tendencia a hacer del Derecho un dominio esotérico.

El lector que acompañe con estas notas la lectura de la Filosofía del Derecho, podrá comprender de vez en cuando el verdadero sentido de la discusión. O bien encontrará referencias históricas que acompañen el texto. Tal es el caso del parágrafo 147, donde apenas se vislumbra la dialéctica entre fe y creencia en el texto, mientras en la nota se desarrolla este concepto a través del ideal griego contrapuesto a la escisión del mundo moderno.

Por otro lado, el valor especulativo de estas glosas hegelianas se manifiesta claramente en algunos casos. Así, en el parágrafo 3, a propósito del Derecho positivo, manifestándose contra la utopía de un Derecho puramente racional; o en los párrafos 20-21, en los cuales se afronta el problema de las relaciones entre libertad y felicidad, que no se tratan en el texto, ni tampoco en la obra de Gans.

También en una esfera lógica se desenvuelven las notas al parágrafo 1, que tiene por objeto esclarecer el concepto de realidad, que no había quedado claro en su Filosofía del Derecho. Lo mismo ocurre respecto al parágrafo 79, a propósito de la diferencia entre interioridad y exterioridad de una acción.

Otras veces, el interés de estas notas estriba en que son capaces de iluminar una situación dialéctica. Tal es el ejemplo del parágrafo 22, a propósito del interés propio y del ajeno. O el ejemplo del parágrafo 137, sobre la insuficiencia de la conciencia moral, fuera de la jurídica.

La dificultad mayor que el lector encuentra al referirse al valor especulativo de estas notas —observa Plebe—, y que incluso puede llevarle al peligro de no comprenderlas, estriba en su falta de sistematización, por lo mismo que

tenían el carácter de observaciones extemporáneas y surgen espontáneas en la mente de Hegel. Por eso —añade Plebe— no se ha tratado de destacar todos los motivos de interés que ellas ofrecen.

Todavía destaca Plebe, antes de concluir su trabajo, la nota al parágrafo 29, acerca de la definición del Derecho, donde delinea los dos aspectos fundamentales de éste: el de su posibilidad y el de su necesidad.

Las anotaciones cesan a partir del parágrafo 180, dejando privado de comentario una de las partes más interesantes de su Filosofía del Derecho: la teoría de la Ética.

Por otro lado, toda la teoría hegeliana presenta este extraño aspecto: por una parte, el sistema de la Enciclopedia, ordenado, justo, perfecto; de otra, una serie de apuntes desordenados, dispersos, difícilmente inteligibles, y a primera vista de apariencia poco significativa. No se trata sólo del joven Hegel, sino de todo el secreto laboratorio del pensamiento que acompañó su entera producción. Precisamente de esto es significativo ejemplo las notas a su *Filosofía del Derecho*. — I. PEDRÓ PASTOR.

LA VIA (Vicenza): *La fondazione rosminiana della pratica*, en «Teoresi», Messina, IX, 1954, núm. 4, páginas 283-329.

Aunque estemos en circunstancia en que sea oportuna la actualización de la filosofía rosminiana, no sería este quizá motivo suficiente por modo absoluto para estudiarla si esta filosofía no tuviese, además, la virtud de poseer una extraordinaria actualidad, ya que Rosmini se proponía guiar al mundo titubeante y desolado en la incertidumbre hacia primera verdad ya abandonada, hacia los fundamentos incontrovertibles que han de regir la vida moral del hombre, de los cuales se origina la justicia y los que le han de proporcionar el bienestar, tanto en la vida privada como en la vida pública. El hombre encuentra la verdad en el acto mismo de encontrarse como ser consciente e inteligente. Hay una verdad primera no deducida por raciocinio, sino que nace de sí misma como luz inmediata de la mente. Concluir hasta los últimos supuestos, partiendo de estas luces inmediatas de la razón, fué el

propósito profundo de la reforma de la filosofía que Rosmini pretendía.

Lo primero que a la luz de la razón aparece es el ser, el ser que se identifica con la verdad, y a su vez la verdad se constituye en forma objetiva del pensar. De este modo, el ser, en cuanto verdad y objetividad de la verdad, nos hace posible trascender idealmente todas las cosas en cuanto participando del ser participamos de la verdad absoluta, y, por consiguiente, de lo infinito e ilimitado, de lo absoluto de esta verdad. Ocurre, pues, que la inmanencia de la verdad en la mente humana se convierte, merced a la presencia de la trascendencia, en el contenido del conocer, con lo que el hombre aparece con inteligencia, ya que posee la verdad y la trascendencia de la verdad, que es de suyo lo que realmente califica la inteligencia humana. Ahora bien, según Rosmini, la identidad entre el ser y la verdad lleva a una practicidad, es decir, la relación inmanencia-trascendencia no queda en una relación de carácter teórico, sino en una razón práctica. En efecto, nosotros nos aparecemos como dados a nosotros mismos, y en cuanto podemos trascender el puro hecho de éste darnos a nosotros mismos, nos colocamos ya en la alteridad. Esta alteridad no es sino expresión de la relación entre lo absoluto y lo relativo, pero en toda alteridad hay una relación. Las relaciones se van haciendo más amplias según las alteridades se hacen de mayor comprensión. En la medida en que el conocimiento es también alteridad, la verdad objetiva en cuanto expresión del ser de nuestra intimidad entra en una peculiarísima relación que se muestra como moralidad. La moralidad exige la práctica de sus normas porque es aproximación a la verdad en un esfuerzo personal trezado en la alteridad constitutiva de cada uno. Y como el contenido supremo de toda moralidad es Dios, la lucha por la moral se convierte en proximidad hacia lo divino y la moralidad en comunicación con el ser supremo.—E. T. G.

CAPONE (Gaetano): *Il valore dell'argomento ontologico secondo il Kierkegaard*, en «Sophia», Padova, año XXII, número 2, abril-junio 1954, páginas 148-151.

Kierkegaard no admite la validez del argumento ontológico. En su diario es-

cribe: «Aquello que confunde toda la doctrina sobre la esencia, en la lógica (de Hegel) es no percatarse de que se maneja siempre el «concepto» de existencia. Pero el concepto de existencia es una idea, y la dificultad yace precisamente en que la existencia es algo más que una idea. Si no fuese así, Spinoza tendría razón cuando afirmaba: *Essentia involvit existentiam*, es decir, que el concepto de existencia y la realidad de existencia se confunden. Pero la realidad corresponde a lo individual, a lo singular, como ya enseñaba Aristóteles, y no es lo mismo que la idea o el concepto.» Kierkegaard, después de haber planteado así los presupuestos de su afirmación, continúa diciendo que la filosofía se convirtió en algo fantástico cuando abandonó el honesto camino de Kant y dejó los famosos cien taleros para convertirse en una filosofía teocéntrica.

En realidad quien primero planteó la cuestión del argumento ontológico de un modo explícito, fué San Anselmo y todos los filósofos posteriores no han hecho sino dar vueltas a la prueba que el Santo incluyó en el *Proslogium*. San Anselmo quiere probar la existencia de Dios, y para eso parte del supuesto de que la divinidad es lo superior más extenso y perfecto que pueda pensarse y que, por consiguiente, su esencia ha de implicar la existencia, porque si no se incurre en contradicción. Le objetaron a San Anselmo sus contemporáneos que confundía la existencia ideal, si se puede hablar así, con la existencia real, a lo que el Santo respondió que en el caso de la Divinidad no se trataba, como en el Jardín de las Hespérides, de algo que dependiera de la pura contingencia, sino que la idea de Dios es ajena a mi voluntad de tener o no esa idea, porque, si así no fuera, Dios no existiría, y precisamente su existencia es lo que se quiere probar. La fuerza del argumento anselmiano radica, pues, en la identidad entre la esencia de Dios y su existencia, y partiendo de esto es evidente que cuando pienso en Dios, pienso en la existencia de Dios, de tal modo que es contradictorio pensar en la divinidad y negar su existencia, porque en la medida en que la niego la admito. En el fondo se confirma una vez más la profundidad del pensamiento de Leibnitz cuando decía que la prueba anselmiana tendría un valor indubitable admitiendo la *necesidad* de Dios.

Ahora bien, Kierkegaard no se percató de que no se trataba de un salto de la esencia a la existencia, sino del hecho de que Dios es la única realidad pensable cuya esencia necesariamente se confunde con su existencia.—E. T. G.

PACI (E.): *Il significato dell'introduzione kierkegaardiana al «concetto dell'angostia»*, en «Rivista di Filosofia», Torino, vol. XLV, núm. 4, 1954, páginas 392-398.

La introducción al «Concepto de la angustia» representa uno de los momentos especulativos más elevados de la obra filosófica de Kierkegaard. Son páginas breves y de síntesis, difíciles de seguir por su complejidad. Son páginas de polémica antihegeliana, pero en el seno de esta oposición a Hegel vive el propio Hegel que ha dejado su método, su terminología e incluso en parte su mentalidad. Según Kierkegaard, Aristóteles hablaba de una filosofía primera, es decir, de la metafísica. Kierkegaard habla de una filosofía segunda. En la metafísica aristotélica, el ser se aprehendía de un modo directo, sin rotura con la realidad. Esto explica que la filosofía clásica hable de Dios y, sin embargo, esté encerrada en la inmanencia. Pero la segunda filosofía, definida como el cristianismo, implica una separación, una ruptura, y Cristo es la negación de la negación y, por consiguiente, es el espíritu, es decir, la negación de la naturaleza negadora. Esta naturaleza negadora puede en cierto sentido identificarse con el pecado y la existencia angustiada. El contenido profundo de esta filosofía segunda es la «segunda» toma en contacto con el ser; el ser que se ha escindido de una parte en el espíritu en cuanto negación y de otra parte en la naturaleza en cuanto pecado. En torno a esta filosofía segunda, Kierkegaard especula. La filosofía entendida como especulación puramente intelectual no logra captar la existencia. ¿Pero, la existencia humana en cuanto conato de trascendencia es captable por la razón? ¿La existencia es reducible al concepto? Cuando Hegel dice que todo lo racional es real y todo lo real es racional, establece una identificación arbitraria. De aquí que la filosofía se esfuerce en restablecer la existencia como contenido de la in-

teligencia, aunque este esfuerzo de la filosofía suponga una vía distinta de la tradicional. En el ámbito de la segunda filosofía hemos de subsumirnos en la existencia para lograr por esta vía el reencuentro con el ser. Así se instaura un nuevo modo de filosofar; en cierto sentido es un intento de reconstrucción de la integridad del ser venciendo una antinomia o ruptura por la penetración en uno de sus términos aun no explorados.—E. T. G.

WAELEHENS (A. de): *Science, phenomenologie, ontologie*, en «Revue Internationale de Philosophie», Bélgica, fascículo 3, año 8, págs. 254-265.

Es menester reconocer que el problema, muy difícil, de distinguir entre las diversas formas del saber que son o que pueden ser la ciencia, la fenomenología y la ontología, no ha recibido hasta ahora, por parte de los fenomenólogos, la atención que merece. En particular la propia evolución de la fenomenología, en vez de esclarecer y simplificar no ha hecho sino dificultarlo, rebasando las posibilidades de solución, radicales aunque un poco primitivas, que Husserl había imaginado. En efecto, Husserl propuso sobre el tema que nos interesa principios de una gran rigidez. Según él, la ciencia es «mundana», es decir, es un saber sistemático que se elabora sin la consideración expresa del acto que le constituye. En cuanto a la metafísica, para Husserl está pura y simplemente de más, pues la filosofía se confunde con la fenomenología, y, por consiguiente, no tiene autonomía ninguna. Según esto, la fenomenología es la que se diferencia y delimita frente a la ciencia. La ciencia tendría simplemente por objeto lo dado e ignora que lo que está dado se manifiesta en el seno de un encuentro y de una coexistencia. Esto nos lleva a admitir el primado en cierto sentido absoluto de la realidad como encuentro. La famosa teoría huserliana de la reducción al mundo natural primero, no tiene otro significado. Pero si en último término lo real es la coexistencia de mí mismo y el mundo, la ordenación del mundo respecto de mí y la abertura de mí respecto del mundo, siendo a la vez yo y otro, según una pluralidad quizás infinita de modos, ¿qué pensar

de la ciencia que es siempre, y de acuerdo con su principio, ciencia del objeto puro, es decir, de lo «dado»? Hay aquí, a nuestro juicio, una contradicción esencial en el punto de vista de Husserl, ya que, según su tesis, no puede haber ciencia, es decir, explicación teórica sistemática del sujeto puro, porque el sujeto es constitutivo de la noción misma de ciencia, constitutivo que la ciencia considera como dado por aquello mismo que es el contenido de su estudio. De aquí surgen múltiples equívocos.

La fenomenología se plantea, por consiguiente, un grave problema cuando quiere construir la ontología, ya que ésta viene a constituirse como aprehensión de la presencia, cuya presencia permanece, en algún aspecto, ajena a la averiguación científica en cuanto tal. La fenomenología se reduce a una experiencia efectiva del ser que deja al margen de sí la ontología, porque la ontología no puede existir si eludimos las preguntas básicas relativas a esta presencia que Husserl da ya como puesta o dada.—E. T. G.

Rossi (P.): *Il relativismo storicistico di Oswald Spengler*. «Rivista di Filosofia». 1953, vol. XLIV, núm. 2, páginas 179-197.

Centra la cuestión alrededor de la distinción entre naturaleza e historia. Es el tema principal en la obra de Spengler, y en él confluye un tema tan peculiar del historicismo alemán contemporáneo como el problema entre ciencia de la naturaleza y ciencia del espíritu, que cobra valor relevante en la obra *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, de Dilthey, para volver a ser tratado, aunque en otra forma, por Windelband, por Rickert y por Simmel.

La distinción formulada por Spengler presenta una pluralidad de aspectos tal, que no es fácil precisarla. Según éste, «el hombre es, como elemento y sostén del mundo, no sólo miembro de la naturaleza, mas también miembro de la historia, de un segundo cosmos con otro ordenamiento y otro contenido...» La antítesis entre naturaleza e historia no indica por esto tanto la historicidad del hombre cuanto que viene a identificarse con la antítesis entre lo devenido y dado y el devenir. La naturaleza es el rei-

no del espacio y de la extensión, así como la Historia es el reino del tiempo y de la dirección.

La antítesis entre naturaleza e historia viene desarrollada por Spengler sobre el plano cognoscitivo, cual antítesis entre dos tipos de lógica: la lógica mecánica, propia de la naturaleza, y la lógica orgánica, propia de la historia.

Pero la antítesis entre la naturaleza y la historia —como en Dilthey— no es antítesis entre lo dado y el devenir, es decir, antítesis de dos formas radicalmente diferentes para expresar lo dado y el devenir. Naturaleza e historia constituyen también, y sobre todo, una distinción de posición en cuanto indican dos modos opuestos de concebir la realidad; o mejor aún, los términos externos de una serie de posibilidades que el hombre pone en acto al forjarse la imagen del mundo. No se trata de una alternativa, sino de indefinidas y harto diferentes posibilidades en cuyos extremos están una concepción puramente orgánica y una concepción puramente mecánica del mundo. Sobre esta antítesis insiste Spengler, ilustrándola con un doble lenguaje: el lenguaje sistemático de la legalidad-causa, correspondiente a la lógica mecánica y el lenguaje simbólico que corresponde a la lógica orgánica. Es la antítesis entre lo cuantitativo y lo cualitativo.

Esta antítesis significa el punto de partida de la especulación de Spengler y su tentativa de una morfología de la Historia Universal. La obra spengleriana intenta constituir una imagen histórica del mundo centrada sobre la civilización como organismo biológico en el cual se incluye la vida humana, intentando así desenvolver la lógica orgánica conforme a «la estructura metafísica de la humanidad histórica». Tal será el origen de la respuesta al problema de la crisis de la civilización occidental.

Es el futuro de este problema fundamental para Spengler. A fin de resolverlo precisa determinar qué sea civilización. Y Spengler distingue en la idea de la civilización el complejo de su interna posibilidad; y su historia es la realización progresiva de aquello que le es posible.

Desde el momento en que toda civilización es un organismo perteneciente a un mismo tipo, y que la Historia Universal es la biografía total de las diversas civilizaciones, resulta que el desen-

volvimiento de la humanidad obedece a un riguroso determinismo biológico.

Mediante la obra de la civilización, viene a instaurarse una nueva relación de dependencia entre espacio y tiempo, entre la extensión y la dirección; la vida interior, el alma de la civilización, se expresa sensiblemente en una misma manifestación que posee el significado de un símbolo, es decir, en un conjunto de siglos sensibles que revisten caracteres espaciales, pero que contienen aún algo temporal, es decir, el devenir creador de la civilización en su desenvolvimiento. El espacio se subordina así al tiempo y la extensión a la dirección.

El individuo que pertenece a una determinada civilización no comprende la manifestación de otra, porque su horizonte de comprensión está limitado sustancialmente por la estructura del universo simbólico en el cual se halla inmerso.

A través de los dos gruesos volúmenes de su obra *Der Untergang des Abendlandes*, Spengler se esfuerza en demostrar su idea en una doble dirección: por un lado individualiza el desenvolvimiento típico de toda civilización en su parábola, primero ascendente y después descendente, hasta extinguir el propio complejo de sus posibilidades; y de otro lado, a destacar la fisonomía peculiar del simbolismo y lenguaje manifestados en la existencia de toda civilización. Y al mismo tiempo trata de destacar los caracteres típicos de una civilización frente a otra.

Sin atenerse puntualmente a seguir a Spengler en este doble esfuerzo demostrativo, Pedro Rossi pretende determinar la validez metodológica, procediendo en primer lugar al análisis de la idea de destino.

El destino representa la antítesis de la causalidad, en cuanto indica la necesidad de la historia. La Historia universal cae bajo el dominio del destino. La necesidad orgánica que está en la base del desenvolvimiento de toda civilización y que se hace valer a través de una serie de fases siempre correspondientes entre sí, con las cuales la primera civilización surge y crece dando vida al propio simbolismo, para después abocar a la decadencia inevitable y a la muerte, al término de sus posibilidades, es la necesidad misma del destino. Tal es el motivo del pensamiento spengleriano sobre la crisis de la civilización occidental. Ningún poder humano pue-

de impedir su decadencia, porque ningún esfuerzo humano puede afrontar el poder del destino, que se expresa en la estructura biológica de la realidad.

Tal es el pensamiento de Spengler, desenvuelto en una serie de páginas de gran eficacia literaria y escaso rigor especulativo, en opinión de Rossi.

Tomando por base el determinismo biológico-fatalístico, Spengler pudo concluir que la Historia Universal es el tribunal del mundo; mas la necesidad de esta conclusión no es racional, como la de Hegel, sino la necesidad de la vida en su primigenia potencia extraña a la luz de la racionalidad. Y al hombre sólo le queda aceptar este destino. He aquí su única libertad: o aceptarlo o rebatirlo en una tentativa infecunda.

De este modo —piensa Rossi— desde el momento que el hombre no tiene otra existencia y otra relación sino en cuanto miembro del organismo biológico, el obrar humano resulta para Spengler subordinado al desenvolvimiento de la civilización en la sucesión de fases que ella implica. De aquí se deriva el deber del individuo de aceptar este destino siguiendo la directriz histórica que éste le señale. Esta exigencia ética aparece más clara en su obra *Jahre der Entscheidung*.

La doctrina de Spengler se mueve en dirección contraria a la de Dilthey, pues al afirmar la trascendencia del devenir histórico sobre el obrar humano se opone a la posición de éste tendente a liberarle de una metafísica inmanentista de la Historia; pero aboca en un relativismo historicista, cuando afirma que «todo tiempo, todo país, toda masa viviente tiene su propio horizonte histórico». Niega toda relación con otra civilización. Esto significa —según dice Rossi— una concepción de la Historia de tipo romántico.

La morfología de la Historia Universal contenida en *Der Untergang des Abendlandes* se revela así como una filosofía de la historia de carácter metafísico, conforme a la mentalidad romántica, ya indicada claramente por Goethe y por Nietzsche. Y la única diferencia con la filosofía de la historia tradicional estriba en la negación del carácter unitario, continuo y progresivo de la Historia.

El mérito de Spengler consiste —según Rossi— en haber planteado el problema de la relación entre unidad y

multiplicidad de la civilización, en estrecha conexión con el problema de la crisis de la civilización occidental y su porvenir; aunque no acierta en la solu-

ción. Su obra ha sido proseguida con mayor preparación histórica y un mayor rigor científico por Toynbee.—I. PEDRO PASTOR.

B) HISTORIA DEL PENSAMIENTO POLITICO Y SOCIAL

RAMBAUD-BUHOT (J.): *Le Corpus Iuris civilis dans le Décret de Gratien, d'après le manuscrit lat. nouv. adq. 1761 de la Bibliothèque Nationale*, en «Bibliothèque de l'École des Chartes», CXI, París, 1954, págs. 54-64.

Se trata de una importante contribución a nuestro conocimiento del Decreto de Graciano. Ya Vetulani en su artículo *Gratien et le Droit romain*, publicado en la «Revue historique de Droit français et étranger», 1946-7, págs. 11-48, había formulado la hipótesis que la mayor parte de los textos justinianos del Decreto había sido interpolada por los glosadores del mismo. Ahora la autora de este artículo aporta una relevante confirmación como consecuencia del estudio de un resumen del Decreto, contenido en uno de los manuscritos latinos recientemente adquiridos por la Bibliothèque Nationale de París: el catalogado con el número 1.761. El resumen parece haber sido redactado en el norte de Italia, en una fecha aproximada entre 1160-1170 por un jurista clérigo, probablemente romano, aún muy preocupado por el problema que dió origen a la querrela de las Investiduras. Lo más importante de él es la fidelidad a su modelo. Esta fidelidad se manifiesta en el respecto a los «dicta» y en la elección de «auctoritates». Es en el estudio de estas autoridades donde la autora descubre muchas procedentes de textos anteriores a las colecciones justinianas y muy pocas de estas colecciones. «No creo —dice la autora— que esta ausencia del *Corpus Iuris Civilis* sea imputable al autor del resumen. Su fidelidad a Graciano, su aceptación de todas las otras fuentes, parece descartar esta hipótesis. Creo más bien que Graciano, voluntariamente o no, no ha tomado nada de Justiniano y que la presencia de extractos del *Corpus Iuris Civilis* en el Decreto se debe a una aportación progresiva de los glosadores». Para confirmarlo, la autora estudia los distintos manuscritos y re-

dacciones del Decreto, hasta llegar al siglo XVI, y cree que el procedimiento de introducción es bien conocido: la primera glosa no es más que una lista de referencias a textos que se ocupan de igual tema; después el glosador transcribe el texto, bien entero o en parte, en el margen; por último, el copista lo incorpora a la obra principal, en sitios diversos, lo que explica los variantes que hallamos en los distintos manuscritos.—E. G. A.

KOHN (Hans): *Dostoyevski and Danilevsky: nationalist mesianism*, en «Occidente», vol. X, núm. 4, julio-agosto 1954, páginas 349-368.

Entre Dostoyevsky y Danilevsky existe una vinculación profunda sobre la que se construyen diferencias que pudiéramos llamar accesorias, ya que tanto uno como otro son los profetas y formuladores del nacionalismo mesiánico ruso. En el tiempo en que Dostoyevsky estaba en Europa ocurrieron, con relación a Rusia, dos acontecimientos de suma importancia: uno, la emancipación de los siervos en 1861; otro, la rebelión polonesa de 1863. Estimulado por estos acontecimientos, tanto Dostoyevsky como Danilevsky defienden la actitud eslavófila frente al mundo occidental, y el futuro de la historia como campo propio del caudillaje de los pueblos eslavos. Hay que tener en cuenta, además, que el mesianismo nacionalista en el siglo XIX no era patrimonio exclusivamente ruso; era también objeto del romanticismo alemán, estaba floreciendo en Italia y en la propia Polonia. Cuando Danilevsky escribió su libro *Rusia y Europa; una investigación acerca de las relaciones culturales y políticas entre el mundo eslavo y el germano-latino*, Dostoyevsky sintió una viva alegría y escribía en términos de encendido elogio respecto de esta obra. Las obras de Dostoyevsky, algunas de ellas, como *El*

Idiota, contemporáneas al libro de Danilevsky, sostenían las mismas ideas que después encontraron ampliación en *Demonios*, y, sobre todo, en algunos artículos del *Diario de un escritor*.

Para Dostoyevsky y Danilevsky, Rusia aparece como un nuevo Israel. Es el pueblo elegido: Moscú será la tercera Roma. La primera se construyó por los obispos latinos en la Roma imperial; la segunda fué en Constantinopla; la tercera estará en Moscú, en donde crece la semilla de la regeneración espiritual del mundo. Según palabras de Dostoyevsky, la idea nacional rusa es, en último término, la solidaridad universal entre los hombres. A su vez, Danilevsky establecía cuál era el fundamento geo-político del mundo eslavo, y sus pretensiones se asemejan a las rusas de hoy; en cierto modo podríamos decir que Rusia casi ha realizado el sueño político de Danilevsky, de manera que Stalin parece su heredero y realizador. El mesianismo eslavo sostenido por estos autores rechaza la antinomia entre universalidad y nacionalismo, ya que parte del supuesto de que la idea nacional rusa está destinada a convertirse en la idea universal, por ser Rusia el pueblo elegido. A su vez, en el mesianismo ruso se identifican supuestos políticos, religiosos y éticos. La realización mesiánica implicará la plenitud de todos los niveles humanos en una universalidad perfecta.—E. T. G.

SINGER (K.): *Zur Wirtschaftspolitik und Theorie der englischen Klassiker*, en «KYKLOS, Internationale Zeitschrift für Sozialwissenschaften», VII, 1 y 2, 1954, págs. 21-39.

La tendencia actual cada vez más frecuente de concebir antítesis simplistas (comparables a las señales rojas y verdes del tráfico de automóviles) trata de abandonar por muy grosera la Economía Política «clásica» de Hume a Cairnes. El profesor Lionel Robbins, en su última publicación, *The Theory of Economic Policy in English Classical Political Economy*, se propone tomar a su cargo la defensa de los clásicos contra muchas leyendas levantadas contra ellos, hoy muy generalizadas. Para hacerlo trata de demostrar el carácter poco doctrinario de las mismas, no armonizando la réplica con los problemas de su tiempo.

A pesar de todos los méritos de este análisis, nos permitimos insinuar —dice— si está permitido extraer de estas citas una teoría general de política económica de los clásicos como hace Robbins. Allí donde ellos reconocen en la práctica que sus principios de Economía Política, en la base de su teoría, deben ser revisados y completados a fin de poder ser adaptados a las situaciones concretas, se fían en el sentido común británico, que se cuida, precisamente, de toda sistematización. Bentham mismo se quedó corto en la casuística. Las ideas fundamentales de Robbins sustituyen a una teoría general de la política económica, que no solamente no ha sido nunca elaborada, sino que es incompatible con la forma de espíritu de los clásicos.

Esta diferencia se revela en particular en el concepto de «residuum» y en el desenvolvimiento de la idea de la «main invisible». La fórmula de Robbins parece a veces muy cerca y a veces muy lejos de los clásicos. Ello es sintomático de la posición de la política económica en la época del pre-capitalismo. La idea de un orden integral legal, sin carácter autoritario, no es concebible más que después del acontecimiento de un sistema autoritario de planificación, como compensación urgente. Por su concepción del mercado que considera como artificio y porque reconoce la acción del Estado para crear bases fundamentales de la vida económica, Robbins se aproxima de una manera sorprendente a ciertas concepciones fundamentales de un Gustav. v. Schmoller, de un Georg Friedrich Knapp y de un Friedrich von Gottl-Ottlilienfeld. Esto indica una modificación profunda en la situación de la economía política y parece anunciar una nueva aproximación de la teoría y la historia.—JUAN CARLOS AGULLA.

BOZZETTI (Giuseppe): *La teoría rosminiana degli equilibri politici*, en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», fasc. I, 1955, págs. 1-14.

El texto de esta comunicación, presentada al Encuentro Internacional de Bolzano en memoria de Rosmini, celebrado el pasado año, empieza con unas observaciones sobre la personalidad del filósofo, que era buen psicólogo práctico y conocedor de los asuntos políti-

cos de su tiempo. También era rasgo característico de Rosmini su capacidad para la síntesis de puntos de vista en apariencia diversos. En apoyo de estas afirmaciones aduce la doctrina política de Rosmini, que postulaba un Poder ejecutivo fuerte capaz de conseguir sus fines, mientras es uno de los iniciadores del Estado de Derecho, en opinión de Carlo Gray. También la defensa del principio de las nacionalidades, pero sometido a la justicia universal, sin egoísmos nacionalistas.

De esta tendencia a la armonía se deriva su teoría de los equilibrios políticos entre los varios elementos que intervienen en el desenvolvimiento de la vida social, expuesta en la segunda parte de su Filosofía del Derecho, y que son cinco en total, de carácter dinámico y cambiantes según las circunstancias. Lo más digno de nota, según Bozzetti, son sus ideas respecto al equilibrio que debe existir entre la población y la distribución de la riqueza, donde se adelanta a la formulación marxista del problema social y propone una solución basada en la dignidad mínima de la persona humana, y a la interdependencia entre política y moral. Es de prudencia política tener en cuenta la diferencia entre bienes económicos y morales, no debiendo exceder los primeros a los segundos, pues el hombre es un ente moral cuyo bien eudemonológico coincide con el bien moral y la política, en definitiva, trata de conseguir el bien humano. Muy interesante la observación final sobre la íntima penetración de moral y religión en el sistema de Rosmini.

Por el motivo ocasional de esta comunicación se insertan algunas apreciaciones sobre la actualidad política italiana que no se relacionan directamente con la exposición de las ideas rosminianas sobre la cuestión estudiada.—RAFAEL CASTEJÓN.

MACK (M. P.): *The fabians and utilitarianism*, en «Journal of the history of Ideas», vol. XVI, núm. 1, enero 1955 (páginas 76-88).

Los fabianos rechazaron explícitamente toda conexión intelectual o política con los utilitaristas. Estos eran, para ellos, filósofos radicales, individualistas, partidarios del *laissez-faire*, nihilistas respecto a la administración. A pesar de

todo, la autora de este artículo muestra las curiosas analogías entre ambos movimientos. Primero, en los temperamentos y circunstancias personales de sus fundadores. Jeremías Bentham y Sidney y Beatriz Webb tienen en común «una capacidad de Gargantúa para el trabajo», «probablemente ninguno de ellos pasó un auténtico descanso, no haciendo absolutamente nada». Todos ellos vivieron una vida muy larga; no tuvieron preocupaciones económicas, estuvieron rodeados de discípulos y admiradores. Los Webb repiten así en su tiempo el papel de Bentham en el suyo. Coincidencias también en el fin general de su actividad y en sus métodos. Los tres quieren llevar a cabo una especie de criticismo constante y constructivo, y odian las utopías. Para todos ellos es urgente «el examen y crítica de las instituciones antes de la reconstrucción social». Por eso quieren instituir una ciencia empírica de la política. Para Bentham esta ciencia había de ser paralela, en método y validez, a las ciencias físicas; para los fabianos, a las ciencias naturales. Bentham la llama ciencia moral; los fabianos ciencia social. Ambos, sin embargo, asumen hipótesis de tipo metafísico a su base.

En el aspecto práctico, ambos movimientos tienen una cierta organización: están interesados en la educación del mayor número posible, como estadio inicial para sus reformas, y persiguen una acción política directa mediante la representación parlamentaria. De todos estos propósitos prácticos, quizá el de mayor relieve ha sido el enunciado en primer lugar. Siguiendo las huellas de los utilitaristas, los fabianos comienzan con conferencias libres, y en 1890 fueron dadas casi un millar. Más tarde organizan una *Research Society*, se conectan con el *University College* de Londres, y en 1895 los Webb llevan a realidad su proyecto más querido, fundando la *London School of Economics*.

¿Qué significan —se pregunta finalmente la autora— estas semejanzas entre utilitaristas y fabianos? Quizá, de un lado, manifiesten la fuerza de las instituciones establecidas, que hace que, incluso los que quieren romper sus moldes sientan su influjo. Pero, de otro, indican algo más. A pesar de sus fervientes negaciones, los fabianos poseen una fuerte herencia utilitaria. Gracias al esfuerzo de muchos investigadores sabemos ahora que Bentham puede ser

llamado mejor el padre del colectivismo británico, que el padre del individualismo. «Los fabianos son los descendientes directos de Bentham, vía Chadwick y Foster».—E. G. A.

PRETI (G.): *Materialismo storico e teoria dell'evoluzione*, en «Rivista di filosofia», Torino, 1955, vol. XLVI, enero, núm. 1, págs. 18-49.

La primera exposición que Marx hizo del materialismo histórico y la de mayor interés filosófico está en la *Ideología Alemana*. Marx enuncia aquí una serie de presupuestos realistas para elaborar una ciencia de la historia, y el primero y fundamental de estos presupuestos es que «toda historia humana requiere la existencia de individuos humanos vivientes». A esto agrega que los individuos son los que hacen su propia vida, explicitándola en el proceso de las relaciones históricas. Con este supuesto, pues, se concluye que el hombre es el único animal que yuxtapone a la evolución natural una historia que es solamente suya. Esto es evidente; el hombre, en cierto modo, se auto-produce. Pero esta autoproducción plantea el problema límite del momento inicial del proceso. Desde luego, desde cierto punto de vista podemos vincular el comienzo de la auto-producción humana al momento en que la producción de carácter inter-humano, acompañada de cambio, sustituye a la pura nutrición por los productos de la tierra sin más. Ahora bien, en el orden del proceso natural, ¿en qué momento ocurrió esto? Es decir, ¿cuándo aparece el hombre como tal? De las diversas hipótesis que se han formulado, hay que rechazar la teoría de la creación, que se apoya en un ser super-humano que hubiera producido las cosas de la nada. El hombre auto-creador comienza en un momento geológicamente determinado como procedente de una cierta mutación. Posteriormente, según la teoría de la evolución tal y como hoy se entiende esclarece, el hombre auto-creador está en todo caso determinado por el medio sobre el cual el propio hombre ejerce su poder transformador. Todas las pruebas que poseemos tienden a demostrar que la vida haya surgido espontáneamente de lo inorgánico, es decir, sin intervención sobrenatural y por obra del proceso sobrenatural. De este modo, el hombre

queda reducido al hombre y la progresión lineal de la civilización es obra exclusivamente humana. La interrelación funcional de los factores externos y de los caracteres intrínsecos al organismo humano, provoca la selección natural como principio determinante del proceso evolutivo. Selección natural que no significa la romántica supervivencia del más fuerte, sino mejor una reproducción diferenciada. De tal reproducción diferenciada surgen los distintos estadios de la especie humana hasta llegar al actual, y en cada uno de ellos el hombre ha puesto en el proceso histórico una visión unitaria y final. Esta visión unitaria y final no está en la naturaleza, sino en el hombre. De este modo, el ser humano viviente es el principio y el fin, en cuyo principio y fin surgen las necesidades exclusivamente humanas a las que Marx se refería.—E. T. G.

WILLI (Victor): *Soziologie und Existentialismus*, en «KYKLOS, Internationale Zeitschrift für Sozialwissenschaften», Basilea, VII, 1 y 2, 1954, páginas 125-165.

En muchos aspectos existen concordancias entre la Sociología y el Existencialismo. Como primera cosa, estas disciplinas se aproximan bastante en lo que concierne a su origen y desenvolvimiento: por de pronto, su descubrimiento entre 1830 y 1840; por otra parte, el hecho de haber sufrido la influencia de sistemas filosóficos parecidos y de que ambas disciplinas constituyen una reacción y una prolongación de esos sistemas. Pero de lo que se trata es de saber si estas concordancias son «características» o meramente «accidentales». Profundizando en el problema se llega a la conclusión de que existen, evidentemente, relaciones estrechas entre la «Sociología del Conocimiento y la filosofía existencialista. Esta relación, bastante estrecha por cierto, no debe llamar mucho la atención. Si es verdad que la filosofía es la expresión de la condición humana y que ella corre la suerte del hombre en el curso de la historia, es de presumir esta relación entre dos fenómenos modernos actuales; antes que nada, porque se la descubre constantemente en las ciencias morales, en donde la condición humana significa, en realidad, co-existencia humana, y la filo-

sofía refleja, así, en cierta medida, la imagen actual de lo social, objeto de la Sociología.

Por otro lado, también se puede ver que existen relaciones estrechas entre la «Sociología de la Cultura», en general, y la filosofía existencialista. Al respecto se pueden contar cuatro denominadores comunes: a) El redescubrimiento común de repeticiones en el curso de la historia; b) El acento puesto sobre la manera de ser particular y sobre la dignidad de la persona humana; c) El acento puesto sobre la singularidad e importancia del momento creador; d) El redescubrimiento común de la trascendencia del ser humano y del cuerpo social.

Por último, también existen relaciones estrechas entre la «Sociología en General» y la filosofía existencialista. Dos factores se pueden destacar sobre muchos: a) La primacía de la existencia sobre la esencia, y b) La antinomia entre individuo y sociedad.

Todo esto hace pensar que una Sociología del existencialismo se presentaría, en la investigación moderna, como un aporte adecuado de la «Sociolo-

gía de la Cultura» en el cuadro de la Sociología de los siglos XIX y XX. Ella tendría que esforzarse en analizar al existencialismo y su expresión filosófica («Existenzphilosophie») como un fenómeno contemporáneo ligado a una época y a un medio. Contrariando al profano que considera al existencialismo como un fenómeno aislado y fortuito hay que considerarlo como un «tipo» expresivo de nuestra época. La cuestión se asentaría lógicamente en establecer correctamente las relaciones que existen entre ellos, de saber, en consecuencia, en qué medida el existencialismo representa el espíritu de nuestra época (el existencialismo en tanto que «fenómeno sociológico actual») y, subsidiariamente, el lugar que ocupa el pensamiento existencialista en la evolución de la cultura (el existencialismo como «fenómeno histórico-sociológico»); se trataría, en fin, de rendir cuenta de su posición con relación a las características y criterios, definiendo el punto culminante de la cultura, las crisis y el establecimiento de ella (el existencialismo en tanto que «fenómeno específicamente sociológico-cultural»).—JUAN CARLOS AGULLA.

C) DERECHO NATURAL Y ESTIMATIVA JURIDICA

SPICQ (C.): *Die Liebe als Gestaltungsprinzip der Moral in den synoptischen Evangelien*, en «Zeitschrift für Philosophie und Theologie», tomo I, cuaderno 4.º, Friburgo, 1954, páginas 394-410.

El Dios del Evangelio es un Dios de amor, y este concepto es el que explica la estructura y contenido de los principios morales. Quizás sea esta la primera y más importante novedad introducida en el orden moral por la doctrina cristiana. El hombre se salva por el amor a Dios y el cumplimiento, necesario a la autenticidad de este amor, de los preceptos divinos. El propio pecador es el que falta a los efectos de este divino amor. Frente al Dios justiciero, al Dios que reina e impone el premio y el castigo, está la nueva valoración del Hijo de Dios, que realiza la redención por el amor. Los símbolos que predicen en la antigua ley la venida de Cristo se interpretan también a la luz de ese sig-

nificado. La expresión griega *ágape* es la nueva valoración verbal del nuevo amor, que es el amor puro en el cual la recompensa no constituye finalidad, sino sólo uno de los necesarios ingredientes. La vida cristiana se realiza, por consiguiente, a través del amor en dos sentidos: en un sentido, en cuanto es antes que nada y sobre todo amor de Dios, y en otro sentido en cuanto este amor de Dios supone el amor del prójimo. Este concepto de prójimo está vinculado de una manera esencial al amor de los Evangelios, ya que las relaciones con el otro no son amistosas y fraternales en el sentido pagano, ni filantrópicas en el sentido histórico; tampoco es este amor simpatía, sino la consecuencia del amor a Dios, que se manifiesta en las relaciones con los otros. De este modo surge una nueva moral que está construida en el amor de Dios participando de Jesucristo y en el amor a los demás, cuyo amor tiene como interno movimiento el deseo de bienaventu-

ranza que, a su vez, no es sino mayor amor de Dios. Esto es lo que caracteriza el bien y el mal con la nueva valoración de virtud y de pecado. El grado de amor decidirá acerca de la profundidad de la vivencia de la religión cristiana. Quien más ama a Cristo de una manera más profunda vive del amor, y, por consiguiente, de un modo más profundo realizará los mandatos de la nueva ética. El reino de Dios en la tierra se anticipa y en cierto modo se realiza por obra del amor.—E. T. G.

EBBINGHAUS (J.): *Kant's Ableitung des Verbotes der Lüge aus dem Rechte der Menschheit*, en «Revue Internationale de Philosophie», Bélgica, fascículo 4.º, 1954, págs. 409-422.

La virtud de la que Kant habla con mayor entusiasmo es la veracidad. Ninguna otra ha provocado en él los mismos elogios, y, por consiguiente, las censuras mayores recaen sobre la mentira. En términos generales era un tema del tiempo, que Kant revalorizó, el del valor y alcance de la falsedad en el orden moral. Benjamín Constant, en su libro *Des réactions politiques*, había hablado de que un filósofo alemán fundamentaba la verdad en la imposibilidad de que una sociedad se sostuviera si predominaba la mentira. Constant atribuía al filósofo alemán el ejemplo de un amigo al que un asesino pregunta si ha visto o se ha refugiado en su casa el amigo a quien persigue. En efecto, tomando como punto de partida la traducción que hizo F. Cramer de la obra de Constant en la que dice textualmente que éste se refería a Kant y las observaciones de Hutcheson, se concluye que Kant fué el filósofo citado y el que respondió después a Benjamín Constant.

El ejemplo propuesto tiene sin duda un aire casuístico, pero más allá del casuismo de este ejemplo Kant se pregunta si el derecho de la Humanidad a subsistir como un todo no excluye de suyo la mentira, y, por consiguiente, si esta exclusión no tiene el carácter de un mandato de Derecho natural. En efecto, la mentira es una ausencia de solidaridad, o, si se prefiere, ausencia de amor, es decir, desamor, tal y como lo expresa la palabra alemana «Feindseligkeit». El Derecho natural no tiene para Kant el valor que tiene en

la escolástica, sino que se formula con un criterio preferentemente subjetivo, de acuerdo con su máxima de comportarse de modo que el comportamiento se pueda convertir en norma universal. Si atendemos a la condición de la mentira que rompe las relaciones de mutua ayuda, comprensión y fidelidad entre los hombres, es patente que mentir es antagónico al vivir en común y, sin embargo, la vida en común constituye una exigencia o necesidad. La humanidad, pues, tiene en su conjunto el derecho a la sinceridad. El derecho a la sinceridad convierte en un violador de la ley natural a quien miente. El casuismo del ejemplo citado por Benjamín Constant no plantea el problema en términos filosóficos, sino concretamente en los términos de una situación, pero aún así hay que tener en cuenta que las leyes morales obligan, y que el cumplimiento de estas leyes morales puede provocar molestias, pesares e incluso la infelicidad, pero que, no obstante, su cumplimiento es exigible.—E. T. G.

BOLLNOW (O. F.): *Pflicht und Neigung*, en «Zeitschrift für philosophische Forschung», tomo VIII, cuad. 4.º, 1954, páginas 577-584.

Las investigaciones sobre los problemas de la ética suelen moverse entre dos polos, que se pueden, de otro modo, caracterizar como el representado por Kant y el representado por Schiller. Siendo el contenido formal de la ética el mismo en cuanto constituye normas que ordenan lo que se debe y lo que no se debe hacer, sin embargo, la conexión y el afianzamiento en la conciencia de tales normas pueden seguir por la vía del deber o por la vía de la inclinación. En Kant es el deber; en Schiller es la inclinación. Así lo ve Hans Reiner en su último libro publicado en las monografías para la investigación filosófica, en el volumen 5.º En cierto modo Reiner quiere reivindicar la tesis y el punto de vista de Schiller. La teoría de Kant, que se centra en el imperativo categórico, distingue entre el deseo y la decisión intelectual de lo que se debe hacer según el principio general determinado por Kant y caracterizado por la universalidad. Pero el imperativo categórico que se presenta como insoslayable, no descansa precisamente en la voluntad,

ni tampoco en la fruición de valores objetivos, sino que brota de los fundamentos del yo, como una imposición que caracteriza al ser racional.

Sin embargo, en Schiller sí hay una valoración que está determinada en sus grados y matices por la fruición del yo ante los valores objetivos y que se condiciona, además, por el modo de manifestarse la personalidad en cuanto atraída por el conjunto de valores éticos positivos. Esta actitud abre la posibilidad del estudio histórico de situaciones concretas para la ética, sustrayéndola del formalismo kantiano que desconoce el enraizamiento de los supuestos éticos en la historia. Por otra parte, esto no es la negación de la universalidad formal de la ética, ni tampoco se debilitan los contenidos materiales. La inclinación alude a la polarización personal en la cual aparece y se realiza la ética con un sentido formal. El deber ser no es algo distinto y ajeno al acontecer histórico, ni queda tampoco desposeído de los ingredientes facticios del placer o displacer en cuanto resultado de la apreciación de los valores. Desde el punto de vista de Schiller, la «inclinación» en el orden de la moral salva a la ética, tanto formal como materialmente, sin incurrir en la abstracción kantiana. Por otra parte, y considerándolo desde otro punto de vista, el cristianismo valora la acción de la voluntad y el supuesto de inclinación en la conducta y en la vinculación con los valores éticos, ya que en Kant la ética queda desposeída de contenido religioso de carácter material.—E. T. G.

ZIMMERMANN (R.): *Das ius utendi bei Thomas von Aquin und in den päpstlichen Soziallehren*, en «Zeitschrift für Philosophie und Theologie», tomo I, cuaderno 3, 1954, págs. 302-313.

El profesor socialista Fritz Marbach, que explica economía en la Universidad de Berna, ha escrito en su obra *Teoría de la clase media* (Berna, 1942) que se puede encontrar una explícita teoría de la clase media en las afirmaciones de Santo Tomás en la *Summa theologiae*, construída sobre el derecho al uso con referencia a la propiedad, y que la solución del problema económico se podría encontrar en la retracción del capital privado a una utilización de acuerdo con su uso social, de tal modo que

se construyese una teoría social y económica como un compromiso entre Santo Tomás y Marx.

Es muy cierto, como ha dicho el Padre Lombardi, que uno de los mayores peligros que para nosotros los occidentales puede suponer el comunismo, es que no nos demos cuenta de lo que hay en él de aprovechable. El comunismo marxista parte también del supuesto de que la propiedad no es un valor absoluto, tesis que está reconocida por Santo Tomás y en la doctrina social de la Iglesia. León XIII, en la Encíclica *Rerum novarum*, afirma que Dios ha puesto a los hombres en la tierra para que utilicen, usándolos en común, los bienes terrenales y que nadie tiene derecho a privar a nadie de este uso; y el Papa Pío XII en distintas ocasiones ha insistido en el mismo concepto. Su Santidad ha rechazado las grandes empresas que encuentran en la economía el fin exclusivo de su actividad. Por otra parte, ha rechazado también las tesis del comunismo relativas a la estatización de la propiedad. En contra de estas afirmaciones, el Papa sostiene que el hombre es señor de los bienes de la tierra por mandato divino y que tiene el derecho a su utilización y que tal uso supone la propiedad privada, pero que en todo caso el uso de los bienes ha de hacerse en conexión con las necesidades de los demás. En el fondo los humanos son usuarios de los bienes de la tierra, ya que el único señor es el Dios Creador. La propiedad vista desde este ángulo pierde el valor absoluto y predomina el sentido usuario de los bienes, de tal modo que a la pregunta ¿Puedo yo utilizar los bienes de la tierra porque soy un propietario o porque soy una criatura, un hombre?, hay que contestarla en el último sentido. La propiedad y el carácter de propietario son funcionales a la condición humana, y esta condición humana exige la convivencia ordenada según las necesidades; de aquí que no se pueda tolerar lo superfluo que va en detrimento del bienestar de los demás porque no hay humano que, por el simple hecho de serlo, no tenga derecho al uso y utilización de los bienes de la tierra. En relación con esto está el problema del interés que hay que resolverlo con arreglo al mismo criterio. Ningún interés es legítimo sino en la medida en que no perjudica la convivencia humana ordenada.—E. T. G.

KRASINSKI (C. K. Von): *Über die Krisis des modernen Sondereigentumsbegriffes*, en «Zeitschrift für Philosophie und Theologie», tomo I, cuad. 1.º, Freiburg, 1954, págs. 64-87.

¿Puede hoy un trabajador ser cristiano? Esta pregunta, que en principio puede parecer tan audaz, no la ha formulado ningún comunista o socialista, sino un obispo francés. Esta revolucionaria pregunta responde a palabras de Pío XI cuando decía que sin exageración se puede afirmar que para un número extraordinariamente crecido de hombres es sumamente difícil, y esto por necesidad, trabajar para el logro de su salvación eterna. De un lado, la afirmación del obispo francés significa que la situación económica del trabajador es sumamente triste, pero de otra parte también significa que hay que entonar algo así como un *mea culpa*, ya que cabe preguntarse qué es lo que una sociedad que se dice cristiana ha hecho para resolver esta situación. Ahora bien, este problema está en estrecha conexión con el problema de la propiedad privada, ya que, a su vez, del tema de la propiedad privada surgen los de la diferencia de nivel económico y, por consiguiente, diferencias de clase social y de poder adquisitivo, etc.

Hacia el año 1840, el padre jesuíta Taparelli d'Azeglio defendía en su *Ensayo teórico sobre el Derecho natural apoyado en los hechos* la tesis explícita de que el derecho de propiedad privada y, por consiguiente, también el de los medios de producción de esa propiedad, tenía el carácter de un Derecho natural. Esta tesis ha sido defendida por Encíclicas papales y por otros pensadores católicos. Sin embargo, si pensamos en el título, nos daremos cuenta de que Taparelli apoyaba su *Ensayo* sobre los hechos y no sobre la tradición católica, lo que ya sirve de indicio para suponer que la tradición católica puede dar otras conclusiones. En este orden de la tradición católica, a la autoridad a la que con justicia se recurre con mayor frecuencia, es a Santo Tomás. Como veremos, en Santo Tomás no se justifica la tesis del derecho de propiedad privada como Derecho natural en el sentido que algunos autores del siglo XIX, asustados por el desarrollo del socialismo y del comunismo, han querido dar al concepto de propiedad privada.

Por lo pronto, la afirmación bíblica es la de que el hombre es el señor de los bienes de la tierra, pero no dice que hayan de ser unos cuantos los señores de los bienes de la tierra. En puridad, la tradición cristiana entiende el derecho de propiedad de Derecho natural, pero tanto de la propiedad pública como de la privada, es decir, tanto la propiedad de los bienes que son exclusivamente míos como la propiedad de los bienes que son de todos. Esto es distinto de la interpretación de que el derecho de propiedad privada, en cuanto tal, es exclusivamente de Derecho natural. La expresión tradicional dice *iure naturae est communis omnium possessio*. La expresión es muy clara en cuanto dice que es común para toda posesión. Por consiguiente, las valoraciones particulares pueden atribuirse al Derecho de gentes, pero no al Derecho natural. Desde el punto de vista del Derecho natural, el que la propiedad no privada sea *iuris naturae* significa que la propiedad privada ha de acomodarse a este carácter y, por consiguiente, que tiene un sentido funcional a las necesidades de todos y que sólo en consideración a estas necesidades la propiedad privada vale como propiedad privada en sentido estricto.—E. T. G.

RABIE (Hamed A.): *Il problema del diritto e l'esperienza giuridica contemporanea*, en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», fasc. I, 1955, páginas 46-65.

Empieza con unas consideraciones sobre las circunstancias históricas presentes, que hacen más arduas y acuciantes las interrogativas planteadas en la Filosofía y la ciencia del Derecho. Una de ellas es la situación del individuo ante una ley inmoral o injusta. En el hombre se enfrentan dos fuerzas opuestas, las del *homo oeconomicus* y las del *homo moralis*, el Derecho es el medio de conciliar los intereses con la moral, pero es dudoso que el legislador moderno haya sabido conseguir este fin. Por eso hoy —dice Rabie— llega el momento en que es preciso afrontar la perspectiva de una revolución jurídica. La renovación de la ciencia jurídica se ha hecho una exigencia improrrogable.

Nos encontramos en presencia de una crisis del Derecho cuyos síntomas son

la proliferación legislativa, en detrimento de la calidad, y que hace dudable el aforismo «ignorantia iuris non excusat». En el régimen democrático se asiste al fenómeno de la dictadura del legislador. La seguridad jurídica y el respeto a la persona humana decaen como valores esenciales. Surge el problema de justificar la sumisión del individuo al reino del Derecho. Para resolver la cuestión de la fuerza coactiva de las normas jurídicas se presentan tres concepciones: la ética, la causal y la normativa, representadas por las doctrinas de Del Vecchio, Duguit y Kelsen, respectivamente.

Termina Rabie su artículo afirmando que la crisis presente del Derecho debe considerarse, con ánimo optimista, como una señal anunciadora del próximo resurgimiento y renovación de la ciencia y de la realidad jurídica.—RAFAEL CASTEJÓN

SCHOEFFER (S.): *Toward a general definition of rational action*, en «KYKLOS, Internationale Zeitschrift für Sozialwissenschaften», VII, 3, 1954, páginas 245-275.

Durante estos últimos años se ha acrecido fuertemente el interés por los principios y problemas relativos a las decisiones racionales y a la acción racional. Economistas, matemáticos, estadistas, lógicos, ingenieros y filósofos han concentrado sus esfuerzos sobre las diferentes fases del problema general de la racionalidad. El presente estudio constituye un ensayo —así lo dice el autor— de síntesis provisoria de resultados fundamentales obtenidos hasta el presente, bajo la forma de una definición preliminar de la racionalidad y lo suficientemente general para ser aplicable en todas las circunstancias.

Una definición general de la racionalidad —para que ella sea utilizable con fines prácticos— debe, por lo menos, tener en cuenta cada una de las características siguientes del mundo «real»: la duración de la acción y las consecuencias de la acción; la mutabilidad de efectos conexos de una acción; la inevitable incertidumbre del que la ejecuta en lo que concierne a las alternativas que se le ofrecen a él y las consecuencias de cada una de estas acciones; el coste de informaciones complementarias;

el coste de la ejecución lógica de las operaciones; la diversidad de criterios-valor, siguiendo la opinión de aquellos para quienes se producen modificaciones en el tiempo de los criterios-valor de un ejecutante dado; las preferencias que marca este que la ejecuta en cuanto al tiempo, al riesgo, a la precedencia lógica y a la incertidumbre. La definición de la racionalidad deberá especificar el desenvolvimiento de la acción que, a la luz de todos los factores, aparece como la mejor.

La definición propuesta esboza una procedencia racional para la elección de una acción entre todas las acciones reconocidas posibles; en la ocurrencia, la palabra acción se relaciona a una serie cronológica: a) de acción (en el sentido usual), b) de información y c) de análisis lógico. *Grosso modo*, el proceso comprende las cuatro etapas siguientes: 1) La especificación de acciones conocidas posibles; 2) La determinación de «cada una» de las acciones, valiéndose de todas las informaciones posibles y entrando en ella, todas las consecuencias posibles y sus probabilidades respectivas; 3) La valuación, a la luz de los criterios-valor tenidos en cuenta, de cada una de las consecuencias posibles de cada una de las acciones posibles, y 4) La deducción de la acción «correcta» a ajustar. Exponiendo estas etapas, el autor utiliza una construcción lógica calcada sobre las de Carnap, Hempel y Oppenheim.

A fin de ser más comprensible la definición está presentada en dos etapas. El anexo al artículo contiene un ejemplo (considerablemente simplificado) de la aplicación de la definición.—JUAN CARLOS AGULLA.

ECOLE (Jean): *Des rapports de l'être et du mal selon Louis Lavelle*, en «Teoresi», año IX, núm. 1, enero-marzo 1954, Messina, págs. 26-34.

Quien resuma las relaciones del ser y del bien en la vieja fórmula que se ha convertido en clásica *ens et bonum convertuntur*, no tiene otra solución que recluir el mal en la nada. Es, sin duda, por esta causa por lo que los filósofos de la Edad Media, siguiendo a San Agustín han negado una cierta positividad al mal moral, viendo en el mal en general una negación o una priva-

ción, es decir, el no ser, lo que vendría a dar, a su juicio, un valor absoluto y total a la fórmula precedente. No es este el criterio de Louis Lavelle, que insiste con vigor sobre la realidad y la positividad del mal, subrayando el carácter escandaloso de esta fórmula, que si se toma en un sentido absoluto viene a decir que el dolor no es nada, que el pecado no es nada, acabando por violar, con una especie de reto, el sentimiento inmediato de la conciencia. De la positividad del mal es fácil convencerse en tanto que es un acto que nosotros no realizamos, es decir, que sufrimos. Este sería el mal sensible, en tanto que el mal moral, por el contrario, sería el acto que nosotros efectuamos. En todo caso, el mal es una opción en favor de la nada, y desde este punto de vista cabe calificarle de voluntad positiva de negar o de destruir. En una palabra, en su propia negatividad el mal moral es esencialmente positivo, o, si se prefiere, reside, a pesar de sus consecuencias negativas, en un acto positivo de la voluntad, lo que impide que le asimilemos al no ser, que de suyo no es nada. Según Louis Lavelle, el mal es lo contrario del bien, pero también, y en cierto sentido, su complemento, puesto que sin su oposición no se podría ejercer la libertad ni ésta podría, por consiguiente, hacer su aparición en el ser como el bien propiamente dicho. Si en cierto sentido el ser y el bien coinciden y no son nada más que uno, es en Dios que, por definición, no puede tener parte de mal, pero en el orden de las criaturas no se puede afirmar que el ser y el bien coincidan, lejos de todo en toda criatura de una u otra manera existe el mal. Ahora bien, la bondad absoluta es propia de Dios; pero existe el bien relativo, cuyo bien relativo, sino se identifica con el bien, tiene un valor ontológico perfectamente determinado en cuanto el bien es inseparable de la existencia y se estima como sustantivamente superior al mal. En este sentido el mal se puede interpretar como una negación del ser, o, si se prefiere, como una rebelión contra el ser. La afirmación inicial *ens et bonum convertuntur* no es cierta en el orden humano. Sólo lo es para la divinidad. En el orden humano la fórmula tendría un carácter relativo, y, por consiguiente, perdería su pretensión dogmática de universalidad.—E. T. G.

Rossi (P.): *Il problema dei valori nello storicismo tedesco contemporaneo*, en «Rivista di Filosofia», Torino, volumen XLV, núm. 4, 1954, págs. 404-428.

Se suele repetir con relación al historicismo la acusación de que esta tendencia conduce inexorablemente a través de la afirmación de la historicidad de los valores a una negación radical de su sustantividad. Esta acusación se puede formular con mayor exactitud articulándola en dos puntos distintos: Primero, la afirmación de la historicidad de los valores equivale a reducirlos a un nivel de facticidad, ya que negando su trascendencia respecto del devenir histórico, los valores no son sino hechos históricos como cualesquiera otros. Segundo, la afirmación de la historicidad de los valores equivale a reducirlos a un nivel de relatividad en cuanto negándoseles un carácter absoluto, los valores son funcionales al momento histórico en el cual se reconocen y califican como tales. Facticidad y relatividad vienen, por consiguiente, a significar la negación del modo de ser y de la validez de los valores.

Veamos el proceso seguido en el historicismo alemán. La afirmación de la historicidad de los valores se formula rigurosamente por primera vez en la obra de Dilthey, para quien no es admisible la presunción de la validez incondicionada de los valores. Según Dilthey, los valores son producto del acontecer histórico, forman parte los valores del mundo humano en cuanto objetividad de la vida y en este sentido la vida histórica crea valores que están en conexión entre sí y en conexión con el resto de los ingredientes del mundo humano. La validez, metahistórica de los valores, queda negada.

Spengler, partiendo, sin duda ninguna, de Dilthey, niega también la validez absoluta de los valores reduciéndolos a la relatividad histórica. Spengler entiende las civilizaciones o culturas como organismos biológicamente determinados dentro de los cuales los valores no son sino elementos funcionales a esos ciclos de tal modo que una vez agotados éstos desaparece la validez de los valores.

El problema se agrava en la obra de Troeltsch y en la de Meinecke en cuanto oponiéndose al relativismo admiten

que los valores tienen una cierta entidad por sí. Los valores para Troeltsch no son identificables con los hechos, pertenecen a la interioridad del objeto histórico y le expresan y condicionan; son su fundamento interno. Meinecke, por su parte, admite que los valores de una parte son relativos en cuanto están vinculados a una cierta cultura, pero que por otra no son relativos, en cuanto dentro de este ámbito su validez está incondicionada. Una posición especial es la de Weber. Max Weber cree que los valores son de suyo entidades antagónicas entre las que no cabe el compromiso y que no son sino resultado del sentido de los complejos de relaciones, de tal modo que un valor es un término de referencia respecto del cual los actos humanos se orientan: de aquí que haya una elección de los valores. Esta elección de los valores no implica su objetividad metahistórica, sino al contrario, su relatividad histórica.—F. T. G.

DEVAUX (André-A.): *La philosophie comme expérience totale, selon René Le Senne*, en «Giornale di Metafisica», Genova-Università, año X, número 3, mayo-junio 1955, págs. 407-425.

Cree Devaux que lo que justifica la creciente influencia póstuma del pensamiento de Le Senne, y constituye verdadera y esencial aportación del autor de *Obstacle et Valeur* al hacer filósofo, es el relieve que concedió a la idea de *experiencia*. Una vez superados los titubeos iniciales, Le Senne no quiso encerrar su filosofía en ningún método rígido, y para superar ese peligro trató la tarea filosófica como *descripción de la experiencia*. «Dilater la philosophie aux dimensions de l'expérience», incluyendo en este concepto desde la experiencia del mundo de las cosas hasta la de lo trascendente fué la intención filosófica que, a entender de Devaux, persiguió Le Senne de manera más concreta.

Para alcanzar su objetivo reaccionó tanto contra el empirismo estrecho que restringe la experiencia a lo sensible como contra una cierta experiencia metafísica experimental y emocional. La experiencia, para Le Senne, es siempre un premio a la eficacia; es un acto, no un estado pasivo; debemos buscarla con paciencia e intentar merecerla.

Mientras el hombre permanece en el primitivo estado de espontaneidad, se encuentra ante una «unidad de la experiencia» que no ofrece aún el menor resquicio a la reflexión filosófica; esta brecha no se produce hasta que el encuentro con el obstáculo provoca una rotura en aquella unidad. En la grieta abierta por el choque empieza a distinguirse la existencia real del yo de la determinación y del yo del valor, es decir, del mí y de Dios.

En su descripción de la experiencia, Le Senne distingue tres fases: la de la urgencia, la del conocimiento frío y la de la inspiración. En la primera sentimos el obstáculo, y al sentirlo provocamos una movilización de energías ciegas. Se produce así un encogimiento de la conciencia peligrosísimo si el hombre se para ahí y no intenta llegar a conocer el obstáculo, a intelectualizarlo. En la fase del conocimiento el obstáculo se piensa, pero la inmovilización en este estadio más elevado no es menos peligrosa; aquí nos acechan dos nuevos peligros: el intelectualismo y el voluntarismo. La salida acertada sólo puede encontrarse ascendiendo a la tercera fase, la de la inspiración, que nos pone en presencia de lo metafísico. Esta fase sintetiza las tres posibles, uniendo las energías que la urgencia ha movilizad con los medios que el conocimiento teórico proporciona, en esa suma eminente en la cual el mí mismo se posee por fin, restaurado en su profunda unidad. En la fase de la inspiración entramos a comunicarnos con los valores por medio de la experiencia metafísica.

La experiencia del valor aparece como una participación de lo Absoluto, fuente de todos los valores. El sentido del valor es natural al hombre. La experiencia nos revela el carácter trascendente de aquéllos al hacernos ver que podemos captar expresiones del valor, pero, en cambio, su fondo último se nos escapa de manera inevitable y continua.

Al llegar aquí se pregunta Devaux si es posible dar a lo Absoluto sentido en la experiencia de los valores, el nombre de Dios, sin salirse del campo de la experiencia total. Le Senne, dice, creyó que es perfectamente posible para el hombre, y su obra es un incesante esfuerzo de exploración de aquellas vías que conducen, desde los valores, a Dios. Aunque algunos comentaristas se han inquietado por las calificaciones de Dios que hace la filosofía laseniana, a

juicio del autor no hay lugar para tales temores. El único Dios que el Valor nos muestra como meta final es el Dios-Persona del cristianismo. Mientras permanecemos en el horizonte de los valores finitos no salimos de la subjetividad; el rebasarla para entrar en el dominio de la personalidad exige que reconozcamos el Valor absoluto que es «la localisation d'une personnalité absolue et première». La elevación desde el sujeto intelectual a la persona espiritual se opera por medio del Valor. Esta personalidad sólo puede provenir de una Persona absoluta trascendente a nuestras personas singulares.

El resto del pensamiento de Le Senne sobre lo sagrado es, a entender de Devaux, no sólo perfectamente compatible con la doctrina del cristianismo, sino el más estimulante y espiritual que pueda encontrarse. — MARÍA ELISA MASEDA.

BERGER (Gastón): *La vocation dans la philosophie de René Le Senne*, en «Giornale di Metafisica», Genova-Università, año X, núm. 3, mayo-junio 1955, págs. 390-97.

Para Gastón Berger, la originalidad de la obra de Senne radica en que apoya su máximo esfuerzo filosófico sobre el punto en que se opera la incidencia entre la naturaleza y la libertad, entre la determinación y el valor. Por eso su metafísica quiere ser concreta y su caracteriología, filosófica. Separar ambas tareas, creer que Le Senne hizo, por un lado, filosofía y, por otro, caracteriología, es no entender lo más radicalmente propio de su labor.

Este es el motivo de que ocupe en su tarea importante lugar el tema de la vocación, es decir, la idea de la relación que se opera en nosotros entre nuestras disposiciones congénitas o adquiridas y la exigencia de la perfección que nos acucia. En palabras del propio Le Senne, la vocación debe aparecer «comme le hiatus provisoire entre ce qui est et ce qui doit le remplacer», porque es una relación entre el determinismo de la naturaleza y el poder de una llamada, que siendo ilimitada debe, sin embargo, constreñirse a las fronteras impuestas por aquella humana naturaleza.

Pero si el hombre se encuentra, por un lado, sumergido en una naturaleza

que le determina, y, por otro, llamado por una trascendencia que le orienta, ¿no corre el peligro de perder dos veces su libertad? Berger cree que la obra de Le Senne puede ayudarnos a llegar a la correcta respuesta negativa. La situación del hombre nunca nos será perfectamente diáfana, pero una sana filosofía nos hará concluir que, tal cual se nos da, esa situación es la única que nos podría permitir un verdadero ejercicio de la libertad.

El hacer filosófico no podrá limitarse, visto desde esta atalaya, a ordenar nociones generales ni a distinguir conceptos; tendrá que favorecer un progreso real de la libertad de las personas. Para ello será preciso saber qué tareas concretas tendrá que llevar a cabo un determinado hombre que se encuentre en tal determinada situación y tenga tal determinado carácter. Ese es el objeto profundo y verdadero de la caracteriología. Su alcance pedagógico sólo viene a ocupar, para Berger, un lugar accidental y sobreañadido. Del mismo modo que para Platón el valor eminente de las ciencias no radica en sus aplicaciones prácticas, sino en que habitúan al alma a contemplar las ideas despegándose de lo sensible, la caracteriología debe, ante todo, revelarnos cuál es nuestra naturaleza personal para que descubramos cuáles son nuestros propios caminos de progreso y salvación, puesto que si bien es cierto que todo es posible y el mal radical no existe, también es verdadero que no todas las cosas son posibles a todos los hombres: «La llamada es infinita, pero nosotros tenemos límites, y éstos no se colocan en todos los hombres en los mismos lugares».

Para ser optimista basta saber que cualquier naturaleza psicológica puede encontrar vías hacia el Valor. Ciertamente que nuestras naturalezas singulares esbozan anticipadamente qué actos serán para nosotros más fáciles y qué actitudes nos resultarán más espontáneas, pero la idea de vocación nos advierte que la llamada hacia el Valor no es una fuerza, sino una invitación a la que podemos o no responder. La respuesta nos obliga a actuar lo mejor posible dentro de nuestras propias y personalísimas posibilidades.

Tal es el esquema que Berger dibuja sobre el pensamiento de Le Senne acerca de la vocación. — MARÍA ELISA MASEDA.

LE SENNE (René): *Introduction à la description de l'espérance*, en «Giornale di Metafisica», Genova-Università, año X, núm. 3, mayo-junio 1955, páginas 361-383.

El renacimiento metafísico que hoy existe en Francia no debería dedicarse, según Le Senne, a la meditación de la angustia, si se tiene en cuenta la tradición filosófica francesa. Esta tradición ha amado siempre la sensatez, el equilibrio, y de pecar contra estas virtudes razonables ha sido por exceso de confianza en el triunfo final del bien.

La guerra mundial y sus consecuencias han derrumbado la ingenua fe en la ciencia como única condición necesaria para la virtud y la felicidad del hombre. Es preciso hoy más que nunca meditar en esa felicidad, buscar sólidos cimientos filosóficos en donde apoyar la búsqueda de la dicha y salvación humanas. Pero, ¿qué significarían para nosotros estos conceptos si fueran extraños a nuestra existencia? No hay indagación que no posea inicialmente algún conocimiento de lo buscado. Así, meditar en la salvación nos lleva a la esperanza. Si para Le Senne salvarse consiste en que el alma se una definitivamente con aquel valor soberano cuya generosidad se derrame en los valores determinados, por fuerza del Valor debe emanar un valor, el primero, que sea su anunciación inicial e iniciante.

Le Senne distingue una *esperanza infinita*, como un fondo, una continuidad existencial sobre el que pasan las esperanzas determinadas, las cuales sí pueden concretarse y formularse. La relación entre la esperanza infinita y las esperanzas tiene así dos direcciones: la primera va formulándose en esperanzas concretas; éstas se apoyan en aquella, sin la que no podrían existir. Este proceso nos lleva a considerar el aspecto psicológico de la esperanza. Su meta final, el Valor, baja primero hasta apoyarse en el valor de lo por venir, para dirigirse después al porvenir propio del que espera, hasta que su reflexión de hombre rodeado de obstáculos le obliga a ir desmenuzando su esperanza en esperanzas.

Uniendo los dos aspectos de la esperanza, el metafísico y el psicológico, se puede decir de ella que es *el conocimiento del valor*. Ella nos hace conocer

los valores, y toda esperanza cualificada está ya teñida con el valor que promete: «L'espérance de la joie est une joie; comme le rêve d'une aventure, une aventure».

Incluso en la amargura o el sufrimiento aparece como un trasfondo lo valioso de la esperanza. Lo que es repugnante para nuestro espíritu lleva por esta razón consigo una posibilidad de huida. Y ahondando más, la repugnancia que nos inspira lo que nos parece malo para nosotros, ¿no es porque buscamos los valores?

El arte de vivir consistirá para Le Senne en hacer una labor de elección entre las diferentes esperanzas determinadas, y en verificar al realizarlas el valor de la esperanza infinita. Para ello será preciso añadir a la intrínseca pero débil energía que la esperanza aporta, la fuerza que la voluntad inteligente puede recoger uniendo todas las que proceden de su cuerpo y de su espíritu. MARÍA ELISA MASEDA.

GALLI (Gallo): *Linee d'una filosofia dello spirito come libertà*, en «Il Saggiatore», Torino, IV, 1954, núm. 1, enero-marzo, págs. 5-27.

La libertad tiene el carácter de una espontaneidad creadora. De aquí que no podamos atribuir libertad a los animales. No se descubre en ellos actividad espontánea creadora, de donde se concluye que la libertad supone funciones superiores del espíritu, que en la vida animal yace en profunda oscuridad. Ahora bien, los actos de la espontaneidad creadora se excluyen y unifican. En la conciencia empírica todo acto, en cuanto nuevo y diverso respecto de los demás, es espontaneidad creadora, pero al mismo tiempo negación de la espontaneidad creadora. El acto en cuanto realización se presenta como negatividad del *fluir* creador, pero al mismo tiempo y en cierto sentido es este *fluir* creador. De aquí que la unificación del acto con la espontaneidad creadora, mediante la posición del sujeto como sujeto universal, es decir, la tesis del idealismo, sea de suyo inexacta, ya que el sujeto universal, en cuanto abstracción, no tiene en cuenta el valor empírico del acto. Pero no es sólo esta posición la que nos parece errónea,

sino también aquella que busca la unificación desde el punto de vista de la posibilidad trascendental. El concepto de trascendencia pretende ser la elaboración y justificación especulativa de la proyección de la unificación en la eternidad. Pero esto implica la integración con la experiencia empírica, cuya integración no está suficientemente justificada.

Por lo pronto hay una unidad pura de la razón y una relación formal. La relación formal constituye la conexión entre unidad y multiplicidad, lo uno y lo múltiple constituyen el acto inicial de la efectiva unificación. El espíritu, por consiguiente, no necesita de la trascendencia, sino que en su propia estructura constitutiva encuentra el fundamento para la unificación de los actos de la espontaneidad creadora. Se ofrece aquí un problema grave, el problema de la libertad. Ahora bien, si algún punto de vista resuelve este problema con validez es el de la filosofía del espíritu. El ser humano, con su espontaneidad creadora, está regulado por las formas, cuyas formas dan una cierta unidad de conciencia. Esta unidad de conciencia no es reducible a la pura unidad de la razón, pero la unidad de la razón es paralela a la unidad de conciencia. Así, el acto aparece como auto-posición, en cuya auto-posición el devenir se manifiesta en la conciencia coincidente con la pura razón unificadora. La libertad no resulta, por consiguiente, antagónica en cuanto espontaneidad creadora a la unidad en la que la diversidad se integra. La libertad es, por consiguiente, actividad, y esta actividad está unificada sin tener que recurrir a ningún otro criterio por la misma exigencia dialéctica de la razón pura, constituyéndose como relación unificadora.—E. T. G.

BOBBIO (Norberto): *Formalismo jurídico e formalismo ético*, en «*Rivista di Filosofia*», vol. XLV, núm. 3, julio 1954, págs. 255-270.

Pretende demostrar en este artículo que son dos cosas distintas la teoría formal del Derecho, que ha dado lugar al llamado formalismo jurídico, y la concepción formal de la justicia, que ha producido el formalismo ético. Por concepción formal de la justicia enten-

demos la concepción legalista según la cual la ley es justa por sí misma, de modo que la obediencia al mandato de un soberano legítimo es lo justo con independencia de cualquier consideración respecto de su contenido. Con esto ya empieza a esclarecerse cómo la teoría formal del Derecho y la concepción formal de la justicia son cosas distintas. La primera es una teoría científica, la segunda es una teoría ética. La primera, sobre todo, conoce; la segunda, sobre todo, valora. No obstante, pertenece a los hábitos mentales del jurista sostener simultáneamente el formalismo jurídico y el formalismo ético como realidades equivalentes.

Los elementos característicos de la concepción legalista de la justicia se pueden agrupar principalmente en las dos siguientes teorías: consideración de la paz como fin exclusivo del Derecho y consideración de la coherencia como la virtud jurídica por excelencia. Según estos criterios, la concepción legalista busca la paz, pero como pura antítesis de la guerra, y la coherencia como sometimiento ordenado y congruente con las normas. De aquí surgen dos principios: el principio de la legalidad y el principio de no contradicción normativa, que en el fondo determinan el contenido de la justicia legalista. Ahora bien, estos caracteres van perfectamente bien con la tesis de Hobbes y Kelsen. Hobbes, como es sabido, era un nominalista; por consiguiente, las instituciones se caracterizan por un acto de voluntad. La voluntad determina las relaciones jurídicas; de modo que una vez que se ha establecido un contrato, es menester atenerse a él porque tal era la voluntad de las partes, sin que haya un criterio valorativo ético. Para Hobbes la máxima *pacta sunt servanda* constituye la segunda ley de la naturaleza. Merced a la obediencia jurídica se logra la paz, que no es sino la supresión de la guerra de todos contra todos. Con Kelsen ocurre algo semejante; según él, el fin intrínseco del derecho es la paz, y la característica básica del ordenamiento jurídico positivo es no ser contradictorio. Kelsen considera el derecho como una técnica social, es decir, que en tanto que haya un ordenamiento coactivo, cualquier fin se puede lograr a través de la forma específica del derecho. Este ordenamiento debe ser congruente, es decir, responder al principio de no contradicción.—E. T. G.

ZAVALLONI (Roberto): *Studying human conduct and personality*, en «*Antonianum*», fasc. I, año XXX, enero 1955, págs. 45-62.

Para la consideración de la personalidad humana hay dos puntos de vista: uno, de carácter popular, que considera al hombre sin más como una personalidad libre, autónoma y consciente, y otro, de carácter científico y de laboratorio o de clínica en que se modifica este tradicional esquema de valoración.

La conducta humana tiene como señal esencial ser funcional o mejor operacional. Ahora bien, el término función y el término operación pueden ser objeto de diversa interpretación por distintos autores. Pero lo que parece permanente e inalterable es el carácter intencional de la conducta humana y este carácter intencional no es definible sólo desde puntos de vista externos. Por consiguiente, la conducta humana es un proceso cuya naturaleza es esencialmente doble, pues presenta una faz exterior constituida por los gestos, los movimientos en el espacio, las modificaciones químico-motoras, etc., y una faz interior que aparece como operación intencional cuya faz exterior no es el aspecto físico del hombre, sino el aspecto psíquico. Ahora bien, todas las autoridades tienden hoy a admitir que estos dos aspectos tienen un subsuelo común, que la reducción del uno al otro es inadmisibile. Considerando todo esto, veamos cuáles son los métodos de investigación de la conducta humana. Atendiendo al nivel psicológico disponemos de dos métodos: el método de descripción y el método de explicitación. El método de descripción puede ser objetivo o subjetivo, según atiende a los supuestos comunes o la investigación tenga un carácter preferentemente introspectivo y analógico. En cuanto a la explicitación, puede hacerse desde dos puntos de vista, o bien de acuerdo con una ley científica, o bien de acuerdo con una teoría científica. Si se hace de acuerdo con una ley, se determinan las condiciones en las que un fenómeno aparece, según ciertos presupuestos fijos; si se hace de acuerdo con una teoría se determinan los fenómenos según hipótesis que se van a verificar. Ahora bien, este nivel psíquico no agota la intencionalidad porque en su nivel más alto, la psicología muestra que el pro-

blema de las conductas es en el fondo el problema de los diferentes grados de consciencia. De donde el problema psicológico se transmuta en un problema moral. No hay, pues, posibilidad de separar en el orden de la realidad los supuestos intencionales que se refieren a los valores superiores de los supuestos puramente psíquicos, lo mismo que estos últimos estaban en estrecha conexión con el aspecto físico de la conducta humana. Hay, pues, una unidad psico-somática en el hombre, que caracteriza la conducta moral y la conducta social. De aquí que los estudios sobre la personalidad tengan cada día mayor interés para la valoración ética de la conducta humana.—E. T. G.

MAC IVER (R. M.): *The social significance of professional Ethics*, en «*The Annals of the American Academy of Political and Social Science*», vol. 297, enero 1955, págs. 118-124.

El autor señala inicialmente un contraste entre el mundo de los negocios y el de las profesiones. Si el primero tiene un código ético es puramente los principios generales del *fair play* y de la honorabilidad. No existe, además, un fuerte sentimiento corporativo; no existe un criticismo desarrollado, que sea capaz de sentar criterios estrictos. Rige generalmente el principio del éxito. Acudiendo a una idea de Rousseau, podía decirse que tenemos aquí el reino de la voluntad de todos. Otra cosa sucede con las profesiones. Lo importante en ellas es la unidad del servicio. Las profesiones pueden tener un aspecto individual y económico, pero «el devoto servicio que inspiran está motivado por otras consideraciones.» (Pág. 119, col. 2.) De aquí que en ella se desarrolla el sentido de la unidad, de la responsabilidad y se conciertan los intereses particulares y generales. Cada profesión llega a ser «un grupo funcional de una sociedad que tiende a organizarse cada vez menos en términos de territorio, raza o *status* hereditarios y cada vez más en términos de función.» (Pág. 120, col. 1.) Cada profesión adquiere así su código moral distintivo. No hay oposición entre ellos. Más bien representan «la aplicación deliberada de una norma social generalmente aceptada a esferas particulares de conductas.» (Ib.) Ello da toda

objetividad y flexibilidad al conjunto. Incluso permite que estén garantizados los justos intereses personales y económicos del profesional. Lo individual y lo social se acuerdan y complementan. Precisamente el «intento de los grupos profesionales de coordinar sus responsabilidades, relacionando inmediatamente el individuo al grupo y el mismo grupo a la comunidad más amplia», es lo que los distingue de otros grupos cerrados. Ahora bien, el interés profesional combina una pluralidad de elementos. En primer lugar, los que podríamos llamar intereses extrínsecos (*status* social y económico; reputación, autoridad, éxitos, emolumentos). En segundo lugar, el interés técnico (arte y pericia en la profesión, mantenimiento y mejora del nivel de eficiencia; busca de nuevos métodos y procedimientos de actuación, etc.). Un tercer interés puede ser el cultural, aunque en algunos casos sea difícil de distinguir del técnico. Todos estos intereses están sometidos a la presión de fuerzas diversas. En todo caso, en la estructura del interés profesional general encontramos un rico filón de problemas éticos. Estos se amplían si analizamos la relación del interés profesional con el bienestar común. Toda profesión pretende realizar un servicio a la comunidad. Desde este punto de vista tienen que aparecer normas para prevenir errores generales o particulares respecto a la profesión. Cada profesión tiene un campo limitado, una psicología de grupo. Todos ellos aspiran a imprimir su sello distintivo sobre el hombre. Todo grupo tiene su *group environment*. La moralidad puede confundirse con el simple *esprit de corps*. Ahora bien, la ética del grupo no es suficiente para guiar a éste, a menos que esté en conexión con los *standards* éticos de toda comunidad. Este hecho ha provocado la cuestión de los límites del autogobierno de toda profesión, que el autor no quiere tratar. En realidad, el peligro es poco grave. Los Códigos profesionales nunca están aislados, y ello les salva de la estrechez que tienen los Códigos de los grupos raciales. El motivo de servir a la sociedad se entremezcla siempre. La realización de un deber supera la pasividad del *status*. «La ética formulada a la luz de la función, aporta al *standard* general de la comunidad un refuerzo continuo y creador».—E. G. A.

FITTS, Jr. (W. I.) y FITTS (B.): *Ethical Standards of the medical profession*, en «The Annals of the American Academy of Political and Social Science», volumen 297, enero 1955 (págs. 17-36).

La constante preocupación de los médicos por los problemas de la vida y de la muerte ha provocado, bien en forma tácita o expresa, la cuestión de las normas morales que deben regir su conducta. La cuestión se ha complicado actualmente por muchas causas. En primer lugar, por la gran división de los conocimientos médicos en especialidades, que ha producido una alteración en las relaciones entre doctor y paciente. En segundo, la aparición del seguro de enfermedad, que introduce una tercera parte en la relación e impone honorarios uniformes en un campo no uniforme. En tercero, por el tratamiento radical de enfermedades que parece, cuando se comienza a aplicar, casi una experimentación. Ello ha llevado a una revisión del Código americano para la profesión médica, llamado Código de la A. M. A. Este Código fué escrito en 1848, sobre la base de una obra de Sir Thomas Percival, *Medical Ethics*, y ha sido revisado ya en 1903, 1912, 1940 y 1949. Sus principios son una mezcla de «principios morales generales y de normas específicas de conducta» (pág. 19). Su materia puede ser dividida en tres partes: sobre la relación del doctor con la sociedad, con el paciente y con los otros doctores. El fundamento es el antiguo juramento hipocrático: el objeto primero de la profesión médica es servir a la humanidad. De él se derivan consecuencias y desde él tenemos que enfocar los problemas reseñados. Sea primero el de la especialización. La amplitud y progreso de las ciencias médicas hacen que un solo individuo no pueda abarcarlas. Se impone el trabajo en equipo. Se forman especialidades y subespecialidades. Todo ello plantea problemas en la relación del enfermo con esta pluralidad de médicos y de los médicos entre sí. No es el menor el de distribución de los honorarios con participación de unos médicos en los honorarios de otros (en América: *fee splitting*). También la *ghost-surgery*: en donde un médico hace el diagnóstico y recibe todos los honorarios, que comparte secretamente con el cirujano fantasma (*ghost surgeon*), que el paciente

no conoce o cree que es un ayudante de la operación. El «Colegio Americano de Cirujanos» ha llevado a cabo una campaña pública contra estos dos vicios. Más dificultades tiene la fijación de los honorarios, que actualmente se complica con una tendencia hacia «honorarios standards». Es indudable que nada hay menos standardizable que el cuidado prestado por un médico. Todo ello se enlaza con los problemas que plantea la aplicación del seguro de enfermedad. Este es inevitable y produce benéficos frutos, a pesar de lo cual tiene dos ángulos de crítica: de un lado, el aumento de costo; de otro, la designación del médico, que no es elegido por el paciente. De otro lado están las cuestiones de las «curas radicales», como quitar el dolor de una enfermedad incurable destruyendo la parte del cerebro que ocasiona la percepción del dolor. A veces se prolonga la vida del paciente, pero destruyendo centros nerviosos que deja al enfermo llevar sólo una vida disminuída y miserable. Además, todo ello es muy caro. El médico se encuentra ante problemas éticos muy delicados. Junto a ello, otras cuestiones subordinadas.

Quedan, por último, los problemas respecto al futuro. Quizá el que entre ellos tenga más resonancia es el de la «medicina social», que no hay que confundir con la medicina socializada. La medicina social aspira a constituirse como una disciplina médica especial, que aspira a prevenir y no curar. «De acuerdo con la medicina social, el deber del médico es, no el individuo precisamente, sino la comunidad en su plenitud, el cuerpo social, como si dijéramos, y el médico debe estudiar no sólo patología individual, sino patología social, que está recogida en los anales estadísticos de muchas disciplinas». De este modo, la medicina se une con la psicología, antropología, sociología y estadística, en la más sugestiva y prometedora mezcla.—E. G. A.

WEBB (C. J.): *Science and Human Nature*, en «*Philosophy*», vol. XXX, número 112, enero 1955, págs. 3-6.

El autor del artículo sugiere que el estudio científico del hombre no puede ser indiferente a problemas que corrientemente pueden clasificarse como *filo-*

sóficos más bien que como, en el uso restringido de la palabra, *científicos*.

La absoluta diferencia entre *verdadero* y *falso* es un presupuesto de la existencia de la ciencia. Hay otra diferencia *absoluta* con la que estamos familiarizados, y de la que no puede decirse esto, pero que en ningún sentido de la relación de la Ciencia con la Naturaleza Humana puede ser ignorada. Es la diferencia entre *justo* e *injusto*.

Sobre este problema pueden decirse tres cosas:

1.^a El reconocimiento de la diferencia entre *justo* e *injusto* no es necesario para la investigación científica y sí, en cambio, la distinción entre *verdadero* y *falso*. No hay cosa inconcebible en una investigación científica por ser insensibles a las calificaciones morales.

2.^a A pesar de esto, los hombres de ciencia reconocen generalmente una absoluta obligación de veracidad al establecer los resultados de la investigación científica, aunque se contenten a menudo con dar una justificación «utilitaria» a su convicción.

3.^a «La ciencia de la conducta humana» es una ciencia genuina de la que pueden esperarse importantes resultados. Ahora bien, el estudio de lo que el hombre *hace* no puede enseñarnos lo que *debería* hacer.

Estas consideraciones filosóficas no permiten contentarse con una explicación de las relaciones entre la Ciencia y la Naturaleza Humana, que afirma que son explicables por la «ciencia».—SALUSTIANO DEL CAMPO URBANO.

GROSSO (Giuseppe): *Il valore de la Legalità*, en «*Nuova rivista di diritto commerciale, diritto dell'economia diritto sociale*», vol. 7.^o, fasc. 10-12, 1954, págs. 320-326.

El valor que atribuyamos a la legalidad encierra una problemática tan amplia y profunda que afecta a los propios fundamentos del derecho. No es, en términos generales, esta la cuestión que vamos a estudiar en este artículo, sino que vamos a plantear una serie de problemas que proceden de la experiencia en la grave situación de crisis por la que atravesamos. La humanidad está pagando hoy el pecado de orgullo de haber creído en la definitiva conquista de

la razón y del progreso, que ha sido el mito del siglo que nos ha precedido. La crisis implicada en la situación descrita lleva al hombre de la calle, lo mismo que al especialista en Derecho, a preguntarse: ¿Qué significado tiene la legalidad, cuando la violencia y la fuerza parece que son las únicas protagonistas en el mundo actual? ¿Cuál es la posición y la función del jurista ante estos hechos? Asistimos en la respuesta a esta pregunta a una doble actitud; de una parte, el escepticismo y pesimismo; de otra, la esperanza. Estos dos estados de ánimo puede decirse que son permanentes y alternativos. Sin embargo, es el escepticismo el que predomina. Pero más allá de esta serie de luces y de sombras el derecho posee una larguísima tradición, tradición que constituye como una segunda naturaleza del jurista y que, sobre todo en los momentos de turbación, le permite mantenerse en cierta seguridad y conocer cuál es su norte. Ahora bien, el jurista no debe caer en un concepto formal de la legalidad. Las formas jurídicas tienen que ser expresión de las fuerzas políticas sociales, espirituales y económicas. Pero a su vez estas fuerzas han de estar reguladas por un orden, ya que el orden, es decir, el derecho, es la esencia misma de una sociedad. El orden es la antítesis del terror, de lo arbitrario, del despotismo ilimitado, y esta es fundamentalmente la función de la legalidad. La legalidad no consiste, pues, en el orden en el terror, sino en un orden que excluye el terror. Dentro de este orden pueden darse y progresar las fuerzas creadoras. De aquí que sea la violación más grave de la legalidad servirse de los medios propios de ésta para corromper el fin sustantivo del orden y del Derecho. En resumen, la legalidad se expresa en todo un complejo de principios y de explicaciones sustanciales, consecuencia de la necesidad de que la vida social se realice en un orden y de que este orden sea observable.—E. T. G.

ZIZAK (Giovanni): *I presuposti del giudizio giuridico*, en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», fascículo II, 1955, págs. 228-262.

La intención del autor es que este artículo sirva de complemento a su libro *La coscienza nel diritto*, aparecido el

año anterior. Por esta circunstancia algunas ideas son referidas a lo anteriormente expuesto, lo que deja, en cierto modo, inacabada la exposición de alguna serie de pensamientos, aunque sin restar claridad a la expresión literaria.

En otro aspecto se observa la gran influencia de la obra de Carnelutti en el pensamiento de Zizak, si bien combinada con una lectura personal de Kant y englobada en la corriente neoidealista dominante en la producción filosófica italiana.

La tesis central del estudio reside en la insuficiencia del elemento empírico para la formación del juicio jurídico y la necesidad de completarlo con ideas superiores que permitan la unidad y la verdad de lo juzgado. Siguiendo a Kant se afirma que la «inventiva» del espíritu supera a la experiencia sensible, constituyendo lo que el autor llama la parte superior del juicio. La superación del elemento psicológico-empírico se desenvuelve en tres direcciones que vienen a coincidir en su vértice supremo. Zizak se remonta a la fuente de todo ser, a su origen trascendente en la divinidad. De este modo la cuestión se transfiere de los presupuestos lógicos a los metafísicos y morales de la actividad juzgadora. Después de desarrollar este argumento con citas de Kant, Del Vecchio y Guzzo, se concluye que para conocer la verdad conviene reingresar en la propia intimidad. La abstracción debe buscar una aproximación creciente entre la conciencia y la realidad. La presencia de sí mismo es la premisa de todo concepto, radical contacto de pensamiento y sustancia, lo que no significa hacer del sujeto un absoluto. En opinión del autor, esta orientación íntima es fundamental para el juicio y confiere al individuo equilibrio y claridad de conciencia.

La última parte del artículo se dedica a expresar las condiciones morales que deben confluir en el juez para el más perfecto desempeño de su alta misión. En la actividad judicial se informa del «yo» puro, diferente de la subjetividad individual, unificando la función teórica y la práctica. Afirma Zizak que para ninguna otra actividad es tan necesario la íntegra humanidad como para la del juez. El problema que éste debe resolver es tanto ético como teórico. La ley es abstracta, y para su aplicación al caso concreto no basta el razonamiento silogístico, pues los juicios jurídicos

son juicios de valor y no meras constataciones de hecho.

En resumen, dice, el mundo no será mejor hasta que entre los hombres no

se realice la ley del amor, y hasta entonces el jurista no puede renunciar a colaborar en la efectiva justicia.—RAFAEL CASTEJÓN.

D) TEORIA GENERAL DEL DERECHO PENSAMIENTO CONTEMPORANEO

POUND (Roscoe): *Comparative Law in Space and Time*, en «The American Journal of comparative Law», University of Michigan, vol. 4, núm. 1, invierno 1955, págs. 70-84.

Un sistema de derecho puede ser considerado desde cuatro diferentes puntos de mira: analítico, histórico, filosófico y sociológico, según se tome en cuenta de manera preferente el examen de la estructura, sujeto y preceptos del sistema para llegar a conocer los principios en que se apoya, se investiguen los orígenes y desarrollo histórico de las instituciones y leyes para descubrir los cimientos de las actuales, se busquen los presupuestos filosóficos en que se basan los preceptos positivos y los ideales que intentan alcanzar como vía para medir y enjuiciar el sistema total, o se vean las leyes en función de los fines sociales perseguidos. Todos estos métodos deben ser comparativos, dice el profesor Pound, lo cual, en su opinión, excluye el hablar de un método comparativo y propiamente dicho.

Si se quiere hacer una ciencia del Derecho comparado será preciso puntualizar ante todo qué es lo que se va a comparar, o, dicho en otras palabras, qué alcance se da al término *derecho*. Concretándose a su alcance jurídico, distingue Pound tres sentidos diferentes en la palabra inglesa «law». El primero es el de *orden jurídico*, considerado como el régimen de relaciones y conductas ordenadas por medio de la aplicación sistemática del poder de una sociedad políticamente organizada. El segundo significado considera el término «law» como el conjunto de fundamentos en que obligatoriamente deben apoyarse las decisiones judiciales y la acción administrativa. Un tercer significado designa con la expresión «law» los procesos administrativos y judiciales mediante los cuales es encauzado y mantenido el orden legal.

Históricamente el uso más antiguo y continuo del término «law» designa el conjunto de preceptos legales que existen en una sociedad dada. Pero este concepto al ser profundizado nos muestra tres elementos: preceptos, técnicas e ideales. A la luz de estos últimos deben ser interpretados los preceptos, y así no resultan en la realidad menos importantes que las leyes positivas. Una ciencia del Derecho comparado, si ha de ser útil, aunque no se dirija más que al estudio de los preceptos positivos en los diferentes países, tiene por fuerza que estudiar muchas más cosas que esos mismos preceptos legales.

Esto en cuanto a lo que debe ser comparado. Es preciso preguntarse, además, cómo debe hacerse esa comparación y cuáles son las medidas de comparación.

El método comparativo, que se inició bajo la influencia de la escuela del Derecho natural, se limitó en sus principios a estudiar, precepto a precepto, las leyes de los diferentes países en un determinado momento y a comparar estas leyes con el subyacente e inmutable derecho natural. La escuela histórica rechazó el concepto de ley natural, pero aunque para ella la ley experimenta un crecimiento y desarrollo, esta evolución se encontraba encerrada en las rígidas líneas de la filosofía hegeliana de la historia. En el presente siglo, sobre todo después de la última guerra, asistimos al renacimiento de una escolástica neo-tomista, bajo cuya influencia se empieza a admitir que existe en la ley un elemento ideal.

Un ejemplo claro se encuentra en el proceso que las leyes inglesas han seguido en su aplicación en Estados Unidos después de la independencia de este país. «En la práctica, los tribunales determinaban qué era y qué no era aplicable en América, por referencia a un cuadro idealizado de la América de los colonizadores, la América rural y agrí-

cola de la primera parte del siglo XIX, y ese cuadro llegó a formar parte de la ley.» Esta parte ideal persistió, y en gran parte aún conserva vigencia, mucho tiempo después de haber desaparecido aquella primitiva sociedad, y su acción conservadora representa un obstáculo, no por escrito menos fuerte, para la adaptación del derecho americano a las nuevas condiciones económicas y sociales.

El elemento técnico es, sin duda, el más estable de los tres que componen un cuerpo de leyes. Los preceptos, en cambio, son mucho menos resistentes. Los estudios hechos sobre ciento cincuenta años de Derecho americano muestran que la mayoría de los preceptos de una ley positiva no duran mucha más allá de una generación. Por ello el Derecho comparado debe estudiar los ideales, preceptos y técnicas que componen el Derecho de cada país, no sólo confrontándolos con los de los demás países, sino con las fases de desarrollo dentro de su área.

El trabajo del profesor Pound termina preguntándose qué propósito persigue el comparar los diferentes derechos. En tanto que jurista y no filósofo, cree que la meta debe consistir en la construcción de una medida comparativa ordenada sistemáticamente a satisfacer en lo hacedero las posibilidades que la civilización ofrezca al hombre, con un mínimo de fricción y de pérdida.—MARÍA ELISA MASEDA.

BOBBIO (Norberto): *La teoría general del diritto di J. Haesaert*, en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», año 1955, fascicolo II, páginas 202-216.

Se destaca en principio la variedad de contenido que suele encontrarse en las obras sobre teoría general del Derecho, que se diversifica en teoría de la Justicia, del Ordenamiento jurídico, o sociología del Derecho. Haesaert ha elegido este último tema, estudiando en su libro la definición, etiología y realización del Derecho desde un punto de vista psico-sociológico.

Las observaciones de N. Bobbio se centran principalmente en el comentario a la definición del Derecho propuesta en la obra citada. Pero mientras Haesaert polemiza contra Kelsen, Bobbio opina que no hay verdadero contraste

entre ambos modos de investigar el Derecho, sino sólo un riesgo de confusión metodológica. Para Haesaert la definición del Derecho debe delimitar la esfera del ordenamiento jurídico, pero la característica de éste se encuentra en la actitud mental que preside la ejecución de sus normas, que no es libre, como las reglas de un juego, sino dependiente, o sea que se impone al sujeto.

A este propósito dice Bobbio que no es posible dar una definición esencial del Derecho, ya que la significación de esta palabra es cambiante y también difiere el uso vulgar del que hacen las personas peritas en la materia. Frente a este complejo contenido se pueden proponer y estudiar diversos problemas: histórico, estructural, sociológico, etcétera, pero carece de sentido afirmar que una sola de estas consideraciones sea verdadera y las demás falsas. Por ejemplo, la definición de Haesaert sirve para diferenciar la norma jurídica de los usos convencionales, pero no es tan adecuada para distinguirla de la norma moral. También la costumbre se encuadra difícilmente en dicha definición.

Después de señalar los méritos literarios y científicos de la obra comentada, añade Bobbio que su doctrina podría ser calificada entre las teorías escépticas del Derecho, derivada de análoga posición en cuanto a la concepción y sentido de la Historia.

En la crítica formulada por Bobbio a la doctrina de Haesaert puede verse un reflejo de la inclinación del primero hacia la tendencia neopositivista del Círculo de Viena, aunque las líneas finales del artículo demuestran que el profesor de Turín se mantiene firme contra la corriente escéptica en Filosofía del Derecho.—RAFAEL CASTEJÓN.

LEVY-BRUHL (H.): *Le Mithe de l'égalité juridique*, en «Cahiers Internationaux de Sociologie», París, XVIII, 1955, págs. 8-17.

Existe una tendencia actual a criticar a los hombres del siglo XVIII por habernos dado un hombre abstracto, situado fuera del tiempo y de espacio y, por lo mismo, un hombre sin realidad. No obstante, este intento por abarcar al hombre en su esencia, más allá de los particularismos de raza, hábitos, cultura, etcétera, está muy lejos de ser despreciable. El humanismo de los clásicos, y

especialmente el del siglo de las luces, continúa y sobrepasa al humanismo del Renacimiento y de la antigüedad greco-latina. Esta construcción abstracta del hombre, sin lugar a dudas, es indispensable en una sociedad «qui se veut égalitaire et qui vise à la universalité». No otra cosa es la Declaración de los Derechos del Hombre. En su esencia, ella proclama las pretensiones legítimas que el ser humano debe poder realizar por el solo hecho de pertenecer a la especie humana. Pero si esta construcción ha sido una gran ayuda para la elaboración de las reglas de Derecho pasando las fronteras nacionales, se puede preguntar ahora —y aquí está el reproche— si ella no ha constituido, precisamente, un mero encubrimiento, en favor de esta uniformidad aparente, y ha reducido a una especie de mito los principios igualitarios inscritos en las leyes.

Los juristas tienden a distinguir entre la posesión de los derechos y su ejercicio. Evidentemente con esto no se diluye la certidumbre de que, política y jurídicamente igualitaria, la sociedad actual es económica y socialmente jerarquizada. Los derechos son teóricamente los mismos para todos; pero en realidad estos derechos no son accesibles más que a una fracción de la población: aquella que posee la fortuna.

En el análisis del contrato se puede ver la discrepancia radical entre la teoría y la práctica. De aquí que se puede afirmar que si para el patrón la obligación nace de un contrato, para el empleado tiene su fuente en su *statu*, es decir, en su condición social y económica. Esto tiene un carácter absoluto y casi irremediable porque proviene de la propia estructura de la sociedad. Esta razón hace que se extienda a todos los actos de la vida de relación. Evidentemente, lo que caracteriza la libertad en materia de contrato es la facultad de aceptar o rechazar. Y esto es, precisamente, lo que no existe. El empleado se halla irremediabilmente atado a su *statu* y condenado a una profesión manual, a un empleo subalterno, etc. Esto se ha podido constatar estadísticamente con respecto a la elección del oficio (sólo el 3 por 100 de los hijos de obrero, por ejemplo, tienen enseñanza superior). El mismo sindicalismo no es suficiente; para un obrero, la fuente de su obligación no es el contrato, sino la necesidad. La fijación de las tarifas estatales tampoco solucionó el problema.

La inferioridad económica es un obstáculo insuperable para la libertad contractual. El contrato implica, siempre, un *mínimum* de igualdad económica, so pena de ser un «instrumento de la libertad de opresión».

No otra cosa ocurre, por ejemplo, con el matrimonio. Nada, legalmente, priva que se puedan casar personas de diferentes clases sociales. No obstante, en la realidad se ve que el matrimonio está regido, más que por los sentimientos, por un *connubium* de clases sociales y económicas. Exactamente lo mismo se puede decir, aunque esto sorprenda, de los procesos criminales. En este caso, todavía habría que agregarle la propensión al crimen de un determinado medio económico y social (no como pretende Lombroso, por características somáticas; se dejan de lado, por supuesto, los casos patológicos). El problema es particularmente sensible en ciertos delitos y crímenes en los cuales los factores sociales juegan un papel manifiesto, como, por ejemplo, el aborto. Esta desproporción entre lo teórico y la realidad se la ve en el propio Derecho político, y concretamente en el derecho al voto. En todos los casos se puede ver cómo la estructura económica de la sociedad es la causante de esta desproporción. La igualdad jurídica reclama una sociedad sin clases. Tal era el caso de la sociedad romana de donde el Derecho moderno ha tomado todos sus principios. La vida material del romano estaba asegurada; y así podía dedicarse cómodamente a las bellas artes, a la literatura, a las altas funciones del Estado. La sociedad romana era bastante homogénea, pero a costa de la esclavitud. En esta sociedad «ociosa y refinada» el arte de los prudentes se dedicaba a analizar las relaciones jurídicas y han llevado a resultados que nos sirven de modelo todavía. Ahora, estas reglas son aplicadas y aplicables sólo en un grupo social en donde los miembros viven en una determinada igualdad económica. Por el contrario, la sociedad medieval, fundada sobre el principio de la jerarquía y de la tierra, no pudo aceptar estos principios romanos.

Indiscutiblemente, la sociedad ha cambiado entre los siglos XIX y XX. No obstante, los juristas no se han planteado el problema de la adecuación de las leyes a las condiciones sociales. La crítica a los principios del derecho que rigen actualmente no ha sido planteada

todavía en el terreno jurídico y siempre lo ha sido en el político. El comienzo tiene que partir no ya de una crítica a los principios del Derecho, sino precisamente de una destrucción de la ilusión de su efectividad en la realidad social actual. La igualdad jurídica necesita un *mínimum* de igualdad económica.

Quizás pueda concebirse un sistema jurídico en que, teniendo en cuenta la situación de inferioridad de una parte de la población, se le apliquen otras leyes de Derecho, como ya se hace evidentemente, con los niños, los locos, etcétera. Pero, sin lugar a dudas, esto es una aberración porque se le crearía a esa parte de la población una *capitis diminutio* que haría a esa clase, para siempre subordinada y subalterna.

Para resolver el conflicto hay que partir de las causas. El Derecho no puede apartarse de la realidad social y económica, y debe, por el contrario, buscar el traducir con precisión sus reglas, no estándole permitido, bajo ningún concepto, mantener una igualdad manifiestamente desmentida por los hechos.—JUAN CARLOS AGULLA.

BRUNELLO (Bruno): *Economia e diritto*, en «*Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*»; año 1955, fascicolo I, páginas 66-78.

Se inicia el artículo con referencia a la distinción aristotélica de la economía, hecho natural, y la crematística, o adquisición de las riquezas producto de la experiencia y la técnica. Pues es diversa la consideración moral de ambos modos de relación con los bienes económicos. En cuanto a la doctrina de Croce que ve en la economía y la moral, respectivamente, la volición de lo particular o lo universal, es rechazada, puesto que Brunello entiende que todo acto humano tiene un fin particular, y siendo el acto económico un acto humano debe calificarse moralmente.

Las llamadas leyes económicas son abstracciones y, muchas, simples generalizaciones descriptivas. Puesto que una ley, para ser tal, debe comprender todas las posibilidades del caso determinado. La llamada ciencia económica se origina bajo el impulso del egoísmo capitalista, y no como una ciencia del hombre por el hombre. La dificultad reside en que el hecho económico es un dato

tan elemental en la vida humana que escapa a toda definición universal.

El hecho económico, por humano, tiene una necesaria relación con el Derecho, sobre todo si se admite la definición de Rosmini, que vincula estrechamente las nociones de Derecho y persona, así como la de propiedad, en el más amplio sentido. Se hace una crítica de la definición del Derecho de Ahrens y de la posición kantiana sobre separación de Derecho y Moral, para concluir la necesidad de que el Derecho sea justo. A continuación niega la pretensión de los economistas, entre ellos Einaud, de tratar su ciencia al modo de las naturales, acogiéndose al criterio de Del Vecchio que reconoce la participación de la voluntad humana y consiguiente sometimiento al derecho de la actividad económica.

Precisamente por querer dar mayor relieve a lo económico, algunas teorías llegan a desvanecerlo. Tal ocurre al marxismo, por cuanto lo toma como realidad total de la vida social, desconociendo sus caracteres específicos. Por distinto camino llega Croce a resultado también insatisfactorio, ya que su particular versión del método dialéctico deja indeterminada la relación entre economía y ética, mientras en escritos de su primera época identificaba economía y derecho como actividades genéricamente prácticas.

En definitiva, Brunello estima que lo económico no debe ser desconocido en su valor fundamental, pero tampoco identificado con lo jurídico, aunque esto no signifique desconocer al hecho económico un valor moral, en cuanto contribuye a la perfección de la persona humana.—RAFAEL CASTEJÓN.

MONTEFIORE (Alan): *Philosophical Survey: Philosophy in France*, en «*Philosophy*», vol. XXX, núm. 113, abril 1955, págs. 167-170.

La producción filosófica francesa del pasado año no ha sido de interés superlativo. En resumen, la situación es la siguiente: Se han publicado tres breves libros de exposición introductoria: *L'Oeuvre de Platon*, por P. M. Schuhl (Hachette); *Les philosophies de l'existence*, por Jean Wahl (Armand Colin), y *La phénoménologie*, por J. F. Lyotard (Presses Universitaires, en las series *Que sais-je?*). Los tres son útiles;

los dos primeros, cada uno en su género, excelentes. Ambos autores son, por supuesto, maestros conocidos en sus disciplinas. El del profesor Wahl es el más difícil, puesto que se refiere a una materia para la que no es fácil hacer una introducción. Hay, como él apunta, amplias diferencias entre los así llamados filósofos existencialistas; pero, por lo menos, tienen una cosa en común, un cierto vocabulario. El libro de Lyotard es también muy digno de leerse, pero no hace concesiones al principiante, cosa que no es excepcional en los libros de esta colección, a pesar de lo que pueda parecer a primera vista. El autor se preocupa particularmente de las relaciones entre la fenomenología y el marxismo. Hay, asimismo, tres antologías, dedicada una al quinto centenario del nacimiento de Leonardo de Vinci, otra a los estudios de la Guillaume Budé Association y otra a la teoría de la prueba.

Sobre Marcel han aparecido dos volúmenes titulados *De l'existence à l'être*, consagrados a la exposición de su filosofía por su amigo Roger Troisfontaines. Respecto de la *Aestétique*, de Paul Servien, *L'expérience intérieure*, de Georges Bataille y *L'héritage Kantien et la révolution copernicienne*, de Jules Vuillemin, la opinión del autor de este trabajo no es demasiado favorable. En los dos primeros por tratarse de repeticiones de escritos anteriores y en el último por su extraña factura.

Quedan todavía cuatro obras dignas de mención. Dos de F. Houang: *Le néohegelianisme en Angleterre*.—*La philosophie de Bernard Bosanquet* y *De l'humanisme a l'absolutisme*. El primero es sustancioso. Analiza y aclara los orígenes y los temas centrales de la filosofía del autor inglés a la luz, incluso, de autores contemporáneos. El segundo, en cambio, es mucho más ligero. En buena ley debiera haber sido un capítulo o, a lo más, un apéndice del anterior.

La obra de Paul Asveld, *La pensée religieuse du jeune Hegel*, es un estudio de los primeros trabajos y cartas de Hegel encaminado a mostrar cómo sus ideas nacieron en la atmósfera religiosa de su tiempo, finales de la Ilustración, y de donde proceden sus conceptos claves. Deliberadamente no está encaminado a servir de interpretación a la producción de su madurez, pero, sin

embargo, es de gran ayuda hasta en esto.

Finalmente hay una entre las traducciones que merece toda atención. Se trata de *Le problème de l'âme*, por Stephan Strasser. Se ocupa del estudio de las relaciones entre la psicología empírica y la metafísica. Lo más notable de él, sin descuidar sus demás valores, es el claro, honesto y metódico razonamiento dentro de su preciso manejo de lo que a los lógicos del lenguaje pueden parecer imprecisas herramientas. Se tiene la impresión de estar en presencia de un maestro de otro tiempo.—SALUSTIANO DEL CAMPO.

ABBAGNANO (Nicola): *Philosophical Survey: Philosophy in Italy*, en «*Philosophy*», vol. XXX, núm. 112, enero 1955, págs. 57-61.

Poco más o menos en el curso de un año se han publicado en Italia algunas obras filosóficas importantes que, tanto en lo que coinciden como en lo que se apartan de las tendencias de que son índice, pueden ser útiles para caracterizar la presente situación de la Filosofía italiana. Una de ellas es *La vita come amore*, de Ugo Spirito, uno de los más inteligentes discípulos de Giovanni Gentile, alejado del idealismo en 1937. El «amor» de que Spirito habla en este libro no es otra cosa que «la absoluta unidad del espíritu» de Gentile, reducida a su sentido más puramente místico. El trabajo de Spirito ejemplifica las posiciones a que han llegado en Italia los últimos elaboradores del idealismo gentiliano: una especie de vago misticismo que apenas tiene qué decir sobre los problemas específicos de la cultura contemporánea.

La obra de Ludovico Geymonat, *Saggi di Filosofia neorazionalistica*, pertenece a una perspectiva completamente diferente. Geymonat fué el primero en dar a conocer en Italia las ideas del Círculo de Viena con *La nuova filosofia della natura in Germania* (1934). Su reciente libro pretende, sobre todo, distinguir el neo-racionalismo, o neo-iluminismo, del positivismo lógico del Círculo de Viena y de las escuelas que lo perpetúan. Ciertamente ayudará a mantener el interés de los estudiosos de la Filosofía por la ciencia y sus problemas y conducirá a la labor filosófica

hacia campos de investigación en los que la consideración de los métodos y de los resultados de la ciencia es indispensable.

Nascita del mondo moderno, de Franco Lombardi, se sitúa en el mismo horizonte mental. En tanto que Geymonat pretende aproximar la filosofía a la ciencia y a sus problemas y resultados particulares, Lombardi trata de acercar la filosofía a la sociedad, esto es, a los problemas e intereses morales, sociales y políticos.

El libro de Enzo Paci, *Tempo e relazione*, hace suyas, explícita o implícitamente, muchas de las exigencias que hemos visto en las obras de Geymonat y Lombardi.

En resumen, por una parte, los sucesores de Gentile tienden a dirigir sus investigaciones hacia temas de significación y tono religioso; significación y tono que en Spirito son no-confesionales y quizás anticonfesionales, aunque revistan un carácter puramente confesional en los escritores espiritualistas italianos. Por otra parte, las tendencias independientes de la herencia idealista están orientadas hacia temas de carácter naturalista y aunque, como en el caso de Paci, sean de matiz metafísico, hacen nacer una metafísica naturalista opuesta a la tradicional. Libros como los de Geymonat, Lombardi y Paci pueden considerarse como manifestaciones de un *humanismo naturalista* que toma sus instrumentos de investigación de la ciencia, del lenguaje común y, si es preciso, de la filosofía tradicional y aun de la metafísica, sin verse envuelto en las presuposiciones dogmáticas inherentes a tales medios o a algunas de sus interpretaciones, pero ocupándose profundamente del análisis de los problemas que emergen de la situación cultural y social de nuestro tiempo.—SALUSTIANO DEL CAMPO URBANO.

CHAIX-RUY (J.): *Etre, existence et essence dans la pensée de Maurice Blondel*, en «Teoresi», Messina, V, 1950, número 1-4, enero-diciembre, páginas 28-44.

Vivimos en una época tan fugaz, las perspectivas se desplazan tan deprisa, que es difícil para un observador discernir lo que es caduco y lo que ha de ser permanente en una filosofía que se

pretende elevar hasta los límites extremos de la investigación filosófica. Precisamente lo que caracteriza a la filosofía de Maurice Blondel es un doble esfuerzo por rebasar las antinomias facticias del idealismo y del realismo, del dogmatismo racionalista y del criticismo, del existencialismo y del marxismo para llegar al punto en que los contrastes o la unidad concreta triunfan de una multiplicidad engendrada por nuestros conceptos.

Según Blondel, la acción es el auténtico *vinculum substancial* cuando se la considera en su plenitud vivificante y no simplemente como un comportamiento o conducta elemental, es decir, procurando entender la acción como un esfuerzo interior e interiorizante que encarna en nosotros la idea y relación entre los elementos dispares que bien nacen de nosotros, bien nos vienen de fuera. De este modo la acción nos lleva al pensamiento que continuamente la sostiene y la rebasa, que la ilumina y caldea con una claridad interior en cuanto se aproxima a la unidad del puro actuar. Claro que no se trata del actuar de carácter material. El *vinculum* se refiere a la acción como principio, al actuar originario, pero sin que este actuar originario deba entenderse en el sentido en que los idealistas alemanes concebían el primer supuesto poniéndose a sí mismo como objeto de su ponerse. Maurice Blondel está lejos de este error. Por el contrario, lo que él pretende es superar el idealismo, lo mismo que el realismo. En cierto sentido, el acto es anterior a todo, puesto que el ser, según Blondel, no existe sino en la medida en que actúa y porque los grados y niveles del propio ser se miden por la riqueza y por la interioridad de la acción, ya que el acto puro, lejos de expresar el momento de la razón racionante incapaz de salir del plan de la temporalidad, reabsorbida sin cesar por la razón que raciona, expresa la plena auto-creación de aquel que para existir no tiene necesidad de conferirse a sí mismo existencia. He aquí cómo la acción de Blondel recuerda al acto puro, pero desde un punto de vista especial, ya que el ser se identifica con la acción. Y en la medida en que nosotros somos, somos siendo en cuanto participamos del Actuar. Por consiguiente, la existencia, la vida, son acciones, pero acciones vinculadas al actuar primero. Así, el poder o eco-

nomía que nos ha sido donado es nuestro, pero nos lleva al Eterno Donador.
E. T. G.

LA VIA (Vicenzo): *La riforma blondeliana del filosofare e la sostanza teorica del blondelismo*, en «Teoresi», Messina, V, 1950, núm. 1-4, enero-diciembre, págs. 236-358.

Lo que Blondel pretende es construir su filosofía como un todo ascendente, de modo que en el mismo proceso de la ascensión el pensamiento encuentre su fuerza y su impulso para lograr un grado más en la penosa subida. Esta filosofía plena se integra en el concepto de acción, desde cuyo concepto Blondel pretende la reforma de la filosofía por una superación. Superación que no quiere decir destrucción, sino mejor reencuadramiento, corrección y acentuación de los ingredientes ya descubiertos como intelectualmente fecundos por el pensamiento filosófico anterior. La filosofía de la acción aplica un criterio dialéctico, cuya dialéctica se funda en el desdoblarse progresivo del principio básico; merced a este principio básico la realidad aparece unida en su inquebrantable unidad profunda, porque, como dice Blondel, las cosas son todas igualmente irrealizables, cuando se quiere construir la realidad como una cosa distinta de ellas.

La unidad profunda de la realidad se encuentra en última instancia en el agente que actúa sin necesidad de ser actuado, de cuyo agente participamos porque, según palabras del propio Blondel, para actuar es preciso participar de un poder infinito; para tener conciencia del actuar es menester que exista la idea de ese poder infinito. De aquí que la idea sea acción y la acción esté de suyo incluida en la idea.

Si desde este punto de vista hay en Blondel una reforma del filosofar en cuanto elude la pretensión de cristalizar la realidad, sin caer, por otra parte, en un inmanentismo de carácter materialista que se apoye en algún vago concepto como vida, energía, etcétera, por otra parte se da también un auténtico sistema filosófico con una sustantiva autonomía filosófica. El filosofar descubre dentro de sí la sustancial necesidad de un drama, de una

crisis que a través de mil peripecias nos lleve a lo singular para que, a su vez, desde el singular se manifieste la necesaria trascendencia. Efectivamente, el punto central de todo el blondelismo es el hecho incontrovertible de la imposibilidad de centrar la filosofía, ya que, como exigencia o instancia de la mediación teórica, implica un moverse como el sentido activo del verbo filosofar ya denuncia. En este moverse los dos supuestos radicales que caracterizan el alma del blondelismo son la inmanencia y la trascendencia, pero entendidas como simultáneamente vinculadas y contrapuestas de tal modo que no puede darse la inmanencia sin la rigurosa implicación de la trascendencia y al contrario. Esto, a su vez, significa que el absoluto está implícito en nosotros como idea y como hecho y que el desvelarse consciente de nuestra intimidad, afirmación y negación, trascendencia o inmanencia, se ofrecen como imbricadas en la realidad absoluta del principio absoluto que hace que el ser sea lo mismo que la acción.—
E. T. G.

ANTONELLI (M.^a Teresa): *Observazioni sulla filosofia come «philosophie de l'esprit»*, en «Humanitas», Brescia, año IX, enero 1954, núm. 1, páginas 24-39.

El último siglo de actividad especulativa ha constituido un curioso diálogo—que no es nuevo en el transcurso de la historia de la filosofía— entre dos estilos o dos lenguajes especulativos, que representan respectivamente el idealismo y el existencialismo. Desde luego, el existencialismo propiamente dicho no constituye de suyo un movimiento filosófico pleno pero opuesto al idealismo, manifiesta una gran preocupación por lo concreto y por lo irracional, lo que, a su vez, define mejor los límites propios del idealismo. Ahora bien, este diálogo es sumamente curioso, ya que en el fondo son dos soliloquios que no acaban de trabarse en diálogo. La crisis filosófica actual no es sino la incapacidad crónica de discutir en auténtico sentido, con exclusión de la verbosidad y del diálogo puramente nominal. Pero a su vez y detrás de esto hay razones más profundas, ya que en el fondo tal inca-

pacidad para el verdadero diálogo está en que no se tiene consciencia integral de una legitimidad merced a la cual quede en claro por qué nos adherimos a uno y no a otro de los diversos puntos de vista posibles respecto del filósofo.

Un característico e interesante, al mismo tiempo que especulativamente instructivo intento de construir un nuevo concepto de filosofía, aceptando las exigencias de lo existencial concreto y al mismo tiempo recabando el punto de vista más fecundo del idealismo, es la llamada *philosophie de l'esprit* o intento de lograr una interpretación de la filosofía en la cual la especulación se conciba tanto como filosofía del espíritu como espiritualidad. Así, por ejemplo, lo que Blondel llama *pensée* es un órgano de la filosofía que enseña un método de filosofar en el cual se incluye globalmente lo que hay de razón y ciertos aspectos de la irracionalidad. *Pensée* puede interpretarse como *esprit*, y *esprit* equivaldría a la superación de la moderna rebelión contra la razón. Así aparece en el propio Marcel, en *Lavelle* o en *Le Senne*, la filosofía como creación del espíritu y particularmente como interioridad que manifiesta la dimensión interior del ser según el coloquio entre lo existente y lo absoluto, el espíritu en la historia y el espíritu fecundo del bien. E. T. G.

FEYS (Robert): *Un exposé de la Philosophie de Gabriel Marcel*, en «Revue Philosophique de Louvain», Louvain, febrero 1955, tomo 53, págs. 73-85.

Gabriel Marcel, a quien no le gusta que se le califique de existencialista, se llama a sí mismo un neo-socrático. A pesar de la extrañeza que pueda producir esta calificación, hay que reconocer que las circunstancias de entonces y las de ahora son de hecho extrañamente análogas. La juventud a la que Sócrates se dirigía caminaba, refiriéndose al orden del espíritu, a la deriva. Filósofos brillantes, lejos de conducirla a un terreno firme, alimentaban en ella una duda radical. Sócrates descendió a la plaza, habló con unos y con otros y favoreció el hallazgo de nuevos sólidos principios. Sus diálogos y cuestiones parecía que jamás iban a acabar, y sin embargo todas desembocaban en

un mismo fin. Algo análogo ocurre con Gabriel Marcel y su contacto cotidiano con la vida ordinaria, elevándola al plano filosófico. En un reciente libro, el Padre jesuita Roger Troisfontaines ha expuesto la doctrina de Marcel bajo el título general de *De l'existence a l'être. La philosophie de Gabriel Marcel* (1).

El eje de la exposición de Troisfontaines está en el propio título de la obra, ya que la exposición en su conjunto no es sino una evolución conceptual de la existencia al ser en cuanto tal. El hilo conductor está en que la *existencia* designa aquí una participación con lo real, anterior incluso a la conciencia, en tanto que el ser no va de acuerdo sino con una participación en la cual se vincula libremente el sujeto que por este acto se constituye y se afirma como persona. Así, «de la existencia al ser» se refiere a la unión con el mundo, la unión con uno mismo, la unión con los otros y la unión con Dios. La unión con el mundo apunta sobre todo a la situación originaria de estar en contacto con nosotros mismos y con lo que no somos nosotros a través del cuerpo. El cuerpo, la encarnadura, es el primero e inexcusable de los vehículos. Pero el propio contacto con el mundo implica la unión de uno consigo mismo porque sólo en la medida en que yo no soy lo otro, puedo preguntarme ¿qué soy yo mismo?, y el que soy yo mismo implica necesariamente la cuestión de qué son los demás. Los demás no son propiamente el mundo. Son como yo mismo sin ser yo mismo, y tanto los demás como yo en la medida en que reflexionemos sobre el mundo, sobre lo que somos y sobre lo que los otros son, construimos una reflexión encarnada, cuya reflexión encarnada se encuentra inexorablemente con el misterio, y junto al misterio con el ser, ya que el ser adviene con la reflexión lo mismo que el misterio, pues ante el misterio el pensamiento lúcido reflexiona con más profundidad acerca del ser en relación con aquello que se constituye como misterio. De este modo, el inexcusable encuentro con Dios perfecciona y corona la obra de Gabriel Marcel.—E. T. G.

(1) Dos volúmenes. Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de Namours. Louvaine, E. Nauwelaerts et Paris, J. Vrin, 1953.

FONTAN (Pierre): *Le primat de l'acte sur l'énoncé*, en «Revue Philosophique de Louvain», Louvain, febrero 1955, tomo 53, págs. 40-53.

Todo valor reivindica su verdad como un título definitivo, no como una simple parte de él mismo o como un elemento accidental. La verdad se identifica con la justificación inmanente que la hace concorde con el pensamiento. La verdad, por consiguiente, no es un residuo de los valores. O la verdad subsiste o los valores no existen. Existe una verdad incluso de los hechos más neutros, más contingentes o más negativos. Esta universalidad no es un denominador común, una forma abstracta o derivada de la experiencia. Más allá de la experiencia la verdad aparece como la experiencia misma, es decir, como cualidad del juicio que la verdad hace auténtico. Seguiremos el pensamiento, a este respecto, de Merleau-Ponty, precisando su pensamiento para mejor situar el nuestro.

El primer problema consiste en saber si lo que Merleau-Ponty llama «fenomenología de la percepción» es o no un retorno al realismo. No se trata precisamente de una vuelta al realismo, sino de tomar como punto de partida un contacto con el mundo que precede a todo pensamiento sobre el mundo. En este sentido es realismo, pero no en el sentido tradicional.

Siguiendo este punto de vista, Merleau-Ponty rechaza el positivismo, el idealismo y el formalismo kantiano. Es decir, se rechaza todo aquello que implica un punto de partida anterior, sólo especulativamente anterior al primigenio e imprescindible contacto con el mundo. Para este contacto hemos de tener en cuenta los datos «ingenuos» que la conciencia nos ofrece más allá de cualquier reflexión. En este sentido la percepción, descubriéndonos al fenómeno, descubre el ser en el fenómeno. Pero el descubrimiento del ser en el fenómeno se hace en mí y por mí. Yo soy el ser en el que el Ser aparece fenomenizado. Esta fenomenización surge con la percepción del mundo.

Esto implica que la percepción de un saber absoluto está más allá de mis posibilidades, en cuanto el fenómeno es ya de suyo relativo. De modo que lo relativo y el relativismo son un hecho, hecho que no se puede negar ni dis-

cutir. Pero precisamente que no pueda discutirse lleva a una cierta superación, ya que lo relativo aparece con un cierto valor de absoluto. De este modo la experiencia por la percepción se constituye en punto de partida y punto de llegada. La filosofía no es sino una expresión especulativa del realismo laborioso que depende de nosotros aunque está más elevado que nosotros mismos.—E. T. G.

NIEL (Henri): *Philosophie et Histoire*, en «Revue Internationale de Philosophie», fasc. 3, año 8.º, Bélgica, páginas 283-294.

La *Lógica de la Filosofía*, de Eric Weil, ofrece, dentro de su carácter de tesis doctoral, unas pretensiones de singular audacia que corren el riesgo de permanecer incomprendidas quizás menos por razón de tu tecnicidad que por causa de la circularidad de un pensamiento que en cada uno de sus estadios dice todas las cosas a la vez. Fundamentalmente el libro de Eric Weil se construye sobre la siguiente problemática: A menos de negar toda su estructura, la filosofía trata de fundamentar al hombre sobre lo eterno, pero en un mundo que ha descubierto la historia. ¿Qué lugar hay para la eternidad? ¿Puede ser esta eternidad otra cosa que una realización? Esta obra de Weil, que se inscribe en la línea de la fenomenología de Hegel, tiende a construir partiendo de la experiencia de la insatisfacción, cuya insatisfacción explicaría la conducta humana, el proceso de la filosofía. Se recogen, pues, todas las tentativas en pro de la construcción filosófica, cuyo conjunto atiende a la búsqueda de la verdad, lo que, a su vez, implica un cierto fin para la historia. La historia es incomprensible si no se le atribuye un cierto fin, cuyo fin no implica el acabamiento de los tiempos, sino la conciencia de la finalidad. Por consiguiente, hay un horizonte común a toda existencia humana; este horizonte común que ofrece la historia recoge en una interna lógica cooperadora los esfuerzos por la filosofía. Así, la filosofía se presenta como libertad, ya que teorizar es un modo superior de libertad en cuanto sólo la teoría puede rebasar la distancia entre lo concreto y lo absoluto. Las distintas teorías son distintos intentos de superación que se rea-

lizan según el fin y sentido de la historia. Se da, pues, en lo profundo de este libro una oposición en cuya polaridad se realiza toda la obra. La oposición categoría-actitud. Desde las actitudes el mundo nos envía a Dios. Desde las teorías Dios nos envía al mundo. De aquí que no se pueda romper ni con la acción ni con la teoría, y de aquí también que en toda filosofía, junto a la pretensión teórica, haya de haber una pretensión práctica. Esta pretensión práctica va vinculada a la pretensión cristiana de fundar la posibilidad de la reconciliación del hombre consigo mismo, con los demás y con Dios. El fin de la historia, lo mismo que el fin individual, y, por consiguiente, la filosofía como intermediaria, apuntan a lo absoluto, sin el cual cualquier sentido sería contradictorio.—E. T. G.

ABBAGNANO (N.): *Il lavoro storiografico in filosofia*, en «Rivista di filosofia», vol. XLVI, Torino, 1955, enero, número 1, págs. 4-17.

El objeto del presente trabajo no es el de determinar qué cosa sea en general la historia de la filosofía, sino mejor determinar las condiciones de aquel tipo de trabajo especial que se considera propio de los historiadores de la filosofía. En principio, y como determinación amplia de la problemática de que hemos de tratar, propongo que se entienda como objeto del trabajo del historiador de la filosofía el campo de las investigaciones histórico-filosóficas en cuanto constituido por la interpretación de la experiencia humana.

Por experiencia entendemos cualquier investigación relativa al modo de ser del hombre, de las cosas del mundo, de Dios o del ser en general. En puridad no cabe decir experiencia, sino experiencias, ya que éstas han de ser múltiples. Por otra parte, si hablamos de experiencias humanas, es porque queremos distinguir este tipo de experiencias de aquellas que tienen un fin instrumental. La experiencia del médico va dirigida a aumentar sus conocimientos profesionales, pero sus resultados interesan científicamente sólo a los médicos o profesiones afines. Sin embargo, por experiencias humanas entendemos aquellas cuyos resultados tienen un valor general e interesan a todos los hombres; por ejemplo, las relaciones interhumanas.

Estas experiencias han de ser interpretadas. Una interpretación es un juicio generalizado o generalizable en torno a un grupo más o menos extenso de experiencias humanas. Así, esta función interpretativa caracteriza al historiador de la filosofía. Ahora bien, considerando todo esto, conviene que investiguemos cuáles son las condiciones concretas por las cuales la actividad historiográfica se realiza en el campo de la Historia de la Filosofía. En primer lugar, se ha de contar con un cierto material documental, textos, biografías, etc. Este material ha de ser auténtico. La investigación de tal material y su autenticidad corresponde a lo que podríamos llamar «historia arqueológica», o también erudición, pero sobre esta historiografía hay que construir la historiografía especulativa superior. La segunda condición es la valoración crítica en el sentido de ser una vinculación crítica con el pasado. En todo momento histórico cultural estamos en una vinculación especial del pasado, cuya vinculación es necesario reconocer. De aquí la importancia de la individualización histórica de los diversos períodos y la importancia de la cronología. Seguirían a estas condiciones un canon o regla de selección historiográfica, ya que todos los hechos no son historiables, o no deben serlo, y la delimitación de los problemas en una línea lógica congruente. En cierto modo, esta última condición se refiere a lo que podríamos llamar canon de las relaciones históricas.—E. T. G.

ABBAGNANO (N.): *L'ultimo Croce e il soggetto della storia*. «Rivista di Filosofia». 1953, núm. 3, vol. XLIV, páginas 300-363.

En el último período de una vida admirable al servicio del estudio y en defensa de la libertad, la actividad filosófica de Benedetto Croce estaba dirigida sobre todo a estos tres temas: 1.º La categoría de la «vitalidad» que expresa, con cierta diferencia, la de la utilidad, como instrumento para comprender la racionalidad de la Historia en sus puntos más dudosos y desconcertantes; 2.º La distinción entre la racionalidad necesaria de la Historia como pensamiento, y la racionalidad libre de la Historia como acción, y en consecuencia, entre conciencia historiográfica y conciencia práctica o moral;

3.º Retorno a Hegel como aquel que ha cerrado el cuadro general y la directiva del pensamiento moderno.

Acerca del primer tema, Croce estudia la pluralidad y la distinción de las formas del espíritu, y a la trinidad tradicional (Verdad, Bondad, Belleza) añade la Utilidad. Mediante ésta, toda verdad, todo sueño de belleza, toda acción sublime y heroica adquiere su forma vital que les da el placer y el dolor, común manifestación en que culmina toda vida. Y por esto la denomina «categoría de la vitalidad». Pero esta categoría no condiciona a las otras tres; en todo caso las alcanza. Croce, que ha extendido a toda la vida espiritual lo que Nietzsche decía del arte, como debido al estado de «vigor animal», debió extender a toda la vida espiritual la conclusión de Nietzsche. En realidad —dice Abbagnano—, si como historiador y como crítico ha tenido presente la conexión y la limitación recíproca de las formas espirituales, como filósofo la ha ignorado siempre, vislumbrando la autonomía de cada forma como independencia absoluta, creación ex novo, actividad privada de límites. Considera lo espiritual como infinita libertad creadora, esto es, privada de condición limitativa.

En lo que respecta al segundo tema, Abbagnano se refiere a la corrección realizada por Croce en los últimos tiempos del postulado fundamental de Hegel: «aquello que es real es racional y lo que es racional es real». Partiendo de la dualidad del ser y del deber ser, como fundamento de la conciencia moral, Croce realiza la crítica de Hegel. ¿Qué es la conciencia moral? Y conociendo que Croce no aborda el problema, Abbagnano propone dos soluciones: en la primera, sugerida por las propias palabras de Croce, entiende que el sujeto moral es otro e independiente del sujeto historiográfico, y que entre uno y otro no existe comunicación. En la segunda solución, si el sujeto moral y el historiográfico coinciden —deben coincidir, porque en todo caso el sujeto es uno solo— la dualidad de ser y deber ser resulta imposible, aun en el seno de la conciencia moral. Se debe, por tanto, concluir que la corrección operada por Croce en el aforismo hegeliano implica la negación de aquel aforismo. La dualidad de ser y deber ser, comunmente admitida y reconocida, aunque sólo sea en sentido práctico,

significa que la realidad no es racional (o al menos no lo es tal perfectamente), pero puede ser resultado de la actividad y del esfuerzo del hombre. Pero esto no es, en el fondo, sino la esperanzadora actitud iluminístico-kantiana: posición que implicaría el abandono total del presupuesto del idealismo romántico.

Es inútil decir que nada ha estado más lejos de la mente de Croce que la posibilidad de este abandono, tanto más cuanto creía que Hegel había redimido al mundo del mal, por haber justificado la función del elemento vital.

No sería exacto decir que Croce abandona a Hegel. En sus últimos tiempos ha vuelto repetidamente sobre sus lazos con Hegel (*Indagini su Hegel*). ¿Cuál es el punto fundamental que Croce ha querido salvar a toda costa? La respuesta —advierte Abbagnano— no es dudosa. Croce ha querido salvar el propio concepto de Historia, su «historicismo absoluto», la criatura predilecta de su Filosofía. En la Filosofía de Croce, realidad e historia se confunden en el término Historia; y esto lleva a esta pregunta: ¿Cuál es el sujeto de la Historia?

«Realidad histórica —ha dicho Croce— (*Storiografia è idealità morale*) es sólo el carácter de la obra que los hombres realizan y no ya el carácter del individuo, que, destacado en la obra en la cual colabora, no es determinable y pertenece a la común humanidad», entendida como colectividad que conoce todo aquello que por ley se ha hecho y se hace, y que está en contraposición al simple hombre. En todo caso, el sujeto de la Historia es un principio infinito (Espíritu del mundo, Todo, Razón) que no encuentra límites u obstáculos a sus realizaciones. Los individuos son «símbolos empíricos». Pero, ¿qué entiende por hombre? De las expresiones que Abbagnano cita a propósito de la palabra «moi», empleada por Croce, dedúcese que el hombre es algo más que un símbolo, o una apariencia de persona, que es algo consistente y real, a pesar de que Croce ha querido negarlo en sus explícitas afirmaciones.

Con la negación del individuo se justifica menos la libertad humana. En sus últimos escritos ha rebatido Croce el carácter romántico de su concepción de la libertad. Esta concepción puede expresarse en dos proposiciones fundamentales: 1.ª La libertad es un hecho

necesario. 2.º La libertad es independiente de los hechos.

La libertad es un hecho necesario, porque se identifica con la realidad en cuanto es perpetua creación, y por ello espiritualidad. La libertad es, en este sentido, un ser, no un deber ser; un ser necesario, un hecho ineluctable. La libertad es independiente de los hechos, porque no depende de ninguna condición de hecho, pues cualesquiera que sean las circunstancias de hecho, cualquiera que sea la institución que regule la vida de los hombres —esclavitud, servidumbre o libertad— la libertad mana tal cual es, ya que su ideal «está en el corazón mismo de la realidad y este corazón palpitará siempre con el ritmo con que siempre ha palpitado».

Tal concepto de la libertad no constituye ni tan siquiera una lejana tentativa de solución de aquel problema de la libertad que los historiadores, filósofos, juristas, sociólogos y políticos y los mismos científicos encontramos a cada paso en nuestra investigación. El problema de la libertad para todos estos investigadores se configura como el problema de la posibilidad que debe tener el individuo frente a los demás y frente a las instituciones que se tienen en común. Y en torno a este problema —añade Abbagnano— nada puede decir una doctrina de la libertad que considera ésta como un hecho necesario, como el principio de la realidad que opera en los hombres.

Quien quiera abrazar de un solo golpe —concluye Abbagnano— el Croce de primera y de última hora, observará que su obra aparece como la más importante tentativa de la filosofía contemporánea de llevar al seno del idealismo romántico la problemática nueva de la Filosofía del 900. Haya o no resuelto el problema esta tentativa, ofrece la ventaja de mostrar claramente la dirección de estos problemas.—I. PEDRÓ PASTOR.

OTTAVIANO (Carmelo): *Bilancio de Benedetto Croce*, en «Sophia», año XXII, núm. 3-4, Padova, julio-diciembre, 1954, págs. 275-301.

Francisco Olgiati acaba de publicar un libro titulado *Benedetto Croce y el historicismo*, cuya lectura ha inspirado las líneas que siguen: Poseyendo un conocimiento completo, realmente asombroso, de la inmensa producción del

erudito napolitano, Olgiati examina todos los aspectos del pensamiento y de la actividad práctica y política de Croce, glosándolo en una serie de agudas, irónicas, sutiles observaciones críticas. Del examen de Olgiati, Croce sale reducido a sus reales dimensiones de pensador superficial vacuo y desorganizado en perenne contradicción consigo mismo y aparece como historiador caracterizado como un emocional irreflexivo, una especie de «erudito a la violeta», plutócrata preocupado en defender sus privilegios sociales bajo la máscara del liberalismo. Olgiati se va preguntando una por una sobre las materias a las que dedicó Croce su actividad intelectual. Por lo pronto, Croce se consideraba infautadamente superior a Hegel, un corrector de Hegel y en algunos aspectos se creía el descubridor de nuevos caminos para la conciencia europea en arte, política, filosofía, historia, etc.

Consideremos, ante todo, la inmensa superficialidad con que Croce definía. Para él definir era la función específica del filósofo. Pues bien, veamos como define. ¿Qué es el Estado? Y Croce responde que no es otra cosa que un proceso de acciones útiles de un grupo de individuos o entre los componentes de ese grupo, y que por esta razón no es menester distinguirlo de ningún otro proceso de acción, de ningún otro grupo o de ningún otro individuo. Aparte de contradecirse en otras ocasiones respecto de esa definición, no deja de asombrar la definición misma que nos autoriza a confundir el Estado con una sociedad anónima. Pero preguntemos con el propio Croce: ¿Qué es la ley? Y en la *Filosofía de la práctica*, en la tercera parte, donde habla de la ley, nos dice que es un acto volitivo que tiene por contenido una serie o clase de acciones, porque, agrega Croce, las leyes no son sino programas de vida para nuestro uso y consumo. De esta manera, incluso los programas o leyes individuales tienen el carácter de ley. El jurista se percata con rapidez que Croce está confundiendo su concepto particular de ley, generalísimo y vago, con el concepto elaborado durante siglos de la ley política, jurídica, científica, etc.

Pero si entramos en el campo en el que Croce parece que se mueve con mayor libertad y seguridad, y nos preguntamos con él qué es la historiografía, veremos con asombro que unas veces tiene un carácter científico, otras veces

artístico y otras veces está más allá de esos conceptos cuando Croce afirma que la realidad es la historia. En términos generales, Croce tiende a reducir la historiografía al arte, pero como su concepto de arte es sumamente oscuro, la historiografía queda sin definir.

Avancemos más allá de la historiografía, preguntemos: ¿Qué es la historia? Y aquí Croce prácticamente no sabe contestar, ya que la define de tres modos distintos, contradictorios entre sí. En resumen, Croce aparece como un autodidacta que no ha sido formado de un modo lógico y coherente y que se ha formado por sí solo en la especulación abstracta, sin maestro, sin guía, sin estudios preliminares, metodología ni lógica alguna.—E. T. G.

STEFANINI (Luigi): *L'entimema personalistico di Giovanni Gentile*, en «Giornale di Metafisica», año X, enero-febrero 1955, Génova, págs. 85-102.

El lector disculpará —dice el autor— que introduzca en este artículo algunos recuerdos personales, pero es el caso que en mi juventud intenté, en la revista *Convivium*, publicar en los primeros números una serie de artículos titulados «Idealismo cristiano», en los cuales se sostenía la tesis de que el cristianismo no podía pasar de largo y al lado de movimientos de la importancia del idealismo, sino que tenía que pasar a través de ellos, recogiendo lo que tuviesen de asimilable. Gentile leyó el primero de dichos artículos, único que se pudo publicar, y le dedicó una reseña o comentario en el que mostraba haber comprendido cuál era mi intento mucho mejor que los que, a mi juicio, debían haberlo secundado.

La comprensión de Gentile se realizaba desde el supuesto de la distancia de mi cristianismo a su idealismo actualista. Este idealismo actualista de Gentile tenía entonces para mí de bueno, y lo tiene ahora, la vuelta a la intimidad, la penetración en uno mismo, que recuerda la exigencia cristiana de cultivar la intimidad. Gentile, desde este punto de vista, protestaba contra lo que denominó el «mito intelectualista». Este mito intelectualista le parecía una de las consecuencias erróneas de la metafísica de Hegel. Según frase de Gentile, «la filosofía es el pensamiento del logos abstracto en lo concreto, en tan-

to que el mito es el pensamiento del logos concreto en lo abstracto». Para vencer la abstracción intelectualista, Gentile volvía continuamente a la existencia, y su actualismo es, en cierto sentido, la búsqueda y el encuentro del acto existencial, en el que el pensamiento se hace acto y el acto pensamiento. Claro que no es posible encontrar aquí por modo exclusivo la formulación estrictamente cristiana, pero sí el eco de la palabra sacra según la cual el que *hace* la verdad viene a la luz.

Quizás en el ámbito de la pedagogía se manifieste con más claridad el léxico cristiano de la metafísica gentiliana. Las páginas más felices de esta pedagogía son las que dedicó a subrayar la prepotencia del yo, la personalidad del escolar y su singularidad. Acentuó el papel renovador del magisterio en cuanto ha de poner ante los ojos del que aprende las posibilidades de su propia intimidad. Algo semejante podríamos decir de sus pensamientos sobre el arte, en el cual veía Gentile un profundo subsuelo religioso. Ahora bien, si hay un mito intelectualista se puede hablar de un mito del acto puro, ya que, a pesar de las pretensiones de Gentile, en cuanto el actualismo queda en la inmanencia, queda en una cierta esterilidad.—E. T. G.

GUZZO (A.): *Incontri con Giovanni Gentile*, en «Giornale di Metafisica», Génova, año X, enero-febrero 1955, páginas 46-68.

El autor del artículo nos indica: Es sabido que mi maestro fué Sebastián Maturi. Quizás alguno se sonría, porque no conozca a Maturi ni a mí, pero esto no quiere decir, como pueda sospechar el irónico lector, que yo tienda a dejar en la sombra a otros pensadores en cuyo estudio he formado y construído técnicamente mi pensamiento. Entre ellos ocupa un lugar singularísimo Giovanni Gentile. Con la enseñanza de Maturi me alimenté intelectualmente en los años de adolescencia, viviendo en tal aislamiento que, incluso, leía poco, esforzándome en pensar por mi cuenta bajo la dirección del maestro, con quien tenía cotidianas conversaciones. En el transcurso de la meditación y el diálogo, se fué afianzando la tendencia idealista, si es que idealismo es conceder la máxima impor-

tancia al pensamiento y considerarle centro del conocer, tanto en cuanto se conoce como en lo que respecta al conocido.

Gentile era amigo personal de Maturi, con quien tenía conexiones intelectuales profundas, y en esta coyuntura, en marzo de 1912, en Nápoles, Maturi me presentó a Gentile, con quien continué en lo sucesivo unas relaciones que habían de sostenerse hasta su muerte. Las discrepancias de carácter filosófico no impidieron que las relaciones personales continuasen, y hoy, transcurrido el tiempo, después de la muerte trágica de Gentile, puedo hacer de él una semblanza personal que perfile el carácter apasionado, pero profundamente magnánimo, del filósofo. Estuvo en dos tribunales ante los que sufrí examen para pasar a grados superiores de la enseñanza, y durante cierto tiempo colaboré con él en revistas y estudios. En Gentile había un profundo subsuelo religioso que le aproximaba más a mi pensamiento e intimidad que Croce. Croce no permitía hablar de religión. Sin embargo, en Gentile, de un modo u otro, se encontraba un alma religiosa. Era, desde luego, una personalidad seductora para quienes, pasando la prueba escéptica, desean encontrarse con un ideal en cierto sentido dogmático. El fondo de Gentile, en el orden personal, era, ante todo, su sinceridad y su desprendimiento. Llevaba en su conducta seriamente los postulados morales del idealismo que profesaba. Croce dijo con razón una vez de Gentile que su verdadera filosofía era su seriedad profunda. Se descubre en su filosofía y en su conducta un amor generoso a los demás y a los valores superiores que sirven de perdón a sus yerros; habría que aplicarle las palabras del Evangelio: «Mucho le será perdonado, porque ha amado mucho». — E. T. G.

SCIACCA (Michele Federico): *Atto ed essere*, en «Giornale di Metafisica», año X, enero-febrero 1955, Génova, páginas 69-84.

Con estas páginas no me propongo hacer una exposición pormenorizada del actualismo de Gentile. Quiero simplemente hacer algunas observaciones de carácter general en las que se muestre cómo desde distintos puntos de vista ca-

be un mutuo enriquecimiento teórico. Con el respecto debido a la excepcional persona y a la capacidad teórica de Gentile, indicaré cuáles son mis puntos de vista críticos.

Como nadie ignora, el supuesto central de la doctrina de Gentile es el actualismo. Gentile llamaba a su filosofía «idealismo actual», porque consideraba la idea del absoluto como acto, cuyo acto era espíritu. Hay aquí una serie de ecuaciones; por lo pronto, la idea del absoluto es lo mismo que acto del espíritu o el espíritu como acto. A su vez, el proceso dialéctico se identifica con el pensamiento, que es lo absoluto, y el pensar se identifica con el espíritu, de modo que todo es espíritu. De aquí que, como el propio Gentile dice, la teoría del espíritu como acto ponga su objeto en una multiplicidad de objetos y resuelva su multiplicidad y objetividad en la unidad del mismo sujeto. De aquí parte toda la temática del actualismo con la serie de sus progresivas identificaciones. Gentile se inspira particularmente en Berkeley, en Kant y en Hegel. Alaba a Berkeley porque se dió cuenta de que la realidad estaba en la idealidad, pero le critica por haber introducido como elemento para crear y mantener las ideas en el orden de lo real a la divinidad. Crítica que tiene poco sentido, ya que en el sistema de Berkeley era necesario y, además, que en el mismo acto de pensar hay elementos que prueban la existencia de un ser absoluto cuya negación resulta contradictoria con el mismo pensamiento.

Si Berkeley ha descubierto y después falseado, según Gentile, el concepto de la idealidad de lo real, Kant ha dado un giro radical mostrando que el viejo concepto de relación no es una relación entre conceptos, sino el propio concepto, y que el verdadero carácter objetivo de la verdad hay que buscarlo en la actividad del sujeto que conoce la verdad. Una interpretación parecida de Hegel en cuanto perfecciona el descubrimiento kantiano le pone en la vía de descubrir su propio idealismo, en el cual el concepto del concepto y la autoconciencia son los elementos primarios que implican la realidad. Sin embargo, Gentile no ha podido superar el hecho del conocimiento en la realidad. El conocimiento de la realidad se presenta como una experiencia de modo que, negada la verdad objeto del pensamiento, el pensamiento queda prácticamen-

te sin la verdad acusada por la propia experiencia. Resulta imposible pensar dialécticamente la realidad si no es construyéndola como abstracción y puro dato intelectual. De este modo el idealismo gentiliano tiene en su seno las mismas contradicciones que el idealismo hegeliano.—E. T. G.

BATTAGLIA (Felice): *La lezione spiritua-
listica di G. Gentile*, en «Giornale di
Metafisica», Génova, año X, enero-fe-
brero 1955, págs. 2-24.

Preguntarse qué es lo que Gentile representa para los hombres de mi generación significa plantearse en todo su problema el significado especulativo del idealismo y aclarar las razones por las cuales ha entrado casi repentinamente en un proceso de revisión. El idealismo absoluto lo centraba todo en el yo que es el acto, pensamiento y conciencia de sí o auto-consciencia, de modo que nada quedaba fuera a lo que pudiésemos llamar *res extensa* o *noumeno*. Un pensamiento que piensa pensándose. El hilo conductor de Gentile para la nueva especulación está en que el idealismo absoluto no satisface con relación a la realidad y a la vivencia de la distancia y separación entre pensamiento y lo que se pudiera llamar naturaleza. Para vencer estas dificultades, Gentile toma como núcleo de su pensamiento el acto en virtud del cual el espíritu es pensamiento, en cuyo acto la multiplicidad se hace unidad, la realidad idealidad, la naturaleza espíritu. El pensamiento, en cuanto equivalente al espíritu, recoge a la naturaleza constituyendo una síntesis indisoluble, síntesis en la que la dialéctica hegeliana se constituye en dialéctica sintética o dual.

El punto de partida para desarrollar la síntesis inicial puede ser una proposición de la teoría general del espíritu que reza así: «El yo que como sujeto del puro conocimiento abstracto tiene necesidad del no yo, en cuanto libertad necesita de un otro yo». De este modo la síntesis gentiliana, el prius de todo discorrir desde el acto fundamental, se abre a lo múltiple y a los otros. De este modo, la vida de nuestro espíritu se pone en contacto con la vida de los demás por una necesidad del espíritu formulado en cuanto síntesis y momento inicial. Así, puede desarrollar Gentile

una teoría social e incluso una teoría moral, partiendo de su idealismo. Ahora bien, desde un punto de vista crítico y atendiendo a la revisión de que ha sido objeto últimamente, hay que reconocer que Gentile no ha sabido mantenerse en la síntesis que propugnaba. El concepto del concepto en cuanto síntesis se esfuma, pese a sus esfuerzos por estructurarlo, la síntesis fundamental no se mantiene en el dualismo inicial, sino que toma un tercer término, con lo que el punto de partida de Gentile queda desvirtuado. La gran enseñanza de Gentile está en su proximidad a aquellos valores fundamentales que constituyen la base del cristianismo.—E. T. G.

CHIAVACCI (Gaetano): *L'eredità di Gen-
tile*, en «Giornale di Metafisica», Gé-
nova, año X, enero-febrero 1955, pá-
ginas 35-45.

Si se me preguntase cuál me parece que es el núcleo de mayor vitalidad de la doctrina de Gentile, aquello que ha dejado como herencia preciosa a los que han de seguirle, que sienten el deseo y están en el empeño de no desperdiciarlo, yo diría que lo capital de Gentile es su doctrina del acto puro. Por otra parte, toda la filosofía de Gentile no es sino el desarrollo de este concepto y punto de partida capital.

El gran avance que el pensamiento filosófico realiza con Kant merced a la doctrina del *a priori*, se completó plenamente cuando Fichte moderniza y pone en el lenguaje que sus contemporáneos podían entender, el pensamiento profundo kantiano, de cuya actualización se logra la plenitud del idealismo, con Hegel. Del estudio de Hegel nació el *actualismo*. El actualismo renueva algunos aspectos fundamentales de la filosofía de Hegel, superando el formalismo superfluo de éste. Ya no se trata de una lógica formal, de un discorrir sobre los conceptos abstractos sin salir de ellos; ahora, merced a Gentile, hay una infinita apertura que en su perenne actualidad se realiza siempre en nuevas formas definidas, en modos de pensamiento, de experiencia, de ciencia, de tradición, de historia y de leyes jurídicas que el intelecto puede analizar, justamente, como auténtica realidad, porque la realidad no está subsumida y encubierta, sino manifestada en la actua-

lidad del acto. Actualidad que es creadora del tiempo y de la libertad. Una tal concepción de lo real da valor a una eternidad que está en sentido inmanente y vinculada a la temporalidad, vigoriza a un infinito que se realiza en el finito, multiplicándose en la finitud, con lo que se responde a la más profunda pretensión filosófica del pensamiento moderno.

Al supuesto fundamental del acto puro, hay que vincular la dialéctica. La dialéctica gentiliana no es la dialéctica de Hegel. La dialéctica de Hegel se realiza en la tríada, en tanto que la dialéctica de Gentile se manifiesta en la *monodiada*. Esta *monodiada* es la síntesis de la actualidad. El acto puro no es una abstracción, se refiere y se realiza en una real experiencia, de tal manera, que su interna exigencia de acto logra la realización en la actualidad. La autoconciencia, en cuanto aprehensión inmediata que está más allá de la mediación lógica, pero que, al mismo tiempo, se expresa en ella, realiza el acto y la síntesis del acto. La dialéctica triádica era un peso muerto que se libera merced a la dialéctica monodiádica de Gentile.—E. T. G.

CARLINI (Armando): *Quel ch'io debbo al Gentile*, en «Giornale di Metafisica», Génova, año X, enero-febrero 1955, págs. 25-34.

Para los estudiosos de la filosofía, en el sentido más especulativo, tiene sin duda un grande atractivo asistir a la renovación del concepto más elevado al que llegó el pensamiento griego con Aristóteles, el concepto de acto puro, modernizado e interiormente transfigurado con toda la experiencia dos veces milenaria del pensamiento occidental. Y, por otra parte, ¿no se revive en el acto gentiliano el descubrimiento genial de San Agustín, que ve la espiritualidad como pura interioridad de la conciencia de sí? Horizontes amplísimos se abren ante este re-pensar de toda la historia de la filosofía y de los problemas fundamentales del espíritu humano. Por mi parte, y ruego al lector que perdone la introducción de mi propia opinión y pensamiento, diré que he transformado el acto gentiliano en un problema de vida y de pensamiento, con lo que no sólo lo he liberado de

aquella oprimente envoltura que le cerraba por la ficticia dialéctica del sujeto y objeto, sino que lo he enriquecido con problemas más concretos y adecuados a la situación de la cultura mundial.

Hay en el pensamiento de Gentile residuos de fenomenología hegeliana de difícil conciliación con el principio de la actualidad, principio que es inconciliable con el proceso dialéctico de la lógica de Hegel. Gentile, consciente de esto, intentó en su lógica un esfuerzo para vencer la contradicción, pero en todo caso la actualidad gentiliana se manifiesta como el acto en el acto, o, en otras palabras, lo eterno inserto en la temporalidad. Precisamente lo que apenas es que, consciente Gentile, habiendo declarado incluso que los fundamentos de su filosofía del acto puro estaban en la espiritualidad cristiana, llegase a un imanentismo que destruye la idea del Dios trascendente y creador.

La influencia de Gentile es poderosa no sólo en el orden concreto de la filosofía estricta, sino en muchos otros aspectos que se extienden desde el metafísico al pedagógico, y todos los que hemos recibido sus enseñanzas hemos sufrido en todos estos sectores su poderosa influencia. En arte, por ejemplo, Gentile produjo una teoría de la estética en contradicción con la crociana. Para Gentile la estética es un reflejo de la religiosidad en cuanto se manifiesta como aspiración purificadora.

En el orden de la vida política y social, la influencia teórica de Gentile fué también grande. Partiendo de su actualismo llega con gran coherencia a elaborar el concepto de persona y las relaciones entre las personas como exigencia intrínseca a cada una de ellas, de cuya relación nacerá la estructura social impregnada de espiritualidad que, en este caso, sí podemos afirmar que se aproxima al espíritu cristiano.—E. T. G.

CRISTALDI (Mariano): *Essistenzialismo e metafisica*, en «Teoresi», año IX, número 2-3, julio-septiembre 1954, Messina, págs. 243-256.

Según el Padre Prini, el punto de vista existencialista ha recorrido tres etapas: una etapa romántica, en la cual el tema existencial se manifiesta como biografía y tendencia estético-li-

teraria. Una segunda etapa tendría el carácter de filosófica, y, por último, habría una humanística, que sería la actual, y que trata de unificar los miembros dispersos del existencialismo en torno a una desconcertante puntualización de la agónica crisis del mundo. En torno a este problema del existencialismo humanístico, el autor más descollante es Heidegger. Y parece que el matiz más fuerte de la actitud heideggeriana sea el anti-logicismo. Por lo menos este es el exponente temático más reiterado.

Según el existencialismo, la metafísica tradicional tiene encerrada dentro de un esquema aporemático a la filosofía. De aquí que la actitud anti-lógica se pueda justificar como actitud anti-aporemática y no concretamente como una crisis de la logicidad. Por otra parte, el existencialismo acusa, con relación a lo anterior, a la filosofía moderna de tener un carácter casi exclusivamente gnoseológico y de haber perdido la facultad de teorizar, siendo menester volverla a las fuentes originarias de la filosofía, superando la oposición gnoseológica entre realismo e idealismo. Ahora bien, cabe preguntarse si los resultados del existencialismo responden a las pretensiones del existencialismo. En el fondo, según el Padre Prini, el existencialismo deriva de la filosofía kantiana. Fué Kant el que, separando radicalmente el fenómeno del noumeno, revalorizó la inmanencia, ya que el ser absoluto se puede interpretar en la doctrina kantiana como una condición lógica del mundo fenoménico. De este modo, los fenómenos serían más que *existentia*, es decir, *actualitas*, *existencia*, es decir, salida o aparición del ser. Esta pretendida conexión con Kant es, desde luego, la conexión general que todo el pensamiento filosófico moderno tiene con el mundo intelectual kantiano, pero ¿la conexión es tan concreta como el autor pretende? Desde luego, para el existencialismo la realidad pierde el carácter de trascendencia respecto de cada uno de los existentes y se transforma en algo que está dado en la existencia misma sin distinción respecto de ella. La esencia es la existencia. No obstante, la problemática existencialista deja en pie los mismos problemas, más aquellos que su crítica ha propuesto como nuevas cuestiones a examinar y resolver. — E. T. G.

THEVENAZ (Pierre): *Le dépassement de la Métaphysique*, en «Revue Internationale de Philosophie», Bélgica, fascículo 3, año 8.º, págs. 189-217.

La metafísica es hoy más problemática que nunca. La era de las grandes metafísicas ha sido superada. La desconfianza o el desprecio por las construcciones sistemáticas, por la metafísica en sí, por los «Träume eines Geistersehers», es universal. Nadie tiene ni la satisfacción ni el valor de lanzarse a la empresa de un Platón, Spinoza o Hegel. Después de Kant, la filosofía contemporánea se esfuerza pacientemente y con obstinación en recuperar y cultivar lo que durante tantos siglos la metafísica había subestimado; el *hic et nunc*, es decir, la historia, el tiempo, el movimiento, la contingencia y la experiencia; en una palabra, la aquendidad. Pero en la medida en que el anti metafisismo ataca a la metafísica, la rebasa. Y en la medida en que la rebasa es ya de suyo una metafísica. Precisamente esto es lo que constituye nuestro tema. ¿No sería posible reestablecer la unidad de este movimiento que rechaza la metafísica superándola y estableciendo una nueva metafísica? ¿Cuál es el sentido de este «dépassement» de la metafísica? Parece que el único método legítimo de que disponemos es el de integrar la historia de la filosofía en la filosofía para alcanzar el sentido del «dépassement».

En principio la metafísica se ofrece entre los griegos como una superación hacia el más allá. El rebasamiento de las cosas para el logro de las esencias. Esta primera superación establece la metafísica, que ha de ser después también superada. En efecto, dejando algunas situaciones intermedias, reconocamos que la experiencia de la duda metódica señala la ruptura decisiva con la metafísica del objeto y que esta ruptura encontrará su realización plena en Kant. Kant formula una metafísica de la metafísica. La crítica kantiana se vuelve sobre la metafísica tradicional y construye una crítica sistemática que es, en resumen, una metafísica de los supuestos metafísicos tradicionales, elaborada con sentido crítico.

El último doble «dépassement» de la metafísica lo ofrece Heidegger. Si en Kant había una metafísica de la metafísica, en Heidegger se supera la meta-

física kantiana criticando la crítica de Kant. La metafísica de Heidegger es el encuentro con la existencia antropológica, la apertura del hombre que existe al ser. En resumen, que la metafísica se ha convertido en problema para el metafísico y que este hecho no es sino uno de los momentos del proceso continuo de la superación de la metafísica, momento que será seguido de los nuevos «dépassements» que nos acercarán más y esclarecerán mejor nuestra condición humana.—E. T. G.

ELL (J.): *Die geschichtlichkeit im Existentialismus*, en «Zeitschrift für Philosophie und Theologie», tomo I, cuaderno 1.º, 1954, págs. 48-63.

Historia es el transcurrir humano en el tiempo y, por consiguiente, la conversión en pasado del futuro a través del presente. La presencia en el tiempo del hombre caracteriza la historicidad de éste. Es decir, el hombre, en cuanto está en el tiempo, tiene historicidad, ya que percibe y vive el transcurrir y conversión a que antes habíamos aludido. De aquí que de la valoración del tiempo dependa en cierto modo la respuesta a esta pregunta: ¿La historicidad es uno o el total momento esencial del ser del hombre o no es sino la manifestación de la serialidad de los fenómenos en la vinculación esencial del alma y del cuerpo?

La moderna filosofía de la existencia, en el sentido que denota la palabra existencialismo, se inclina a admitir que el tiempo es un ingrediente esencial del ser del hombre y, por lo tanto, que el ser humano es fundamentalmente historicidad. Esta valoración de lo temporal significa, por un lado, la estrecha conexión entre existencia y tiempo, y, de otra parte, la reducción de las esencias a la existencia. Esta reducción negando la esencialidad de la esencia, reduce el ser al tiempo, y en esta temporalización todo tiende a resolverse en historia. Según Kierkegaard, la temporalidad es la raíz más profunda de la existencia humana, y de aquí la fórmula de Heidegger; ser y tiempo, en la que la conjunción «y» deja una zona de vaguedad en lo que se refiere a la posible identificación de ambos. Para la filosofía existencialista, durar en el tiempo es existir y la existencia se confunde con la tem-

poralidad. De aquí que el futuro esté visto como la proyección del ser humano y que en cierto modo la objetividad del tiempo pierda sentido absoluto, adquiriendo mejor un sentido que pudiéramos llamar existencial. En algunos pensadores el tiempo, siendo un momento esencial, aunque no toda la esencialidad que se confunde con la existencia, abre el paso a la valoración del proceso histórico humano como presencia, ya que temporalidad se puede entender como co-estar existiendo. En este sentido, Jaspers ha potenciado el concepto de comunicación y el de situaciones límites. Sin embargo, desde un punto de vista cristiano, y partiendo del concepto de la unidad sustancial entre alma y cuerpo puede interpretarse la duración y la vivencia de la duración como una modalidad del ser del hombre en cuanto compuesto de alma y de cuerpo. Lo corporal vinculado al tiempo daría la idea de duración, y la historicidad en cuanto resultado de la duración no sería sino el resultado de la conexión con la materia de un elemento inmaterial.—E. T. G.

CIUSA (Nino): *José Ortega y Gasset e la filosofía dell'esistenza*, en «Giornale di Metafisica», Génova, año IX, mayo-junio 1954, páginas 251-258.

Que hay indudables relaciones entre el pensamiento de don José Ortega y Gasset y la filosofía de la existencia es un hecho comunmente admitido, tanto por sus adversarios como por sus partidarios. Ortega mismo ha reconocido que en las *Meditaciones del Quijote*, escritas en 1914, había anticipado casi todos los conceptos importantes, menos uno o dos, que trece años más tarde divulgaría y explicaría el filósofo alemán Heidegger. Pero quizás en este orden el concepto más importante de los que después se han divulgado por otros pensadores sea el de «Vida y circunstancias». El concepto de circunstancia que se puede hacer parejo al de situación para simplificar, es la parte intrínsecamente necesaria a la vida del yo, de modo que la fórmula orteguiana es la de «yo soy yo y mi circunstancia», en la cual la conexión con el posterior existencialismo es indiscutible. En efecto, en *El tema de nuestro tiempo* y en el *Esquema de las crisis*, el filósofo ha formu-

lado plenamente el concepto de situación. «La situación, dice Ortega, es, como la misma palabra indica, aquello en lo que se está». Para existir en la situación en que se está, el hombre «debe esforzarse por sostenerse dentro de ella. Lo primero que ha de hacer es decidir qué es lo que ha de hacer». Como se ve, los grandes temas existencialistas, incluso el tema de la decisión, están ya en Ortega. Lo mismo ocurre, en cierto modo, con el tema de la angustia, aunque el filósofo español no se queda en el tema angustioso, sino que sale de él. «La vida, dice Ortega, es, ante todo, falta radical de seguridad, sentirnos náufragos en un elemento misterioso, extraño y con frecuencia hostil». Es una situación dramática que cada uno tiene que resolver por su cuenta, ya que cada uno sólo dispone de una sola vida. Lo primero que ha de hacer el hombre inteligente que está en la situación es ponerse de acuerdo consigo mismo. En este ponerse de acuerdo está la raíz de la satisfacción, porque equivale a la autenticidad. No estar de acuerdo es lo inauténtico, y de esta falsedad surge la peor angustia. Lo mismo habría que decir del tema de la coexistencia. Ortega ha dedicado a esta materia párrafos en los que está el núcleo de lo que el existencialismo ha visto después. Vivir, ha dicho Ortega, en cierta ocasión, es convivir. Pero pudiéramos encontrar muchas conexiones más; el tema de la preocupación, el tema del proyecto como hacerse de la existencia, el sentido deportivo de la vida. Evidentemente, todo lo anterior viene a confirmar la tesis de que haya en Ortega un existencialismo, anterior en el tiempo al que se ha divulgado después y con el cual tiene estrechas relaciones.—E. T. G.

DAL PRA (M.): *Critica metafisica e inmanentismo*. «Rivista di Filosofia», volumen XLIII, 1952, núm. 3, páginas 243-260.

La filosofía moderna y contemporánea ha interpretado muchas veces su desenvolvimiento como una búsqueda siempre rigurosa y radical de eliminar lo que llamamos «residuos de trascendencia». Se ha venido identificando la filosofía trascendental con la metafísica, mientras la filosofía inmanente es consi-

derada y presentada como filosofía crítica, que es decir filosofía sin presupuestos no justificados.

La relación entre ambas actitudes puede indicarse como relación entre la consideración de la evidencia y el significado de la verdad, como relación entre actualidad y universalidad, entre juicio de existencia y juicio ontológico.

Cuando las varias corrientes del inmanentismo han venido declarando la inaceptabilidad de la metafísica tradicional, de tipo trascendístico, lo han hecho fundándose en la disyunción que se verificaba en el mundo de la trascendencia, entre actualidad verdaderamente actual y sentido del ser. En otros términos: el trascendentismo ha sido juzgado como una filosofía, o complejo de filosofía en el cual el principio del ser se presentaba como presupuesto.

Pero es el caso —a juicio de Dal Pra— que el inmanentismo contemporáneo ha mantenido en sustancia la misma fiducia del trascendentismo al afirmar la declaración motivada y sin presupuesto de la identidad de una actualidad inmediata con el sentido del ser. En suma, se trata del paso de la asunción de una actualidad inmediata a su declarada coincidencia con el sentido del ser; se trata de la legitimidad, de la falta de presupuesto. En este punto parece que las varias formas de inmanentismo se comportan de igual modo.

Para esclarecer este punto conviene preguntarse en qué sentido Dios (principio de lo real para el trascendentismo tradicional) es trascendente y en qué sentido es inmanente. Y tras de una argumentación minuciosa que no podemos repetir, llega a la conclusión Dal Pra de que lo mismo el trascendentismo, como el inmanentismo, parten de presupuestos no razonados, no justificados. Y destaca cómo el trascendentismo adopta en la confrontación de lo supramundano la misma posición actualista que el inmanentismo adopta en la confrontación de lo mundano; y, por otra parte, el inmanentismo adopta en la confrontación de lo mundano el mismo dogmatismo que el trascendentismo adopta respecto de lo supramundano. Así, pues, el actualismo dogmático es la característica intrínseca, así en el trascendentismo como en el inmanentismo.

Pasa a la consideración del hombre

para seguir su razonamiento y analiza el punto de la libertad. Para ser libre —piensa Dal Pra— el hombre debe, no ya construir una visión metafísica de lo real, o suponer pragmáticamente un sentido intrascendente al ser, sino suspender la misma actualidad de todo principio mundano o supramundano. El caso es que la metafísica no ha impedido nunca el florecimiento de la libertad, y ya sea en el seno de la metafísica trascendística o de la metafísica inmanentista, la libertad ha encontrado y sigue encontrando el modo de lanzarse a lo actual, a despecho de toda actualidad intrascendente.

Cree Dal Pra que la Filosofía de hoy, no obstante su profunda aversión por la metafísica de la trascendencia, está recayendo inconscientemente en una metafísica de tipo inmanente, y que está dando un paso relevante hacia la metafísica del devenir. Y mérito del existencialismo principalmente es haber puesto luz en la estructura problemática de lo real, que resulta como una profundización crítica del mismo devenir. De aquí que el existencialismo de Abbagnano insista en la declaración de que el nuevo iluminismo acepta el carácter problemático que la Filosofía reconoce en sí misma, porque la realidad es problemática en sí misma. Abbagnano ve en la Filosofía contemporánea el progreso afirmarse de la categoría de lo posible contra la de lo necesario.

No metafísico por excelencia se considera hoy también el pensamiento que toma el nombre de operativismo, cuyas premisas se basan en un afinamiento del neo-positivismo y en el más reciente análisis del lenguaje. Analiza a Geymonat. Este afirma que el operativismo es la respuesta más radical que se puede dar a la crítica crociana del valor cognoscitivo de la ciencia exacta. Es de advertir que el operativismo pone de relieve el carácter facto-operativo de todo el conocimiento, ya sea común, científico o filosófico. Es siempre un conjunto de actos, conscientes o inconscientes, realizados por el sujeto que hace uso del conocimiento.

Geymonat conserva a través de su lenguaje, críticamente muy cuidado de su prosa, los hitos de una metafísica inmanentista. Habla del contenido operativo de las categorías aplicadas en el proceso del conocimiento, como de una descubierta que se presenta como única salida posible de la situación histó-

rica particular en la cual han venido a encontrarse los procesos de conocimiento. Así, pues, el operativismo se presenta como el heredero de un historicismo racionalista.

Concluye Mario Dal Pra su razonamiento con estas palabras: «Si, tal cual se ha argumentado, el inmanentismo no puede reivindicar para sí el carácter de criticidad, por el simple hecho de ser inmanentismo antes que trascendentismo; si, pues, la metafísica inmanentista es arbitraria y pragmática al par que toda metafísica; si, por otra parte, los propagadores más críticos del pensamiento contemporáneo están continuamente en la tentación de dejarse sumergir en la metafísica inmanentista; es conveniente que nosotros volvamos nuestro esfuerzo a la radical suspensión de toda presuposición teorista, combatiendo aquel actualismo que parece profundamente radicado en nuestras costumbres y que roba el tono religioso a tanta parte de la vida y del pensamiento contemporáneos.»—I. PEIDRÓ PASTOR.

LENI DI SPADAFORA (Francesco): *Il superamento dell'alterità nel conoscere*, en «Sophia», Padova, año XXIII, fascículo II, año 1955, págs. 156-163.

En nuestra filosofía del aproximativismo habíamos ya postulado que la contradicción entre realismo e idealismo está sobre todo alimentada por la filosofía formal propia de la lógica de la identidad, pero que la visión de la realidad, como un permanente devenir, obliga a dejar la lógica de la identidad para intentar aproximarnos intelectualmente al continuo e irrepetido proceso de la realidad. Incluso en el orden personal el espíritu no es sino el desarrollo de la conciencia de sí mismo, por lo que la actividad no es nada que se superponga a la realidad, sino que la realidad misma se ofrece como actividad. Así, el acto visto por el realismo implicaba un actor, un principio activo y, al mismo tiempo, un supuesto pasivo. Por otra parte, el idealismo encerraba la actividad en el ponerse del sujeto como objeto para que el acto tuviese la polaridad agente-paciente. Pero pensemos en que el modo del acto no trasciende al acto, que el espíritu en cuanto promotor del proceso no trasciende al proceso y que, por consiguien-

te, no cabe una concepción idealista del actualismo ni tampoco una concepción realista, sino la superación en un actualismo que sea la versión aproximada del proceso de la realidad. En este sentido la alteridad en el proceso del conocimiento es una fórmula que no responde al hecho de que la conciencia sea esencialmente el proceso actualizador y actualizante en el que se integran, sin caer en la concepción idealista, el sujeto y el objeto. La objeción que se puede hacer es la del momento inicialísimo en el que el ser humano es *tabula non inscripta*. En este momento no habría conciencia y, por consiguiente, la fundación continuada del yo tendría que empezar en un momento dado anterior en el cual no cabría, propiamente hablando, actividad fundante. Pero este momento inicial sería en todo caso inaproximable, porque para su captura sería menester partir ya del hecho de la conciencia.—E. T. G.

GEYMONAT (L.): *Conoscere e agire*. «Rivista di Filosofia», vol. XLIII, 1952, número 1, pág. 45 y sigs.

El problema de la relación entre el conocer y el obrar se está discutiendo actualmente sobre el plano del conocimiento concreto efectivamente alcanzado por el hombre en la laboriosa historia de su investigación.

En este artículo Geymonat se propone ilustrar en una primera parte algunas de las argumentaciones actuales aducidas en favor de la unificación del conocimiento con el obrar; y examinar en una segunda parte las dificultades que a ello se oponen, tentado, a la vez, dar una posible solución con cierto aire de novedad.

Divide la primera parte en cinco apartados, a través de los cuales va desenvolviendo aquellas argumentaciones en pro de la unificación, y que no pueden resumirse aquí. Una de ellas se refiere al lenguaje, pues uno de los argumentos más eficaces para aquel fin consiste en aclarar las operaciones prácticas presupuestas en cada una de las presuntas categorías del lenguaje común y científico, en el sentido de que los conceptos científicos más simples y básicos no son el fruto de una pretendida «visión teórica» de los hechos, sino de un complejo de operaciones; consciente o inconscientemente seguidas por

aquel sujeto que hace uso de las mismas.

La ciencia que durante milenios ha constituido el más típico ejemplo de pura visión intelectual de contemplación exenta de toda operación práctica es la matemática. Esta constituía una «visión platónica». Pues bien, hoy se excluye tal posición y se reconoce el valor de la célebre fórmula de Vico, según la cual el hombre conoce la matemática porque la elabora.

No obstante, sería erróneo creer que sólo a la matemática se aplica el factor operativo. En realidad, todo el procedimiento científico se identifica con el obrar práctico. Aquella distinción tripartita entre enunciación del teorema, demostración y aplicación del mismo, según la cual se consideraba la primera como independiente del obrar humano, mientras las otras dos dependían de nuestro limitado obrar, no tiene ya razón de ser.

No es fácil medir las consecuencias de este cambio. La concepción moderna viene a decir que no podemos considerar la proposición científico-cognoscitiva como entidad en sí, estática, al margen del curso efectivo de los actos que la preceden y la siguen. Poseer un conocimiento equivale, desde este punto de vista, a poseer una técnica de control; a saber comprender una larga cadena de actos, cualquiera de los cuales es esencial al resto de la cadena y no puede concebirse fuera de su lugar, entre el acto que le precede y el que le sigue.

Es este uno de los argumentos más atractivos en favor de la unificación de conocer y obrar.

La exigencia de la fecundidad del saber es, en nuestros días, uno de los caracteres que se proclaman a coro en todo intento serio de investigación. No sólo el matemático y el físico, cualquier científico moderno sabe que la más armónica concepción, la más ardua hipótesis cae en la indiferencia si no revelan conexión con el resto del saber y fecundidad de consecuencias particulares verificables.

¿Quiere decir esto un retorno a la teoría de los pragmáticos? No lo cree así Geymonat. Significa que la fecundidad de una proposición (no sólo respecto a sus aplicaciones prácticas, sino también respecto a su desenvolvimiento teórico) constituye el criterio intrínseco de su valor.

La identificación del conocer con el obrar se presenta como la más radical respuesta a la crítica crociana del valor cognoscitivo de la ciencia exacta. Como es notorio, esta crítica destaca el carácter práctico, no teórico, de los principios matemáticos y de la ciencia natural. La dificultad anotada por Croce contra el valor cognoscitivo de la ciencia, según los estudiosos de hoy, depende no de la real situación del problema, sino de la artificiosa y dogmática admisión inicial de una antítesis inconciliable entre conocer y obrar.

La constatación del carácter operativo de la ciencia exacta —dice Geymonat al terminar su primera parte— no representa nada excepcional, ni escandaloso. Es el primer paso para la comprensión del carácter operativo de todo efectivo conocimiento.

Comienza la segunda parte de su artículo preguntándose: 1.º Si existe o no un criterio para distinguir el operar racional del científico, de la pura y simple actividad práctica del hombre común; 2.º El discernimiento crítico-metodológico que, analizando nuestros conocimientos comunes y científicos, prueba el carácter fáctico-operativo, ¿representa o no un nuevo tipo de conocimiento, irreductible a la operación del conocimiento ordinario?

Respecto a la primera, debe huirse de un claro retorno a la concepción teórica. Y a través de una serie de argumentos, Geymonat concluye: el criterio absoluto al cual hace referencia la pregunta que estamos examinando —criterio que habría servido de punto de partida para un retorno a una concepción puramente teórica del conocimiento— es una pura y simple invención, no una realidad. Racionalidad e irracionalidad, abstractamente consideradas, no existen. Estas dos palabras, que fueron portadoras de innumerables equívocos y malentendidos en la Historia de la Filosofía, deberían excluirse de todo lenguaje seriamente crítico. Aquello que existe lo es en tanto la efectiva razón humana se explica, en formas diversas, históricamente bien determinadas, y es capaz de enriquecerse y perfeccionarse, siempre sobre la base de lo sucedido y no sucedido en la investigación seguida por cada hombre; razón que no cesa nunca de ser, en todas las aplicaciones, una razón esencial operativa en el sentido ya explicado en la primera parte.

La segunda pregunta postula un pro-

blema notorio en la historia del pensamiento: el problema de descubrir una definición general del conocimiento que se adapte lo mismo al conocimiento de tipo ordinario (común y científico) como al conocimiento de tipo filosófico (esto es, al resultado de la reflexión crítica sobre el conocimiento común y científico). Es problema muy difícil, incluso para la crítica y pensamiento más sutiles. Recordemos el caso de Luis Wittgenstein.

Existe un gran peligro en admitir un conocimiento filosófico de naturaleza distinta al conocimiento común y científico, aunque tenga ciertas diferencias. Se debe indagar en qué consiste esta diversidad. Está fuera de toda duda que el objeto de esa investigación es distinto.

A través de su razonamiento, Geymonat cree que no existe oposición entre ambos tipos de conocimiento, sino tan sólo una diversidad de objetos sobre la cual opera la investigación común y la científica, y los objetos sobre los cuales opera la investigación filosófica-metodológica. Como ya afirmó en otra ocasión Geymonat, la metodología moderna tiene, como la ciencia, un carácter operativo-experimental. Experimenta, sí, pero sobre la construcción científica, no sobre la naturaleza. Debe recordarse en todo momento el carácter rigurosamente operativo de toda investigación. Si la metodología quiere ser efectivo conocimiento del saber científico, no puede limitarse a repetir abstractamente: «la ciencia no es esto, sino lo otro»; «los procedimientos científicos no tienen estos, sino estos otros caracteres», etc.

La historia misma de la investigación metodológica confirma su carácter operativo. Y es un hecho igualmente cierto que sólo cuando la metodología ha sabido absorber con eficacia su papel de elemento propulsor de la revisión del tipo anteriormente descrito, ha gozado siempre de la más alta estima de todos los estudiosos más cualificados, mientras que esta última le ha faltado cuando se ha limitado a enunciaciones genéricas, no directamente elaboradas sobre la estructura del conocimiento particular.

También para el futuro —concluye Geymonat— si se quiere continuar hacia una función rigurosamente cognoscitiva, se deberá siempre, y sobre todo, operar; realizando en ella la íntima unidad del conocer y del obrar.—I. PEDRO PASTOR.

BRÜNING (Walther): *I tipi fondamentali dell'antropologia filosofica del presente*, en «Sophia», año XXIII, número 1, enero-marzo 1955, páginas 18-25.

La antropología filosófica se encuentra hoy día en el centro del interés filosófico. En la filosofía actual hay una pluralidad de imágenes distintas del hombre que, si se quiere evitar una mera enumeración histórica, sólo pueden concebirse tipológicamente. Empero, la descripción de los diferentes tipos permanecerá siempre, simplemente, como una enumeración en tanto que no aparezca una relación sistemática interior. Sólo entonces será posible llegar a una comprensión verdadera de lo que ha sido realizado sistemáticamente e indicar la dirección del trabajo futuro.

Queremos, dice el autor de este artículo, relacionar sistemáticamente los tipos principales de la antropología filosófica del presente mediante cuatro aspectos fundamentales. El primero indica al hombre en su dependencia de órdenes objetivamente dados, sean éstos esencias y normas (como en las filosofías de la esencia y de los valores), sean simples legalidades naturales (como en el naturalismo). El segundo aspecto muestra el proceso de disolución de este orden objetivo en la imagen del hombre, previamente en la destrucción del conjunto unitario de los principios generalmente válidos hacia una pluralidad de sujetos separados (individualismo, personalismo, idealismo subjetivo) y después en el comienzo de la disolución hasta de las estructuras del mismo sujeto (en las filosofías existencialistas). En el tercer aspecto el proceso de la disolución ha llegado a su extremo y sumerge al hombre por completo en una corriente de vida irracional, inconsciente (irracionalismo). Finalmente, en el cuarto aspecto, se realiza el proceso de una reconstrucción lenta de formas y normas, que se inicia como construcción y constitución subjetiva y desemboca de nuevo en un mundo de estructuras objetivas que se van solidificando (pragmatismo, trascendentalismo, idealismo objetivo).

Es, sobre todo, la filosofía tradicional la que sitúa al hombre en un orden fijo objetivo. Su imagen del hombre ejerce hoy una fuerte influencia, particularmente en la dirección neotomista.

Si se retira de este orden el principio más alto, esto es, si se lo separa de su ordenación necesaria a Dios, nos encontramos con las filosofías de la esencia y los valores, que interpretan al hombre principalmente en relación con un reino de valores y esencias. Por este camino el próximo tipo antropológico es el naturalismo.

En direcciones filosóficas como el personalismo, el individualismo y el idealismo subjetivo pasan a primer plano los elementos de la unicidad de cada ser humano individual, su viva historicidad y libertad.

El peligro de la disolución de todas las formas y normas que se anuncia ya en los extremos del existencialismo se realiza consiguientemente en el irracionalismo. Mientras en el personalismo y en el existencialismo se disuelve el orden articulado objetivo unitario en una pluralidad de estructuras singulares individuales, y mientras que éstas se abren cada vez más, en el irracionalismo los individuos pierden también el último resto de su estructura y con él la posibilidad de separarse los unos de los otros. El resultado es un único flujo irracional.

Naturalmente que hay también tendencias intermedias. Una de ellas es, por ejemplo, la filosofía de la vida de Dilthey. Representa la doctrina de una vida histórica o afirma que la corriente de la vida está formada por situaciones singulares históricas, y de esta manera también el ser humano individual tiene una estructura determinada, aun cuando esté sometida a transformaciones históricas. Para Ortega y Gasset el hombre no tiene naturaleza determinada, sustancia. Por el contrario, está sometido a un cambio permanente. Esencialmente no es estructura racional, sino vitalidad histórica.

En el trascendentalismo encontramos un movimiento de retorno del caos irracional hacia formas y normas universalmente válidas: sólo que ahora aparecen como instituidas por un sujeto o por el mismo impulso irracional de la vida o también por un ser que se encuentra todavía más atrás. Por esto las formas o normas no son independientes de la subjetividad y del desarrollo como los órdenes objetivos en la filosofía tradicional, pero están relacionados esencialmente a un factor subjetivo-irracional.

Surge después de este breve resumen

la pregunta de cuál sea el sentido de esta circulación de los diferentes tipos de la antropología filosófica. Si el orden de los tipos indicados no es casual o meramente construido, parece indicar que hay dos direcciones fundamentales del pensamiento antropológico, la de la forma ordenadora y la de la vida irracional. Si predomina una de las dos comienza un proceso que o quiere llenar la forma vacía con un contenido vivo o intenta dar forma y norma a la vida que fluye caóticamente y sin orden. La antropología filosófica del futuro tendrá uno de sus principales cometidos en la unificación de estas direcciones y de estos procesos en una imagen unitaria del hombre.—SALUSTIANO DEL CAMPO URBANO.

DELFGAAUW (Bernard): *L'être humain comme être-question*, en «Giornale di Metafisica», Genova-Università, año X, núm. 3, mayo-junio 1955, páginas 398-406.

El hombre se plantea cuestiones incesantemente, pero, además, es él mismo una cuestión. En cualquiera de las preguntas planteadas late en el fondo una manquedad, una falta, y así podemos decir que la cuestión es la falta temática.

La posibilidad de plantear cuestiones nos remite a otra inmediata: la de obtener respuestas; porque si la falta no pudiera ser suplida, si al hacer una demanda el hombre no esperara respuesta, ¿qué sentido tendría el hacerla? El hombre tiene la posibilidad de ser contestado en sus cuestiones cuando las levanta ante el horizonte adecuado, ante aquel que puede responder a su concreta y actual demanda. Hay, además, en términos generales un horizonte total que engloba a los parciales y determinados. Es el que conocemos con la palabra *mundo*. A éste pide el hombre todas las respuestas, incluso las corres-

pondientes a las últimas y radicales cuestiones: ¿por qué existe el mundo? y ¿por qué yo, que soy una cuestión para el mundo, existo?

Estas palabras, ¿por qué yo existo?, son las que hacen comenzar la filosofía. Implícitamente hay en todo hombre una cierta reflexión sobre su existencia, pero sólo en algunos esa reflexión se hace explícita: éstos son los verdaderos filósofos. Al reflexionar hoy el filósofo sobre el ser-cuestión del hombre, ¿no será preciso que lo haga analizando el modo según el cual los hombres realizan su ser?

Como cada persona evidentemente se realiza de manera distinta, sólo llegará el filósofo a encontrar una respuesta común si logra establecer que hay un sentido implícito y común a todas las existencias. Delfgaauw establece que ese sentido es el de la apertura al mundo. El hombre existe para abrirse al mundo, y esa apertura, incesantemente renovada, le hará ir realizándose cada vez con más autenticidad.

Pero —y aquí llega el trabajo a su meollo—, como el mundo es, ante todo, el mundo de los hombres, apertura al mundo no puede significar, en sentir del autor, otra cosa que apertura a los hombres. Ese estar abierto a los demás, es el amor.

Podría parecer esta conclusión muy alejada del punto de partida —concluye Delfgaauw—, porque amar es dar, y cuestionar es pedir. Este alejamiento es sólo aparente. En el amor, el hombre se cuestiona, se pide, abrirse al otro, pregunta al ser del otro, y también a su propio ser: ¿quién soy yo?, ¿qué puedo amar yo? De esta manera el hombre no sólo comporta una posibilidad de demanda, sino que es él mismo una demanda. Al poner todo en cuestión, incluso a sí mismo, se abre a la Trascendencia. Como ser-cuestión, dice finalmente el autor, el ser del hombre es un ser ante la Trascendencia; dicho de otra manera, un ser para Dios a través del mundo.—MARÍA ELISA MASEDA.

E) SOCIOLOGIA GENERAL DEL DERECHO Y DE LA CULTURA

GIROD (R.): *Sociologie d'aujourd'hui*, en «Schweizerische Zeitschrift für Volkswirtschaft und Statistik», Basilea, 90, 1, marzo 1954, págs. 75-84.

El autor coloca al artículo —y así lo declara textualmente— en la línea de la obra del profesor Jean Piaget: *Introduction à l'epistémologie génétique*. En este libro —que el autor tiene por una de las obras fundamentales de nuestro tiempo— se estudian los mecanismos que hacen posible el desenvolvimiento del pensamiento científico en el orden matemático, físico, biológico, psicológico y sociológico. Se utilizan, a la vez, la historia de la evolución de las nociones científicas y los datos aislados de la psicología del desenvolvimiento de la inteligencia en el niño. El artículo, luego de establecer una discriminación de campos entre la filosofía y las ciencias, sostiene que la sociología tiende, después de haber sido por más de cien años esencialmente filosófica, a transformarse en empírica e ir hacia «la observación directa de los hechos sociales, en vista de contribuir, con fines a la vez científicos y prácticos, a la explicación de fenómenos limitados». A esta transformación de la sociología, a sus causas principales y a algunos de sus efectos está consagrado el artículo.

1) Una visión sobre las investigaciones sociológicas en todas partes del mundo muestra, evidentemente, que en todos los países, aun en los más inverosímiles, se busca una investigación empírica. El fenómeno es universal, y los centros especializados de investigación, como los grandes maestros, mueven esta acción. La sociología del pasado sacaba los datos de estadísticas publicadas y de obras de historiadores, etnólogos, economistas y juristas, principalmente. No obstante, ya desde Comte, y aun desde Saint-Simon, se buscaba preferentemente observar los fenómenos sociales; pero, estrictamente hablando, sólo después de 1950 es cuando se ha llevado a efecto esta búsqueda sociológica concreta.

2) Por otra parte, se puede ver un cambio absoluto en la temática de las investigaciones sociológicas modernas

A. Filosofía.

busca aprovechar las investigaciones sociológicas con fines prácticos. Los temas principales giran alrededor de los siguientes: estudios de los efectos sociales de la evolución tecnológica; estudio de actitudes ligadas a prejuicios hostiles; estudio de relaciones profesionales y de problemas humanos de trabajo; estudio de estratificaciones sociales y de movilidad social; estudio sobre la sociología de la educación, sobre los efectos de los modos de información modernos (prensa, radio, cine, televisión, etc.); sobre el comportamiento político (el abstencionismo, las consecuencias de la propaganda de ciertos grupos interesados, etc.), etcétera.

3) Las causas de este desenvolvimiento hacia las búsquedas sociológicas concretas se deben a dos movimientos íntimamente vinculados: a) Un movimiento científico por el cual los trabajos de los especialistas de las ciencias del hombre (etnólogos, psicólogos, sociólogos, etc.) tienden a limitar sus estudios casi exclusivamente sobre la noción de «interacción» a medida que ellos se apoyan en la observación directa. «Quien dice interacción dice relación por la cual diversos fenómenos se influyen mutuamente»; e influirse es tender a modificarse, y modificarse es pasar de un estado que se puede constatar a otro estado que se puede también constatar. Saber es medir; el problema se concentra en saber cómo se miden estas acciones: A), comparando estadísticamente situaciones pasadas y presentes, o contemporáneas que difieren por ciertos elementos; B), observando, según esquemas precisos, por ejemplo, el nivel de vida, el estado de salud, diversos aspectos de la participación política e intelectual en la colectividad, etc.; C), conversando, por ejemplo, con gente de diversos medios de trabajo, a fin de tener testimonio personal sobre satisfacciones, preocupaciones, problemas, etc., que un trabajo puede ocasionar. Los efectos son registrados en estadísticas, en observaciones directas especiales, en testimonios de quienes viven los hechos a analizar que, en última instancia, tienen que ser comparados y coordinados. De

aquí por qué los estudios sociológicos concretos, verdaderamente científicos, son estudios de interacciones. b) Un movimiento extracientífico, por el cual ciertos investigadores de las ciencias del hombre insertan este problema en una tendencia histórica moderna. Esto se pone de manifiesto, por ejemplo, en la reciente obra de las Naciones Unidas: «Rapport sur la situation social dans le monde», en donde los autores destacan al final la tendencia más profunda de la vida colectiva moderna: la suplantación de la resignación fatalista a la miseria por la voluntad de realizar una mejoración de las condiciones de vida. Así, la realidad social no aparece como un dato fatal: ella tiende a ser considerada como un objeto de acción. De lo que se trataría, en consecuencia, es de poder controlar los factores sociales por medios apropiados y de su aprovechamiento práctico para un mejoramiento de la colectividad. Esto se pone de manifiesto claramente en los pueblos que han tomado conciencia de las posibilidades de acción que suministra la ciencia y la técnica. Como se puede ver, ambos movimientos están colocados en planos diferentes: por una parte, los especialistas de las ciencias del hombre tienden a observar metódicamente las interacciones sociales; por la otra, las colectividades sienten la necesidad de búsqueda sobre las condiciones sociales de su existencia; mientras la primera es eminentemente científica y busca la medida de las interacciones, la segunda es estrictamente histórica y busca el control de las condiciones que comprende el bienestar de los grupos. Estas dos corrientes se funden en la sociología actual que, a más de ser científica, se la pone al servicio del progreso social.

4) Esta nueva actitud de la sociología crea, lógicamente, problemas nuevos, sobre todo en las condiciones sobre las cuales se asienta la búsqueda científica. Pero en el fondo, de lo que se trata es de saber «cuáles son los valores que deben guiar la búsqueda para que concurra a una acción que sea moralmente legítima y produzca datos que sean científicamente utilizables». No obstante, grandes dificultades se les presentan a los sociólogos en sus investigaciones, dadas principalmente por el condicionamiento del sociólogo con su propia historia personal y colectiva, por la falta de una deontología socioló-

gica, por la contingencia y discontinuidad de los problemas, etc.

5) En definitiva, todo este desenvolvimiento actual de la búsqueda social está acompañado —según el autor— de una crisis del pensamiento sociológico. En efecto, por las razones que ha expuesto detalladamente el autor, las exigencias de las búsquedas tienden a establecer relaciones nuevas entre los sociólogos y las fuerzas contradictorias que animan a la colectividad; por otra parte, las investigaciones modernas aportan a las teóricas datos a cuyo manejo no están acostumbradas. El sociólogo moderno tiene que intentar quedarse en los hechos sociales en su objetividad y partir de un cierto punto dado y situado en la historia; tiene que salir del juego de deducciones no controladas, de nociones no verificadas, para percibir realmente un fragmento de lo concreto, siendo consciente, de la necesaria relatividad de la visión sobre las cosas sociales. En este sentido es sumamente útil la aportación de la observación y la experiencia. La sociología se encuentra en el momento que pasa del estado doctrinal al estado experimental; en el momento que deja de ser un instrumento científico para ser, también, un instrumento de acción al servicio de la colectividad. — JUAN CARLOS AGULLA.

BEATTIE (J. H. M.): *Contemporary Trends in British Social Anthropology*, en «SOCIOLOGUS, Zeitschrift für empirische Soziologie, sozialpsychologische und ethnologische Forschung», Berlín, V, 1, 1955, páginas 1-15.

La nueva «British Social Anthropology» deriva en gran parte de la revolución «funcionalista» del siglo xx. No obstante, desde hace algún tiempo se ha conmovido esta tendencia a fin de alejarse de los sistemas teóricos —y con eso de la cuestión fundamental que la aprisionaba—. Como objetivo tuvo valor la comprensión completa, ya hecha posible, del sistema institucionalizado de relaciones sociales, por la que existe una sociedad. No se pregunta ya solamente cómo están ordenados estos sistemas en una relación de totalidad y qué ha contribuido al cumplimiento de los fines determinados, sino

que ahora se pregunta también por su historia —conocida o desconocida— y por la exposición de las creencias, por el mundo del pensamiento y los valores que son los que hacen comprensible el sistema social. Como culminación de este engrandecimiento del campo no se preocupan más los investigadores actuales —si en los pueblos sin escritura o, como en la mayoría de los casos, en los grupos modernos— por la comprensión de una cultura total, es decir, sociedad, sino en la iluminación cada vez más precisa en la que se mantiene el problema único. El cambio en la dirección de la investigación no ha sido solucionado en este último caso por la alteración de la vida en los grupos investigados (para la «British Social Anthropology» se adjunta, predominantemente, la cuestión de los grupos africanos).—JUAN CARLOS AGULLA.

VON WIESE (L.): *Grundprobleme der Anthropologie in den U. S. A.*, en «KYKLOS, Internationale Zeitschrift für Sozialwissenschaften», VI, 3, 1953, páginas 243-255.

Según las intenciones del editor, A. L. Kroeber, las dos obras, estrechamente ligadas entre ellas (*Anthropology Today, An Encyclopedic Inventory*, Hg. von A. L. Kroeber, The University of Chicago Press, 1953; y *An Appraisal of Anthropology Today*, Hg. von Sol Tax, Loren C. Eiseley, Irving Rouse, Carl F. Vaegelin, The University of Chicago Press, Chicago, 1953), formarán una primera gran compilación de todos los conocimientos sobre el hombre, una enciclopedia correspondiente a la antigua *Encyclopedia of Social Sciences*. En efecto, la arqueología y la prehistoria son tratadas de manera detallada. Se habla mucho del desenvolvimiento de la lingüística, de ecología y de los comienzos de la civilización; muy poco de Economía, apenas de Religión. El hecho que la Economía y la Religión ocupen tan poco lugar hace resaltar una cierta oposición con la historia de las ciencias, tal como ella es concebida por los autores franceses y alemanes. Si bien Kroeber habla frecuentemente de persona, grupo o humanidad, formando así un lazo de unión con la Sociología, falta, no obstante, toda relación con la Filosofía, y también con la Filosofía de

la Historia. Si yo no me equivoco —dice el autor— la palabra Filosofía aparece sólo una vez, incidentalmente, en el artículo final de Redfield, donde la noción de valor no ha podido ser eludida. La frase sumaria dice: «This links the anthropologist with the philosopher». Es todo. Si se considera la importancia que tiene en Alemania la Antropología filosófica y los problemas que ella suscita, el contraste es sorprendente. Ciertamente existen en Alemania sabios en las ciencias naturales que le colocan a la Antropología el nombre de sus disciplinas, haciendo abstracción de las ciencias morales («Geisteswissenschaften»), y en particular de la filosofía. No obstante, el contraste no es tan grande como se piensa. Pero si se recuerda con qué vehemencia luchó Werner Sombart por una Antropología basada sobre las ciencias morales, hay que reconocer que entre «esta» tendencia alemana y el punto de vista americano, la fosa es muy profunda; y no lo es, por ejemplo, entre la concepción de von Eickstedt y la manera de ver del otro lado del Atlántico.

No obstante, Kroeber está al tanto que esta idea de civilización (en Kroeber, cultura) constituye el lazo de unión de las ciencias del hombre. Esto que él hace resaltar bajo el nombre de civilización es, en verdad, bastante oscuro, y él lo destaca al momento. La civilización, dice, hace parte de la naturaleza, ella constituye un «desenvolvimiento evolutivo» en el seno de esta naturaleza y debe, por esta razón, ser estudiada con los métodos propios de las ciencias naturales, que le forman la base.

Lo que se comprende bajo la expresión «alta civilización» (Hochzivilisation) es, pues, muy poco tratado; se habla de ello sólo en tanto a la génesis de la lengua y de la utilización de útiles de trabajo en los tiempos primitivos. Lo que aquí se entiende por civilización no está en relación mediata con lo que se comprende con ese mismo nombre en Alemania, es decir, una elevación de la vida del alma y del espíritu; ellos la ven esencialmente como una dominación técnica de las cosas perceptibles de la tierra.

No es sorprendente que la noción de civilización haya sido tan discutida y que haya dado origen a tantas controversias. En él van los mismos conceptos, tan difícil de definir, de estructura y modelo. Considerando este vasto con-

junto, tan instructivo y tan estimulante para el espíritu, me parece —dice el autor— que esta obra de gran estilo pone de relieve la situación un poco difícil de la antropología actual. Es una situación parecida a la de la torre de Babel. Las lenguas que se hablan son bastante diferentes. De la arqueología al estudio de la forma espiritual del individuo moderno, la distancia es bastante considerable. Me parece que —dice— en estas condiciones, una sola ayuda es posible: la división de esta disciplina gigante en ramas independientes, pero coordinadas. La arqueología y la etnología están muy cerca la una de la otra, al menos si no se comete el antiguo error de poner sobre el mismo pie de igualdad a los pueblos actuales que no conocieron la escritura con los hombres de la prehistoria. Pero la diferencia de estas dos disciplinas, por una parte, y las ciencias de la vida moderna de sociedades y de individuos, de la otra, me parece —dice von Wiese— más profunda. Se aprueba ciertamente a Kroeber, mientras hace resaltar el lazo que une a todas las ciencias del hombre; pero la óptica, propia de cada una de las ciencias que estudian el *homo sapiens*, difiere grandemente según los casos. Si se las confunde se penetra en una verdadera jungla espiritual. Cada rama tiene sus deberes particulares y complementarios. No obstante todo, una compilación y discusiones, tales como las que ha suscitado el círculo de la fundación «Wenner Gren» —dice el autor— son verdaderamente de una gran utilidad. — JUAN CARLOS AGULLA

BARBANO (Filippo): *La Sociologia in Italia, oggi. Saggio bibliografico*, en «Il Politico», Pavia, año XIX, número 3, diciembre 1954, págs. 494-531.

Se trata de un ensayo que, además de constituir un repertorio de evidente utilidad, intenta ofrecer un cuadro representativo de las tendencias actuales de los estudiosos italianos en el campo de la Sociología.

El trabajo consta de dos partes. En la primera se hace un recuento de algunas de las sistemáticas sociológicas más importantes. La de «L'Année Sociologique», comenzando por la sistematización hecha por E. Durkheim en 1909;

la del volumen X (1905-1906) de la primera serie del «Année», recogiendo también las alteraciones y reservas hechas a estos criterios fundamentales por M. Mauss, M. Fauconnet, M. Bouglé y A. Cuvillier, el nuevo esquema de la tercera serie del «Année» (1940-1948) y el más reciente todavía de los volúmenes IV y V de la misma serie, concluyendo con la clasificación de Gurvitch en siete capítulos: Problemas de Sociología general, Problemas de Sociología genética, Problemas de Morfología Social, Problemas de Sociología Económica, Industrial y Tecnológica, Problemas de Sociología del Espíritu, Problemas de Psicología Social y, por último, Problemas de Antropología y de Etnología cultural.

A continuación se transcribe y justifica el esquema del propio Barbano en doce apartados generales y, según él, se ordenan los 550 títulos que recogen los datos bibliográficos relativos a la literatura sociológica italiana de la postguerra que constituye el tema de este artículo.—S. DEL C.

NIRCHIO (Giuseppina): *Sociologia e Filosofia. Significato e valore filosofico della Sociologia*, en «Il Politico», Pavia, año XIX, núm. 3, diciembre 1954. Págs. 532-540.

Actualmente puede decirse que en las relaciones entre Filosofía y Sociología, que se integran en el cuadro más amplio de las discusiones sobre la determinación de los caracteres específicos de la Sociología, existen dos tendencias: la de los que han considerado a la Sociología como ciencia y la de los que la tienen por Filosofía Social. Ambas direcciones tienen origen en la Filosofía positiva de Comte y en la Filosofía sintética de Spencer.

Los sociólogos alemanes de la postguerra, sean los de la escuela histórica —Oppenheimer, A. Weber, Mannheim, Scheler—, sean los de la dirección sistemática —Simmel, Von Wiese, Tönnies, Vierkandt, Spann—, han acentuado el carácter especulativo de la Sociología. Se trata simplemente del método de la «comprensión» que permite al sociólogo aprehender la especificidad de los hechos espirituales, esto es, el carácter de la realidad social.

Según G. Nirchio, «la existencia de una íntima conexión entre Filosofía So-

cial y Sociología ha sido puesta de relieve por eminentes pensadores espiritualistas católicos como Toniolo y Sturzo en Italia y Donoso Cortés, Balmes, Decurtins y Ketteler en el extranjero».

Sturzo considera a la Sociología como la investigación de los diferentes elementos constitutivos de la dinámica social, como el «estudio de la vida social en su concreción y complejidad y en sus factores sintetizantes». Está influenciado por Toniolo, que afirma no ya la posibilidad, sino la necesidad de una Sociología positiva por el método. Las raíces religiosas del pensamiento de Sturzo se patentizan en la afirmación de la presencia de la acción divina en el proceso humano que se desenvuelve desde un principio, *la creación*, a un fin trascendente extrahistórico, *el destino sobrenatural*. Inspirándose, por tanto, en una visión historicista y no determinista de la vida social, Sturzo considera objeto de la Filosofía arribar a un conocimiento cualitativo de las relaciones humanas y del proceso histórico. A tal disciplina le asigna fines e ideales y le atribuye función filosófica, comprendiéndola dentro de una visión teológica de la vida y en los cuadros de una concepción especulativa y teleológica de la historia.

De una visión especulativa de la realidad social es sostenedor también Treves, que, moviéndose dentro de los límites de una concepción lógico-sistemática neo-kantiana, en su *Introducción a las Investigaciones Sociales* considera a la Sociología como disciplina que tiene la función, dado su carácter total, de proporcionar guías para la coordinación y división de los objetivos particulares de cada disciplina y de determinar el aspecto sociocultural de una época, según una perspectiva diversa y más vasta que la de las ciencias sociales especiales.

En el plano del trascendentalismo humanístico y cultural se mueve también un pensador español, Recaséns Siches, que opera una distinción entre Filosofía Social y Sociología, considerando a ésta como disciplina del ser efectivo, que se ocupa del estudio de los conceptos generales y definiendo a la primera como meditación sobre los ideales que deben inspirar la organización y el funcionamiento de la vida social.

Recientemente Otto Neurath, uno de los representantes de la Escuela de Viena, ha aplicado a la Sociología el punto de vista fisicista de la orienta-

ción empírica de Brentano, de Boltzmann y de Mach y de las teorías lógico-matemáticas de Bolzano. Las posiciones de estos pensadores son objeto de profundización y elaboración por parte de los científicos y filósofos del *Wienerkreis*, surgido, según es notorio, antes de la guerra, bajo la influencia de Whitehead y Russell. Reducida la Filosofía a metodología de las ciencias, el neo-positivismo lógico resuelve el problema de su unificación a la luz del principio fundamental del fisicismo según el cual las investigaciones particulares no son autónomas respecto de la física, ciencia unitaria, comprensiva de los diversos campos de la investigación científica.

Posición epistemológica muy afín a la anterior ha adoptado un notable científico alemán, Von Mises, de dirección positivista, aunque sostenedor de opiniones menos radicales que las de Carnap y Neurath.

De la orientación sostenida por la línea neopositivista disiente notablemente Gurvitch, que se ha declarado sostenedor en Francia de una concepción definida por él como hiper-empirismo dialéctico. El pensador ruso, tomando una actitud crítica con respecto a la filosofía tradicional, no excluye una cooperación, una recíproca interdependencia, entre las ciencias sociales y la Filosofía. Sin embargo, aunque Gurvitch plantea el problema de las relaciones entre Sociología y Filosofía, no lo resuelve.

G. Nirchio concluye su artículo diciendo: «Distinta de la Filosofía de la Historia, ocupándose de los valores, y teniendo por objeto las líneas ideales del desarrollo de la vida social, la Sociología, disciplina esencialmente crítica, no puede dejar de referirse a una teoría del conocimiento para solucionar sus peculiares problemas. Solamente del plano epistemológico deriva la posibilidad de formular sus presupuestos metodológicos y los fundamentos de su misma dignidad teórica. Es, pues, indispensable la profundización crítica de los fundamentos gnoseológicos de esta ciencia social, que no coincide ni se confunde con la lógica, según lo que ha sostenido la crítica crociana, sino que presenta la imprescindible exigencia de acudir al plano epistemológico en busca de los motivos de su justificación y de su legitimidad». — SALUSTIANO DEL CAMPO URBANO.

ERICH HEYDE (J.): *Europäische Philosophie*, en «Zeitschrift für philosophische Forschung», tomo VIII, cuaderno 4.º, 1954, págs. 564-576.

El concepto de filosofía europea es muy vago, o por lo menos se ha caracterizado de diversos modos, por lo que cuando hablamos de filosofía europea no expresamos con rigor lo que de modo concreto queremos decir. Por lo pronto, se puede interpretar que la filosofía europea no es otra cosa sino aquello que los hombres europeos han producido en el orden de la filosofía. Este criterio vendría a reducir la generalidad de la filosofía a supuestos de valor antropológico, y cada conjunto de hombres distintamente condicionados produciría filosofías distintas. En otras ocasiones, cuando decimos filosofía europea nos referimos a aquella filosofía valiosa sólo para los hombres europeos. Con lo que el acento recae precisamente sobre el término valioso y la preposición para. La filosofía se ofrece, según este punto de vista, como un conjunto de ideas que valen o no, según hayan sido o no elegidas como valores vigentes por un determinado conjunto humano. La filosofía valiosa para los europeos no sería valiosa para los asiáticos, sin que esto quiera decir, como en el caso anterior, que la filosofía se reduce a determinantes exclusivamente antropológicos. En tercer lugar, cuando decimos filosofía europea, podemos expresar la filosofía desarrollada por los hombres europeos, es decir, germinalmente las ideas tomarían uno u otro camino y quedarían en embrión o se desarrollarían según las actitudes y vinculaciones de los distintos grupos humanos. Esta tercera significación de filosofía europea puede entenderse, bien como despliegue o bien como fundamentación. En puridad, estos dos matices están comprendidos en la idea general de desarrollo. En cuarto lugar, la filosofía europea puede significar aquella que está condicionada por los hombres europeos, entendiendo por condicionada que los puntos de vista principales siguen un desarrollo tal que la definición y determinación del contenido principal de la filosofía responde a la peculiar perspectiva de las inteligencias filosóficas europeas superiores. En quinto lugar, pudiera entenderse que la filosofía se ha establecido como realidad

objetiva en Europa y que esta objetividad u objetivación ha sido la tarea del hombre europeo. Se pudiera decir que Europa es para ese punto de vista el hogar de la filosofía. Lo que daría una cierta preeminencia o vinculación peculiarísima a Europa respecto de ese mundo de ideas al que llamamos filosofía, y por último se puede entender por filosofía europea aquella filosofía proyectada sobre los hombres europeos, de modo que éstos vendrían a ser el contenido de la proyección de la filosofía.

Si consideramos todos estos órdenes, en los que se puede diferenciar el concepto filosofía europea, observaremos que unos se incluyen en otros y que el conjunto de todos determina en puridad lo que por filosofía europea se entiende.—E. T. G.

BASTIDE (R.): *Sociologie et littérature comparée*, en «Cahiers Internationaux de Sociologie», París, XVII, 1954, páginas 93-100.

En primer lugar, se trata de proponer una renovación de la literatura comparada en relación con la sociología de interpretaciones de civilizaciones, y, en segundo lugar, de criticar el punto de vista de los «fenómenos de acumulación» propuesto por la antropología cultural.

Los conceptos —sincretismo, adaptación, reinterpretación— elaborados por la antropología cultural en los problemas de los contactos culturales, tienen tanta validez para los hechos literarios como para los hechos religiosos, económicos, etc. No obstante no haberse tratado el problema de esta manera ni por los técnicos en literatura comparada ni en antropología cultural, Tarde, en sus *Lois de l'imitation*, ha afirmado la existencia de leyes sociológicas en el nivel de las imitaciones literarias. Indiscutiblemente se puede tomar a Tarde, con sus leyes de la imitación, de la oposición y de la adaptación o invención, como el fundador de la antropología cultural, ya que ellas constituyen el origen de los tres conceptos directrices de esta antropología: difusión cultural, resistencia y adaptación (la «transculturación» de Malinowski se identifica perfectamente con la adaptación que Tarde define como invención). La influencia de Tarde en todo el pensamiento francés y norteamericano es manifiesta; y ella

ha sido más inconsciente que voluntaria. La crítica durkheimiana contra Tarde puede hacer pensar en una crítica de aquél a la antropología cultural. ¿Sobre qué reposa, en efecto, la antropología cultural? Evidentemente, sobre la diferencia entre Cultura y Sociedad. Lo que distingue a aquélla de ésta es que la Cultura puede pasar de una sociedad a otra, libre de modificarse en el curso de este pasaje. No obstante ser extensible a todas las literaturas comparadas, se estudia en el trabajo a la literatura brasileña y francesa. Para comprender, por ejemplo, la literatura brasileña de los siglos XVII y XVIII y la influencia que ha ejercido sobre ella la literatura portuguesa, es necesario partir de la «situation coloniale». La literatura criolla comienza por intentar demostrar que puede hacer, estéticamente, tanto como la metropolitana; que la «gens de la terre» no son «barbares» que necesitan que se los dirija desde afuera; que han llegado a la madurez intelectual y que pueden gobernarse por sí mismos. El «milieu interne» explica el fenómeno de difusión entre dos sociedades diversas —una con base de familias particularistas; la otra, de familias patriarcales— de los modos «duses», ante todo como una protesta política. Posteriormente, con la independencia, la influencia de la literatura francesa sobre la brasileña se presenta como un símbolo de un *statu* social, ya que el medio interno del Brasil había cambiado con el progreso de la urbanización que facilitaba la afirmación de una clase media, la movilidad vertical, «l'ascension du bachelier et du mulâtre». Aquí juega la ley de Goblat sobre «barreras y niveles». Es, pues, la propia morfología de la sociedad la que selecciona las influencias literarias y la metamorfosis de las escuelas cuando pasan de una civilización a otra. Tanto la exaltación del indígena como la transformación de la familia, reflejada en la novela brasileña (amor-pasión en oposición al matrimonio convencional), si bien tienen la influencia del romanticismo extranjero, «se fait à travers le canal d'un vouleverement de la structure sociale».

Lo mismo que se ve en la selección de las influencias literarias vale para las transformaciones cuando pasan de un medio a otro. Esto es lo que ha ocurrido con Victor Hugo, Lamartine, Baudelaire, el simbolismo, Mallarmé, en donde se puede ver este efecto como varia-

ciones de un comportamiento o del temperamento de un grupo.

Parecido proceso ocurre, por ejemplo, y ya dentro de la literatura francesa, entre Corneille y el drama español. Corneille, un burgués, busca vestir a sus personajes burgueses con el «honor» del drama español, inscribiéndose de esta manera contra «de sentiment du service» que el rey reclama de la nobleza. De esta manera, Corneille busca ennoblecer a la burguesía que ya busca sustituir a la antigua aristocracia.

Lo que conviene destacarse es que para que un modo literario sea aceptado es necesario que responda a las necesidades de un cierto grupo social, de un cierto sector de la población. Y ella pasará en seguida, o no pasará, de un sector a otro por el juego de la ley de la barrera y del nivel, o por la lucha de clases, o por el juego de alguna otra ley sociológica. Los caminos de la imitación no pueden designarse sobre un mapa, pero pueden darse siempre ciertos esquemas sociológicos.

La consecuencia que se puede sacar de esto es que el problema de la literatura participante y de su debate con el arte puro es un problema mal planteado, porque se encuentra asentado sobre el único plano de la propaganda política o religiosa y no colocado en un análisis de las sociedades globales. De esta manera toda escuela literaria, aun la que es menos participante como es la de «l'art pour l'art», responde a una función social. Esto obliga a mirar el problema de las relaciones entre la literatura comparada y las interpenetraciones de civilizaciones de alguna manera en el nivel de dos estados sucesivos. De esta manera la antropología cultural puede ayudar a la literatura comparada a renovar sus puntos de vista y a enriquecerlos. Ella puede suministrar un cierto número de conceptos utilizables como el de «contre-acculturation» de reinterpretación. A su vez, la antropología cultural podría ganar agregando al estudio de la «acculturation» en general el de las relaciones entre diversas culturas nacionales. Pero conviene ahora agregar que la antropología cultural, en su «gradient», que va de la resistencia a la asimilación, cree que la asimilación es el grado más elevado de identificación. El hecho cierto es que puede ocurrir lo contrario y ser una forma más de resistencia y voluntad de autonomía. Hay que considerar que todos

los escritores no pertenecen a los mismos grupos sociales. Todo el drama de la «négritude» está allí.

En lugar de hacerse de la sociología un simple capítulo de la antropología cultural, bajo el pretexto de que las culturas comprenden también a las instituciones sociales, o en lugar de separarse radicalmente la sociología de la antropología cultural, bajo el pretexto de que en un caso se está bajo el dominio de las interrelaciones y en lo otro de los «super-orgánico», es necesario introducir a la antropología dentro de la sociología. Así también el problema de la literatura comparada debe ser puesto sobre el terreno de la globabilidad social. Entonces solamente las razones de elección, los cambios de modos extranjeros, los canales de pasaje, (los procesos de metamorfosis, etc., se esclarecerán verdaderamente. La literatura es obra de los hombres que está ligada a estructuras sociales determinadas. «La literatura comparada, como la crítica literaria, deben reencarnar al arte en la carne viviente de la sociedad». — JUAN CARLOS AGULLA.

MACBEATH (A.): *The need for a social philosophy*, en «Philosophy», volumen XXX, núm. 113, abril 1955, páginas 99-111.

Se trata en este artículo del error de los especialistas que contemplan todos los asuntos científicos desde su punto de vista peculiar y, por tanto, arriban a conclusiones unilaterales. Y son precisamente los especialistas en las Ciencias sociales los que, por la índole de la materia de su estudio, se han dividido entre ellos la vida del hombre y de la sociedad y están más proclives a cometer tal error. Ciertamente que no son los que lo cometen en mayor grado, pero sí, en cambio, las consecuencias en su caso son más graves. Primero, porque siendo así que generalmente los hechos pueden aislarse sin grave distorsión de su contexto, con los hechos sociales sucede al revés; segundo, porque los resultados de aislar los hechos sociales no sólo son generalmente falsos en teoría, sino también engañosos en la práctica; tercero, porque si bien en una sociedad relativamente estable el contexto de una situación social puede darse por conocido sin que se produzca un gran daño, no ocurre

lo mismo en una edad de cambio social cada vez más rápido, como la que estamos viviendo.

Por este estado de cosas parece más necesario y más difícil suplir y reinterpretar las conclusiones de una ciencia social por las de las demás y completar y reinterpretar los resultados de todas ellas con una filosofía social que tenga en cuenta no solamente los hechos revelados por todas las ciencias sociales, sino también los valores que la sociedad intenta realizar e incorporar en su modo de vida. El trabajo de análisis y síntesis debe marchar simultáneamente.

Ciertamente que a esta labor se oponen diferentes obstáculos. Uno, que el escolar, o el científico, o el filósofo, gusta de la precisión, de la claridad y del rigor, lo que no es muy fácil tratándose de una situación compleja e indefinida; otro, que los estudiosos, y especialmente los más inteligentes, intentan aumentar el saber recibido, y lo más fácil para ello, si no lo único posible, es delimitar una esfera y concentrar en ella todas sus energías; otro, que la presente condición de los asuntos en que ni los diferentes aspectos de la sociedad ni las vidas de sus miembros individuales, ni los resultados de las diferentes ciencias sociales que de ellos se ocupan, forman conjuntos integrados es de muy reciente origen, por lo cual puede parecerles que es comprensible e incluso remediable, considerando los problemas de una manera aislada.

Tal situación no ha sido general en la Historia de la Ciencia, y basta para ello recordar a Platón y a Aristóteles, que sostienen que es imposible entender los fenómenos sociales desarraigados del todo a que pertenecen.

El aislamiento de los diferentes aspectos de la vida y de las disciplinas que de ellos se ocupan es uno de los principales peligros del presente. La labor del filósofo social es acabar con este aislamiento, aportar luz a la unidad que sustenta todas las diferencias, probar en resumen a ver la vida como un total y explicitar los principios en base a los cuales pueden unirse los fragmentos y reconciliarse las diferencias. Y no se arguya en contra que las ciencias sociales, a diferencia de la filosofía social se ocupan de hechos, porque justamente es un craso error considerar que los valores y los ideales no juegan

ningún papel en la conducta humana. Y lo mismo respecto a sus calificaciones morales.—SALUSTIANO DEL CAMPO.

BLACK (Virginia): *Laboratory versus field research in Psychology and Social Sciences*, en «The British Journal for the Philosophy of Science», Edimburgo y Londres, vol. V, número 20, febrero 1955, págs. 319-330.

No es infrecuente la afirmación de los interesados por el estudio de la conducta humana de que, por causa de la investigación de laboratorio en Psicología y Ciencias Sociales, sus métodos de investigación están restringidos y su materia objeto limitada. Por otra parte, los entusiastas de la investigación de laboratorio proclaman que con ella pueden hacerse generalizaciones adecuadas respecto a todos los fenómenos de la conducta humana. El propósito de este artículo es examinar los puntos fuertes metodológicos de ambas posturas en vista a una posible solución de tal controversia.

Ciertamente, el laboratorio no puede enfrentarse con algún género de actividades enormemente intrincadas; sí, empero, con fenómenos más simples. Los científicos que se oponen al estudio de laboratorio niegan que pueda crear actividades que tengan bastante en común con las exteriores. Quizá la mejor respuesta para ellos sea: pruébelo por sí mismo. Siendo así que el éxito en la predicción significa usualmente acierto en el método, el fallo no implica siempre error metodológico. El método debe probarse a sí mismo igual que la ley, por la predicción acertada.

Sin embargo, el problema teórico sigue en pie. ¿Puede la vida encerrarse en las dimensiones de un laboratorio? Aunque no podemos construir en el laboratorio situaciones idénticas a las exteriores, la realidad macroscópica que proporciona los datos para las ciencias psicológicas y sociales tampoco puede reproducirse *ni siquiera en la vida* en manera suficiente para garantizar algo más que una adivinación aventurada de lo que será el futuro. Todo el mundo puede pronosticar con cierto grado de éxito. La ciencia, para justificarse, debe hacerlo mejor que el sentido común.

Las limitaciones de la experimentación de laboratorio resultan de la incapacidad de meter entre cuatro paredes

determinados fenómenos sociales. No obstante, ¿no es artificial la distinción entre ciencia de laboratorio y ciencia de campo? Si el *sine qua non* del método científico es la selección y discriminación que llamamos control, éste se utiliza por igual en ambos terrenos. La conclusión es, pues, que la experimentación de laboratorio está limitada sólo por la dimensión del fenómeno y su naturaleza, pero que los dos géneros de estudio de que se ocupa este trabajo no pueden legítimamente ser enfrentados.—SALUSTIANO DEL CAMPO.

GURVITCH (G.): *Mikrosoziologie und Soziometrie*, en el «Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft», Tübingen, Band III, Heft 2, 1955, páginas 322-353.

En la segunda mitad del siglo xx, la Sociología ha ganado un puesto de primer orden en el sistema del saber. La razón fundamental de este progreso se debe, principalmente, a que los sociólogos no han concentrado su esfuerzo en el estudio de las estructuras sociales del pasado, sino que, por el contrario, se han detenido en el estudio de la realidad del presente. A esto debe agregarse la utilización de nuevos métodos de investigación y la superación de las sociologías nacionales y luchas de escuelas. De esta manera la Sociología ha buscado constituirse en una auténtica ciencia positiva y empírica. Por otra parte, toda la nueva teoría de los mitos y de los símbolos y, sobre todo, la Sociología del Conocimiento, en cuanto ella se queda en su campo específico, se han mostrado como medios extraordinarios para dar garantías seguras de la objetividad y positividad de la Sociología.

I. Entre los medios técnicos eficaces para el estudio de la sociedad del presente y, especialmente, para lo que Gurvitch llama «Microsociología», figura, en primer orden, la Sociometría. No conviene olvidar que, para Gurvitch, el fundamento fundamental de todo análisis sociológico se concentra en la dialéctica «Microsociología - Sociología diferencial de los grupos-Macrosociología». En el presente trabajo (está sacado y seleccionado por el profesor doctor G. Eisermann del libro de Gurvitch *La vocation actuelle de la Sociologie*) se trata de contribuir a «ein echtes Bünd-

nis- und Hilfabkommen» entre la Sociometría a la Microsociología. Para la Sociometría, el «metrum» es sólo un medio de ayuda para entender las relaciones cualitativas en la sociedad. Estas relaciones están caracterizadas principalmente por la espontaneidad, el elemento creativo, la unión al instante, su propia integración en formaciones concretas y propias. Indiscutiblemente, esta era una de las partes más descuidadas de las ciencias sociales. A su estudio se ha dedicado precisamente la Sociometría. No obstante, tanto Moreno como Jennings han reconocido que el «test» sociométrico, en su sentido propio, es decir, análisis cuantitativo de posibilidades de elección, tiene un valor relativo; sólo constituye la conquista de un «Gesichtspunkt», artístico y abstracto, frente a la formación concreta que estudia. Gurvitch critica fuertemente la postura teórica de Moreno, especialmente las tendencias metodológicas y fuentes filosóficas, porque no ofrecen salida, como son la interpretación que se hace del tiempo de Bergson y su medición, de la *Tiefenpsychologie* de Freud, de la concepción sobre la formación de los grupos espontáneos de Fourier y Owen, etc. No obstante, Gurvitch reconoce el valor de la Sociometría para estudiar los elementos microsociológicos, que es en donde, precisamente, se dedica al estudio de lo más espontáneo, cualitativo «Augenblickszugewandte» y creativo de la vida social. El éxito de la Sociometría ha comenzado cuando se ha dedicado al estudio de pequeños grupos sociales (sozialen Atome). Moreno y sus colaboradores (Lundberg, Dodd, Lazarsfeld, Chapin, Jennings, etc.) han destacado últimamente la importancia de la «Social Microscopy». El hecho cierto es que en un principio la Sociometría se preocupaba por las grandes colectividades y hasta por la humanidad entera «als soziale und organische Einheit»; hoy, ya el propio Moreno la designa como «una Microsociología, una Sociología de elementos microscópicos y dinámicos» («Sociometry, Comitism and Marxism», en «Sociometry», VIII, 2, 1945).

II. Sociología microsociológica y realidad social. Para Moreno y sus discípulos ha de comenzarse el estudio de la realidad social por los elementos sociológicos fundamentales; por un lado, los «sozialen Atome» y su combinación en «psycho-social networks». Esta

concepción, bastante naturalista e individualista —recuerda mucho a Hobbes— plantea, no obstante, problemas graves en lo que respecta a las relaciones de las personas y el grupo (Beziehungen zum Andern). Ante esto cabría preguntarse si las concepciones sociométricas de la realidad social de Tarde, Simmel y Von Wiese están superadas. De todas maneras, esto muestra que Moreno y sus discípulos ordenan el aspecto psicológico de la realidad social en un lugar prominente quitando valor a otros factores y funciones que también participan en la vida en sociedad. Dentro del pensamiento de Moreno, la unidad social mínima la constituye el «átomo social» y no el individuo (*Social Atom and Tod*, «Sociometry», X, 1947), lo que se pone de manifiesto claramente en el niño. Los problemas que nacen de esta posición, especialmente los concernientes al «yo», el «otro» y el «nosotros» son los que hacen enfrentarse a la Sociometría y la Microsociología.

III. Los procedimientos sociométricos y su aplicación en el estudio del «nosotros» y sus grados diversos. Se hacen bajo diferentes tipos de «test», que permiten la medida de uniones no oficiales e informales del carácter en el interior del grupo. Gurvitch valora muchísimo y hace uso de ellos, especialmente en el estudio del «nosotros» y sus diferentes grados. Concretamente se vale de los «tests» sociométricos en su sentido propio, de los «test der sozialen Konstellation» y de los «test sociodramáticos». a) El contenido concreto del «test» depende del carácter del grupo en que se mueve y la elección encontrada variará de acuerdo a la elección de los criterios propuestos —convivencia, trabajo en común, estudio, juego, etcétera—. b) El «test» de la constelación consiste en la confrontación de la probabilidad matemática de elección positiva o negativa con las elecciones extraídas de los hechos. La diferencia entre ambas hace manifiesta la constelación social. Este «test», no obstante, nunca puede ser empleado en el estudio de las formas de sociabilidad en la Microsociología sin una Sociología de la imagen de los grupos. c) Los «tests» sociodramáticos son de dos tipos: 1) Psicodrama, que tiene que hacerse en base a la relación entre las personas y las ideologías privadas, y 2) Sociodrama que se tiene que hacer con las uniones

entre los grupos y las ideologías colectivas. Estos tipos de «test» permiten conocer las relaciones complejas entre la espontaneidad creadora y los modelos culturales, y conduce a una nueva constitución del problema antropológico y cultural. El Socio-drama, según Moreno, juega un gran papel en la medida de los roles. Este tipo de «test» tiene la virtud de presentar toda la sociedad humana en miniatura: el auditorio representa la opinión pública; los actores en el escenario representan a los protagonistas, y el director simboliza la acción del grupo. No obstante, estos «tests» parecieron mostrar más una parte médica o patológica que una sociológica; quizás de su combinación con otros se pueda obtener un mejor éxito. Sin embargo, el propio Gurvitch lo reconoce, estos métodos son de gran utilidad y efectividad para la Sociología. El propio Gurvitch da, después, una serie de «tests» sumamente útil para los estudios microsociológicos y que ya han sido utilizados con extraordinarios resultados.—JUAN CARLOS AGULLA.

HEINTZ (P.): *Neue Forschungsergebnisse der Soziologie der Gruppenführung*, en «Schweizerische Zeitschrift für Volkswirtschaft und Statistik», Basel, 90-1, marzo 1954, págs. 84-97.

Conjuntamente con el renacimiento de la Sociología de los grupos se ha hecho objeto de investigación sociológica la conducción de los grupos. Varios trabajos se han hecho valiéndose de la ayuda de la Sociometría, la observación controlada y los experimentos sociológicos de laboratorios (George C. Homans, *The Human Group*, 1951); no obstante, se los ve trastabillar (sin lugar a dudas, a causa de los prejuicios: se toma a la conducción como un complejo de representación autoritaria) en las situaciones de hecho. Por lo general se trata de colocar, frente a frente, al conductor y a una masa informe para proceder luego con un rompimiento arbitrario al estilo de Gustave Le Bon. Esto probaría que todavía no se han unificado claramente los conceptos sobre la conducción. Su estudio reclama, en primer lugar, partir de los grupos «no-formales». En lo que respecta a la propia actividad del grupo, la conducción se manifiesta como una solución y coordinación de la acción social hacia

un fin determinado; en lo que respecta a la existencia del grupo, la conducción pone en evidencia la función o funciones que conservan y fortalecen el grupo. Por otra parte, en la conducción «institucionalizada» se puede observar una mayor repartición de responsabilidades, uno o más roles de conducta con determinados derechos y obligaciones. En algunos de ellos no es necesaria la conducción efectiva para mostrar su efectividad. Burleigh B. Gardner y William Foote Whyte han sostenido, por ejemplo, que el buen capataz, como conductor formal de un grupo de trabajo, reparte su trabajo en el grupo. La moderna «Betriebssoziologie» ha estudiado, precisamente, el problema de los grupos «no-formales» dentro de un grupo formal. Todo esto pone de manifiesto que la Sociología de los grupos moderna se interesa por las relaciones de hecho y por la estructura formal de los grupos, en tanto ésta refleja la división de funciones de hecho. En los grupos «no-formales», por el contrario, se ve que el grupo, espontáneamente, trae el fenómeno de la conducción. La comparación de estos conductores ha mostrado también que junto a los conductores que son nombrados por el propio grupo se levantan cierto tipo de conductores, espontáneamente, agresivos y arbitrarios. No obstante, se hace difícil toda generalización porque aún en grupos formales se ven conductores no-formales que se hacen cargo de la conducción.

La observación muestra que todo estudio del grupo plantea el propio problema de la conducción. Con esto no se quiere decir que la conducción se extienda a todas o a la mayoría de las actividades de los grupos; tampoco que toda la actividad de los grupos es conducida; y menos aún que la conducción centralizaría toda la actividad del grupo en una persona o en una institución. Se ven muchos casos de conducción temporal y parcial para el logro de un fin determinado. Por eso la universalidad de la conducción tiene un valor relativo. Lo que más se puede decir es que en nuestra sociedad, por un lado, individuos determinados se hacen cargo de la iniciativa para la solución de ciertas acciones sociales de un grupo, coordinándose la actividad para el logro de un fin determinado; por otro lado, una mayoría de individuos se inclinan ante este hecho delegando las funciones de

la conducción. Ante este hecho surge, inevitablemente, el problema de si la necesidad de dependencia identifica al conductor con los conducidos. Por de pronto, en los grupos «no-formales» se verifica regularmente esta identificación, por la cual el conductor reemplaza los valores del grupo. En los grupos formales esto no se verifica; no obstante, se puede llegar, mediatamente, a una identificación, que es lo que da origen al problema de la legitimación que el dominio proporciona. Es interesante al respecto la obra de William Foote Whyte *Street Corner Society*.

El estudio de la conducción reclama distinguir dos dimensiones que no son independientes la una de la otra: poder y prestigio. En los grupos «no-formales» no hay que olvidar la conducción «carismática». Muchas veces se suele atribuir esto al medio de poder (dominio por el terror) y no al prestigio del portador del poder. Apartándose de este ejemplo fronterizo se puede sostener que poder y prestigio se acumulan. Un buen ejemplo se puede sacar de la burocracia moderna en donde se puede adquirir prestigio por el poder. Sobre las relaciones entre prestigio y poder ya han llamado la atención Lloyd Warner y J. O. Low.

No obstante, el problema fundamental que se le presenta a la moderna sociología de la conducción es el de las presunciones, diferencias y apariciones de la sucesión de la conducción democrática y autocrática. Se han hecho, al respecto, diversos estudios en donde se destaca que la conducción democrática muestra mayor originalidad, mientras que la autocrática conduce a una pérdida de la individualidad y a una apatía. También ha mostrado más efectividad en lo que respecta a la solidaridad del grupo y a la moral del mismo. Un ejemplo curioso, de índole psicológico, lo da el uso de las palabras «yo» y «nosotros». Por su parte, los grupos de conducción autocrática han mostrado una más fuerte dependencia del conductor con el grupo y una más clara conducta sometida, así como una agresividad más abierta y escondida contra el conductor del grupo, contra los camaradas y contra los útiles de trabajo. Los experimentos se han extendido a la interrupción de la actividad, a la disciplina, etc. El hecho de que casi todos estos experimentos se hayan desarrollado en Norteamérica crea inme-

diatamente la duda si se podrían lograr iguales resultados en países con atmósfera menos democrática. No obstante, se puede ver que la conducción democrática se ha mostrado más efectiva.

El problema general de la conducción nos muestra que la conducción integra más fuertemente el grupo y sirve para que se lleven a cabo los fines propuestos por el grupo con mayor facilidad. Pero así como la conducción lleva a un fortalecimiento del grupo, crea también una serie de conflictos. Por ejemplo, la pérdida del prestigio puede llevar a la rebelión. Un problema que también se ha presentado es el de la predestinación de ciertos hombres a la conducción (Alex Confort, *Authority and Delinquency in the modern State*) y el muy interesante de los agitadores políticos (demagogos). Con respecto a éstos se ha podido observar que aparecen siempre en una masa flotante de descontentos; es el punto de cristalización peligrosa de una masa de descontentos que dirige su acción principalmente, al principio, contra una pequeña minoría. Entre otras características se ha podido observar en el demagogo su actividad y su agresividad incontrolada contra pequeñas minorías.

Como conclusión se podría decir que toda la sociología de la conducción está estrechamente ligada a la sociología de los grupos y no puede ser separada de ella. No obstante no haberse unificado los criterios generales, existen actualmente muchos indicios traídos por las nuevas investigaciones que hacen posible un enfrentamiento con la sociología de la conducción de un modo científico.—JUAN CARLOS AGULLA.

BROOM (L.), SIEGEL (B. J.), VOGT (E. Z.) y WATSON (J. B.): *Acculturation: An Exploratory Formulation. The Social Science Research Council Summer Seminar on Acculturation, 1953*, en «*American Anthropologist*», volumen 56, núm. 6, part. 1, diciembre 1954, págs. 973-1.002.

Se trata de los resultados de un Seminario celebrado por el Consejo de Investigaciones para las ciencias sociales en el verano de 1953 en la Stanford University, cuyos resultados formulan cuatro de sus asistentes, tres antropólogos: B. J. Siegen, E. Z. Vogt, y J. B. Watson, y un sociólogo, L. Broom.

El quinto participante, que no interviene en la redacción, fué H. G. Barnett. Durante el curso del seminario se evacuaron consultas a J. B. Casagrande, A. L. Kroeber, G. Bateson y G. D. Spindler. Repórter fué Rose Wax. Es, pues, un trabajo conjunto del mayor interés.

Aculturación se define como «un cambio cultural iniciado por la conjunción de dos o más sistemas culturales autónomos». Un sistema cultural autónomo es el que no necesita conexión complementaria, recíproca, subordinada o de cualquier otra clase con un segundo sistema. Tales unidades son sistema porque sus partes están coordinadas e interdependientes. De estas unidades, puestas en contacto, resulta el proceso. Los fenómenos intraculturales, por muy importantes que sean, no entran en la noción mencionada. De aquí que los problemas fundamentales a considerar son: la noción de sistema cultural; la situación del contacto entre los sistemas culturales; el análisis de las relaciones de conexión establecidas por los sistemas culturales en contacto, y el estudio del proceso cultural que resulta de la conjunción de los sistemas. Problema fundamental es el primero. Si pudiéramos caracterizar las propiedades de un sistema autónomo seríamos capaces de predecir lo que iba a suceder cuando se pusiera en contacto con otros sistemas. Los autores se han limitado a subrayar varias diferencias: sistemas «abiertos» y «cerrados»; sistemas internamente rígidos y flexibles; sistemas diferentes por su mecanismo de propia corrección o adaptación. Respecto al segundo punto, o sea a la situación de contacto entre las culturas, se estudian principalmente dos factores: uno, el contexto ecológico, y otro, las características demográficas de los respectivos pueblos, cuyas culturas se ponen en contacto. Muy interesante es la observación que se hace respecto a los australianos aborígenes, como un ejemplo de hasta qué punto el medio puede afectar los fenómenos de aculturación. «La acomodación de los australianos aborígenes respecto al desierto no fué mejorada por la cultura europea. La influencia occidental produjo sólo la dislocación, y el éxito de Occidente en la dominación del desierto no ha excedido materialmente al de los aborígenes». En tercer lugar, los autores estudian los tipos de relaciones de conexión que se

pueden establecer entre las dos culturas. Téngase en cuenta que los contactos se establecen a través de los portadores de las culturas en cuestión, y es interesante examinar los «rôles» que pueden adoptar en las culturas en cuestión. Los autores del artículo llaman a este aspecto: «The intercultural rôle network». Tal nexo provee de líneas de comunicación y transmisión, que son estudiadas a continuación. Como última cuestión, se consideran los procesos de aculturación. Los efectos particulares del contacto de dos culturas dependen de los modos de cambio interno que existieran anteriormente en la cultura en cuestión junto a los factores reseñados. Pueden considerarse varios puntos: la difusión de los elementos culturales; la capacidad de creación de la cultura que los recibe; los efectos desintegradores que pueden seguir al contacto; las reacciones de adaptación. Con unas notas sobre personalidad y aculturación y lenguaje y aculturación, termina la importante contribución de estos autores a uno de los problemas más destacados de la antropología y sociología actuales.—E. G. A.

STERN (Bernhard J.): *Freedom of research in American Science*, en «Science and Society», vol. XVIII, núm. 2, primavera 1954 (págs. 97-122).

La participación del gobierno federal en la investigación científica encontró una vigorosa oposición desde sus comienzos. Las causas de esta resistencia eran muchas. América, rica en recursos naturales y humanos, tenía poca paciencia para soportar la lentitud de los científicos; era un lugar común que el servicio público acarrearía consigo la corrupción, el control político y la incompetencia. La manera que prevaleció en el país fué un *laissez faire* saturado de anti-intelectualismo.

El primer químico de carrera empleado en la industria americana del petróleo lo fué hace menos de sesenta y cinco años. Hasta 1894, fecha de la fundación del *General Electric Research Laboratory*, no existió ni un solo laboratorio industrial en el país dedicado a la investigación fundamental. La primera gran guerra estimuló considerablemente la investigación experimental sobre todo en el campo de la química.

Las universidades norteamericanas tenían gran parte de culpa en este bajo *status* de la investigación científica. Durante la mayor parte del siglo XIX los estudiantes necesitaban salir al extranjero, normalmente a Alemania, para completar su formación científica. Yale instituyó, en 1860, el grado de doctor en Filosofía para «retener en el país a muchos jóvenes, principalmente estudiantes de ciencia, que ahora marchan a las Universidades alemanas para cursar estudios que nosotros también podemos dirigir». En realidad, el momento decisivo en la educación científica norteamericana está señalado por la inauguración, en 1876, de la *Johns Hopkins University*, bajo el rectorado de Daniel C. Gilman. En el ambiente universitario los científicos desarrollaron su propia ética. Su dedicación a la investigación no fué una tarea rutinaria, y ellos se impusieron a sí mismos la disciplina necesaria para conseguir sus objetivos. Su trabajo no estaba orientado hacia ningún programa de producción.

El gobierno federal había establecido contacto con los científicos ya desde bastante antes de la segunda guerra mundial. La fundación, en 1863, de la *National Academy of Sciences*; en 1915 del *National Advisory Committee for Aeronautics* y la creación del *National Defense Research Committee* son jalones de esta vinculación. Sin embargo, fué la *Office of Scientific Research and Development* la que desempeñó el principal papel en la movilización de los científicos para su participación en la segunda guerra mundial. El grado de esta participación fué, como es de todos sabido, muy amplio. Ahora bien, la reacción de los científicos a esta experiencia está reflejada en los resultados de una encuesta realizada en 1947. Solamente el 11 por 100 prefería una carrera al servicio del Gobierno, en tanto que el 31 por 100 se inclinaba por la industria y el 49 por 100 por la Universidad.

¿Cuáles son las razones de esta actitud general? Es de notar que tanto los programas gubernamentales para la defensa, como los programas industriales, están primariamente interesados por producciones específicas orientadas, sobre todo, al mantenimiento de su posición, ya en las relaciones internacionales, ya en el mercado. El científico puro, hablando en términos de vocación, pre-

fiere, sin duda, un trabajo libre en que sus caminos no estén previamente fijados y su labor científica pueda discurrir de una manera no totalmente anárquica, pero sí autónoma. Por otra parte, tanto el Gobierno como la industria exigen un secreto riguroso, y la comunicación del conocimiento científico ha sido siempre uno de los elementos más favorecedores para el desarrollo del progreso.

Los propios científicos no han permanecido inactivos ante la amenaza a la ciencia y a sus derechos como ciudadanos, que representan la injerencia del Gobierno en su trabajo, y en este sentido podrían citarse muchos ejemplos que por ser recientes y bastante conocidos, omito. De hecho, el Gobierno está enajenándose la simpatía de gran número de científicos americanos de los cuales depende primordialmente el progreso científico de la nación.—
SALUSTIANO DEL CAMPO.

MAIWALD (S.): *Freiheit und Gleichheit in der modernen Industriegesellschaft*, en «*Archiv fuer Rechts-und Sozialphilosophie*», 1954, XLI, 2, páginas 181-20.

El autor se propone examinar los cambios que han experimentado las nociones de libertad e igualdad en el desenvolvimiento de la sociedad moderna. La libertad individual constituye el fundamento del mundo social actual. En su origen significa libertad respecto a las intromisiones del poder en la esfera privada, especialmente en la esfera económica. Esta libertad está limitada por la libertad de los demás. El interés común se expresa en la ley. La ley limita la libertad individual obligando al individuo a determinadas acciones externas. De este modo, el individuo realiza ciertas conductas que son necesarias a la sociedad para tener una existencia real y efectiva. «Más exactamente, las fuerzas sociales colectivas se transforman en realidades mediante la ley y gracias a la conciencia y a la voluntad individual». Cabe distinguir, respecto a esta limitación de la libertad individual, situaciones normales y de excepción. El autor trata de la guerra que él llama «continental», como una de esas situaciones de excepción que ha acontecido a la Europa de los últimos tiempos. En todo

caso, lo que distingue una y otra situación es que en la normal las limitaciones legales de la libertad individual son, según su amplitud y clase, determinadas y previsibles. En la situación de excepción, son indeterminadas. La libertad, pues, dentro del sistema social, es un valor relativo.

El segundo principio fundamental, el principio de la igualdad, se halla en relación inmediata con el concepto de ley. Igualdad es siempre igualdad del individuo ante la ley: igualdad jurídica. Más allá de esta igualdad legal tenemos el estado de libre competencia económica y, por tanto, de desigualdad social efectiva. Con la desigualdad social surgen sectores de poder. En todo caso, e igual que en el caso de la libertad, la igualdad es una función de la ley. Cuanto más amplio sea el sector de la vida regulado por la ley, más fuerte es la tendencia a la nivelación de las diferencias reales existentes, y a la inversa.

De aquí se deduce que en la evolución de la sociedad actual, cuando el principio de la legalidad ha sido sustituido por el de asegurar todas las funciones necesarias a la sociedad, los dos conceptos han experimentado una transformación. El sistema funcional actual exige del individuo mucho más que la sociedad burguesa. El autor cree que este sistema influye no sólo sobre la conciencia y la voluntad del hombre individual, sino también sobre sus tendencias, deseos, esperanzas, impulsos y anhelos. Las necesidades colectivas alcanzan un predominio cada vez mayor. El hombre entero, con todo su haber y poseer, con su vida y sangre, con sus energías naturales, está a la disposición de la satisfacción de las necesidades colectivas. La extensión de todo ello depende de la situación del sistema: cuando éste se halla en peligro es mayor. Pero en todo caso, el carácter funcional de la sociedad moderna ha hecho que la libertad del individuo esté sometida mucho más fuertemente a las necesidades colectivas.

Lo mismo sucede con la noción de igualdad. La igualdad de los individuos ante la ley se transforma en igualdad de funciones de los individuos respecto a la sociedad. Todo individuo en relación con su peculiar papel funcional dentro del sistema de cobertura de necesidades es igualmente valioso. Lo es por participar en uno de los procesos co-

lectivos. Existe, pues, una igualdad funcional de todos los hombres sin consideración de edad, sexo, origen, patrimonio o pertenencia a una comunidad popular o nacional. Esta igualdad funcional es compatible con la especialización técnica, que exige únicamente capacidades distintas, pero que está abierta a todos los individuos. La especialización produce una jerarquía de hecho entre las funciones y sus titulares, y exige una coordinación y sincronización de todas ellas. En su vértice tiene que existir una planificación y dirección del conjunto. Todo se halla enlazado y subordinado a las necesidades colectivas. «Con otras palabras, nada hay sólido y permanente, ni siquiera propiedad y patrimonio». Todo depende de los procesos colectivos.—E. G. A.

DAMPIERRE (E. de): *Thèmes pour l'étude du scandale*, en «Annales Saravienssis. Economies. Sociétés. Civilisations», año IX, julio-septiembre 1954, cuad. 3, págs. 328-336.

El autor examina primeramente la etimología y la aceptación más estricta de la palabra escándalo. Procedente de una raíz sánscrita, la palabra escándalo se utilizó primariamente como noción de teología moral, como una ocasión de pecado, debida a la acción o palabra de alguien, y que fundamentalmente acontece entre dos personas. Pero desde aquí, y prescindiendo de ciertas derivaciones del término en los filósofos existencialistas, la palabra ha venido a designar algo que sucede dentro de una colectividad de personas, y que exige, por tanto, un estudio sociológico. Esto es lo que va a esquematizar Dampierre. Para que haya escándalo en la acepción sociológica es necesario un acontecimiento que choque con ciertos valores morales en el sentido estricto del término, esto es, relativos a la ética personal, o más ampliamente, actitudes aceptadas en la comunidad. Estos valores deben de ser aceptados en cierto modo por el mismo autor del escándalo. El estudio del escándalo se incluye en el estudio de los estereotipos, símbolos y modelos morales. Pero no sólo ello. Para que haya escándalo es necesario un público. *Mass communication*. Se necesita una opinión pública, y que esta opinión tome noticia del

acontecimiento escandaloso. Se pueden distinguir distintas clases de escándalo: según los valores que atacan; según su difusión, etc.; y la tipología de los escándalos llevará a una tipología de los ambientes sociales, de las civilizaciones. Los efectos del escándalo son diversos. En primer lugar, dividir el público en dos mitades: los que intentan restablecer la euforia perdida y los que quieren destruir la antigua confianza y crear una nueva conciencia. Lo cual indica que en el fondo pone en peligro los valores recibidos, siendo como su piedra de toque: salen o robustecidos o destruidos. El escándalo refuerza el sentimiento del nosotros. Otro problema sería ver cuáles son las épocas históricas en que se producen más fácilmente los escándalos.—E. G. A.

CROZIER (M.): *L'ambiguïté de la conscience de classe chez les employés et les petits fonctionnaires*, en «Cahiers Internationaux de Sociologie», París, XVIII, 1955, págs. 78-97.

Las discusiones sobre la conciencia de clase dependen, fundamentalmente, de la elección del concepto de clase. La categoría «empleados-pequeños funcionarios» constituye una perspectiva de análisis de estructuras de clases con caracteres bien ambiguos que obliga a atenerse a una teoría más rigurosa. Se trata, en efecto, de una «*déviacion collective*» que obliga a examinar el problema en conjunto. El hecho cierto es que esta clase de trabajadores escapa a la acción de factores que se reconocen habitualmente como fundamentales en la determinación de una conciencia de clase: condiciones materiales de vida, lugar en el proceso social de producción, etc., que crea una seria dificultad en su estudio. No obstante, se puede apelar a un punto de vista relativo en cuanto a su comportamiento y reacciones ideológicas, como así también a determinar en alguna medida cuándo ellos se identifican con el mundo burgués, cuándo con el mundo obrero y cuándo se constituyen como clase separada.

1.º Lo primero que llama la atención al enfrentarse con este tipo determinado de trabajadores es la contradicción en las reacciones, que groseramente se podría esquematizar así: ante los obreros, los empleados y pequeños funcionarios se sienten como ellos: «tra-

bajadores»; ante el patrón, o el Estado, se sienten «colaboradores». Estas dos manifestaciones no son opuestas; hay que considerarlas como inseparables, como dos fases de una misma realidad. Desde este punto de vista, la vida del empleado y del pequeño funcionario es, a la vez, la de un trabajador explotado y reivindicante y la de un pequeño burgués respetable y conformista.

En cuanto a la identificación del empleado y del pequeño funcionario con la burguesía no puede explicarse el hecho por una especie de contaminación, porque el problema quedaría pendiente ante la pregunta de por qué se contaminan estas clases sociales y otras no. Para comprender el problema hay que partir de la premisa de que la situación del empleado y el pequeño funcionario facilita la identificación al mundo burgués. A la vez que esta capa social se presenta como dirigente —en el trato diario de su trabajo— y se encuentra afectada del *complexe de capitale*. Estos factores y algunos otros le hacen asimilar la cultura del grupo superior y vuelve esta identificación más fácil. Por otra parte hay que considerar que la proximidad física a las clases dirigentes es una proximidad jerárquica que tiene por consecuencia abrirle *chance* de subir a puestos superiores y escapar de su capa social. Esto lo hace sentirse superior al obrero —al que casi esta *chance* le está vedada— aunque gane menos, porque no siente como ilegítima esta ascensión.

Los experimentos hechos en niños de edad escolar (Alfred Kinsey: *Le comportement sexuel de l'homme*, París, 1948; Dr. Henyer: *Le niveau intellectuel des enfants d'âge scolaire*) han mostrado que los niños de los empleados «ne son pas d'un metal plus fin que celui dont sont faits les enfants d'ouvriers», se puede concluir que el medio en el cual se desarrollan favorece la elevación del nivel intelectual, y como este nivel está fuertemente medido según los *standards* de la sociedad actual, se tiene un signo de la acumulación del medio «empleado» a las normas de la clase dirigente. Todo parece demostrar que lo que pretende esta clase social, más que una reivindicación material, es un ascenso social.

Se podrían sacar las siguientes conclusiones:

a) El nivel de información de los

empleados y pequeños funcionarios es más elevado que el de los obreros y campesinos; más débil que el de las profesiones liberales y algo más elevado, poco, que el de los comerciantes, industriales, etc. b) El interés de los empleados por los acontecimientos políticos es diferente que el de los obreros y campesinos y tiende a aproximarse al de las profesiones liberales (los primeros se preocupan más por los problemas políticos exteriores y generales, mientras que los obreros, y sobre todo los campesinos, son más sensibles a los problemas interiores). c) No obstante, el nivel de información del grupo empleado-pequeño funcionario, el tipo de interés que manifiestan que tendería a aproximarlo a la clase dirigente, el nivel de su participación política es muy débil. No hacen proselitismo y adoptan una actitud crítica e inquieta ante el programa y los dirigentes de sus partidos. d) El nivel cultural puede ser equiparado a los grupos superiores y a las profesiones liberales. Leen los libros generalmente reputados serios y los periódicos de prestigio. (Los empleados de provincia, por ejemplo, leen los periódicos de París.)

Todo esto parece demostrar que esta clase social quiere ascender a la burguesía. Interpreta su situación como transitoria. Se conduce como un *stagiaire* de la burguesía. De lo que se trataría de saber ahora es en qué medida esta ascensión se realiza y cómo se efectúa en la realidad.

2) En cuanto a la identificación del empleado y pequeño funcionario con el obrero, se pueden dar los siguientes factores: la remuneración, la disciplina, las condiciones de trabajo y el tipo de satisfacción. Hay que destacar un hecho: la notable proletarización de los efectivos de esta capa social a causa de la evolución técnica. «El maquinismo y la organización del trabajo han hecho su aparición en los escritorios y en los mismos procedimientos de venta.» La introducción de máquinas calculadoras, estadísticas, etc., han operado una pequeña «revolución industrial en el mundo de los Bancos, de los seguros y, poco a poco, en todos los grandes servicios administrativos públicos y privados». A esto hay que sumar la organización racional del trabajo; la secretaria, la dactilógrafa, la organización del trabajo en *pool*, el uso del dictáfono por lo que el jefe no tiene ne-

cesidad ya de ver a la secretaria o a la estenógrafa, quitando el trato humano en el trabajo, etc. En cuanto a la disciplina, se hace más igualitaria y menos arbitraria, más imperativa e impersonal, el horario estricto, el control al ritmo de trabajo. Otro detalle importante lo constituye el aprendizaje y el problema del comportamiento sindicalista del empleado. En un principio, el comportamiento aparece bastante ambivalente; desenvuelve una acción de orientación obrera con formas y preocupaciones que traducen el cuidado de respetabilidad y ascensión social de sus promotores. A partir de 1936 se produce una completa solidaridad con los gremios obreros. Pero, no obstante declararse obrero para reclamar ventajas, no deja de jugar a burgués.

3) Las dificultades de inscribir a esta clase con los obreros o con los burgueses pareciera querer mostrar que se trataría de una clase aparte. Ya se ha comenzado a hablar de una clase «tecnoburocrática». Ante tal hecho, esta clase sería el proletariado de la clase dirigente y formaría con ella una *couple dialectique* destinada a reemplazar la vieja pareja «burgués-obrero». En Francia, la nacionalización ha transformado a los obreros en casi pequeños funcionarios. En esto influye mucho el sistema de promociones y concursos. Por otra parte se puede ver que los empleados tienden a proletarizarse. Esta lenta evolución hacia una fusión no significaría nada para que el grupo de empleados tienda a constituirse en una verdadera clase. Para contestar a esto hay que partir de un concepto de clase, lo que significa retener tres criterios: resistencia a la penetración de la sociedad global, incompatibilidad con las otras clases y estructuración intensa. a) El empleado es más permeable que los obreros y campesinos a las normas del mundo burgués. Esto parecería demostrar que no podrían constituir una clase autónoma. No obstante, habría que verse la «reacción» y «resistencia» a la penetración, pero no desde el punto de vista de una subordinación. b) Frente a la incompatibilidad de las clases obreras y burguesas los empleados son capaces de sentirse alternativamente tanto la una como la otra. c) Aparentemente, el grupo de los empleados parece amorfo. Sus líderes o son obreros o pertenecen a los «cadres». Sólo los pequeños funcionarios pueden pretender una dirección

autónoma y una estructura relativamente apretada. De lo dicho se desprende que, por ahora, el grupo de empleados-pequeños funcionarios escapa a una definición posible de clase.

Concluyendo, se presentan las siguientes vías como medios más fructuosos para un estudio de este grupo: 1) Comprender la situación del empleado como situación de transición. 2) Comprender la manera cómo el empleado asimila las normas burguesas, analizar los fundamentos de su complejo de pasividad (el hombre informado y no participante). 3) Estudiar el papel de la cultura en tanto que modo de promoción y vía de acceso al estamento burgués. 4) Estudiar los efectos de las transformaciones modernas del trabajo de escritorio: a) Adaptación al trabajo; b) Relación del empleado con el trabajo y su oficio; c) Relaciones con los jefes y reacciones al nuevo tipo de disciplina; d) Participación social general, y e) Aspiraciones y representaciones que tiene de su propia situación. 5) Comprender la significación particular que reviste el sindicalismo para los empleados que a él se agregan. 6) Intentar descubrir las reacciones de «fad-bock» en el sistema de manipulación al cual el empleado está sometido; medir su resistencia a la social global.

Las investigaciones hechas con este método en la administración pública de París muestran, precisamente, la ambigüedad de la conciencia de clase de los empleados y pequeños funcionarios, con matices sumamente interesantes en muchas manifestaciones de su vida.—
JUAN CARLOS AGULLA.

COGAN (M. L.): *The Problem of Defining a Profession*, en «The Annals of the American Academy of Political and Social Science», vol. 297, enero 1955, págs. 105-111.

Definir la profesión en cuanto tal tiene sus riesgos. Estos nacen de que el objeto está dentro del juego de acciones y reacciones sociales, y el concepto se carga de potencia emocional. Por ello, muchos de los más eminentes investigadores sobre la materia no se aventuran a dar una noción. Representantes característicos de esta tendencia pueden ser Alexander M. Carr-Saun-

ders y P. A. Wilson, cuyo libro *The Professions* (1933, ocupa un puesto destacado. Igualmente O. Garceau (*Some aspects of medical politics*, 1939) y Roy Lewis y Angus Maude (*Professional People in England*, 1953). El autor del artículo estima, por ello, que se ha progresado poco desde que Abraham Flexner, en 1915, propusiera unos criterios, devenidos clásicos. Sin embargo, cabe examinar los caminos seguidos para circunscribir tan importante concepto sociológico, y clasificarlo en tres niveles. Primero, la profesión se define en un nivel histórico y lexicológico. Su ventaja es evidente. «Sólo cuando se ha hecho un examen lexicológico e histórico, como paso inicial en el proceso, es posible comenzar a aislar los rasgos esenciales de la profesión en general y describir, aunque sólo como intento, los límites que los separan de estos términos conexos». (Pág. 106.) Segundo, el que el autor llama «nivel persuasivo». Consciente o inconscientemente, estas definiciones tratan de conformar las aptitudes personales respecto a las profesiones. Las profesiones tienen que ser deseadas y deseables, y a ello contribuyen las definiciones persuasivas. Este aspecto ha sido subrayado, entre otros, por R. D. Kohn. *The Significance Professionals Ideals*, en «The Annals», 101, mayo 1922, y R. Pound, *The professions in the Society of Today*, en «New England Journal of Medicine», 241, sept. 1949. Junto a estos dos tipos está el tercero: el tipo «operacional». Arranca del clima científico de nuestra época. «Se pide lo observable y mensurable; las afirmaciones lexicológicas y persuasivas no satisfacen» (pág. 108, col. 2). Los conceptos operacionales determinan la educación general y especial que se exige, los requerimientos para la admisión en la práctica de la profesión, los *standards* demandados para un servicio competente. Están íntimamente ligadas con los códigos de ética profesional. B. Y. Landis ha subrayado en su importante libro *Professional Codes*, New York, 1927, que las profesiones que se basan en «a code containing clear definitions of situations» son los que alcanzan un control óptimo sobre la conducta ética de sus miembros.

Queda, por último, indicar los problemas y áreas de investigación. Son, en primer lugar, la absorción de los profesionales por el Estado y las gran-

des corporaciones. «Es una cuestión discutible si es posible mantener el profesionalismo bajo estas condiciones». Otra muy importante es la cuestión del profesionalismo individual y de las asociaciones profesionales. «Hay dos clases de profesiones: personal y asociativa». Otro: las asociaciones profesionales, ¿protegen a sus miembros o al público? De todo ello resulta, como sumario y proyecto del trabajo, que la definición de una profesión sólo puede hacerse en un contexto lexicológico e histórico y deben proveer de ideal y desarrollar las líneas de conducta y actividad propias.—E. G. A.

CURTI (M.): *Intellectuals and other people*, en «The American Historical Review», vol. LX, núm. 2, enero 1955, págs. 259-282.

El autor se plantea el problema de la vigencia social de los intelectuales en América, partiendo de la afirmación que «los americanos tienen fe en lo racional, pero a la par tienden a sospechar de la vida de la razón». La desconfianza frente a los intelectuales se basa en varias causas: en primer lugar, la oposición entre razón y fe; pero dado el proceso de secularización de la vida americana, ya no es una fuente de antiintelectualismo. Mucho más importante es el sentido práctico del americano, particularmente desarrollado en las regiones del Oeste, llamadas fronterizas. Estos americanos son los herederos del sentido utilitario de la clase media inglesa del tiempo de Isabel. El ideal de ellos es el «self-made man», el hombre de acción. Un resto de este desprecio por el intelectual siempre inquisitivo, dubitante y crítico es la creencia de que la cultura es un asunto de mujeres. El hombre de negocios influye así en la desestimación del intelectual. Pero no sólo ello: también en la estimación de la «cierta» labor intelectual. Morris Cohen ha hecho la acertada observación de que lo mismo que en el mundo americano de los negocios tiene más valor el promotor y el comerciante que el productor, en el de la inteligencia se estima, sobre todo, el popularizador y «administrador». En todo caso, el intelectual ocupa en América un puesto menos importante que en Europa. En ello no ha dejado de influir, por últi-

mo, su misma constitución política. Se pudo pensar que en un ambiente democrático y liberal el intelectual alcanzaría un gran relieve. Pero democracia es igualdad. La inteligencia pertenece por igual a todos los hombres: la mayoría es el criterio de la verdad. El pueblo es la fuente de toda verdad. Se desconfía del que se aparta de él. No se tiene fe en las ideas de «un» hombre. Los intelectuales son acusados, además, de no interesarse en las luchas del hombre vulgar por una más alta justicia social. Lo cual no siempre es cierto.

Correspondiendo a esta actitud del pueblo respecto a los intelectuales, está la de los intelectuales respecto a ciertos grupos de la sociedad americana. A poco de terminar la primera guerra mundial, ciertos psicólogos anunciaron que la edad media del americano era trece años. Esto se ha corregido con investigaciones posteriores más cuidadosas. Pero otra circunstancia ha venido a agravar la cuestión. Últimamente los intelectuales no sólo dudan de la capacidad de pensar del vulgo, sino de la suya propia. Es de los mismos intelectuales de donde nace una amplia literatura «anti-intelectual». Naturalmente, aquí la voz «anti» tiene un sentido distinto: se trata de fijar los límites de la razón, más que de eliminarla. Las dos figuras que pueden representar más claramente esta tendencia, Marx y Freud, tienen esta peculiaridad.

En los últimos tiempos del antiintelectualismo americano se ha extendido y exacerbado (Mac-Carthysmo es una de sus formas). A ello ha contribuido la guerra fría y ciertos casos de conducta desleal de intelectuales respecto a su patria. Los sociólogos creen que tal antiintelectualismo es el resultado de profundos cambios sociales y culturales. La especialización del saber ha hecho más grande la distancia social entre el intelectual y el resto de la comunidad. Esto de un lado. De otro, el carácter social de nuestra época hace que el no conformista sea considerado como peligroso para el grupo.

El miedo se ha difundido por toda América, y aquellos que viven de las ideas están sujetos más que nunca a ataques histéricos. Esto puede poner en peligro no sólo la vida intelectual, sino la misma civilización americana. — E. G. A.

HAYEK (F. A.): *Gli intellettuali e il socialismo*, en «Il Politico», año XX, número 1, mayo 1955, págs. 5-25.

En todos los países democráticos, incluso en los Estados Unidos, predomina la opinión de que el influjo de los intelectuales en la política no es demasiado grande. Esto es indudablemente verdad en lo que se refiere al poder de los intelectuales para influir en las decisiones políticas con sus opiniones particulares del momento, pero no en la medida en que ellos pueden orientar el voto popular. Es más, probablemente los intelectuales no han ejercitado jamás en tales países una influencia parangonable a la de hogaño. Tal poder está en sus manos en cuanto contribuyen a plasmar la opinión pública. Precisamente el autor de este artículo observa cómo el desarrollo político del mundo occidental ha estado dominado en los últimos cien años por los intelectuales.

Justamente el socialismo en especial no ha sido nunca un movimiento originado por la clase obrera, y en la primera fase de su desarrollo ha tenido influencia sólo en los círculos de los intelectuales más activos. El término «intelectual» no da una imagen inmediata de la clase a la que nos estamos refiriendo, y el hecho de que no dispongamos de un nombre mejor no es la mínima entre las razones de que su poder no sea mejor comprendido. Su función no es la del pensador original ni la del estudioso o la del experto en un campo particular del pensamiento. El intelectual típico no tiene necesidad de ser ni una ni otra cosa; lo que lo califica como tal es la amplia gama de argumentos en torno a los cuales está presto a hablar o a escribir y, además, una posición a cuyo través viene en conocimiento de las nuevas ideas. Los intelectuales, en el sentido del término que aquí adoptamos, son un fenómeno histórico recentísimo.

La justa comprensión de las razones que inducen a numerosos intelectuales a inclinarse al socialismo son de extrema importancia, precisamente porque no son ni intereses egoístas ni intenciones malvadas, sino por lo común convicciones honestas y buenas intenciones. Realmente es necesario reconocer que cuanto más influye la buena voluntad y la inteligencia en la actitud del intelectual típico, con tanta mayor proba-

bilidad es socialista. Dos puntos nos ayudarán a conocer esta peculiar inclinación de un vasto sector de los intelectuales. Primero, que juzgan generalmente todos los problemas particulares a la luz de algunas ideas generales; segundo, que los errores característicos de cada época derivan a menudo de auténticas verdades nuevas descubiertas por ella y son aplicaciones erróneas de nuevas generalizaciones, y, por tanto, su refutación efectiva requerirá normalmente un progreso intelectual ulterior.

El pensamiento socialista debe sobre todo a su carácter visionario el atractivo especial que ofrece a los jóvenes y su tendencia a la utopía falta evidentemente al liberalismo tradicional. Esta diferencia actúa a favor del socialismo no sólo porque especular en torno a principios generales tiende a estimular la imaginación de los que no poseen un profundo conocimiento de los hechos de la vida diaria, sino también porque colma un legítimo deseo de comprender las bases racionales de todo orden social. El intelectual por temperamento se desinteresa de los detalles técnicos o de las dificultades prácticas; le atraen las amplias visiones, la comprensión total del orden social que promete un sistema planificado. La importancia de la atracción que por su carácter especulativo ejerce el socialismo sobre los intelectuales se aclara al contraponer la posición del teórico socialista al de su opositor liberal en el viejo sentido de la palabra.

La conclusión del autor es que los liberales deberían aprender del socialismo con el fin de conquistar el apoyo de los intelectuales asegurándose así mediante ellos un hondo influjo sobre la opinión pública. Lo que actualmente falta al liberalismo es, ni más ni menos, una utopía liberal. Hay que ofrecer un programa liberal nuevo capaz de atraer a la imaginación. Debemos hacer de la construcción de una sociedad libre una aventura intelectual.—S. DEL C.

NICHOLAS (A. G.): *Intellectuals and Politics in U. S. A.*, en «Occidente», año X, núm. 1, enero-febrero 1954, páginas 39-53.

La pregunta «¿Cuáles son las relaciones en los Estados Unidos entre la clase intelectual y la clase dirigente?»

es una tentativa de aplicar a la vida americana categorías y conceptos europeos. No es que la pregunta no tenga sentido; lo que pasa es que deben emplearse cautelas especiales al intentar responderla. La fluidez y la movilidad de la sociedad americana no consiente que se transfieran más allá del Atlántico los sistemas relativamente rígidos del viejo mundo; no existe en la lengua americana un equivalente al término «intelligentsia»; el epíteto «high brow» se aplica al individuo, pero no al grupo.

Los intelectuales americanos no forman una clase al modo de sus colegas europeos, y tienen un grado de cohesión inferior, incluso, al de otros grupos de la sociedad americana, a los campesinos o a los hombres de negocios, por ejemplo. Consecuencia de esto es la falta de instituciones especiales que los pongan en condición de hacer sentir su peso sobre el Gobierno y sobre la sociedad. Ningún Oxford ni Cambridge garantizan su acceso al mundo del poder o de la política. Ninguna Cámara de los Lores acogerá a su vejez su testamento de sabiduría o de lugares comunes.

No es la Universidad la única formadora de la clase dirigente. Su función no es la de formar una «intelligentsia», sino la de fundir la heterogeneidad de la sociedad americana en una unidad funcionante. Es sintomático que un alto porcentaje de los hombres-guía de la nación hayan abandonado la Universidad sin haber concluido sus estudios.

Dar al público lo que el público quiere es una norma que no siempre acepta el intelectual del viejo mundo; en América, donde la norma es respetada rigurosamente en el comercio y en la política, oponerse a ella en el terreno del pensamiento y de la cultura presenta bastantes dificultades.

El aislamiento del intelectual se acentúa por la falta de una verdadera capital en un país tan vasto. Lo mismo para el pequeño intelectual que para el juez de la Corte Suprema o para el gran escritor. No se ha de tener en cuenta solamente la actitud filistea de la provincia, sino también la distancia física, obstáculo imposible de omitir en las relaciones humanas de interés y mentalidad. Formar una comunidad de espíritus a través de un continente es una ardua empresa. Ahora bien, no es

esto solamente un mal como se puede comprender considerando el daño que la excesiva centralización del poder ha causado en varios países europeos, aunque cuanto más sana es la circulación de las ideas en América más difícil es la unión de las fuerzas intelectuales en un bloque con el peso político. Más difícil, pero no imposible.

América no cree ni siquiera poder confiar la dirección de la educación a sus intelectuales. Las universidades continúan siendo instituciones privadas bajo el control más o menos directo de los hombres de negocios, de las sectas religiosas o del Estado. En el curso de la batalla por la libertad académica a nadie le ha pasado por la cabeza dar a los profesores al autogobierno. Y así presentadas las cosas, hay dos tentaciones para el intelectual. La de recluirse en sí mismo, en el misterio del propio trabajo, convirtiéndose en un especialista al abrigo del mundo exterior, sobre todo cuando el objeto de su estudio es susceptible de abstraerlo de las opiniones corrientes y la de renegar de su propia calidad de intelectual ostentando modos, gustos y lenguaje de hombre común, imitando procedimientos y costumbres del hombre de negocios. Este, por paradoja, es el camino para llegar a Presidente de Universidad. Entre estos dos escollos navega el intelectual americano, que tiene sobre sí una larga serie de notables éxitos y el hecho de vivir en un país con una sólida tradición de respeto por la libre investigación. Es, en definitiva, el único americano capaz de ejercitar el derecho de decir lo que piensa. Parece poco, pero es quizá bastante.—SALUSTIANO DEL CAMPO.

BOBBIO (Norberto): *Introduzione all' inchiesta su «intelletuali e classe politica»*, en «Occidente», año X, número 1, enero-febrero 1954, páginas 8-12.

Este artículo es, en realidad, un preámbulo al número monográfico de la revista *Occidente* dedicado al problema de las relaciones entre los intelectuales y la política. Para que tenga sentido tal problema son necesarias dos condiciones preliminares: 1) Que los intelectuales constituyan, o crean cons-

tituir, en un determinado país, una categoría sustantiva. 2) Que esta categoría de personas tenga, o crea tener, una función política propia que se distinga de la de todas las demás categorías o clases componentes de aquella determinada sociedad.

A juzgar por los artículos contenidos en esta revista, parece que los resultados a que llegan los diversos autores son diferentes según se trate de países anglosajones o de países continentales. En los primeros no existen las dos condiciones apuntadas, y, por tanto, el problema o no tiene sentido o está desenfocado. El problema es más vivo en los países continentales. Basta para probarlo el hecho de que en Francia, como en Alemania, en Italia y en España, el tema ha sido continuamente objeto de investigaciones y de discusiones apasionadas, pudiéndose recordar, por no citar más que los casos sobresalientes, varias obras características. La de Julien Benda, *La trahison des clercs*; Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*; Ortega y Gasset, *Vieja y nueva política, España invertebrada, La rebelión de las masas*; Benedetto Croce, *Storia d'Europa*.

Tales posiciones pueden esquemáticamente resumirse de esta manera: 1) El intelectual no tiene un cometido político, sino eminentemente espiritual (Benda). 2) El cometido del intelectual es teórico, pero también mediatamente político, porque a él toca elaborar la síntesis de las diferentes ideologías abriendo paso a nuevas orientaciones políticas (Mannheim). 3) El cometido del intelectual es teórico, pero también inmediatamente político, porque a él sólo compete la función educadora de las masas (Ortega). 4) El cometido del intelectual es también político, pero su política no es la ordinaria de los gobernantes, sino la de la cultura, y es una política extraordinaria adaptada a las épocas de crisis (Croce).

Evidentemente en cada una de estas afirmaciones se contiene más o menos abiertamente un peligro de degeneración, lo que explica otras afirmaciones, acaso más difundidas. Por ejemplo, si se habla con una cierta aprehensión del problema de las relaciones entre los intelectuales y la clase política ello depende del hecho de que se atiende a la caricatura de estas cuatro afirmaciones más que a su genuina expresión.—
SALUSTIANO DEL CAMPO.

SAXE (J. W.): *Intellectual classes and ruling classes in France: a second look*, en «Occidente», año X, núm. 3, mayo-junio 1954, págs. 349-368.

Gran parte de lo que Max Beloff afirma en su artículo acerca de los intelectuales franceses y los grupos políticos durante la tercera República (publicado en *Occidente*, 1954, núm. 1) es exacto y aceptable, pero la descripción que hace y el análisis de la situación en esta última post-guerra es más discutible. Por lo pronto, sus afirmaciones acerca de Laniel y Pinay, a los que caracteriza como industriales provincianos con todas las notas de la clase social de la que provienen, no son exactas en lo que se refiere a Laniel, unido por sus intereses financieros a los ambientes financieros internacionales. Precisamente las distintas condiciones de uno y otro ministro explican en cierto modo su distinta actividad.

Una característica notable de la post-guerra francesa es el número crecido de intelectuales convertidos en políticos. Así, Edgard Faure, joven abogado vinculadísimo a los ambientes intelectuales de París; Jorge Bidault, un historiador de valía; Guy Mollet, un filólogo; Marcel Naeguellen, poeta y dramaturgo; Jacques Soustelle y André Malraux, escritores famosos. Hay intelectuales en todos los partidos, incluso en aquellos de formación más reciente. Por ejemplo, el socialista. En el orden de lo que llamaríamos las izquierdas, es más de notar la presencia de los intelectuales. Las derechas no han encontrado la misma ayuda intelectual, y hasta hoy Charles Maurras no ha tenido quien le sustituya. No se trata de que los intelectuales en su conjunto desarrollen una gran actividad política; lo más claro en este proceso está en la ocupación de los puestos importantes del servicio civil por parte de los intelectuales. Esto se originó en la resistencia y sin duda ninguna en la creación de «L'école National de l'Administration», que ha cambiado sustancialmente la antigua estructura aristocrática de la burocracia. Es significativo que un intelectual, Michel Debre, haya sido el artífice de la transformación.

Max Beloff afirma que los intelectuales durante este período no han dado a Francia sino alguna que otra pseudo-

ideología, como el neutralismo, e ideas como las de la Unión Francesa y la Unión Europea. Pero la tercera fuerza que no se puede identificar con el neutralismo es una ideología vital, de suma fuerza en la Francia moderna, y que ahora ofrece resultados tan importantes como la unidad europea del carbón y del acero. En resumen, que la participación de los intelectuales en la vida política francesa es mucho más amplia e importante de lo que indica el artículo de Max Beloff.—E. T. G.

E. KAPLAN (A.): *Eine Volksmusikgruppe in der Massengesellschaft*, en «SO-CIOLOGUS, Zeitschrift für empirische und soziologische, sozialpsychologische und ethnologische Forschung», Berlín, V, 1, 1955, págs. 14-28.

Partiendo de la hipótesis que un grupo de música popular, en la sociedad de masas norteamericana, tiene que ser reunido con personalidades individuales que se apartan considerablemente de las normas de esta sociedad, el problema ha sido investigado sobre una tal imagen del grupo en el territorio de Burcht en San Francisco. Actividad, valores y organización del grupo fueron tomados como el material empírico para el examen de la hipótesis que encontró una comprobación, ante todo, en la historia de la organización. Por «intensiv-interview» y «observación participada» se pudo comprobar que los miembros, por su imagen del grupo, aspiran a reemplazar a la sociedad, de la cual ellos se sienten fuertemente separados. El sentimiento de sentirse separados se puso de manifiesto especialmente en los temas de las canciones preferidas. El grupo no existe más y sus miembros o se tuvieron que unir a otros grupos «apartados» o se tuvieron que volver a la sociedad total. De éste, mientras tanto —un no plenamente inesperado acontecimiento— había sido aceptado el cuidado de la música popular como variación legítima de la norma por el que el regreso a muchos cantores de canciones populares les sería fácil, mientras que a otros, que persisten en una actitud de protesta, están forzados a nuevas, a no reconocidas «excentricidades».—JUAN CARLOS AGULLA.

BOURRICAUD (F.): *Quelques caractères originaux d'une culture métisse en Amérique Latino-Indienne*, en «Cahiers Internationaux de Sociologie», París, XVII, 1954, págs. 32-46.

Se trata de describir algunos caracteres originales para una cultura mestiza en América latina. Para esto se parte de la predominancia del mestizo, con las consecuencias sociales y culturales que esta predominancia entraña. Este elemento pondría en evidencia el equilibrio general de esta sociedad. El estudio está hecho en el Perú, pero el autor entiende que los mismos caracteres se presentan en Bolivia y el Ecuador y, en general (fuera de Argentina y Chile) puede extenderse a toda la América latina. El estudio está hecho sobre un viaje al Perú, a base de impresiones, hipótesis y algunos hechos con la pretensión de haberse estudiado una comunidad agraria al lado del lago Titicaca. Como punto de apoyo, se encuentra el hecho de que el conductor del juego en las comunidades indígenas era el mestizo. Por de pronto, él es el propietario de la tierra, quien controla el comercio, quien maneja la administración.

En Puno, la sociedad se caracteriza por lo siguiente: débil productividad del trabajo agrícola, renta media que se eleva apenas sobre el nivel de la subsistencia, contraste entre grandes fundos y las pequeñas parcelas del paisano viviendo en comunidad. Y algunas características fundadas en la geografía: concentración en la ribera del lago (mayor productividad de la tierra), la recolección no es ajena a la altitud y a los fenómenos meteorológicos. La historia también puede decir algo. En una palabra, cada hecho puede ser explicado por una causa particular. No obstante, hay un hecho que domina sobre todos ellos, y que es el que mantiene el equilibrio general de esta sociedad: la predominancia del mestizo, con las consecuencias sociales y culturales que ella significa. Como el término es muy impreciso, se trata de calificar, localizando los grupos de mestizos, y precisando por algunos mecanismos este proceso del mestizaje. De esta manera se pueden ver las consecuencias producidas por este proceso y compararlas a algunas otras fuerzas igualmente sorprendentes que constituyen la sociedad peruana y la someten a las tensiones más violen-

tas. Las estadísticas muestran (censo 1940) que el 89 por 100 de la población está constituida por blancos y mestizos. Los blancos puros constituyen una minoría ínfima. La distinción se podría fundar sobre el color de la piel, forma de la cara, colocación de los cabellos. Este dato no permite apreciar la dosis de sangre. Lo más sabio es reconocer que esta población está fuertemente mestizada; que sobre el fondo autóctono, el cual en el tiempo de la conquista habría sido muy abigarrado, se han agregado grupos de importación europea, bastante heterogéneos. Desde un punto de vista antropológico-físico, la población peruana participa de un cierto mestizaje; no obstante, se puede apreciar que los propios grupos se distinguen ellos en blancos, mestizos e indios. Esta diferenciación espontánea se funda en que los grupos están ordenados y jerarquizados en una escala de «prestigio». El indio y el mestizo no se distinguen por caracteres físicos precisos y unívocos. Se distinguen por un conjunto de cualidades sociales y culturales constante. Un criterio lingüístico tampoco es suficiente. La distinción tiene que basarse en un conjunto de sentimientos confusos y de percepción oscura que se expresan por una escala de prestigio. Por de pronto, el indio es un personaje confiado en los roles subalternos; el mestizo ejerciendo sobre él un poder más o menos discrecional. En cuanto al «cholo», hay que considerarlo como un elemento móvil, en vía de ascensión y que busca, a veces, por negaciones de su origen, hacerse reconocer por el grupo dominante. De aquí que lo que importa en Puno no es tanto lo que la gente hace como lo que ellas son. Y este «son» es percibido como un conjunto de cualidades que permite situarlos más bajo o más alto en la escala. El modelo cultural dominante quizás sea el «caballero» que se impone menos por su salida profesional que por su soltura en un cierto tono o en un cierto estilo. De estas cualidades que colocan al caballero en lo alto de la escala de prestigio, el indio está evidentemente desprovisto. Con esto se podría definir al indio como la privación de estos atributos. En el fondo, estos atributos definen un tipo aristocrático, que menosprecia el trabajo y exalta el «loisir». Esto proce de un ideal de vida noble, donde el «status» personal se atribuye como el reconocimiento de cua-

lidades gratuitas: fineza, gracia, astucia, vivacidad. Todo esto, inmediatamente, puede hacer pensar en una sociedad estable y fija, más o menos dominada por un régimen de castas. El indio, privado de estas cualidades, queda reducido a un «status» inferior. Esta distinción, si bien distingue al indio del mestizo, no establece entre los dos grupos una distancia infranqueable. La observación muestra que en los dos grupos las costumbres, los sentimientos, ciertas actitudes fundamentales, son parecidas (la repartición de la autoridad en la familia, la estructura de los roles familiares, la subordinación de los hijos a los padres, instituciones como el «compadrazgo», etc.; las interpretaciones de la fe católica, la religión tomada bajo su aspecto estético y utilitario —¡el Santo patrón como un intercesor eficaz!—, el aspecto ético apenas marcado, etc.). Estas características, y algunas otras, que se dan tanto en los indios como en los mestizos, provienen tanto de costumbres, creencias, instituciones, etc., indígenas como españolas. Tanto los indios como los mestizos y los «cholos» participan, según una consciente observación, de una misma sociedad y una misma cultura. La comparación entre las estructuras familiares, las creencias mágicas y religiosas, hacen resaltar este hecho. No obstante, donde la homogeneidad cultural de estos grupos resalta más es en la concepción espontánea de las relaciones sociales. La sociedad es una organización jerárquica de prestigio, en donde los elementos cuantitativos son más valiosos que los funcionales. Las relaciones inter-personales no son percibidas como un sistema de relaciones abstractas derivadas de la división del trabajo, sino como expresiones espontáneas o calculadas, de buena gracia o de buena voluntad que no obligan más que al que toma la iniciativa y al que es beneficiario. No obstante, si bien las mentalidades son vecinas, las aspiraciones son divergentes. Esto se funda en la dispersión del grupo mestizo. Esto se puede constatar fácilmente en la actitud política y, sobre todo, en la actitud frente al indigenismo. Tanto los indigenistas como los no indigenistas son mestizos. El indigenismo, así, no pasa de ser una protesta de intelectuales mestizos contra una repartición determinada de la propiedad de la tierra y del poder político, contra un cierto orden social en que la forma

más sorprendente está constituida por la explotación de la mano de obra indígena, etc. De esta manera se constituyen dentro del mismo grupo mestizo grandes rivalidades. No obstante, e igual que entre indios y mestizos, los valores dominantes entre estos grupos antagónicos son comparables. No otra cosa ocurre con la cultura «criolla» y mestiza. Por de pronto, ya el concepto de criollo no significa el hijo de español nacido en América. Las discrepancias que existen no dejan de ser rivalidades locales de ciudades o patriotismo regionales. El Perú actual proclama su doble filiación. Alrededor de ello está fundada la «peruanidad», vocablo que no sólo designa las ambiciones territoriales de la República peruana, sino también un espíritu común que se expresa más claramente en la cultura mestiza. La predominancia cultural del mestizo no debe sostener, sin embargo, como el reconocimiento de la doble filiación incásica-española, sino, ante todo, que cada una de estas herencias, tomadas aisladamente, es insuficiente y que el tesoro de la tradición nacional resulta de su mezcla.

Es necesario destacar que esta síntesis implica la valoración del indígena no por la exaltación de los rasgos más originales y distintivos de su cultura, sino como el sujeto de una falta y la víctima de una injusticia, prometida a una brillante reparación. Las promesas de revolución están inscritas en la sociedad peruana en el advenimiento de la cultura mestiza. Y por revolución se entiende aquí sólo una estructuración del equilibrio total social y no solamente

una redistribución de algunos roles en los círculos bastante estrechos de la «élite» política. Las observaciones ponen de manifiesto las virtualidades revolucionarias bajo la aparente inmovilidad de Puno.

No obstante, hay una observación que se hace evidente: la unificación cultural alrededor del modelo mestizo que, bien lejos de producir una unidad social y política más fuerte, aviva las tensiones sociales y vuelve más explosiva la situación política. De aquí que el principio de integración social reside en la particularización de un mismo sistema de valores. La cultura mestiza presenta el fenómeno de que mientras ella modifica la sociedad, preparando la abertura a un mercado común, a su vez disloca sistemas parciales donde las tensiones son violentas, pero estrictamente localizadas; esto crearía una especie de «coexistence sans cohabitation».

Los conflictos entre indios y mestizos se deben a la posesión de la tierra. No deben olvidarse las luchas entre los jefes militares y las rivalidades, casi feudales, entre las grandes familias. No obstante, esto no afecta al sistema total. «Lo que prepara el advenimiento del mestizo es, por la interposición progresiva de un modelo cultural unificado, una situación donde los conflictos no podrán ser más tiempo localizados por un mecanismo de tabiques estancos, que circunscriben los focos de incendio, sino que prenderán a causa de la repartición del poder y del prestigio, simultáneamente, y en todos los niveles».—JUAN CARLOS AGULLA.

F) CIENCIA Y TECNICA JURIDICA

TUNC (André): *L'unificazione interna del diritto privato*, en «Nuova rivista di diritto commerciale, diritto dell'economia, diritto sociale», vol. 7.º, fascículos 10-12, 1954, págs. 338-346.

El legislador napoleónico ha considerado indiscutible que la actividad comercial tenía que ser objeto de un Derecho especial: el Derecho comercial. Es cierto que el Derecho mercantil no es independiente del Derecho civil, ya que utiliza sus principios especialmente en lo que se refiere a la teoría gene-

ral de los contratos y obligaciones. No obstante, posee instituciones propias y reglas propias que se apartan del Derecho común. Es una rama derivada del tronco común del Derecho civil, pero que posee una cierta autonomía. Rige la actividad comercial en su sentido más amplio, es decir, la producción y la transformación de la riqueza, tanto en lo que respecta a su circulación como a la industria y al Derecho mercantil propiamente dicho.

El legislador napoleónico recibió esta concepción de la tradición. Sin em-

bargo, el movimiento reciente en pro de la unificación interna del Derecho privado obliga a revisar la concepción tradicional. El problema es tan delicado que conviene saber con claridad qué se entiende por unidad del Derecho privado. Se entiende que hay unidad cuando las reglas del Derecho privado son universales y se aplican en principio a todas las instituciones, a todas las personas y a todos los actos. La unidad no impide, sin embargo, que las reglas particulares se apliquen a ciertas instituciones cualificadas. Puede ocurrir, por ejemplo, que todo el contenido actual del Derecho marítimo haya de estar regulado por disposiciones especiales, pero esto no significa que no se dé la unidad interna de estas normas con las del Derecho civil. De continuar el fraccionamiento, el Derecho se diversificaría en tantas ramas autónomas que crearía graves problemas para su aplicación, su interpretación e incluso su conocimiento. Se nos ofrecen así dos concepciones: o bien la autonomía del Derecho comercial, o bien la unidad del Derecho privado, cuyas dos concepciones opuestas exigen una elección teórica. Según unos, las ventajas de la unidad son muchas y evidentes; así, la simplicidad, la facilidad, la mayor coordinación, etc. Para otros la unidad sería tan perjudicial al Derecho civil como al Derecho comercial, ya que la rapidez y efectividad del sistema y métodos de este último no se avienen con el primero. En el fondo el problema se plantea por los autores con un carácter excesivamente formal. La dificultad a resolver radica en que nuestro Derecho es hoy un Derecho acentuadamente personal, y ha de convertirse en un Derecho institucional; con este cambio se logrará la proximidad del Derecho privado y del Derecho público en una unificación mucho más amplia y profunda que la que habitualmente se defiende.—E. T. G.

GANGI (Calogero): *Ancora sul concetto dell'obbligazione e sulla distinzione tra debito e responsabilità*, en «Nuova rivista di diritto commerciale, diritto dell'economia, diritto sociale», vol. 7, fascículo 4-6, 1954, Pisa, págs. 99-103.

Hace ya bastante tiempo que me ocupé en diversos artículos de la relación entre débito y responsabilidad, como

partes fundamentales del concepto de obligación. Ahora se vuelve sobre el tema, por lo que aquellos artículos míos recogidos en mi *Tratado sobre las obligaciones* últimamente publicado adquieren una cierta actualidad polémica.

Por lo que se refiere al débito, he repetido reiteradamente en mis trabajos que la palabra débito puede tener un triple significado, ya que puede indicar la relación obligatoria completa, es decir, el deber jurídico del deudor de pagar, sujeto a la correspondiente responsabilidad personal o patrimonial. Frente a esta obligación y a la responsabilidad está la correspondiente expectativa del acreedor de recibir la prestación con la conexas garantía patrimonial. Puede significar débito la simple obligación jurídica del deudor a pagar, pero diferenciada de la responsabilidad personal que normalmente la acompaña. Por último, puede significar el simple deber de pagar y la correspondiente expectativa del acreedor de recibir la prestación, pero sin acompañamiento ninguno de la responsabilidad. Betti admite el primero y el tercer significado, pero niega el segundo, es decir, el de la distinción conceptual jurídica, que le parece innecesaria. Sin embargo, es menester reconocer que entre la conexión con la responsabilidad y la falta de responsabilidad cabe una diferenciación jurídica conceptual.

En cuanto al concepto de la responsabilidad del deudor correlativo al de la garantía del acreedor, he subrayado en todos mis escritos cómo el sometimiento del deudor al poder coactivo del acreedor para los casos en que haya incumplimiento en el pago, poder que normalmente se realiza mediante una acción ejecutiva sobre el patrimonio del deudor, puede entenderse tal sometimiento en el sentido de que la acción del acreedor para el caso de incumplimiento se refiera a la responsabilidad construída sobre cosas y no de modo personal. El problema está en si esta responsabilidad equivale a garantía, en cuyo caso la responsabilidad de la cosa pierde carácter preciso. Tal es la tesis de Betti y de Schreiber. Sin embargo, a mi juicio puede construirse la responsabilidad sobre la cosa sin que tenga el sentido de garantía.

Así, pues, en términos generales, las relaciones entre débito y responsabilidad se construyen bien afirmando que la responsabilidad tiene el carácter de una

relación de derecho substancial y no el de una relación de carácter procesal o, por el contrario, afirmando que la responsabilidad no es más que uno de los modos propios del derecho procesal de realizar el derecho substancial. A mi juicio, la responsabilidad no tiene un carácter procesal y no puede, por consiguiente, referirse, como Carnelutti opina, al derecho adjetivo.—E. T. G.

FRANSEN (Piet): *Ehescheidung bei Ehebruch. Die theologischen und geschichtlichen Hintergründe der ersten Stellugnahme zum 7. Kanon in der 24. Sitzung des trienter Konzils (Juli 1536)*, en «Scholastik», XXIX, Jahrgang; Heft IV, 1954, págs. 537-560.

El Concilio de Trento, sobre el que pesó tan ingente labor, preparó minuciosamente las discusiones de los distintos artículos o proposiciones de los diferentes cánones. Sobre algunos de ellos no disponemos de la necesaria perspectiva histórica, en lo que se refiere a su elaboración, porque no se han estudiado las opiniones de los teólogos que discutieron el caso en las comisiones, ni los informes que presentaron. Tal es lo que ocurre con el Canon número 7 en cuanto se refiere al divorcio por adulterio. Sobre un texto del Evangelio de San Juan se venía discutiendo con los luteranos y otras sectas acerca de la posibilidad de que uno de los cónyuges, habiéndose separado por adulterio, contrajese nuevas nupcias. Por lo pronto, Lutero negaba que pudiese haber pecado en el subsiguiente matrimonio, interpretando que, al contrario, el divorcio era pleno. Los teólogos del Concilio que constituían la *deputatio*, o como hoy diríamos «la comisión», recogieron los textos y las opiniones más notables, concretamente las del Concilio Milevitanum y la del Concilium Florentinum. Sobre estos textos, opiniones de teólogos y el criterio de los herejes, la comisión discutió llegando a la fórmula de Martín Pérez de Ayala, que pedía la condena de anatémización para quien dijere que la Iglesia erraba al conceder otras causas de divorcio ajenas al adulterio, y al mismo tiempo se negaba al matrimonio subsiguiente validez cuando la disolución del primero tenía por causa el adulterio. La discusión se centró en este momento acerca del castigo por anatema.

Parecía pena excesiva y sólo aplicable a los casos contumaces. De ahí que algunos teólogos propusiesen la contumacia como base para la anatémización. La mayoría de los padres se inclinaron por la relación sin anatema. El Concilio tiende a entrar en una de sus pausas, por lo menos se teme así; las doctrinas de Lutero crecen y los teólogos están ante un caso sumamente grave, ya que en torno al canon lo que realmente se discute es el derecho de la Iglesia sobre el matrimonio y su jurisdicción tal y como Cristo la había dado. De aquí la importancia de precisar el concepto del Canon 7.º

A la fórmula *Ecclesia non errat prohibendo* había que agregarle la penalidad correspondiente para quien sostuviera lo contrario.—E. T. G.

FRANSEN (Piet): *Ehescheidung bei Ehebruch*, en «Scholastic», Freiburg, año XXX, Heft 1, 1955, págs. 33-49.

Como ya hemos visto, los Padres del Concilio tenían diferentes criterios acerca del problema del divorcio por motivos de adulterio, criterios que afectaban tanto a la potestad de la Iglesia en la medida en que se refleja en la prohibición o permisión del juicio de los fieles en materia dogmática como en la fórmula que se había de adoptar con referencia a la exposición del propio canon. La dificultad del anatema, aplicado a los que dijeren que la Iglesia no tenía facultad para prohibir con relación al caso expuesto, creó grupos entrados de opiniones. En principio la opinión de los venecianos dió bastante que hacer a la Comisión, ya que proponían la fórmula «si alguno dijere que la santa, romana, etc., *errasse vel errare*», y después empleaba la fórmula *docuit et docet*. De cuya fórmula estaba, por otra parte, excluido el anatema. A la fórmula veneciana se opusieron algunos criterios que querían que se hiciera referencia a la Sagrada Biblia como fuente de la enseñanza y, además, se incluyese la palabra *vinculum* para hacer más concreto el canon.

En esto, y cuando se había llegado en cierto modo a un compromiso, reapareció la guerra en agosto de 1563, con lo que la actitud de los intransigentes frente a los protestantes parecía adquirir más fuerza. Las conversaciones, desde el 7 hasta el 10 de septiembre, entran

en una vía de esclarecimiento y precisión; se admite que el que enseñe que la Iglesia comete error cuando por doctrina evangélica y apostólica no tiene facultad para disolver el matrimonio, etcétera, incurre en sanción anatématica. En los días que duraron las discusiones se fortaleció el criterio del anatema, que aparece repetido en el transcurso de las distintas conversaciones. Por último, se llega al acuerdo de que es la forma lo que provoca la discusión, ya que el contenido parece que viene a ser coincidente en los distintos opinantes, y la última fórmula recoge con fuerza el criterio estricto, haciendo al mismo tiempo concesiones a unos y otros de los grupos, pero manteniendo con rigor el poder de la Iglesia en lo que se refiere a la disolución del vínculo y a la penalidad.—E. T. G.

ESSER (J.): *Metodo e tecnica d'interpretazione nella Giurisprudenza*, en «Nuova Rivista di Diritto Commerciale, Diritto dell'Economia, Diritto Sociale», Pisa, fasc. 7-9, vol. 7, 1954.

Littré ha dado una famosa definición de interpretar: «Dar a un texto, con ciertas reglas, un sentido real o imaginario.» Aquí están los elementos de una interpretación jurídica, es decir: un texto tradicional o racionalmente formulado, del que se deduce, de acuerdo con las reglas de la interpretación, una fórmula reguladora que por ciertas condiciones tiene carácter persuasivo. Implica esto a su vez dos condiciones: una, que se entienda el texto; otra, la actualidad o actualización de ese texto. Hay que tener en cuenta que los textos jurídicos son producto de las fuerzas sociales, mientras que la interpretación es resultado de la acción individual. Por esto, las interpretaciones tienen un carácter reproductivo, es decir, actualizan, rehacen o adecuan las fuerzas originarias que dieron nacimiento al texto. En efecto, no se trata tanto en la interpretación de estudiar las alteraciones de los textos como los cambios habidos en la concepción del objeto de la interpretación. Los cambios de concepción respecto de las instituciones cuyos modos regulares de expresión jurídica hay que estudiar, es normalmente el fundamento de la acción interpretadora. Con lo anterior ya está insinuado

que ante el texto jurídico cabe, o bien al actitud formal de considerarlo como un mundo cerrado, y en ese caso la interpretación apenas pasa de un análisis lingüístico, actitud que sólo es posible cuando el texto en cuanto tal posee actualidad, o bien el análisis e interpretación tienen un carácter realista, incluso sociológico, tal y como pedía Ihering iniciando la reacción realista en el ámbito de la jurisprudencia. Cabe también adoptar la actitud de la interpretación del texto de acuerdo con las reglas superiores del Derecho natural y desde la amplitud de estas normas adecuar el criterio formal y el criterio realista. En todo caso el juez ha de practicar por su parte uno u otro o los tres criterios. Los jueces continentales han tendido a aplicar el criterio formal convirtiéndolo en tradición por la aplicación continua en los mismos casos merced a la reiteración de la jurisprudencia. Pero de día en día los jueces continentales, se independizan del criterio formalista y, por otra parte, amplían también el campo de la aplicación de la jurisprudencia. El criterio que predomina parece que se encierra en el principio «más allá del Código, pero con el Código». Esto significa, entre otras cosas, que la ley puede ser más sabia que el legislador e incluso que debe serlo, lo que sólo puede conseguirse por una acción inteligente del juez. Para que la jurisprudencia realice su auténtica función a la vez renovadora y protectora tiene que atenerse a criterios sociales de carácter circunstancial, pero resultado de la actualización de los principios formales jurídicos.—E. T. G.

MOSSA (Lorenzo): *Il punto critico de la jurisprudenza*, en «Nuova Rivista di diritto commerciale, diritto dell'economia, diritto sociale», vol. 7.º, fascículos 10-12, 1954, págs. 299-302.

A los que éramos jóvenes estudiantes de Derecho en los comienzos del siglo nos parecía decisivo un estudio de Hans Wüstendörfer sobre el punto crítico de la jurisprudencia, estudio que hoy, después de tantos años de experiencia, nos parece un grano de arena en la montaña de teorías y métodos de la jurisprudencia. En tanto la escuela del Derecho mantenía un criterio preferentemente abstracto, Hans Wüstendörfer fundaba

un método sociológico que conducía, por así decirlo, a una jurisprudencia vital. Aún hoy se alzan voces contra la tesis de Wüstendörfer en nombre de la seguridad del Derecho, de la necesidad de una técnica de la ley y de la propia dogmática del Derecho. Continúa con otros nombres la polémica entre el punto de vista preferentemente sociológico y el punto de vista preferentemente abstracto.

Lo que la jurisprudencia práctica defendía era el contacto y la unión entre teoría y dogma, ya que podría ocurrir que el dogma se elaborase en los laboratorios científicos y la práctica estuviese desconectada de esta elaboración. Esto planteaba el problema de la diferencia y límites entre ciencia y práctica. En Alemania un comentario en cuanto tal no es una obra científica; en Italia, sin embargo, el comentario tiene este valor. Sin embargo, la jurisprudencia práctica tiene un valor jurídico elevado y es menester incluirla en la ciencia del Derecho. Los contradictores afirman que si la ciencia del Derecho se convierte en pura práctica, el Derecho pierde su sustantividad y originalidad. Es cierto que por obra de la burocratización y por otras razones, la jurisprudencia tiende a convertirse en ciencia del Derecho. Esta pretensión es de suyo inaceptable, pero también lo es pretender que la ciencia jurídica se construya como un sistema de dogmas. Cuando los principios son superiores y claros se puede aplicar con rigor a la vida práctica complementándose la doctrina abstracta y la aplicación concreta. En todo caso la ciencia jurídica debe hacer un examen de conciencia para marchar según el ritmo del tiempo, mantenerse a la altura que le es propia y no perder el necesario contacto con la vida.—E. T. G.

DRINKER (H. S.): *Legal Ethics*, en «The Annals of the American Academy of Political and Social Science», volumen 297, enero 1955 (págs. 37-45).

El artículo se centra en los problemas morales de la profesión legal de los países anglosajones. Los principios de una ética profesional del hombre de leyes inglés comienzan en los siglos doce y trece. Los *barristers* eran todas personas acomodadas que no tenían pre-

ocupación por ganar su sustento y despreciaban todas las formas comerciales y el espíritu de competición característico de éstas. Miraban el servicio a la ley en igual forma que un puesto en el Parlamento: como una forma de servicio a la comunidad en el cual la ganancia no era un objetivo. Desde entonces la profesión adquiere una dignidad que el *bar* tiende a preservar. Las condiciones materiales bajo las cuales los *barristers* ejercían su profesión contribuían a ello: eran una fraternidad selecta que vivían juntos y se encontraban cada día, en la mesa y en los tribunales, sobre una base amistosa. Es indudable que los supuestos variaron un punto en el ejercicio de la profesión en América. Sin embargo, el alto nivel profesional continuó hasta el primer tercio del siglo XIX. Sólo desde el segundo creció la hostilidad contra los privilegios especiales concedidos por el Gobierno. Las asociaciones de *barristers* se estimaron antidemocráticas. Se llegó a considerar como un derecho natural de todo votante de buenas condiciones morales tener acceso a los tribunales. Desde 1875 comenzó una tendencia opuesta, se han exigido condiciones rigurosas a jueces y abogados, y han aparecido nuevamente las asociaciones: en 1878 la «American Bar Association». Alabama estableció un Código ético, en 1887, con 56 cánones, basados en las lecciones del juez Sharswood en la Universidad de Pensilvania y en las resoluciones de David Hoffman. Con cambios y aumentos, este Código rige para toda América desde 1908. Ello da origen a la posibilidad de un procedimiento disciplinario, cuyas causas y consecuencias el autor especifica; y una serie de obligaciones respecto al Tribunal y los clientes y los otros hombres de leyes que se resumen, respecto al Tribunal en ser puro y sincero, tanto mediante palabras como mediante actos; independiente en el cumplimiento de sus deberes profesionales, sin negarle la debida cortesía y obligado respeto; respecto al cliente, veracidad absoluta, fidelidad y unión, sirviendo su causa con devoción, celo, habilidad y saber, sin usar de otros medios que los dirigidos a la razón y entendimiento; con sus compañeros, cortesía y buena fe, no empleando medios de publicidad para aventajarlos. Todo ello se resume en *loyalty to his own ideals and to the traditions of a noble profession*.—E. G. A.

CHLOROS (A. G.): *Legal proof: a post-script*, en «Revue Internationale de Philosophie», Bélgica, año 9.º, fascículo I, 1955, págs. 145-148.

En un reciente número de la *Revista Internacional de Filosofía* han aparecido artículos y discusiones de sumo interés sobre la prueba legal que suscitan ciertos problemas de interés poco frecuente, tanto para los filósofos como para los juristas. Concretamente el profesor Bobbio distingue entre los seguidores de la Escuela Intuitiva, cuyo objeto es lograr la justicia perfecta, y la Escuela Científica o Lógica, cuya pretensión es lograr la certidumbre por la aplicación rigurosa de reglas lógicas al campo del Derecho. Este criterio se vincula, pues, con el de los juicios de valor del legislador, ya que la obra del jurista consistiría, desde el punto de vista de la ciencia, en una deducción lógica de ciertas premisas dadas. El autor, cuya preocupación máxima es el raciocinio jurídico, pretende que los juristas construyan juicios de valor tal y como Kelsen sugiere, fundados sobre normas básicas de carácter lógico, de modo que una norma legal no proceda de fundamentos morales, sino que su propia existencia y lógica interna, como norma legal, le atribuyan la necesaria validez. La validez de una norma debe lograrse por dos caminos complementarios: 1.º En cuanto se pruebe que procede de una norma superior (regla de validez formal). 2.º En cuanto su contenido sea lógicamente coherente con las demás normas que tienen validez jurídica (regla de validez material). Dicho en otras palabras, que la validez depende de la correcta deducción para llegar a las conclusiones implícitas.

Ahora bien, con referencia a estas opiniones de Bobbio, quisiera hacer por mi cuenta alguna observación. En primer lugar, ¿es posible distinguir con tanto rigor entre la Escuela Intuitiva y la Escuela Científica? En segundo lugar, ¿está el Derecho, en cuanto estructura jurídica, tan poco influido por los juicios de valor como el autor pretende? Tercero, ¿se puede llegar a una diferenciación tan estricta entre las funciones del legislador y las funciones del legista? Si consideramos la teoría de Kelsen, cuyo punto de vista es, sin duda, el que ha fomentado más la lógica jurídica como contenido puro del

Derecho puro, observamos que la construcción kelseniana parte de una norma fundamental, cuya norma fundamental implica vinculaciones morales y hasta implícitos juicios de valor, de tal manera que la regla de validez material y la regla de validez formal no pueden sustraerse a las valoraciones concretas. Esto no quiere decir que el Derecho haya de caer en una sociología jurídica, pero sí que la estricta separación que defiende el profesor Bobbio parece exagerada. Lo mismo podríamos decir respecto de la diferencia entre jurista y legislador. Es indudable que la lógica en el raciocinio legal interesa a ambos, pero también es innegable que ambos tienen en cuenta no sólo en el orden de las actitudes personales, sino también en el orden de la estructura jurídica, los juicios de valor.—E. T. G.

SEELIG (E.): *Die Entwicklungsphasen der kriminologischen Forschung*, en «Annales Universitatis Saraviensis», tomo III, cuad. 1-2, año 1954 (páginas 89-96).

Mientras que en la antigüedad, Edad Media y primeros años de la moderna, el pensamiento científico no se ocupó del crimen más que desde el punto de vista moral o jurídico, el desenvolvimiento de las ciencias naturales en el siglo XIX llamó la atención sobre los procesos vitales *reales* que se producen con ocasión del crimen. El hombre criminal, como autor del crimen, fué el objeto esencial de la criminología. Lombroso quiso definir el delincuente nato mediante un conjunto de características físicas y psíquicas que se mantenían uniformes en todos los casos. Quetelet, Lacassagne, Tarde, analizaron el crimen como fenómeno de masa, sosteniendo que las imperfecciones de la vida social, sobre todo de la vida económica, eran las verdaderas causas del crimen: la falta no era del criminal, sino de la sociedad.

Las discusiones entre la teoría de la disposición innata para el crimen y la teoría del medio fué resuelta por Hans Gross, que creó en 1912 el primer Instituto de Criminología en la Universidad de Graz. Los resultados más importantes de las investigaciones posteriores fueron, en primer lugar, la distinción en el problema de las causas del crimen, entre la cuestión de la forma-

ción de la personalidad del criminal y la de realización del crimen. Segundo, creación de una doctrina criminológica de tipos, doctrina que pone en relación la disposición criminogénica con la forma exterior de vivir el criminal. Tercero, la idea que todo individuo es único, a pesar de la condición hereditaria de sus disposiciones radicales y de la reaparición de ciertos tipos entre los criminales.

Esta concepción se manifestó fructífera respecto a las otras disciplinas, pertenecientes también a la criminología, y que se ocupaban en particular del interrogatorio, del testimonio, de la dactiloscopia y de la identificación de la escritura. Esta noción de criminología en sentido lato fué aceptada por los Congresos Internacionales de Criminología de Roma (1938) y París (1950). A la par se estableció el carácter internacional de la ciencia de la criminología. El rasgo común de la criminología y del Derecho penal es la persona del criminal, cuyo carácter real es estudiado por la Criminología, cuya culpabilidad, penalidad y prevención es considerada por el Derecho penal. La Criminología es, así, ciencia hermana del Derecho penal, más restringida que él en un respecto, más amplia en otro, pues se beneficia de los estudios comparativos de las instituciones sociales de los distintos pueblos.—E. G. A.

SCHNUR (R.): *Die Krise des Begriffs der services publics im französischen Verwaltungsrecht*, en «Archiv des Öffentlichen Rechts», tomo 79, cuad. 4.º, 1953-54, págs. 418-430.

Durante parte del siglo pasado se elaboró por el Derecho administrativo francés el concepto de servicio público, que se extendió rápidamente a toda la doctrina administrativa europea como uno de los conceptos básicos, admitiendo que es servicio público de acuerdo con la definición de Laubadère: «toute entreprise d'une collectivité publique visant a satisfaire un besoin d'intérêt général». Ahora bien, este concepto de servicio público se ha tenido que transformar en la medida en que se ha transformado la función del Estado y sus relaciones con la actividad social espontánea. Las formas clásicas que el Derecho administrativo francés admitía para los servicios públicos, han entrado

en franca crisis, ya que tanto el «service public en régie», el «établissement public» y el «service public congédé» se han transformado, como indica la expresión común ya, entre los administrativistas franceses de «services publics, industriels et commerciaux». En efecto, los fundamentos económicos de la sociedad contemporánea han obligado a la intervención del Estado a través de empresas para-estatales y la nacionalización. En todo caso, los servicios públicos quedan sustituidos por organizaciones que pueden tener o bien un carácter para-estatal o bien ser empresas privadas de interés general. Estas últimas se van desarrollando de una manera tal que con el nombre de establecimientos públicos de carácter corporativo, se extienden cada vez más. Estos establecimientos públicos de carácter corporativo integran actividades privadas, satisfacen intereses privados y se alejan del contenido habitual del concepto clásico de servicio público. Es patente el proceso en leyes para el desarrollo de la economía que autorizan y articulan los llamados «comités d'organisation». Las facultades de estos comités, la penetración del campo de acción de los mismos en esferas que no se pueden calificar como propias del interés público, supera ampliamente el concepto tradicional.

Ahora bien, se plantean graves problemas teóricos, ya que, en realidad, tanto parece que sea una crisis del concepto de servicios públicos por la transformación de su contenido real, como una crisis por abundamiento, es decir, porque todo tienda en el orden de la organización social al carácter de servicio público. En todo caso, el concepto tiene que adquirir un contenido singularmente económico, ya que es en esta esfera en donde más se acentúa la crisis.—E. T. G.

KLEINRAHM (Kurt): *Gesetzgebungshilfsdienst für deutsche Parlamente? Zur Ontologie der gesetzgeberischen Willensbildung*, en «Archiv des öffentlichen Rechts», tomo 79, vol. 2, páginas 137-157.

Considerándolo en su sentido estricto, no se realiza el principio de separación de poderes entre el Parlamento y el Gobierno de Alemania como en la mayoría de los países occidentales, ya

que de hecho la iniciativa de las leyes está casi exclusivamente en manos de este último. Las causas de tal desequilibrio son la mayor experiencia administrativa y la existencia de un equipo de especialistas en el Gobierno, frente al diputado medio que hoy no puede abarcar ya el cada vez más complicado conjunto de problemas específicos de la legislación, ni siquiera como miembro de una comisión especial, y menos aún individualmente. El Parlamento se ha convertido así en una institución limitada a poco más que la ratificación de los proyectos de leyes presentados por el ejecutivo. En vez de renunciar ante esta situación propone Kleinrahm fortificar el Parlamento para restablecer el equilibrio de las fuerzas estatales. Para ello estudia la organización legislativa en los Estados Unidos, en donde los poderes se mantienen en separación estricta, y siguiendo a N. Holcombe divide el proceso de legislación en cuatro fases: 1) Selección de las cuestiones a las que habrá de afectar la legislación (Legislative Planning); 2) Colección de los hechos en los que tendrá que basarse (Collection of data); 3) Formulación de la ley (Draftmanship); 4) Votación y promulgación (Enactement).

Las fuerzas que en Estados Unidos intervienen en la primera de estas fases son especialmente los diputados influyentes, la opinión pública, los grupos de presión (Lobbies) y el Poder Ejecutivo. Muchos Estados han creado comisiones permanentes (Legislative Councils) que, armonizando estas fuerzas, realizan el «Legislative Planning», cuyo resultado se recoge en un informe para los diputados con el programa legislativo, el probable efecto de la ley proyectada y la recomendación de modificaciones de leyes existentes. La segunda parte del proceso legislativo, la «collection of data», está casi en todos los Estados de Norteamérica a cargo de un servicio auxiliar (Legislative Reference Service) dividido en secciones por materias, como imparcial fuente de información de los Parlamentos. En 24 de los 46 Estados que tienen establecido tal servicio, éste depende de la Biblioteca estatal. También para la formulación de la ley (Draftmanship) han creado varios Estados un servicio especial, aunque en la mayoría de los casos se encarga de ello o el Ministerio de Justicia (Attorney General) o el «Reference Service». Partiendo del ejemplo

de estas instituciones auxiliares de los Parlamentos en Estados Unidos, examina el articulista la posibilidad de aplicar las experiencias norteamericanas a Alemania. La objeción principal contra tal aplicación, la iniciativa legislativa, casi exclusivamente gubernamental (tanto en el Bundestag como en los Laender), la ataca el autor en su raíz señalando la importancia política del equilibrio de fuerzas, para cuyo restablecimiento es necesaria una ayuda técnica para los diputados. Una segunda objeción se basa en la circunstancia de que el Gobierno federal, así como los de los «Laender», dependan, en contraposición a los Estados Unidos, de los Parlamentos en cuanto a su formación y duración, y de que los miembros del Gobierno sean en general diputados parlamentarios. A ello replica Kleinrahm que, debido a la introducción del voto constructivo de desconfianza y al hecho de que los ministros dependan sólo del jefe de Gobierno, éste y aquéllos alcanzan un grado elevado de independencia con respecto al Parlamento. El carácter parlamentario de los miembros del Gobierno no trasciende, según el autor, que alega que, al convertirse en ministros, éstos se sienten, más que diputados, jefes de un aparato administrativo opuesto al Bundestag. Además señala que incluso dentro del Ejecutivo se realiza la mayor parte de la legislación por la burocracia especializada de los Ministerios y no por los ministros-diputados mismos. Entre las ventajas de un servicio auxiliar legislativo para Alemania que apunta el autor resalta la de fortificar la minoría parlamentaria para que pueda tomar parte eficaz en la elaboración y crítica de los proyectos y que, en general, todos los diputados tengan acceso indirecto a informaciones objetivas sin necesidad de acudir personalmente a los Ministerios. A los grupos de presión se pondría un contrapeso, y los diputados no tendrían que limitarse al trabajo parlamentario, pudiendo dedicarse en mayor medida a su profesión habitual. También se subrayan los beneficios de una especie de «Legislative Council» que reduciría a lo necesario el número de iniciativas y anteproyectos. Una combinación de «Reference Service» y «Drafting Service» se presenta como la solución más indicada, con lo cual quedarían favorecidas la claridad de las leyes y la uniformidad de la termino-

logía. El autor considera irremediable la creación de tal máquina burocrática si se quiere controlar la otra existente.
R. G. DE ORTEGA Y JUNCE.

KUTSCH (H.) y KRAKEWITZ (E.): *Übernahme des Begriffs «service public» ins deutsche Recht?*, en «Archiv des öffentlichen Rechts», tomo 79, cuaderno 4.º, 1953-54, págs. 431-455.

El concepto de servicio público en cuanto elaboración del Derecho administrativo francés, pasó al Derecho administrativo alemán, pero, no obstante, no es posible afirmar que se aceptara, sin cambios ni modificaciones que afectan a la propia tradición administrativa alemana.

El concepto de servicio público ha sido el eje del Derecho administrativo francés moderno, y lo que le ha dado, sin duda ninguna, actualidad y vigor, entendiéndose que el servicio público se refiere a los intereses generales y que el término intereses generales, agregado a la fórmula de carácter público, tiene sin duda una gran flexibilidad. Pero la elaboración clásica francesa del concepto de servicio público lo construyó más o menos sobre el carácter de empresa, partiendo de la realidad del concesionario y del desarrollo por éste de los intereses generales de carácter público. Este punto de vista, que es axial, aunque el servicio público pueda, como es bien sabido, adquirir otras formas, denuncia que desde el punto de vista tradicional se mantenía con rigor la separación entre lo público y lo privado, separación que el proceso político y social ha ido haciendo cada vez más difícil borrando sus perfiles y haciendo que las dificultades de determinación conceptual de los derechos públicos y privados afecten, incluso de una manera radical, a la propia institución de la propiedad. Se puede, pues, hablar con razón de una crisis del concepto de servicio público. Sobre todo, el proceso económico, la aparición de las grandes empresas de carácter privado que satisfacen intereses generales de carácter público, han obligado a una intervención estatal muy profunda, por lo que las reglas clásicas aplicables a los servicios públicos, por lo menos la regla de continuidad y de igualdad, han sufrido alteraciones manifiestas.

En el Derecho público alemán los ser-

vicios públicos tienen una peculiar tradición, ya que responden a un espíritu corporativo para la utilización pública de los bienes y de los establecimientos que no existía en Francia, de modo que este sentido tradicional de la corporación como expresión de la vida corporativa hizo menos acusada la tensión entre los derechos públicos y los privados que en el Derecho público francés. De aquí que en el Derecho alemán se puedan atender los intereses públicos por medio de los privados y viceversa, sin necesidad de un concepto que valora tan estrictamente la distancia entre uno y otro campo como el concepto de servicio público.—E. T. G.

Cox (A.): *The role of Law in labor disputes*, en «Cornell Law Quarterly», vol. 39, núm. 4, New York, 1954, páginas 592-610.

Es una cuestión de suma importancia la de determinar cuáles son los límites de la ley; qué problemas resuelve y hasta qué punto los resuelve. La importancia es mayor en lo que afecta a la legislación laboral, ya que en este orden los sectores de imprecisión, consecuentes a la libertad de contratación, son mayores.

Durante la última parte del siglo XIX, el movimiento laboral tuvo un carácter acentuado de oposición anti-estatal, pero en lo que va de siglo ha ido aproximándose cada vez más al Estado, a través de una administración progresivamente más compleja. De una parte, se daba la espontaneidad de la organización del trabajo como sistema de auto-protección en la lucha contra las empresas; de otra parte, el Estado tenía que intervenir para resolver los problemas creados por la tensión laboral. El caso es sumamente complicado en lo que se refiere a los procedimientos de presión. Estos procedimientos de presión tienen diversos matices hasta llegar a la huelga, cuya regulación excede de los límites estrictos de la legislación laboral. Por lo pronto hay que distinguir, en términos generales, entre la conducta que induce a la ilegalidad o promueve la ilegalidad y las actividades que son permisibles y están permitidas, pero que suponen un modo de actuación que puede implicar, bien por consecuencia, bien por conexión, una cierta ilegalidad, lo que se suele designar con la expre-

sión, de cuyo vago, de «objetivo ilegal». Es de desear que esta clase de determinaciones se sustituya por enumeración de casos y situaciones concretas que permitan definir realmente la ilegalidad desde normas jurídicas menos imprecisas, lo que, a su vez, puede disminuir la flexibilidad de la legislación. Queda el procedimiento intermedio para lograr dentro de una cierta precisión la suficiente flexibilidad compatible con fórmulas más estrictas.

Interfieren, por otra parte, problemas

de organización de los trabajadores, que se refieren, sobre todo, a aquel tipo de uniones de carácter circunstancial al margen de los respectivos Sindicatos, para lograr una suficiente presión respecto de la empresa de que se trate. La ley interviene en estos conflictos laborales, admitiendo la presencia del Sindicato como órgano laboral intermedio, ya que si no las uniones puramente espontáneas e inorgánicas pueden ser un sistema de coacción absolutamente irresponsable.—E. T. G.

G) DERECHO Y POLITICA

NORSA (A.): *Sui caratteri, la finalità e il metodo della storia delle dottrine politiche*, en «Nuova rivista storica», XXVIII, enero-junio 1954, fasc. 1 (páginas 1-24).

Benedetto Croce distinguió entre una historia de la filosofía política, una historia de la ciencia política y otra de la práctica política. La primera se ocuparía de la teoría política en sentido estricto; la segunda de la ciencia política empírica, y la tercera de los programas e ideales concretos de las distintas épocas y de los diversos países. La distinción de Croce ha sido muy discutida. El autor, siguiendo a Collotti, cree que el problema de la historia de la doctrina política es al par uno y múltiple. Uno, porque formalmente la política trasciende todo posible contenido concreto; múltiple, porque tal contenido presenta infinitos aspectos en el tiempo y en el espacio. Lo cual no implica dispersión o confusión. La actividad política tiene un nexo orgánico; es una actividad que tiende en varia medida y modos diversos al fin fundamental de la vida en común: la conservación, defensa y desarrollo de cierta colectividad organizada; y esta organización lleva consigo en todo caso la subordinación de los muchos a los pocos, los cuales pueden hacer valer su voluntad y mandato mediante la fuerza, en caso necesario. Su objeto propio es la organización social. En la época moderna el problema de la política se conexiona esencialmente con el Estado. La teoría política tiene como problema propio el de determinar la naturaleza, el fundamento y la justificación del poder y de

la obediencia políticas. En esta tarea no deja de tener conexiones con la realidad que le rodea. De aquí que la distinción entre filosofía política y ciencia empírica de la política sólo puede mantenerse siempre que no rompa la unidad de un pensamiento vivo. Más difícil es el problema de la distinción entre filosofía política e ideología y programa políticos. Ningún pensador deja de tener elementos ideológicos. Ninguna ideología deja de presentarse con pretensión de valor universal. De aquí que las ideologías tienen que ser estudiadas por el historiador de las doctrinas políticas.

El autor se plantea, por último, la cuestión de las relaciones entre la teoría política y las instituciones existentes a la luz de las investigaciones sociológicas. Del materialismo histórico han nacido, a menos en parte, las teorías de Mosca y de Pareto. En cierta conexión también la de K. Mannheim. Todo ello viene a ampliar el criterio historiográfico ya expuesto. Hemos dicho que es necesario mantener la relación con la realidad, que, naturalmente, siempre es realidad social que influye y es influida.—E. G. A.

LOEWENSTEIN (K.): *Souveränität und zwischenstaatliche Zusammenarbeit*, en «Archiv des öffentlichen Rechts», tomo 80, cuad. 1-2, Tübingen, 1955, páginas 1-49.

La soberanía como supuesto fundamental para la relación inter-estatal de carácter jurídico es un concepto legal que significa la facultad de auto-deter-

minación incondicionada e incondicionable del Estado respecto de su política, tanto interna como externa. De este hecho surgen las reglas jurídicas referentes a la independencia e igualdad de los estados y a su pretensión jurídica de libertad ante la pretensión de otros Estados de penetrar en su esfera de autonomía.

Según este supuesto, la colaboración inter-estatal tiene un contenido facticio que se refiere a los modos de cooperación de estados soberanos que concurren a determinados fines participando en las mismas necesidades militares, culturales, sociales o políticas. Por consiguiente, la colaboración inter-estatal está definida como tal colaboración entre los Estados en cuanto los Estados son independientes, aunque relacionados por determinadas normas e intereses.

Pero ocurre que el mundo actual se ha dividido en dos grandes bloques con distintas ideologías, uno constituido por los Estados Unidos de América y otro por la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas. Estos dos grandes bloques concurren en la pretensión de alzarse con la hegemonía mundial. Y los distintos Estados definidos tradicionalmente como soberanos entran en la órbita de influencia de estos dos grandes bloques y pasan a ser partícipes de las pretensiones, de los medios y de los fines de cada uno de ellos. De este modo, el concepto tradicional de soberanía estatal, que daba lugar a lo que pudiéramos llamar concepto tradicional de colaboración inter-estatal, se ha alterado, ya que ahora la colaboración inter-estatal tiene el carácter de participación de diversos Estados en un mismo bloque de ideologías e intereses. El supuesto fundamental del Derecho internacional que defiende la igualdad de derechos y deberes entre los Estados soberanos ha sufrido una gran presión por el lento paso de las grandes potencias, a potencias con pretensiones hegemónicas; todo Estado, por una u otra circunstancia, cae en uno u otro de los grandes bloques, cuyos bloques tienen definidos ideológicamente los derechos y los deberes. La introducción de un Estado en uno de los grandes bloques implica la colaboración con los demás Estados que a él pertenecen; tal es la moderna colaboración inter-estatal, dentro de la cual la autonomía del Estado se subordina a los intereses generales del bloque en cuestión. Así se llega a

determinaciones globales que han hecho que las reglas del Derecho internacional sean reglas válidas para un orden constituido por la conexión estatal de los Estados que pertenecen a un mismo bloque. Esto lleva al peligro de la extensión de la ambición hegemónica y la posible realización de la hegemonía, superando el momento previo de la colaboración inter-estatal.—E. T. G.

EHMKE (H.): *Verfassungsärderung und Verfassungsdurchbrechung*, en «Archiv des öffentlichen Rechts», tomo 79, cuad. 4.º, 1953-54, págs. 385-418.

El problema de los cambios o modificaciones constitucionales y el de la inconstitucionalidad por infracción de la constitución se han ido convirtiendo en temas fundamentales del Derecho constitucional en la medida en que las constituciones han tenido que hacerse más flexibles. De este modo, el problema teórico está en estrechísima e inmediata conexión con las exigencias prácticas.

Quizás donde se planteó con el carácter de una discusión de gran altura teórica, estrechamente vinculada a cuestiones de política constitucional inmediata, el problema de los cambios de la constitución y de la inconstitucionalidad de las leyes es en la discusión del articulado de la constitución de Weimar, tanto en el Parlamento mismo como en los comentarios de los escritores políticos. Por lo pronto se discutía el aspecto formal y el aspecto material de la cuestión, ya que la inconstitucionalidad formal tiene un alcance distinto que cuando afecta al contenido material de los preceptos de la ley fundamental. Efectivamente, la juridicidad de una determinada norma inferior a la ley fundamental puede no estar afectada porque esté en contradicción con el texto constitucional, como puso de manifiesto Leibholz. Sin embargo, para Schmitt el legislador en cuanto da las leyes las da con la pretensión de permanencia y continuidad y no puede admitir inconstitucionalidad que no lleve aparejada la anti-juridicidad legal del texto de que se trate. Triepel insistió en que éstos problemas eran propios de los momentos de transición, y en general defendió la tesis de la dinámica constitucional en cuanto vida constitucional que tiene que adaptarse a las exigencias de los cambios sociales. De este modo aparece ya

la estrecha conexión que existe entre la inconstitucionalidad y el cambio, ya que la contradicción con el texto constitucional puede llevar a un cambio de constitución en el orden jurídico. El problema fundamental descansa ahora en la búsqueda de los medios para resolver la conexión entre cambio y quebrantamiento constitucional. Dejando aparte la influencia de la forma de gobierno, ya que es indiscutible que el proceso es distinto en una democracia o en una autocracia, lo cierto es que hay una cierta necesidad de hacer a las constituciones más flexibles, que es lo que en cierto modo se ha pretendido en el sistema constitucional alemán actual. Pero al mismo tiempo, y en este propio sistema es patente, es menester que la constitución se mantenga al día, vigorizando la cláusula constitucional llamada «Klarstellung» en el sentido del art. 1.º, números 4 y 9 de la ley supletoria.— E. T. G.

SPAËY (Jacques): *A la recherche d'une pensée politique*, en «La Revue Nouvelle», XX-12 (páginas 510-522).

Las cuestiones fundamentales de orden doctrinal que vienen siendo abordadas desde hace diez años por la publicación católica belga *La Revue Nouvelle*, obra de un valioso grupo intelectual a cuyo frente figura el teólogo Jacques Leclercq, merecen una atención mantenida; tanto más si en nuestras preocupaciones ocupa lugar destacado la construcción de un porvenir común en el que ninguna aportación noble y espiritual puede ser desdeñada, porque toda su viabilidad depende precisamente de la robustez espiritual que resultemos capaces de inocularle. Uno de estos interesantes trabajos, de proyección europea por la índole del tema planteado, que ofrece plena vigencia en todas nuestras diferentes situaciones nacionales, es el que Jacques Spaey titula *A la recherche d'une pensée politique*, publicado en el número de diciembre de 1954; cuaderno que coincide con el cumplimiento de la primera década de *La Revue Nouvelle*.

La experiencia de casi un siglo, en la que los católicos han tomado parte activa en la vida política de Europa occidental a base de partidos confesionales, lleva hoy, efectivamente, a mu-

chos hombres católicos, atentos al curso de los problemas sociales de nuestra época a plantearse el balance de esta etapa y a encarar el mañana con procedimientos más adecuados. Es cierto que la formidable amenaza de un laicismo desbordado, que ponía en peligro las libertades religiosas y la presencia de la Iglesia en la enseñanza y en la vida pública de los pueblos, hicieron necesaria desde mediados del siglo XIX la actuación de estos partidos políticos en los que pudieran agruparse los cristianos para la defensa de su fe. Pero también es cierto que las circunstancias de hoy son muy diferentes de las de entonces, y que los hechos acumulados dan materia más que suficiente para reflexionar seriamente ante ellos.

Partiendo el autor de este ensayo de la experiencia belga en la materia a que nos referimos, y de su posible aplicación al resto de las situaciones nacionales europeas, observa que tales partidos católicos obtuvieron el apoyo inmediato de la burguesía conservadora, como la cosa más natural del mundo. En el caso belga llamaron incluso los católicos a su agrupación «partido conservador», e hicieron lema de su ideología los conceptos de «Dios, Familia, Propiedad». Desde aquella resuelta afirmación de los valores de autoridad, de tradición y de orden establecido, hasta las posiciones humanistas, personalistas y democráticas mantenidas hoy por los partidos social-cristianos europeos, se ha operado una completa evolución, a cuyo término la Iglesia ya no busca asegurar su influjo espiritual en la sociedad humana a través del compromiso con los poderes autócratas del pasado, sino por la contribución bienhechora a las tendencias de emancipación social y cultural de los propios pueblos. A lo largo de semejante proceso se ha consumado la experiencia de la actuación política confesional de los católicos, que actualmente desemboca en una nueva realidad.

Frente a esta nueva situación, el autor del estudio que comentamos reflexiona sobre la conveniencia de un decidido pluralismo en la actuación política de los católicos, que viniera a suceder a la unidad en que hasta ahora movieron sus fuerzas los partidos políticos tradicionales. Ciertamente, los últimos años han visto aumentar notablemente la distancia entre los grupos

conservadores y progresistas de los cristianos europeos que han intervenido en la vida temporal de la sociedad. Existe todo un proceso de diferenciación ideológica, de concepción de los fundamentos mismos de la vida social y política, tan acusado entre estas dos tendencias, que cada vez se hace más difícil, frente a la responsabilidad de construir el edificio de una sociedad nueva, el mantenimiento de un frente unido.

Sin embargo, el pluralismo ideológico que hoy se ha impuesto incluso en no pocas situaciones nacionales de la presente postguerra mundial, sirve para poner de relieve, según señala Jacques Spaey, que la misma tensión dialéctica que divide el pensamiento cristiano contemporáneo se vuelve a encontrar, amplificada en cierto modo hasta convertirse en oposición, en la vida general de las sociedades humanas occidentales de hoy. Y si, por una parte, «se ve cada vez más claro que la unanimidad no es solamente una situación de tesis, sino probablemente una ficción, y que el pluralismo ideológico es la situación habitual, casi normal», por otra parte, todos los que han frecuentado la cooperación con los no-cristianos en la acción social y política, han podido comprender que, aunque puede recorrerse con ellos en un plano político o social un camino más o menos largo, «llega siempre un momento en el que, en lo más íntimo de su sensibilidad, aparece una profunda divergencia con el pensamiento cristiano; imperceptible a menudo en el plano de las ideas, ésta se hace más acusada a medida que se pasa a la acción. No es, pues, en sí como se justifica la unidad de acción política de los cristianos, sino más bien con referencia al mundo pluralista en el que tiene que ejercerse».

A la vista de tal situación, el autor de dicho artículo se pregunta, tratando de llegar al fondo de la cuestión, si los cristianos tienen, como tales, un pensamiento político original y coherente; si hay, en su concepción de la vida temporal, ciertas preocupaciones que les son propias y que pueden dar una respuesta válida a las necesidades de esta época; y cómo, por último, deberían traducirse aquéllas concretamente.

Después de observar que el «personalismo» que proclaman en general los partidos cristianos europeos no se diferencia gran cosa de los postulados ge-

neralmente admitidos por el humanismo laicista y por las declaraciones democráticas tradicionales de origen liberal, M. Spaey afirma que «la verdadera originalidad de la concepción política y social de los cristianos está en su significación moral y religiosa. Para nosotros el fin de la organización social cuya realización jurídica asume la política, es crear para todos los hombres las condiciones de vida y de cultura que les permiten evitar el mal, practicar la virtud y elevarse a los valores religiosos. Nuestra concepción del hombre desemboca en lo sobrenatural y en lo sagrado, mientras que para los no cristianos el ideal humano es, no sólo más vago, sino limitado sobre todo a las perspectivas de la felicidad terrestre». Esta es la razón de la originalidad del planteamiento que los laicos cristianos hemos de imprimir a nuestra actuación temporal, pero también es el obstáculo insalvable que nos separa de las concepciones en las que militan los «laicos» no-cristianos.

Lo que importa entonces es que la actuación política de los cristianos sirva racionalmente al objetivo temporal que implica para ellos el deber de realizar los valores humanos en la historia de una manera eficiente, sin perder un momento de vista la finalidad moral y religiosa de su actuación. Pero es ya bien sabido que la realización de esos valores humanos que nos está encomendada por nuestra responsabilidad política, descansa sobre una cierta abundancia de bienes materiales y culturales y una justa repartición de los mismos. Luego la actuación política de los cristianos no debe confinarse hoy en objetivos locales y limitados de pequeño compromiso; sino que a la hora de formular nuevos programas políticos deberán tener en cuenta los pensadores católicos, en la tesis mantenida por este autor y ampliamente sustentada en toda Europa por los grupos que pudiéramos llamar de «izquierda católica», que la actuación que ha de perseguirse para construir las nuevas estructuras económicas, educativas y políticas ha de descansar en rigurosas bases sociológicas y racionalizadas.

El problema económico, por ejemplo, ha de plantearse en términos sociológicos mucho más que «en términos de sistemas con pretensiones filosóficas, que se prestan a interminables discusiones de escuela»; después, una vez «fijados el fin y la amplitud de los medios, se

debería examinar objetivamente los diversos métodos económicos, susceptibles de realizar los objetivos asignados»; y todo ello teniendo en cuenta que «la cuestión a resolver no está en saber si hay que abandonar el sistema capitalista para adoptar un sistema colectivista o cualquier otro, sino en precisar cuál es el nivel de vida del que nuestra población debe ser dotada y cuáles las medidas adecuadas para realizar este objetivo». Y fijado en términos precisos el objetivo humano de la organización social, ha de estimarse con exactitud la renta nacional necesaria para asegurar tal progreso social, y en qué medida debería ser repartida; lo demás es accesorio.

Una cuestión previa en cierto modo, la del llamado «progreso social», debe arrancar de la base de que no tienen ya razón de ser las tradicionales diferencias de posibilidades entre las clases de la sociedad; por lo cual, a riesgo de atraer la crítica de los que se escandalizan por el fantasma del «nivela-miento», hay que precisar exactamente «el mínimo de vida necesario para el desarrollo individual, y por qué índices hay que caracterizarlo»; las posibilidades psicológicas, pedagógicas y sociológicas de una cultura accesible a la masa, que constituya el nivel cultural hasta el cual debe elevarse al conjunto de los ciudadanos. La investigación sociológica debería aquí contar, tanto con las actuales posibilidades técnicas, como con la manifestación de las necesidades colectivas tal como aparecen en la realidad; se trata, pues, de algo más profundo que definir el presupuesto de un hogar modesto para establecer las condiciones mínimas que han de reivindicarse: lo que hay que realizar son investigaciones «susceptibles de definir objetivamente un *óptimo*, con independencia de los medios propios para realizarlo de inmediato». Porque el problema está aquí en que ya no resulta evidente aquel automatismo que se creyó natural otro tiempo, por el que «el confort, las artes, la cultura, han sido sobre todo el privilegio de aquellos a quienes el nacimiento, la inteligencia o el dinero, habían seleccionado de algún modo».

Por último, junto al estudio crítico de las estructuras económicas y de las culturales, habremos de repensar también las estructuras administrativas y políticas. Parecen ser aquí puntos cla-

ves el surgimiento contemporáneo de un nuevo tipo de sociedad muy compleja y solidaria, al cual quedan inadaptadas las estructuras de este orden creadas por el liberalismo; y la necesidad también de una «reintegración política de todas las estructuras sociales —las sindicales muy principalmente— que se han desarrollado desde hace un siglo al margen de la vida política y administrativa».

Quedarían por ver, asimismo, en estos tres órdenes, las medidas transitorias que en cada caso irían haciendo posible su realización progresiva. Pero no cabe duda de que las ciencias de la sociedad han de jugar un papel sustancial en el planteamiento de las nuevas concepciones temporales en las que los cristianos, desembarazados de su visible servidumbre actual a sistemas sociales crecidos al margen del cristianismo, encuentren un nuevo cauce común. Cauce en el que la aspiración unánime de las nuevas generaciones cristianas europeas pueda rechazar eficazmente el conservadurismo que caracterizó la acción política de nuestros predecesores, y encontrar bases sólidas para influir resueltamente en la nueva sociedad que nace. Cuanto hagamos para sumar hoy nuestras experiencias y cooperar en la construcción de las nuevas concepciones y la nueva actuación temporal cristiana, es uno de los grandes compromisos que ahora nos solicitan. El otro es conseguir la regeneración sobrenatural de nuestros pueblos.—
MANUEL LIZCANO.

GROSS (Félix): *Tipologia della rivoluzione*, en «Quaderni di Sociologia», número 16, primavera 1955, páginas 62-83.

En las naciones que han aceptado el modelo democrático occidental, la transferencia del poder representa un proceso pacífico y ordenado, que se desarrolla según reglas definidas. Cuando sabemos que en otro país se ha verificado un traspaso violento del poder nos escandalizamos. Empero, una vez que tal traspaso, debido a un golpe de mano revolucionario, se ha efectuado y el poder se ha consolidado, interpretamos el cambio en los términos de *nuestros* conceptos de traspaso del poder o, lo que es lo mismo, en los términos de

una «mayoría» que representa el «consentimiento de los gobernados». Y, sin embargo, los Gobiernos pueden mandar sobre las masas pasivas, sin sostén alguno concreto voluntario de una mayoría; pueden gobernar por la coacción y la violencia.

El acto mismo del traspaso del poder tiene en su base un juicio de valor y una filosofía. En la civilización moderna el concepto de fuerza, de potencia, no es suficiente para una ideología de la transferencia y del consolidamiento del poder. El historiador italiano Guglielmo Ferrero ha subrayado esta exigencia de «legitimidad» del poder. La legitimidad autoritaria se sirve del concepto de interés de la nación —como en los casos de Hitler y Mussolini— o del interés y dictadura de una clase.

En general podemos hacer una distinción entre transferencias *violentas* y *no violentas* del poder. La transferencia no violenta puede ser: a) dinástica, b) autoritaria, c) democrática.

El tema principal del presente artículo intenta responder a los dos interrogantes siguientes: ¿De qué modo se transfiere el poder con modos violentos? ¿Cómo es «tomado»? En ciertas situaciones políticas, por ejemplo en la América latina, la toma violenta del poder constituye un esquema aceptado y casi previsto. A veces, sin embargo, la asunción o la transferencia violenta del poder representan el único acceso al cambio, la única vía para la lucha contra la tiranía.

Admitiendo la existencia de diferencias en las condiciones históricas, sociales, económicas y políticas, podemos distinguir, sin embargo, cuatro tipos principales de traspaso violento del poder:

- 1) La revolución desde abajo.
- 2) La revolución desde lo alto (toma del poder).
- 3) La toma combinada.
- 4) La revolución de palacio.

En la conquista del poder desde lo alto se pueden corrientemente distinguir las siguientes fases: 1) Formación de una junta y decisión del golpe por parte de un grupo preexistente. 2) Control inicial sobre ciertos sectores o sobre ciertos centros de las fuerzas armadas como los mandos superiores del Ejército o de la Policía, o formación de ejércitos privados. 3) Ulterior infiltración en el Ejército o en la Policía y en otros elementos estratégicos del poder,

como los medios de comunicación, los teléfonos, la radio, las centrales eléctricas, etc. 4) Golpe decisivo: captura y monopolización de las fuerzas armadas y, contemporáneamente o en fase sucesiva, captura de otros elementos del poder. 5) Toma de posesión de los centros materiales y simbólicos del Gobierno, como los edificios de los diversos ministerios, el Parlamento, etc. 6) Toma de posesión del aparato burocrático. 7) Consolidación del poder. 8) Eliminación de los adversarios.

Es casi imposible encontrar una revolución desde abajo provocada por sola una causa. No hay ninguna privada de ideología. Comúnmente los agentes causales son múltiples, complejos e interagentes. Una crisis económica, política o social proporciona condiciones favorables también para una revolución desde lo alto. No obstante, mientras la toma del poder desde lo alto es el resultado de una preparación minuciosa y de un complot por parte de un grupo organizado, la revolución desde abajo es el resultado de procesos fundamentales de carácter social, económico y político, harto más profundos. De estos procesos forman parte los cambios ideológicos. El tercer tipo de traspaso violento del poder es la «toma combinada», esto es, una combinación de toma del poder: revolución desde lo alto con limitado apoyo de las fuerzas sociales, limitada revolución desde abajo o, lo que es igual, toma del poder desde lo alto en el ámbito de la revolución desde abajo. Entre las varias tomas combinadas, como entre los varios tipos de revolución, existen naturalmente semejanzas y diferencias. Muchas tácticas nazis y comunistas son semejantes. Otras son radicalmente diversas.

La revolución de palacio es una transferencia del poder en el ámbito de la *super-élite* gobernante. Indica cambios en el mando. Puede suceder que no acaezcan consecuentemente cambios en la estructura política y social de una manera inmediata, aunque puedan verificarse más tarde.

En el primer período después de la toma del poder, la nueva *élite* dirigente está unida por fuertes vínculos de ideales y de metas comunes, por la amistad y por la misma victoria y los peligros sufridos de consuno. Sin embargo, cuando la oposición democrática está materialmente liquidada y eliminada, cuando la revolución desde lo alto se ha ins-

titucionalizado y la nueva burocracia ha tomado fuerza, aparecen las divisiones en el seno del grupo. Las divergencias pueden ser ideológicas o representar sólo una mera lucha por el poder. Puede ser la lucha del ala democrática de la nueva *super-élite*, que tiende a instituir un mecanismo democrático para el traspaso del poder y de los derechos civiles. En otros casos, las facciones pueden luchar tan sólo por el control del poder.

La revolución de palacio es una lucha en el olimpo del poder. Es un cambio violento dentro de la *super-élite* gobernante, un proceso de consolidación del poder en las manos de una facción.

Las técnicas de la toma del poder son análogas, y, sin embargo, difieren por efecto de las diferentes condiciones sociales, económicas y políticas. El proceso de consolidación del poder tiene sus analogías y sus diferencias también. Diferencias en las condiciones sociales, económicas y políticas, pero igualmente diferencias en las personalidades y en las ideologías modifican las alternativas de los procesos de consolidación del poder e influyen en la elección de las alternativas. La consolidación del poder de Hitler, Mussolini y Stalin tiene muchos puntos de parecido, pero también sustanciales diferencias.

A pesar de estas diferencias, en la experiencia del pasado se pueden encontrar ciertas uniformidades en las técnicas de la conquista del poder, sea en sus fases, sea en sus esquemas de acción. Incluso admitiendo un alto porcentaje de error, las analogías del pasado pueden proporcionar la base para prever el desarrollo de las fases iniciales de un *continuum* social. Esta, concluye el autor, es nuestra hipótesis.—SALUSTIANO DEL CAMPO.

SCIACKY (Isacco): *Sul concetto della rappresentanza politica e sul suo significato giuridico*, en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», fasc. II, 1955, págs. 215-227.

El articulista establece la diferencia entre la representación en la esfera del Derecho político y en los negocios privados. El uso de esta palabra en ambas acepciones puede inducir a equívocos, pero no puede prescindirse de ella

por la importancia que tiene, incluso como símbolo de una dirección espiritual. En el campo de la política tampoco se han resuelto todos los problemas de la representación, en opinión de Sciaky, por la confusión que se origina al estudiar esta cuestión en conexión con el tema de las formas de gobierno, siendo así que debe ponerse en relación con el referente a la forma del Estado. Este asunto es previo, pues la forma del Estado condiciona cualquier tratamiento de las formas de gobierno en dicho sistema. Hay que considerar el concepto del Estado que determina la representación política. Aun con las reservas que entraña toda generalización sobre conceptos históricos, se contraponen dos formas de Estado; el medieval, basado en la concepción de dominio inmediato del Rey sobre los súbditos, y el Estado moderno, concebido como categoría del pensamiento político, en el que la idea del Estado queda liberada de la adscripción inmediata a las personas del príncipe o del grupo gobernante.

En este orden de ideas se observa una mediación entre la acción de los órganos o «poderes» del Estado y la energía originaria del Estado mismo, donde el principio representativo supone una doctrina exacta de la soberanía, como fuente de legalidad, que permite al hombre devenir «ciudadano» libre mediante la forma objetiva espiritual que es la juridicidad. Por consiguiente, la representación política en este nivel originario no es representación de intereses, sino que expresa el principio de que los hombres son investidos de autoridad pública no *per se*, sino en cumplimiento de funciones que tienen su razón objetiva en el Estado como categoría política. Los sistemas electorales o de otra índole que se empleen para la selección del grupo directivo no tienen la única misión de asegurar la idoneidad de los elegidos, sino la de expresar la idea misma del Estado representativo, como objetividad, donde carezca de sentido el poder directo de un hombre sobre otro y cada uno sea libre dentro de la ley.

La brevedad del artículo de Sciaky le impide desarrollar la prueba de sus afirmaciones. Sería deseable que diese más amplitud a la exposición de ideas que se presentan interesantes y dignas de más extenso tratamiento. — RAFAEL CASTEJÓN.

BARKLEY (R.): *The theory of the elite and the mythology of power*, en «Science and Society», vol. XIX, 2, primavera 1955, págs. 97-106.

La teoría de las élites fué formulada en Europa hacia comienzos del siglo por G. Mosca, V. Pareto y R. Michels. Se resume en tres afirmaciones: el poder político es la base de todas las relaciones sociales, y las clases sociales tienen que ser definidas primariamente según su relativo poder; la sociedad humana está dividida, necesaria e inevitablemente, en dos clases: la clase dirigente, o élite, y las masas; por tanto, la democracia, como participación igual de todos los miembros de la sociedad en la formación y dirección políticas, es imposible. Esta teoría ha ganado popularidad en los Estados Unidos, en las décadas últimas. Muchos sociólogos la utilizan, más o menos conscientemente. Ello ha dado lugar, por una parte, a un renacimiento de la teoría, acumulando una gran cantidad de material empírico, interpretado con arreglo a los supuestos antes mencionados. De otro, a la vulgarización de cierto número de frases y lemas que aspiran a valer incondicionalmente, y que sólo pueden ser mantenidos sobre las proposiciones unilaterales de la teoría de la «élite». Los representantes más importantes son el grupo que constituye el *Hoover Institute and Library on War, Revolution and Peace, Stanford University*. De ellos está resultando un determinado cuerpo de doctrina, que puede resumirse así: La sociedad moderna se basa sobre una compleja división del trabajo y sobre organizaciones políticas y económicas de gran escala, cuya administración requiere capacidad, inteligencia y experiencia. Esto lleva a una división de la sociedad en dos partes: una de ellas formada por los *managers*, burócratas y administradores capacitados; la otra por la masa no cualificada. Los que detentan el poder tienden —razonable y moralmente en su opinión— a constituirse en clase. Para ello se creen con más títulos que cualquier aristocracia o grupo proletario. En el fondo los mejores deben regir a los peores. El pueblo no puede gobernarse a sí mismo.

De aquí ha resultado un conjunto de investigaciones y teorías que el autor de este artículo considera, y aunque algunas de ellas pueden ser valiosas, la

base fundamental es errónea. Científicamente confunden dos nociones de poder: poder, como habilidad de un individuo o grupo para coordinar y sistematizar la actividad de un grupo más amplio hacia objetivos aceptados comúnmente, y poder como habilidad para imponer por coacción los fines que ve el que manda, pero no los que obedecen. De aquí que la noción de clase se apoya sobre el poder (político), la relación social fundamental es la de supraordinación, subordinación etc., Pero sobre todo, su error metodológico fundamental es que en el fondo su antidemocracia se apoya en una creencia en cualidades naturales inherentes a ciertos individuos destinados a mandar: ya sea «sabiduría», «raza» o «mayor voluntad de poder», y una descalificación de todas las condiciones sociales en la formación y desenvolvimiento de las distintas capacidades. Siempre falta en todas sus afirmaciones el contexto social.

De este modo la teoría de la élite no es una teoría científica, sino un instrumento de propaganda antidemocrática.— E. G. A.

VIAZZI (Pío): *Libertà e Associazione*, en «Nuova Rivista di Diritto Commerciale, Diritto dell'Economia, Diritto Sociale». Pisa, vol. 7, fasc. 7-9, 1954.

El gran problema social de nuestro tiempo es lo suficientemente complejo para que no se pueda resolver considerando sólo uno de sus aspectos, aunque sea el más importante. De aquí que las fórmulas completas sean poco eficientes en cuanto se intenta aplicarlas a la generalidad del problema. Sin embargo, una fórmula muy amplia puede parecer imprecisa. Tal es más o menos lo que ocurre con nuestra fórmula del asociacionismo. Pero el asociacionismo puede resolver la inmensa complejidad de los organismos y de los fenómenos sociales. Por ejemplo, la perfecta realización del asociacionismo llevará de suyo a la abolición completa y universal del asalariado. Y si lo consideramos más de cerca es patente que el asociacionismo es una fórmula siempre deseada, aunque nunca aplicada totalmente. No se trata de un asociacionismo cristalizado, sino de un asociacionismo libre y auto-creador. Asociacionismo en cuanto realidad dinámica, no es, ni siquiera se aproxima, el cooperativismo. El cooperativis-

mo ha demostrado su insuficiencia, ya que es una fórmula que está condicionada por circunstancias sociales y económicas que inexorablemente han de cambiar. El cooperativismo no es sino una adaptación a las condiciones actuales de la economía capitalista. El asociacionismo, no. Se puede repetir, renovar y adaptar sin esfuerzo y continuamente. El asociacionismo implica la libertad, y la libertad plena implica a su vez el asociacionismo. Una libertad parcial condicionada a circunstancias exteriores y no a la espontaneidad del proceso de asociación no es plenamente libertad. No se trata, por otra parte, de un pensamiento de tipo anárquico o socialista, ya que nosotros no participamos de la creencia de que se pueda abolir la propiedad privada. Precisamente una de las funciones esenciales de la asociación es el conservar la propiedad privada sin necesidad de una oprimiente coacción del Estado. El asociacionismo respeta y sobre todo confía en la libre iniciativa privada, iniciativa que puede coincidir a través de la asociación con el interés propio de la colectividad.—E. T. G.

* * *

Pío Viazzi, jurista y político notable, escribió esta conferencia en 1902. Estas páginas, que están escritas hace cincuenta años, nos parecen ricas en ideas y en actualidad. Nos hemos creído en el deber de publicarlas como testimonio de la fuerza de una idea propia de nuestro tiempo que aún no ha periclitado. Pío Viazzi contribuye después de cincuenta años al problema social. (Nota de los editores de la *Nuova Rivista di Diritto Commerciale*.)

RASCH (Ernest): *Die staatliche Bürokratie im modernen gesellschaftlichen Leben*, en «Archiv des öffentlichen Rechts», Tübingen, tomo 78, vol. 3-4, páginas 354-380.

Este estudio sobre el creciente poder de la administración en la vida pública contribuye al esclarecimiento del problema, colocando la burocracia en su justo lugar entre las consideraciones extremas de mayor mal de nuestra época o remedio universal y perfecto de la complejidad de la sociedad actual. El desarrollo social en los últimos cien

años se caracteriza por tres fenómenos: aumento de población, constitución de las masas —con el subsiguiente desarrollo necesario de la técnica— y creciente división del trabajo, especialización. Los peligros de cada progreso técnico se eliminan por medidas organizadoras. Así, surge la invasión burocrática en todo orden de comunidades porque la organización se convierte necesariamente en burocracia, dadas sus características de racionalización, reglamentación, despersonalización y especialización. Se observa, pues, en los Estados modernos, desde finales del siglo XIX, un creciente desplazamiento del poder estatal hacia el ejecutivo, o sea la burocracia. El autor esboza este proceso en la historia de Inglaterra, Francia, Estados Unidos y Alemania. Como sus razones, señala la posibilidad de trabajar con mayor rapidez en la burocracia comparado con el parlamento, la a veces extrema heterogeneidad en éste, la falta de conocimientos específicos técnicos entre los diputados y la frecuente tendencia a sustraer en mayor grado del parlamento la carga de los problemas no propiamente políticos. Entre los medios técnico-jurídicos de los cuales se ha servido la burocracia para extender su poder, resaltan la delegación y el hecho de la creciente dinamicidad de las Constituciones, es decir, lo que Carl Schmitt denominó la «superioridad de lo existencial frente a la normatividad». Junto con el de la burocracia aumenta también el poder y la influencia del burócrata, del «manager», lo cual trae consigo todos los peligros del especialista unilateral en la vida pública. La importancia de este problema se aprecia si se tiene en cuenta que el hombre moderno depende de tal forma de la burocracia, o sea del aparato técnico organizador, que sin ella sería imposible su subsistencia. Este hecho, incluso independientemente del problema de los «manager», representa un peligro latente y continuo de nuestro tiempo, especialmente cuando la burocracia degenera en «burocratismo», es decir, cuando se paraliza y tiende hacia la conservación de lo existente en vez de hacia adelante, hacia la formación organizadora del mundo que le está confiado, cuando de medio se convierte en finalidad. Hay instituciones jurídicas preventivas contra la omnipotencia y arbitrariedad del ejecutivo, como lo son la separación de poderes, los derechos fun-

damentales del individuo, etc.; pero creadas y aplicadas por el hombre, éste puede desvirtuarlas y alterarlas e incluso se prestan a que se abuse de ellas, por lo cual el problema del burocratismo radica, en definitiva, en el sentido inteligente de responsabilidad y deber del «manager» burocrático mismo.—R. G. DE ORTEGA Y JUNGE.

BOBBIO (N.): *I partiti politici in un'opera recente*, en «Occidente», año X, núm. 2, marzo-abril 1954, páginas 97-105.

Es curioso que en el año 1950 un estudioso del Derecho constitucional tenga que lamentar que la mayor parte de los tratados de Derecho constitucional, no contengan un capítulo concreto dedicado a los partidos, sino observaciones aisladas e inorgánicas sobre la materia. Por otra parte, el problema de los partidos políticos se ha estudiado con cierta profundidad desde un punto de vista jurídico, pero siempre al margen de los elementos de la teoría sociológica que hoy son imprescindibles para la comprensión de las instituciones. Afortunadamente disponemos ya de un libro, el de Maurice Duverger, titulado *Les partis politiques*, que es un tratado amplio y orgánico acerca de este problema. Duverger no adopta una actitud polémica como tradicionalmente habían sostenido los autores que estudiaron los partidos políticos. Su libro es un libro de investigación, recoge abundantísima documentación, de la que induce, con la necesaria neutralidad científica, las oportunas consecuencias. Se divide la obra en dos partes: la primera de las cuales se refiere a la estructura, y la segunda al sistema de los partidos. En la primera parte predomina el esquema de una valoración tripartita fundamental. En primer lugar, los partidos que el autor llama parlamentarios, que se organizan sobre la base de los partidos ya existentes en el Parlamento. En segundo lugar, los partidos extra-parlamentarios que aparecen como organizaciones de fuerzas políticas, al margen de los grupos políticos existentes en el Parlamento, y por último los que el autor llama partidos anti-parlamentarios, que nacen del deseo de acabar con las ideologías que conviven.

Un estudio interesante es el que el

autor realiza acerca de la gradual transformación de los partidos. Por ejemplo, la transformación de la democracia en democracia de carácter parlamentario. En realidad, esta evolución parece que está fundamentada por el esquema básico de pluri-partidismo, bi-partidismo y mono-partidismo. Considerando esta división se llega a una conclusión importante: que el sistema de partidos determina la forma de gobierno. La forma de gobierno no se construye, por consiguiente, al modo aristotélico tradicional, sino en función de que sean uno o dos o muchos los partidos que actúan. Se puede ahondar más en este criterio, distinguiendo una lucha contra los partidos que corresponde al período del monopolio del poder por parte de una determinada fuerza política. Le sigue la fase que el autor llama de indiferencia, y, por último, el reconocimiento o control de los partidos. Más o menos este es el esquema histórico, y dentro de este esquema histórico se pueden alojar las formas políticas en su peculiar evolución.—E. T. G.

CARTON (L.): *Athènes au V^e. siècle: la démocratie conservatrice*, en «Annales Universitatis Saraviensis», Rechts- und Wirtschaftswissenschaften, tomo III, 1954, cuad. 1-2 (págs. 10-26).

El sistema político ateniense del siglo V se apoya más en la legalidad que en la democracia. La supremacía de la ley encuentra su justificación en la creencia que el *nomos* es la expresión del *nous*. La soberanía de la ley impide la del hombre, con sus pasiones e injusticias. La ley no tiene pasión. La democracia no quita el peligro de la injusticia: el pueblo puede ser arbitrario. Por ello es necesario que, aun el mismo pueblo, se subordine a la norma. La ley es el verdadero soberano en la Atenas del siglo V. Su base, el equilibrio de poderes políticos. Su resultado, evitar la anarquía y la tiranía.

Lo que se intentó evitar sobre todo fué la dictadura anárquica de la asamblea popular, de la Ecclesia. Es indudable que la Ecclesia tenía atribuciones muy amplias, pero no era todopoderosa. El ejercicio de su poder estaba de hecho reglamentado y no podía cambiar arbitrariamente la legislación vigente. Junto a ella existía la Boule, que poseía distintas competencias. La Boule era un

órgano consultivo que preparaba las decisiones de la Asamblea, incluida su actividad legislativa, y también ejecutivo, con funciones de decisión política y judicial. La existencia de este pequeño consejo fué una garantía efectiva de la ley y de la polis contra los excesos de una Asamblea popular.

Pero no era ese solo el peligro que tenía que conjurar la democracia ateniense. La Asamblea podía sufrir la influencia de los demagogos, faltos de capacidad y sobrados de ambición. Atenas poseyó una institución para afirmar la supremacía de los jefes de partidos frente a una personalidad dominante: la «estrategia». Los estrategas elegidos y jerarquizados ejercían los poderes de un verdadero ejecutivo y no permitían que ningún desconocido sin responsabilidad se pudiera imponer. Junto a ellos existía una institución original que podía incluso alcanzar a los más altos poderes en la polis: el ostracismo.

Del juego de todos estos resortes resultó la armonía de la vida política en la Atenas del siglo V. El problema de la polis: conciliar el hombre y el poder, fué resuelto uniendo libertad y eficacia. Hacia el exterior se logró el desarrollo del imperialismo ateniense. En el interior la democracia dejó los testimonios de su grandeza en los monumentos atenienses. Y todo ello gracias al imperio de la ley. El carácter conservador de la política, la estabilidad de la ley, la moderación de la Ecclesia, todo contribuyó a la paradoja de una democracia directa, conservadora y moderada.—E. G. A.

BROCKELBANK (W. J.): *The role of due process in American Constitutional law*, en «Cornell Law Quarterly», volumen 39, núm. 4, 1954, New York, páginas 561-591.

La importancia del Tribunal Supremo de los Estados Unidos, dentro de la actividad del legislador, es uno de los acontecimientos más importantes en el Derecho constitucional de nuestro tiempo. Tal importancia procede de la facultad del Tribunal Supremo para decidir acerca de muchas cuestiones que, determinadas en general por la Constitución, han de serlo en particular por el Tribunal citado. Así, la Constitución afirma que la compensación en los casos de protección pública ha de ser justa, que

la protección de las leyes ha de ser igual, que los castigos no deben ser crueles y que no se debe privar a nadie de la vida, la libertad o la propiedad, sin el necesario proceso legal. El Tribunal Supremo es el órgano encargado de interpretar la Constitución, y, por consiguiente, el que ha de decidir sobre el significado concreto de cada uno de estos términos. De este modo, el Tribunal Supremo se convierte en creador de Derecho, lo que es evidente, sobre todo en el caso del necesario proceso legal a que antes aludíamos.

Los teóricos del Derecho constitucional llevan los orígenes de esta importante cláusula fundamental nada menos que a la Carta Magna, pero en los Estados Unidos tiene vigencia real por el hecho de que la Constitución no contenga una efectiva declaración de derechos. El Tribunal Supremo encargóse de velar porque se aplicase el precepto del necesario proceso legal, entendiendo todos los juristas que la afirmación constitucional tenía un carácter fundamental cuya precisión exigía una labor jurisprudencial. Lentamente, la expresión *due process* ha ido ampliando su contenido de manera que se convierte la aplicación de esta cláusula en un medio para la protección de ciertos intereses que de otra manera quedarían sin las necesarias garantías jurídicas. Se distinguen dentro de la frase «la necesaria protección legal», que en cierto modo equivale al «proceso necesario», un aspecto procesal y un aspecto sustantivo que en ocasiones se confunde, sin que sea posible distinguir con rigor sus límites. Precisamente, la flexibilidad del contenido en la expresión, que es cada vez mayor, la hace más eficaz como sistema de protección.—E. T. G.

RABUS (Günter): *Die innere Ordnung der politischen Parteien im gegenwärtigen deutschen Staatsrecht*, en «Archiv des öffentlichen Rechts», tomo 78, vol. 2, págs. 163-194.

Ante la necesidad de completar el artículo 21 del Grundgesetz por medio de una ley federal referente al orden interno de los partidos políticos alemanes, estudia el autor la situación actual de éstos detallando los problemas que habrá de resolver dicha ley. Según este artículo, corresponderá la estructura de los partidos a principios democráticos.

Con la delicada tarea de realizar este precepto sin limitar demasiado la iniciativa particular de cada partido respetando en el mayor grado posible los estatutos, las instituciones, procedimientos y tradiciones de éstos, se coloca el legislador ante un problema interesante; a cuyo esclarecimiento contribuye notablemente Rabus. Se señala la necesidad fundamental de controlar públicamente el cumplimiento en los partidos de la futura ley. En cuanto al nombramiento de candidatos para las elecciones, se defiende el criterio de una cierta intervención por parte de los órganos superiores centrales de los partidos para impedir casos de subjetividad, como, por ejemplo, el nombramiento de personas que, careciendo de facultades suficientes, gocen, sin embargo, de gran popularidad local. También examina el autor el problema de la regulación del estado jurídico de los miembros de partidos. La futura ley deberá garantizar:

- a) El derecho a libre ingreso en el partido, incluso para los jueces y funcionarios públicos.
- b) El derecho al libre abandono.
- c) La ilegalidad de la negación arbitraria del derecho a hacerse miembro.
- d) Un tratamiento idéntico a todos los miembros, independientemente del tiempo que pertenezcan al partido.
- e) La ilegalidad de exclusiones arbitrarias.
- f) El derecho de reclamación en caso de lesión, por parte del partido, de los derechos del miembro y la creación de órganos competentes para decidir en tales casos.

El artículo 21 Grundgesetz determina, además, que los partidos han de dar públicamente cuenta de las fuentes de sus ingresos. En la mayoría de los partidos alemanes no se cumple esta disposición. El articulista señala este estado de cosas y la necesidad de un control público. Finalmente examina las posibilidades de una subvención estatal para los partidos. Tal ayuda sería justificable por el papel que desempeñan éstos en la vida pública colaborando —así lo define el artículo 21 G. G.— en la formación de la voluntad política del pueblo. En la práctica ya se han dado varios casos de ayuda indirecta. Rabus concluye proponiendo la regulación de esta clase de subvenciones, al igual que las existentes a favor de organizaciones políticas «independientes», para que los partidos puedan cumplir con las funciones que les impone la ley fundamental.—R. G. DE ORTEGA Y JUNGE.

OVERTON (D. W.): *The political structure of Japan: democratic or paternalistic*, en «Proceedings of the Academy of political science», vol. XXVI, número 2, enero 1955, págs. 19-26.

Se trata de examinar la conexión entre norma jurídica y estructura social en un caso concreto: el Japón posterior a la última guerra mundial. La Constitución japonesa de 1947 es, sin duda alguna, una Constitución democrática avanzada. «Otro problema es si por su sentido puede llamarse japonesa». A pesar de todas las medidas tomadas por las fuerzas de ocupación para robustecer la democracia en el Japón, existen ciertos obstáculos para ello. El más importante quizá descansa en la estructura social. Los japoneses no son individualistas, ni por historia ni por naturaleza. En el antiguo Japón la familia era la unidad política última, no el individuo. Aún hoy día el poder de la familia es muy fuerte. Ella concierne los matrimonios, no sabemos exactamente en qué escala, pero probablemente en la mitad de la población. Los jóvenes graduados universitarios, en los primeros años de su vida marital, dependen, muy de cerca, de sus familias, porque los sueldos iniciales son muy bajos y es muy difícil encontrar un nuevo hogar. Los individuos sin empleos pueden vivir gracias a la ayuda de sus parientes. «La familia provee, en el Japón, de un sistema normal de seguridad social». Más allá de la familia inmediata hay una red más amplia de relaciones sociales, que podemos llamar «the web culture of Japan», que liga al individuo a patrones de conductas determinadas según su edad y cuya observación es necesaria para el honor familiar e individual. Cada cual tiene ciertas obligaciones respecto a sus inferiores y deberes con sus superiores: incluso se usan distintas terminaciones para los verbos y palabras según sea el *status* de la persona a quien uno se dirige. Las relaciones personales son así muy fuertes en el Japón y tienden a oscurecer los principios abstractos. Un faccionalismo, alrededor de una personalidad es la consecuencia política más evidente, con la obligada balcanización de la Dieta. Paternalismo y oligarquía quiebran así las normas democráticas. Junto a este factor social existen otros

menos profundos que perjudican también las tendencias democráticas. La crisis económica del Japón ha concentrado el poder económico en pocas manos. Ciertas decisiones políticas, que son exigidas por los aliados, e impopulares en el Japón (por ejemplo, el rearme), obligan a ocultar las realidades. Todo ello: lazos familiares, inclusión

dentro de la red social del Japón tradicional, crisis económica y problemas internacionales, restringen la libertad individual. Y, sin embargo, todo ello no impide un movimiento de liberación, que actúa constantemente y que está llevando a cabo un nuevo y radical progreso de esta progresiva nación.—E. G. A.

H) V A R I A

RICOEUR (P.): *L'Histoire de la Philosophie et l'unité du vrai*, en «Revue Internationale de Philosophie», Bélgica, fasc. 3.º, año 8.º, páginas 266-282.

Cualquiera que enseñe historia de la Filosofía o simplemente la estudie como disciplina de formación filosófica, tropieza con el problema de la significación filosófica de la historia de la Filosofía. Esta cuestión afecta al sentido mismo de la actividad del historiador de la filosofía, pero también afecta al filósofo original, es decir, a aquel que se arriesga en el orden filosófico sin cuidarse demasiado del pasado. En todo caso la historia de la filosofía, por su propia problemática, actualiza el pasado de modo que ni el filósofo más autodidacta puede excluir a Sócrates, Platón, Descartes, Kant, etc.

¿Qué quiere decir que la filosofía ni exista ni haya existido sino a través de una historia que los filósofos hacen y en cada caso re-cuentan? Intentaré responder a esta pregunta por una serie de aproximaciones. En principio conviene que enfrentemos la idea de verdad tal y como a primera vista se nos aparece con la situación histórica de la filosofía. Es precisamente la idea de verdad la que presenta como decepcionante e incompleta la situación histórica filosófica. De acuerdo con la comparación respecto de la idea de verdad, la historia de la filosofía es una lección de escepticismo. En último término la historia no sería sino historia de los errores y la verdad absoluta, por consiguiente, el fin o suspensión de la historia. Para resolver la aporía de la filosofía con la verdad se han ofrecido diversas soluciones, una de ellas, dice, que la verdad no es sino la suma de

verdades dispersas y concordantes, se le puede llamar solución ecléctica. Pero la solución ecléctica, lo mismo que cualquier otra, no satisface, ya que no se puede enfrentar sin más la historia con la verdad, sino que hay que tener en cuenta cuál es la función del historiador y cuál la función del filósofo. Se puede hacer una historia externa, una historia crítica o una historia de comprensión, montada casi siempre sobre la intuición filosófica. La comprensión profunda de una filosofía está más allá de toda tipología, requiere una intuición personal del núcleo creador filosófico y desde este punto de vista, cuando se superan las tipologías, las filosofías propiamente dichas se convierten en inconmensurables; por consiguiente, el trabajo de comprensión de la historia de la Filosofía y la creación de la Filosofía original aparecen como los dos aspectos de una misma búsqueda de la verdad. La historia y la filosofía están en comunicación con la verdad. De tal modo que no cabe decir «yo estoy en la verdad», sino «yo espero estar en la verdad».—E. T. G.

Lorz (Johannes Bapt.): *Geschichtlichkeit und Ewigkeit*, en «Scholastik», Freiburg, XXIX, Jahrgang, Heft IV, 1954, págs. 481-505.

Durante el transcurso de los dos últimos milenios, el fin de la historia se ha previsto desde un punto de vista escatológico y apocalíptico. El carácter escatológico de la historia lo ha dado el cristianismo, quien transformó el sentido histórico de la antigüedad, que tendía a construirse como en la filosofía estoica en ciclos, en un proceso de sentido lineal. En cuanto proceso, la historia no

vuelve sobre sí y se reitera, sino que continúa produciéndose de acuerdo con continuas innovaciones. El sentido lineal está estrechamente vinculado al anterior concepto. La historia no vuelve, sino que sigue.

Ahora bien, el proceso lineal puede llevar a la idea de la inmanencia histórica o de la trascendencia histórica, es decir, puede considerarse que el proceso histórico es un devenir que no apunta más allá de la temporalidad, o puede opinarse, por el contrario, que el proceso histórico trasciende lo temporal y se sume, por así decirlo, en lo eterno. Considerando atentamente las necesarias implicaciones ontológicas de la historia en cuanto historicidad es patente que se refiere necesariamente a lo eterno. Inmanencia sin trascendencia, historicidad sin eternidad, son conceptos sin sentido, ya que de suyo reclaman la polaridad como estructura exigida por su mismo contenido ontológico. Las relaciones entre eternidad e historicidad se han resuelto desde ciertos esquemas típicos, a cuyos esquemas típicos nos vamos a referir. En principio, la historicidad puede separarse de la eternidad, en cuyo caso se llega a dar a la historia un sentido absoluto y autónomo, con lo que lo eterno pierde carácter, ya que son conceptos excluyentes. Se puede, desde un segundo punto de vista, entregar la historia a la eternidad. En cierto sentido que lo eterno predomine realizándose como historia. Es un criterio que alienta en Hegel y que tiene el máximo de sentido en una tercera tipificación, en la identificación de la historia con la eternidad.

Desde el punto de vista cristiano, las relaciones entre eternidad e historia se resuelven sin caer en ninguna de las soluciones apuntadas. El hombre es el sujeto y el objeto de la historia, y en esta tensión de sujeto-objeto se transparenta la eternidad, ya que si en cuanto objeto es historicidad, en cuanto sujeto aspira a lo eterno. En el sujeto de la historia se transparenta la eternidad, y esta eternidad se manifiesta o se identifica con el ser. El ser es la eternidad. De este modo la historia en cuanto tal se realiza en el ser, por el ser y para el ser, lo que responde al sentido escatológico apocalíptico que veía la historia apuntando o dirigiéndose hacia la eternidad. En efecto, la eternidad realiza y contiene la historia.—E. T. G.

SCIACCA (Michele Federico): *Moment scientifique et moment metaphysique*, en «Revue Internationale de Philosophie», Bélgica, fasc. 3, año 8, páginas 218-235.

El pensamiento moderno, desde Descartes hasta Kant, bajo la influencia de la ciencia, que, a su vez, está condicionada por el racionalismo, ha construido una física con pretensiones de metafísica y una metafísica que se puede llamar física. Por este camino se ha llegado a la identificación del conocimiento auténtico con el conocimiento científico o natural. La *Crítica de la Razón Pura* es, desde este punto de vista, una solución filosófica al problema de la ciencia, la justificación crítica de la validez del conocimiento científico, y por consecuencia la hostilidad al conocimiento puramente metafísico. La continuidad de este proceso ha venido a conceder una importancia máxima a lo que se llama metodología. Nos referimos a ella como el medio de precisar los procedimientos peculiares a cada ciencia, por una utilización cada vez más eficiente y rigurosa de esos mismos procedimientos. De este modo la metodología se identifica con lo que yo llamo «análisis de la ciencia». Pero la investigación metodológica y la sutileza y exactitud del procedimiento científico no pueden confundirse con la filosofía. Tener la pretensión de comprender el sentido de la filosofía, de su problemática, desde este punto de vista, es como intentar comprender la música por el baile y la pintura por el tacto.

Según algunas corrientes epistemológicas, el resultado más importante de la nueva ciencia sería el siguiente: Las matemáticas no se fundamentan sobre verdades evidentes de una validez lógica absoluta, sino sobre proposiciones convencionales elegidas entre las más adecuadas a su organización lógica; por consecuencia, la coexistencia de los diversos sistemas lógico-lingüísticos es posible, cada uno de ellos con sus proposiciones convencionales, con su discurso lógico coherente, es decir, con su propio criterio de coherencia formal, de donde se concluye que no hay verdades universales necesarias fundadas sobre un solo criterio absoluto de logicidad. A esta actitud la podríamos llamar científismo, y es una actitud paralela al filosofismo en la medi-

da en que el filosofismo pretenda absorber la ciencia. Se trata de dos momentos distintos: uno, el momento físico; otro, el momento metafísico, y no hay por qué confundirlos. El pensamiento occidental quizás no haya pasado nunca por un momento de dislocación tan radical, pero precisamente por esto es menester distinguir los dos momentos aludidos, que son diferentes en el orden de sus fines y en el de sus presupuestos. El neo-positivismo, en cuanto pretende lo contrario, no puede ser el objeto y tema de una auténtica investigación metafísica.—E. T. G.

SIEGMUND (Georg): *Die Voraussetzungen menschlicher Bildung*, en «Scholastik», Freiburg, año XXX, Heft 1, 1955, págs. 73-93.

Es necesario tener en cuenta que la formación del hombre hasta construir su madurez y plenitud es uno de los campos de mayor interés en cuanto pueden iluminar acerca de las conclusiones antropológicas de carácter general. El punto de vista de la Ilustración de considerar al ser humano desde la abstracción, entendiendo luego como situaciones accesorias aquellas que se refieren a su evolución psíquica y filosófica, desconocía algunos problemas que es necesario estudiar. Por otra parte, el considerar simplemente esta evolución sin tener en cuenta los supuestos ciertos y firmes que regulan la actividad superior del ser humano sería también erróneo.

De acuerdo con la teoría general del empirismo, el ser humano desde su nacimiento está condicionado por el medio, tesis que se opone a lo que llamaríamos *nativismus*, según la cual desde el nacimiento se llevan ya los supuestos que permiten un desarrollo pleno sin condicionamientos por parte del medio exterior en lo que afecta a la estructura psíquica y consiguiente comportamiento. Según el empirismo, los órganos se realizan funcionando según el medio y las exigencias del medio. Quizás la expresión más general de esta tesis esté en el evolucionismo, en que el supuesto se transpone a toda una teoría abarcadora de la especie. Por otra parte, el criterio epigenético encuentra cada vez mayores defensores, y sobre todo estudiando las reacciones de multitud de recién nacidos de un modo

experimentalmente científico. Las teorías relativas a un escalonamiento necesario por el que el ser humano pasa con absoluta seguridad en contacto con el medio, pero no condicionado por el medio, fueron recogidas incluso por Max Scheler y proceden de concepciones muy extendidas y aceptadas que se han expuesto últimamente por K. Bühler en su *Abriss der Geistigen Entwicklung des Kindes*. Los tres estadios serían instinto, adiestramiento, inteligencia. En relación con esto están las relaciones de exploradores y viajeros que hablan de niños adaptados a medios absolutamente distintos, haciendo una vida casi animal y conviviendo con los animales. Todo esto no hace sino acentuar la capacidad de adaptación, pero en el seno de esta capacidad de adaptación son patentes características peculiares. Desde luego, no se puede vincular al recién nacido a un estímulo único específicamente determinado, por ejemplo la madre en cuanto individualidad, pero es cierto que en todo caso en el recién nacido hay una sutilísima facultad de asimilación del mundo exterior que desde el primer momento es patente. En resumen, que para conciliar las posiciones extremas es suficiente aceptar la teoría escolástica del hábito. Desde la teoría de los hábitos se puede hallar explicación a la adaptabilidad en cualquiera de los grados que esta adaptabilidad se admita.—E. T. G.

CHIODI (P.): *Il problema della tecnica*. «Rivista di Filosofia». Vol. XLIV, 1953, págs. 158-163.

De la técnica se habla en muchos sentidos. Se exaltan sus conquistas y se condenan sus consecuencias sobre el hombre y la civilización. Todo esto ha llevado a una situación de verdadera paradoja. Heidegger la denuncia como la causa de la decadencia y ruina de Occidente, mientras otros pensadores la ensalzan.

Chiodi intenta poner luz en esta situación paradójica respecto de la técnica. Lo mismo si se considera ésta como posición teórica, o práctica, o práctico-teórica, ella implica necesariamente una referencia al hombre como ser finito. Es un ser necesitado, lo mismo desde el punto de vista biológico que religioso. Por eso la existencia del hombre como ser necesitado hay que referirla a

la posibilidad, pues que la necesidad postula la posibilidad de satisfacerla y la búsqueda de los medios adecuados.

Necesidad, posibilidad y búsqueda significan que la técnica, respecto del hombre considerado como existencia finita, viene a rodear al existir, en cuanto existencia misma, de posibilidad. La técnica es una determinación necesaria (en sentido estructural) de una existencia finita. No es una actitud del hombre que un día puede abandonar por otra (espiritual, artística, religiosa, filosófica). Por eso la contraposición a la técnica no es sino una insensatez, o la oposición a cierta clase de técnica, o a su pretensión absoluta. La tentativa de olvidar la técnica es la tentativa absurda de olvidar la limitación humana. El hombre es siempre, y necesariamente, un técnico, cualquiera que sea la cosa que haga. Pero esto no significa que la técnica constituya el fin de todo obrar humano, ni que pueda considerar al hombre como un posible objeto.

La técnica se da siempre en vista de algo que la sobrepasa y este algo la condiciona. Y el hombre no puede ser el objeto de la técnica, sino el sujeto de la misma. Y ser esto último significa disfrutar de ella en orden a la propia posibilidad. Por ello, la técnica resulta ser el ordenamiento del mundo en vista de la fruición del mismo por parte del hombre.

Heidegger sostiene que lo que amenaza al hombre no es la bomba atómica, sino el tecnicismo de su relación con la naturaleza, de la cual la citada bomba no es más que un resultado. Chiodi cree que no puede abandonarse la técnica para volver al arte o a la naturaleza. Sólo en el caso de que el mundo fuese perfecto en orden, podría considerarse la técnica como un factor perturbador, digno de eliminarse. Pero en este caso no habría podido nacer siquiera.

Aceptar el propio destino significa para el hombre ordenar un mundo de instrumentos en vista del disfrute de la propia humanidad. La técnica es la forma de relación posible entre el hombre y el mundo. Esta relación condiciona instrumentalmente todo obrar humano. El hombre no debe intentar huir de este destino meciéndose en el optimismo o desesperándose en un pesimismo, sino que debe simplemente asumirlo en su trágica incumbencia. — I. PEIDRÓ PASTOR.

A. Filosofía.

KAPP (W.): *Economics and the Behavioural sciences*, en «KYKLOS Internationale Zeitschrift für Sozialwissenschaften», VII, 3, 1954, páginas 205-227.

En tanto se considere a la Economía Política como una ciencia meramente formal de la acción humana, los conceptos fundamentales y los descubrimientos de las ciencias del comportamiento humano, tales como la psicología, la sociología y la antropología cultural, serán considerados como de poca importancia para el análisis económico. Por el contrario, si se considera a la Economía Política como una ciencia efectivamente empírica que parte de necesidades humanas reales y coloca la dependencia del hombre en su ambiente natural y social, así como la acción recíproca de esta última en el centro de sus búsquedas, las concepciones y conclusiones fundamentales de las ciencias del comportamiento humano no pueden ser olvidadas.

La cuestión se centra en saber por cuál método los resultados de un dominio de búsqueda pueden ser utilizados en la otra. Una tal integración no es posible si no encontramos o formulamos los diferentes denominadores comunes suficientemente amplios para contener el objeto de diversas ciencias sociales.

Cuáles son las concepciones que pueden ser útiles para una ciencia realmente empírica, he aquí lo que depende de la naturaleza de los mayores problemas de búsquedas del análisis económico actual. Como todas estas cuestiones fundamentales de la Economía Política moderna se relacionan al comportamiento de grupos sociales y de particulares moviéndose en tanto que miembros de entidades sociales de una estructura determinada, las concepciones fundamentales y los descubrimientos de la psicología social y de la antropología cultural deberán ser de una gran utilidad para el economista empírico.

Después de haber esbozado las principales concepciones que se han revelado como útiles en el análisis de decisiones de grupos y de relaciones entre el individuo y el grupo, el artículo concluye con el enunciado de la tesis que una Economía Política realmente empírica debe ser concebida desde el principio como parte integrante de una cien-

cia del hombre y de la cultura. Una tal «humanisation» de la Economía Política tendría por tarea colocar al hombre —tal como es en realidad— en el centro del análisis económico y representaría, simultáneamente, el punto de partida de la solución de la tarea urgente consistente en integrar nuestro conocimiento actual del hombre y de la cultura.—JUAN CARLOS AGULLA.

ROUX (R.): *De l'art de traduire les économistes*, en «KYKLOS, Internationale Zeitschrift für Sozialwissenschaften», VII, 4, 1954, págs. 354-395.

La terminología de toda disciplina evoluciona constantemente con los datos y las teorías. La terminología de la Economía política cambia también como la lengua usual, pues ella proviene: de un origen popular que le da una variedad muy grande a ciertas palabras que provienen del inglés, lengua casi exclusiva de los economistas de hoy. Así, el vocabulario de la Economía Política presenta fenómenos de polivalencia que hacen la traducción muy ardua.

La multiplicidad de sentidos que puede tomar un término económico según el uso nacional o internacional, a que lo exponen los economistas de la misma lengua, compatriotas o extranjeros, y sus traductores, con un riesgo de confusión alarmante, creado precisamente por esta polivalencia demasiado manifiesta y demasiado característica. Sólo el acto mismo de traducir puede suprimir esta polivalencia, puede también crearla. Así, el traductor económico debe saber diferenciar las acepciones que una misma palabra presenta según el lugar y momento. Se ayuda habitualmente, a este efecto, del contexto, del cuadro y de la lingüística, pero su interpretación se apoya todavía sobre otros elementos diacríticos, a sacar de la historia nacional y de la psicología pública.

Estos auxiliares no son suficientes cuando se encuentra —caso muy frecuente— un neologismo nuevo. Para traducirlo puede ser útil aplicar el método de restitución sistemática bosquejada según el ejemplo «d'input-output analysis», que vuelve «analysis facteur-produit».

La aplicación de este método, por una serie de procedimientos, pide lógicamente conocimientos lingüísticos y eco-

nómicos. Para ajustarse a su tarea principal —crear términos nuevos— el traductor debe, en definitiva, contar menos con su cultura general y su experiencia personal que con su formación en economía política y su inteligencia en esta disciplina. Especializándose en las cuestiones económicas, se puede participar mejor en la renovación de la propia lengua y, a su vez, tender a la difusión del conocimiento que ella ciertamente tiene. — JUAN CARLOS AGULLA

COLE (A. H.): *Twentieth Century Entrepreneurship in the United States and Economic Growth*, en «American Economic Review», vol. XLIV, número 2, mayo 1954; «Papers and Proceedings of the 66 Annual Meeting of the American Economic Association», páginas 35-50.

El autor combate la tendencia, común a economistas, historiadores y escritores, de presentar al hombre de negocios, *businessman*, como un estereotipo, inmutable en tiempo y espacio. La principal característica de los grandes *leaders* de la vida industrial ha sido la de cambiar: cambiar, transformándose. El típico hombre de negocios de 1900 —no digamos el de 1850— se sentiría tan extraño en el mundo actual como el profesor científico de aquella época en nuestra vida intelectual. Procede examinar esta transformación, sobre todo en sus conexiones sociales. El autor del artículo lo va a realizar, limitándose a un punto de vista general sin detallar las diferencias entre las diversas ramas de la industria, y a los Estados Unidos.

Al cambiar el siglo acontece una curiosa serie de fenómenos en la vida industrial americana. En 1899 se produce la primera campaña de publicidad, planeada y nacional; el primer director de control de una compañía industrial es contratado en 1892; en 1905 la reforma asociada al nombre de Taylor alcanza el nombre de «Scientific management»; un presidente de los Estados Unidos se atreve en 1902 a mostrar simpatía por una huelga de mineros, etcétera. Las transformaciones continúan. Si quisiéramos resumirlas en rasgos generales, destacaríamos tres: la complicación («sophistication» es el término empleado por el autor) de los negocios; el cambio de la perspectiva temporal

y la modificación en los objetivos de la empresa. La primera destaca no sólo el planteamiento más racional de los negocios, sino la organización y multiplicidad de sus funciones. De aquí que el cargo de *manager* tiende a profesionalizarse; y no sólo esto; también el entrenamiento de los futuros *managers* por los presentes, con lo cual la institución adquiere una especie de movimiento constante. La «sofisticación» continúa; no sólo en el modo con que los *managers* dirigen el negocio; pues el progreso en la educación de los *managers* ha sido paralelo al crecimiento de poder de las organizaciones obreras. En el negocio han aparecido, como su consecuencia, toda la complicación de las «human relations».

El segundo rasgo diferencial es el cambio de perspectiva temporal. En 1900 los balances y cuentas de la empresa consideraban predominantemente el pasado: cuáles *habían* sido los resultados de los años anteriores o del año en

curso. El libro de McKinsey sobre el Budget, publicado en 1922, puede considerarse el punto de inflexión. Anticipación se ha convertido en una fuerza esencial. La planificación y proyecto hacia un futuro muy amplio son necesarios. De aquí la aparición de laboratorios científicos dentro de la empresa.

El tercer rasgo distintivo era el cambio de objetivos. Los objetivos de cada empresa se enlazan dialécticamente en una especie de movimiento circular con los de todas las otras, que consiste en una constante determinación de fines, previsiones, computación de éxitos a la luz de lo obtenido y de las condiciones existentes, constante cambio y permanente perfeccionamiento. El sistema para permanecer tiene que mejorar. O crece o muere.

Así, el hombre de negocios actual ha cambiado porque los parámetros en los que sus decisiones tienen que moverse se han modificado.—E. G. A.

