

ANUARIO
DE
FILOSOFIA
DEL
DERECHO

Tomo IV — 1956



INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDIOS JURÍDICOS

ANUARIO DE FILOSOFIA DEL DERECHO

DIRECTOR:

D. Enrique Gómez Arboleya
Catedrático de la Universidad de Madrid

CONSEJO DE REDACCION:

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

SECRETARÍA DE REDACCIÓN:

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	140 pts.
Extranjero	170 »

ANUARIO
DE
FILOSOFIA DEL DERECHO

PUBLICACIONES DEL INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDIOS JURIDICOS

Serie 1.^a

PUBLICACIONES PERIODICAS

NUMERO 5

ANUARIO DE FILOSOFIA DEL DERECHO

TOMO IV



MINISTERIO DE JUSTICIA
Y CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS

ANUARIO
DE
FILOSOFIA DEL DERECHO

TOMO IV



MADRID

1 9 5 6

ES PROPIEDAD

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

INDICE

Páginas

ESTUDIOS

BATTAGLIA (Felice): «La Sociología como ciencia»	1
COSSÍO (Carlos): «Los valores jurídicos»	27
BETANCUR (Cayetano): «La idea de Justicia y la teoría imperativista del Derecho»	93
ALVAREZ TURIENZO (Saturnino): «Derecho natural racionalista y tradición filosófica»	125
LOIS ESTÉVEZ (José): «Sobre el concepto de "Naturaleza jurídica"»	159
SERRANO VILLAFAÑE (Emilio): «Fray Miguel Bartolomé Salon. Un autor de la Escuela española del Derecho natural»	183
GIULIANI (Alessandro): «Los presupuestos de la Filosofía del Derecho norteamericana»	215

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

DE ASÍS (Agustín): «Notas sobre el sentido actual de la Filosofía del Derecho»	311
SÁNCHEZ DE LA TORRE (Angel): «Anotaciones bibliográficas actualizadoras de unos textos de San Pablo sobre la Justicia»	337

RECENSIONES Y NOTICIAS DE LIBROS

BARBU (Zevedei): «Democracy and Dictatorship» (E. Tierno)	353
BELLOFIORE (Luigi): «La dottrina del Diritto Naturale in G. B. Vico» (Rafael Castejón)	355
COSSÍO (Carlos): «Teoría de la Verdad Jurídica» (A. Quintano Rippollés)	357
COTTA (Sergio): «Il concetto di legge nella «Summa Theologiae» di S. Tommaso d'Aquino» (Rafael Castejón)	363
COURT (W. H.): «A Concise Economic History of Britain. From 1750 to Recent Times» (E. Gómez Arboleya)	365
DESAN (Wilfrid): «The tragic finale. An essay on the philosophy of J.-Sartre» (E. Sobejano)	368

	Páginas
DESANTES (José María): «El valor formativo del Derecho» (Rafael Castejón)	374
ELLWEIM (Thomas): «Das Erbe der Monarchie in der deutschen Staatskrise» (E. Tierno)	376
FLETCHER (F. T. H.): «Pascal and the Mystical Tradition» (S. Alvarez Turienzo)	378
FREYER (Hans): «Theorie des Gegenwaertigen Zeitalters» (María Rianza). 379	379
FUCHS (Wilhelm): «Neoklassik in der Rechtsphilosophie» (Luis Legaz). 381	381
HARTMANN (Nicolai): «Philosophische Gespräche» (María Rianza)	385
HEALD (Mark M.): «A Free Society: An Evaluation of Contemporary Democracy» (Román Ayza)	386
HOEBEL (E. A.): «The Law of Primitive Man. A study in comparative legal dynamics» (S. del Campo)	388
HOSPERS (John): «An Introduction to Philosophical Analysis» (E. Tierno). 394	394
HOUANG (François): «De l'humanisme à l'absolutisme» (M. V. Cavia). 398	398
HOUANG (François): «Le néo-hegelianisme en Angleterre. La philosophie de B. Bosanquet» (M. V. Cavia)	400
HUBER (Gerhard): «Das Sein und das Absolute» (S. Alvarez Turienzo). 401	401
KAUFMANN (Arnim): «Lebendiges und Totes in Bindings Normen-theorie» (A. Quintano Ripollés)	403
KRUEGER (Félix): «Zur Philosophie und Psychologie der Ganzheit» (L. Martínez Gómez)	405
KUHN (Helmut): «Begegnung mit dem Sein» (W. Goldschmidt)	408
LUÑO PEÑA (Enrique): «Moral de la situación y Derecho subjetivo» (Rafael Castejón)	410
MAIHOFER (Werner): «Recht und Sein» (E. Sobejano)	414
MANNHEIM (Karl): «Essays on the Sociology of Culture» (E. Tierno)	417
MARCUSE (Herbert): «Eros and Civilization» (E. Tierno)	420
NOTH (Georg): «Christentum und Kommunismus in der Weltwende» (S. Alvarez Turienzo)	422
OEING-HANHOFF (Ludger): «Ens et unum convertuntur» (L. Martínez Gómez)	425
OGBURN (W. F.) y NIMKOFF (M. F.): «Technology and the Changing Family» (S. del Campo)	429
OPSTELTEN (J. C.): «Sophocles and Greek pessimism» (E. Tierno)	430
PATTERSON (E. W.): «Jurisprudence. Men and Ideas of the Law» (L. Legaz)	432
REALE (M.): «Filosofia do Direito» (L. Legaz)	437
RIPERT (Georges): «Les forces créatrices du Droit» (J. M. Pascual Quintana)	442
SAMUEL (Otto): «A Foundation of Ontology. A Critical Analysis of Nicolai Hartmann» (S. Alvarez Turienzo)	446
USCATESCU (George): «J. B. Vico y el Mundo histórico» (Rafael Castejón)	447

	Páginas
VUILLEMIN (Jules): «L'Heritage Kantien et la Révolution Copernicienne» (María Rianza) ...	449
WESTACOTT (E.): «Roger Bacon in Life and Legend» (E. Tierno) ...	450
ZIMMERMAN (Carle C.): «Patterns of Social Change» (S. del Campo) ...	452

ANUARIO DE REVISTAS

A) *Historia del pensamiento filosófico y filosófico-jurídico*

«Origine e dissoluzione del concetto di teoretico puro», por V. F. Allmayer. <i>Giornale critico della Filosofia italiana</i> , vol. X, enero-marzo 1956, Florencia ...	455
«Denkform und Sprachform», por J. Lohmann. <i>Osterreichische Zeitschrift für öffentliches Recht</i> , tomo VI, 3, 1954 ...	445
«Sur le rationalisme des premiers philosophes grecs», por A. Rivier. <i>Revue de Théologie et de Philosophie</i> , I, 1955, Lausana ...	456
«La Ligne de la «République» et la classification des sciences», por V. Goldschmidt. <i>Revue Internationale de Philosophie</i> , IX, 2, 1955 ...	458
«The Platonic Dialectic of Non-Being», por L. J. Eslick. <i>The New Scholasticism</i> , XXIX, 1, 1955 ...	459
«Technique et Morale chez Platon», por A. Vergez. <i>Revue Philosophique</i> , I, 1956 ...	459
«Il «Nous» aristotelico e le sue interpretazioni», por G. Soleri. <i>Sophia</i> , XXIII, 3-4, 1955 ...	460
«Zum Problem des christlichen Neuplatonismus. I. Was heisst eigentlich "Christlicher Neuplatonismus"?, por E. Ivanka. <i>Scholastik</i> , XXXI, 1956 ...	461
«Der Begriff des Naturrechts in der Grossen Ethik», por M. Salomón. <i>Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie</i> , XLI, 3, 1955 ...	461
«Ratio Superior and Ratio Inferior; The Historical Background», por R. W. Mulligan, S. I. <i>The New Scholasticism</i> , XXIX, 1, 1955 ...	462
«Time and Contingency in St. Augustine», por R. Jordan. <i>The Review of Metaphysics</i> , VIII, 3, 1955 ...	463
«L'organisation des études au moyen âge et ses répercussions sur le mouvement philosophique», por F. Van Steenberghen. <i>Revue Philosophique de Louvain</i> , LII, 3. ^a serie, 36, 1954 ...	463
«St. Augustine and the Nature of Society», por T. M. Garret, S. I. <i>The New Scholasticism</i> , XXX, 1, 1956 ...	464
«Le conflit des tendances platoniciennes et aristoteliciennes au moyen âge», por F. Brunner. <i>Revue de Théologie et Philosophie</i> , 3, 1955 ...	465
«Remarques sur l'introduction et les vicissitudes de la distinction du «ius privatum» et du «ius publicum» dans les oeuvres des anciens juristes français», por G. Chevrier. <i>Archives de Philosophie du Droit</i> , 1952 ...	466

	Páginas
«Character, Signum und Signaculum. Die Entwicklung bis nach der karolingischen Renaissance», por N. M. Häring. <i>Scholastik</i> , XXX, 4, 1955	467
«Character, Signum und Signaculum. Der Weg von Petrus Damiani bis zur eigentlichen Aufnahme in die Sakramentenlehre im 12 Jahrhundert», por N. M. Häring. <i>Scholastik</i> , XXXI, 1, 1956	468
«St. Thoma's Theory of Intellectual Causality in Election», por R. Z. Lauer. <i>The New Scholasticism</i> , XXVIII, 3, 1954	469
«Die Drucke der Albert dem Grossen zugeschriebenen Messerklärung», por A. Kolping. <i>Zeitschrift fuer Philosophie und Theologie</i> , II, 2, 1955	469
«Seelenvermögen und Schichten des beseelten Leibes», por G. Trapp. <i>Scholastik</i> , XXX, 4, 1955	470
«St. Thomas Aquinas in Some Recent Non-Scholastic Writers on Political Philosophy», por M. Conover. <i>The New Scholasticism</i> , XXX, 1, 1956	470
«L'origine delle idee secondo Sigieri di Brabante», por G. Da Palma. <i>Sophia</i> , XXIII, 3-4, 1955	471
«Law of the Spirit and Written Law in the Spirituality of St. Ignatius», por W. A. van Roo, S. J. <i>Gregorianum</i> , XXXVII, 3, 1956	471
«Der wahre cartesische Dualismus», por H. Wein. <i>Zeitschrift fuer Philosophische Forschung</i> , X, 1, 1956	472
«Descartes Provisional Morality», por R. Cumming. <i>The Review of Metaphysics</i> , IX, 2, 1955	473
«John Locke and Natural Law», por W. von Leyden. <i>Philosophy</i> , XXXI, 1956	473
«L'illuminismo francese e Pietro Verri», por C. Rosso. <i>Filosofia</i> , VI, 3, 1955	474
«"Aufklärung" e "Encyclopedie": Diderot e Lessing», por C. Rosso. <i>Filosofia</i> , VI, 4, 1955	474
«Hume's Theory of General Ideas», por A. Ushenko. <i>The Review of Metaphysics</i> , IX, 2, 1955	475
«Common Sense and Practical Reason in Reid and Kant», por B. Peach. <i>Sophia</i> , XXIV, 1, 1956	476
«Filosofia trascendentale e idealismo», por V. Mathieu. <i>Filosofia</i> , VI, 4, 1955	476
«Der metaphysische Satz der Kausalität», por H. Ogiermann. <i>Scholastik</i> , XXX, 3, 1955	477
«L'origine della tavola dei giudizi e del problema della deduzione delle categorie in Kant», por G. Tonelli. <i>Filosofia</i> , VII, 1, 1956	478
«Critica dello schematismo trascendentale», por E. Paci. <i>Rivista di Filosofia</i> , XLVI, 4, 1955	478
«Kants Geschichts- und Staatsphilosophie», por A. Gallinger. <i>Zeitschrift fuer Philosophische Forschung</i> , IX, 2, 1955	479
«Significato de valore attuale della pedagogia kantiana», por V. de Ruvo. <i>Il Saggiatore</i> , V, 2, 1955	479

«Der Einfluss Kant auf Karl Jaspers», por E. Grunert. <i>Zeitschrift fuer Philosophie und Theologie</i> , III, 1, 1956	480
«Fichte, Sartre und der Nihilismus», por K. Hübner. <i>Zeitschrift für Philosophische Forschung</i> , X, 1	481
«Primo bilancio del Congresso Internazionale A. Rosmini», por E. Pignoloni. <i>Il Saggiatore</i> , VI, 1, 1956	481
«Rosmini e Leibniz», por G. Galli. <i>Il Saggiatore</i> , V, 3-4, 1955	482
«A. Rosmini nella cultura del suo tempo», por A. Gambaro. <i>Il Saggiatore</i> , V, 2, 1955	483
«Il diritto nel pensiero rosminiano», por R. Orecchia. <i>Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto</i> , XXXII, 5, 1955	483
«Jules Lachelier's Idealism», por E. G. Ballard. <i>The Review of Metaphysics</i> , VIII, 4, 1954	484
«Ripresa Spaventiana», por F. Alderisio. <i>Il Saggiatore</i> , V, 2, 3-4, 1955... ..	484
«Kierkegaard and the Problem of Existential Philosophy», por L. Mackey. <i>The Review of Metaphysics</i> , IX, 3, 1955	486
«Remarks on Royce's Philosophy», por H. M. Kallen. <i>The Journal of Philosophy</i> , LII, 3, 1956	486
«The philosophical Mythology of Miguel de Unamuno», por F. Alluntis, O. F. M. <i>The New Scholasticism</i> , XXIX, 3, 1956	487
«Su alcune opere intorno alla filosofia di Benedetto Croce», por G. Galli. <i>Il Saggiatore</i> , V, 1, 1955	488
«Il limite esistenziale dell'umanismo di Giovanni Gentile», por V. A. Bellezza. <i>Giornale critico della Filosofia italiana</i> , XXXIV, 2, 1955	488
«Chinese Thought», por W.-T. Chan. <i>The Review of Metaphysics</i> , VIII, 4, 1954	489
«Philosophy of Law in the Scandinavian Countries», por F. Castberg. <i>The American Journal of Comparative Law</i> , IV, 3, 1955	489
«Neuere Richtungen der Rechtsphilosophie in den Vereinigten Staaten und in Skandinavien», por H. Barna. <i>Osterreichische Zeitschrift fuer öffentliches Recht</i> , VI, 1, 1953	491

B) *Historia del pensamiento político y social*

«Antonio de Ferrariis, detto il Galaicco», por G. Saitta. <i>Il Saggiatore</i> , V, 3-4, 1955	492
«La concezione della storia e dello Stato in Kant e in Herder», por D. Pasini. <i>Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto</i> , XXXII, 4, 1955	493
«The conservative Concern», por V. C. Hopkins. <i>Thought</i> , XXXI, 2, 1956	493
«Vom Ursprung der Geschichtesozologie», por N. Sombart. <i>Archiv fuer Rechts-und Sozialphilosophie</i> , XLI, 4, 1955	494
«Über Maxim Leroy», por R. Schnür. <i>Archiv fuer Rechts-und Sozialphilosophie</i> , XLI, 4, 1955	495
«Royce's Theory of Community», por J. L. Blau. <i>The Journal of Philosophy</i> , LII, 3, 1956	495

	Páginas
«Royce's Philosophy of Loyalty», por B. White. <i>The Journal of Philosophy</i> , LII, 3, 1956	496
«Some Questions of Early Soviet Legal History», por S. Dobrin. <i>Soviet Studies</i> , VII, 4, 1956	497
«Benedetto Croce e il liberalismo», por N. Bobbio. <i>Rivista di Filosofia</i> . XLVI, 3, 1955	498
C) <i>Derecho natural y estimativa jurídica</i>	
«Morale e diritto», por V. F. Allmayer. <i>Giornale Critico della Filosofia italiana</i> , XXXIV, 1955	499
«Human Nature»: the common concerne of the humane disciplines», por C. A. Anderson. <i>Ethics</i> , LXIV, 3, 1954	499
«Bedrohte Freiheit», por J. Endres. <i>Zeitschrift fuer Philosophie und Theologie</i> , II, 2, 1955	500
«Naturrech. und Existenzphilosophie», por E. Fechner. <i>Archiv für Rechts und Sozialphilosophie</i> , XLI, 3	500
«Das Problem des Rechts und die Ethik», por J. v. Kempfski. <i>Zeitschrift fuer Philosophische Forschung</i> , IX, 2, 1955	501
«Charity and Natural Law», por A. C. Garnett. <i>Ethics</i> , LXVI, 2, 1956 ...	502
«Pluralismus der Naturrechte und Völkerrecht», por J. L. Kunz. <i>Osterreichische Zeitschrift fuer öffentliches Recht</i> , VI, 2, 1955	503
«Natural Right and Human Nature», por N. Lawrence. <i>The Review of Metaphysics</i> , VIII, 3, 1955	503
«Die Idee des Ordo», por H. Marcus. <i>Archiv fuer Rechts-und Sozialphilosophie</i> , XLI, 4, 1955	504
«That all men are created equal», por J. Margolis. <i>The Journal of Philosophy</i> , LII, 3, 1955	505
«Zur Rechtsgeschichte der Freiheitsidee in Antike und Mittelalter», por Th. Mayer-Maly. <i>Osterreichische Zeitschrift fuer öffentliches Recht</i> , VI, 1955, 3	505
«The Common Good», por A. North, S. J., F. Baerwald, J. P. Fitzpatrick, S. J., y W. R. Frasca. <i>Thought</i> , XXX, 1955	506
«Natural Norms in Ethics», por C. S. Pepper. <i>The Journal of Philosophy</i> , LII, 1956, 1	506
«Dalla morale delle legge alla morale dell'amore e del lavoro», por A. Pastore. <i>Sophia</i> , XXIV, 1956. 1	507
«Zur Ethischen Theorie des Vertrauens», por R. Schotlaender. <i>Zeitschrift fuer Philosophische Forschung</i> , IX, 1955, 2	508
«Being in Becoming», por N. P. Stallenecht. <i>The Review of Metaphysics</i> , VIII, 1954, 4	508
«Die soziale Natur des Menschen», por A. F. Utz. <i>Zeitschrift fuer Philosophie und Theologie</i> , III, 1956, 1	509
«The concept of Nature», por J. A. Weisheipl, O. P. <i>The New Scholasticism</i> , XXVIII, 1954, 4	509

	Páginas
«The Case for Ethical Determinacy», por W. A. Banner. <i>The Review of Metaphysics</i> , IX, 1955, 3	510
«Ethical Relativity from the Transactional Point of View», por H. Cantoril. <i>The Journal of Philosophy</i> , LII, 1955	511
«Human Conduct and Philosophical Ethics», por D. Clark. <i>The Journal of Philosophy</i> , LII, 1955	511
«The Place of Reason in Ethics», por V. H. Dykstra. <i>The Review of Metaphysics</i> , VIII, 1955, 3	512
«Recent tendencies in moral philosophy in Great Britain», por A. C. Ewing. <i>Zeitschrift fuer Philosophische Forschung</i> , IX, 1955, 2	513
«Psychoanalysis and the Foundation of Ethics», por F. Lawrence. <i>The Journal of Philosophy</i> , LII, 1955, 1	513
«L'entusiasmo nella morale e nell'arte», por G. Giraldi. <i>Il Saggiatore</i> , V, 1955, 1	514
«Ethics without Morality», por J. Katz. <i>The Journal of Philosophy</i> , LII, 1955	515
«Ethical Relativity», por C. Kluckhohn. <i>The Journal of Philosophy</i> , LII, 1955	515
«Sittliche Wertung und Gutsein», por R. Lauth. <i>Zeitschrift fuer Philosophische Forschung</i> , IX, 1955, 2	516
«Die Ethik im Recht», por E. Lokay. <i>Osterreichische Zeitschrift fuer öffentliches Recht</i> , VI, 1955, 4-5	516
«How do we apply reason to values?», por Ch. Perelman. <i>The Journal of Philosophy</i> , LII, 1955	517
«Better and the Value-Fundamental», por M. Timur. <i>Mind</i> , LXIV, 1955.	518.
«Appearance and Morality», por D. Walhout. <i>The Review of Metaphysics</i> , IX, 1955, 3	518

D) Teoría general del Derecho. Pensamiento contemporáneo

«Zum Verhältnis von Rechtsgeschichte und Rechtsvergleichung», por E. Genzmer. <i>Archiv fuer Rechts- und Sozialphilosophie</i> , XLI, 1955, 3.	519
«Kausalität und Zurechnung», por H. Kelsen. <i>Osterreichische Zeitschrift fuer öffentliches Recht</i> , VI, 1954, 2	520
«Vom Ursprung rechtlicher Erkenntnis», por R. Štanka. <i>Archiv fuer Rechts- und Sozialphilosophie</i> , XLI, 1954, 1	520
«Staat und Recht in der Existenzphilosophie», por J. Thyssen. <i>Archiv fuer Rechts- und Sozialphilosophie</i> , XLI, 1954, 1	521
«Retour à la Philosophie du Droit», por M. Villey. <i>Les Études Philosophiques</i> , X, 1955, 2	522
«Der Rechtsbegriff und die Neubegründung der Ethik», por F. Vonessen. <i>Archiv fuer Rechts- und Sozialphilosophie</i> , XLI, 1955, 3	522
«Coups de sonde dans la philosophie anglaise contemporaine», por Y. N. de Brauwere. <i>Revue Philosophique de Louvain</i> , LIII, 1955.	523

	Páginas
«Linee di una filosofia dello spirito como libertà», por G. Galli. <i>Il Saggiatore</i> , V, 1955, 1	523
«Pensiero ed esperienza», por G. Galli. <i>Il Saggiatore</i> , VI, 1956, 1	524
«Crisi e dovere», por A. M. Jacobelli Isoldi. <i>Giornale critico della filosofia italiana</i> , XXXIV, 1955	525
«The Transition to Ethics», por L. J. Laffeur. <i>The Journal of Philosophy</i> , LII, 1955	525
«Fact, Fiction and Forecast», por A. Pap. <i>The Review of Methaphysics</i> , IX, 1955, 2	526
«L'eredità di Moore e la filosofia dello quatro parole», por F. Rossi-Landi. <i>Rivista di Filosofia</i> , XLVI, 1955, 3	527
«La natura della analisi del liguaggio», por U. Scarpelli. <i>Rivista di Filosofia</i> , XLVI, 1955, 4	527
«Bergson and Merleau-Ponty: A Preliminary Comparison», por B. Scharfstein. <i>The Journal of Philosophy</i> , LII, 1955	528
«Dialogue and Dialectic», por G. Varet. <i>The Journal of Philosophy</i> , LII, 1955	528
«Logischer Positivismus und Kybernetik im Blickfeld der bolschewistischen Kritik», por A. von Weiss. <i>Zeitschrift fuer Philosophie und Theologie</i> , II, 1955, 3	529
«Le problème psychologique et métaphysique de la personnalité», por A. Baruk. <i>Revue Internationale de Philosophie</i> , X, 1956, 1	530
«Science and the Study of Personality», por H. J. Eysenck. <i>Revue Internationale de Philosophie</i> , X, 1956, 1	530
«The Cross Cultural approach to the Study of Personality», por M. Mead. <i>Revue Internationale de Philosophie</i> , X, 1956, 1	531
«Space, Time and Individuals», por N. L. Wilson. <i>The Journal of Philosophy</i> , LII, 1955	532

E). Sociología general, del Derecho y de la Cultura

«A sociological view of Depersonalization», por F. Baerwald. <i>Thought</i> , XXXI, 1956, 1	533
«Science and Prediction», por R. G. Francis. <i>The Midwestern Sociologist</i> , XVII, 1956, 2	534
«Social Role and the Division of Labor», por E. C. Hughes. <i>The Midwestern Sociologist</i> , XVII, 1956, 2	535
«Religion in Sociology Texts», por Ch. L. Hunt. <i>The Midwestern Sociologist</i> , XVII, 1956, 2	536
«Value-Judgment in the Social Science», por M. Roshwald. <i>The British Journal for the Philosophy of Science</i> , VI, 1955	536
«Social class and Modes of Communication», por L. Schatzman y A. Strauss. <i>The American Journal of Sociology</i> , LX, 1955, 4	537
«Prediction, Projection and Social Prognosis», por R. Solo. <i>The Journal of Philosophy</i> , LII, 1955	538

	Páginas
«Participant Observation and the Collection and Interpretation of Data», por A. J. Vidich. <i>The American Journal of Sociology</i> , LX, 1955, 4	539
«The Lawyer as Conservative», por A. Larson. <i>Cornell Law Quarterly</i> , XL, 1955, 2	539
«Human Relations and International Obligations», por R. MacKeon. <i>The Journal of Philosophy</i> , LIII, 1956, 2	541
«The Need of International Society», por P. N. Zammer, O. P. <i>The Thomist</i> , XVIII, 1955	541
«Erich Fromm and the Cure of Souls», por W. W. Burchard. <i>The Midwestern Sociologist</i> , XVII, 1956, 2	542
«Bidney's Humanistic Anthropology», por L. J. Goldstein. <i>Te Review of Metaphysics</i> , VIII, 1955, 3	543
«The Making of a Physician», por E. C. Hughes. <i>Human Organisation</i> , XIV, 1956, 4	549
«Moral and Politics», por D. W. Gotshalk, B. Morris y D. Oliver. <i>Ethics</i> , XLVI, 1956, 2	544
«Von der Individualanthropologie zur Kulturanthropologie», por M. Landmann. <i>Zeitschrift fuer Philosophische Forschung</i> , IX, 1955, 2	546
«The Sociology of the Interview», por D. Riesman y M. Benney. <i>The Midwestern Sociologist</i> , XVIII, 1956, 1	546
«Some Criticisms of Cultural Relativism», por P. F. Schmidt. <i>The Journal of Philosophy</i> , LII, 1955	547

F) Ciencia y Técnica jurídicas

«Jurisprudence and the Sociological Method», por M. Azuma. <i>The Annals of the Hitotsubashi Academy</i> , V, 1955, 2	548
«Tendances et Methodes en Droit Romain», por J. Gaudemet. <i>Revue Philosophique</i> , 1955	549
«Zur Problematik der reinen Rechtslehre», por A. Gioja. <i>Osterreichische Zeitschrift fuer öffentliches Recht</i> , VI, 1954, 2	550
«Les techniques juridiques de l'économie globale», por R. Maspétiol. <i>Archiv de Philosophie du Droit</i> , 1952	550
«Il concetto di causalità giuridica», por V. Neppi. <i>Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto</i> , XXXII, 1955, 5	551
«Ethical Relativism in the Light of Recent Legal Science», por F. S. C. Northrop. <i>The Journal of Philosophy</i> , LII, 1955	552
«Le régime des Entreprises nationalisés et l'évolution du Droit administratif», por J. Rivero. <i>Archives de Philosophie du Droit</i> , 1952 ...	553
«The Moral Right of the Author», por W. Strauss. <i>The American Journal of Comparative Law</i> , IV, 1955, 4	554
«La notion de suicide», por M. van Vyve. <i>Revue Philosophique de Louvain</i> , LII, 1954	554

G) *Derecho y Política*

«Politica e Diritto», por B. Brunello. <i>Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto</i> , XXXII, 1955, 5	555
«Su alcuni bisogni dell'individuo contemporaneo», por G. Capograssi. <i>Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto</i> , XXXII, 1955, 4	556
«Reflexions sur la suppléance, la signification et la démocratie», por G. Deledalle. <i>Revue Philosophique de Louvain</i> , LIII, 1955	557
«Über die Schlagkraft des naturrechtlichen Gedankengutes im Bonner Grundgesetz», por F. Ermacora. <i>Osterreichische Zeitschrift fuer öffentliches Recht</i> , VI, 1955, 4-5	558
«Metaphysical Pathos and the Theory of Bureocracy», por A. W. Gouldner. <i>American Political Science Review</i> , XLIX, 1955, 2	558
«Rights of Man», por B. Horvath. <i>The American Journal of Comparative Law</i> , IV, 1955, 4	559
«Political Pluralism. Old and New», por D. MacCallum. <i>Occidente</i> , X, 1954, 5	560
«Zur Ideengeschichte und zum Begriff des Widerstandes gegen staatliche Unterdrückung», por D. Roth. <i>Osterreichische Zeitschrift fuer öffentliches Recht</i> , VI, 1955, 4-5	560
«Can Democracy be totalitarian?», por Z. A. Pelezynski. <i>Occidente</i> , X, 1954, 5	561

H) *Varia*

«Les traités récents de logique formalisée», por R. Feys. <i>Revue Philosophique de Louvain</i> , LIII, 1955	562
«Knowledge-claims versus Value-assignments», por R. W. Sellars. <i>The Journal of Philosophy</i> , LIII, 1956, 1	562
«More on the Ordinariness of History», por D. C. Williams. <i>The Journal of Philosophy</i> , LII, 1955, 10	563
«The metaphorical Mode: Image, Metaphor, Symbol», por J. E. O'Neil. <i>Thought</i> , XXXI, 1956	564

LA SOCIOLOGIA COMO CIENCIA (*)

Es para mí un gran honor pronunciar el discurso inaugural de este Instituto que lleva el nombre estimado y querido de Luigi Sturzo, pero al mismo tiempo representa una gran responsabilidad ilustrar la finalidad que se propone, sus fines formativos, en el ámbito italiano ante todo, y consiguientemente en el internacional. En efecto, nos podemos preguntar, antes de especificar dicha finalidad y propósitos, por qué es necesario un Instituto de Sociología, y a esa pregunta sólo se puede responder en tanto se califique teóricamente la misma Sociología y se señale, como se suele decir, el lugar de esta disciplina en el actual ambiente cultural. Es harto evidente no sólo que la disciplina sea la más controvertida respecto a su objeto y métodos, por lo que si hay cultivadores de todo género y calidad, no menos se encuentran encarnizados y radicales negadores, sino que la situación que le corresponde cambia de país a país.

En general podemos decir que son dos grandes países cultos (Gran Bretaña e Italia) los que no admiten a la Sociología dentro del número de los estudios o enciclopedia de las ciencias morales; otros países, por el contrario (recordemos Alemania, Francia y Estados Unidos), le dedican la mayor atención, si bien cada uno la entiende de modo diverso. Los escritores alemanes hacen pasar frecuentemente por Sociología una verdadera y propia Filosofía de la sociedad, según una tradición que se remonta a Dilthey, Troeltsch, Max Weber y Simmel; a su vez los franceses, todavía sobre las huellas de Comte y de Durkheim, piensan en una ciencia sintética comprensiva de todos los datos sociales, correlativa a una Sociedad general de la cual quisieran poner de manifiesto las presuntas facciones; los norteamericanos, por fin, aun interesándose hoy por temas metodológicos más generales que antes, aun intentando también enunciar ahora teorías de mayor aliento, en realidad parecen más decididamente interesados

(*) Traducción de Rafael Castejón.

que sus colegas europeos en los problemas concretos y específicos, en este o aquel sector social, en sus particulares conexiones y en las modalidades propias de cada uno (1).

II. Hay, pues, que proponerse un primer problema: La razón por la cual en Italia, durante este medio siglo, la Sociología ha sido repudiada, hasta el punto de que no ha tenido siquiera el honor de la enseñanza universitaria, a no ser *per accidens* y de forma complementaria (2). No obstante, la última parte del siglo XIX nos había dado un buen número de trabajos e investigaciones sociológicas, ciertamente de escaso valor, salvo excepciones, no obstante presentarse a menudo con pretencioso engreimiento. Pretendían con frecuencia una visión general del conjunto de los hechos sociales, intentando definir qué fuese la misteriosa y grandiosa Sociedad, captar al menos sus factores característicos, sus aspectos principales, sus coordenadas orgánicas y funcionalidad motora. ¿Qué es la Sociedad? Esta es la pregunta. Pero una cuestión muy ardua, a menudo sin respuesta, o contestada con vaguedades, vertidas al organicismo o a lo biológico, que no satisfacían a nadie que tuviese sentido crítico. Se comprende que los razonamientos de una ciencia general, correlativa al objeto social *in genere*, pareciesen aún más vanos, precisamente por su incapacidad para sufrir un cuidado debate. Como puede verse, las premisas del raciocinio sociológico no se hallaban tanto en las honestas meditaciones del viejo Ardigò (que también se había ocu-

(1) Para una referencia histórica de la Sociología remitimos a las obras de conjunto siguientes: C. BOUCLÉ: *Les sciences sociales en Allemagne*, París, 1896; P. A. SOROKIN: *Contemporary sociological theories*, Nueva York, 1928; traducción francesa, París, 1938; G. GURVITCH: *La sociologie au XX^e siècle*, París, 1947, vol. 2; H. E. BARNES: *An introduction to the history of sociology*, Chicago, 1948; G. BOUTHOUX: *Histoire de la sociologie*, París, 1950; R. ARON: *La sociologie allemande contemporaine*, París, 1950; B. MAGNINO: *Sociologia*, Brescia, 1953.

(2) Para una referencia sobre la Sociología italiana en el último período positivista, anterior al idealismo, véase V. CASTRILLI: *L'insegnamento della sociologia nelle università italiane*, en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», año XXI (1941), págs. 265-279, con amplia bibliografía. En relación con la situación de que luego hablaremos, es decir, para la Sociología posterior a la crisis del idealismo, F. BARBANO: *La sociologia in Italia, oggi. Saggio bibliografico*, separata de «Il Politico», núm. 3, 1954, Pavia, 1954; F. FERRAROTTI: *La situazione degli studi sociologici in Italia*, en «Quaderni di Sociologia», núm. 16 (1954), páginas 55-61.

padre de la Sociología, pero fijándose en el Derecho como fenómeno típicamente social, sobre los ideales de la Justicia en su posible solicitud a la vida) como en Comte y Spencer, luego Durkheim y Tardé, es decir, autores que pasaban con frecuencia del campo científico al filosófico, de su tema específico a otros más elevados.

El programa sociológico era más presuntuoso una vez que, presupuesta la idea de la Sociedad en cuanto tal y su correlativa ciencia unitaria, se pasaba de la estática a la dinámica, buscando señalar características y etapas en el desenvolvimiento de la Sociedad humana. La Sociología se convertía así en verdadera y propia Filosofía de la Historia; una Historia del género humano, de sus momentos y progresos. ¿Quién no recuerda, leyendo aquellas poco inspiradas páginas, la concepción comtiana de los tres estadios de la Sociedad humana: el teológico, el metafísico y el positivo o científico, en los cuales el conocimiento, madurándose en su paso por las tres formas, sostiene los sucesivos órdenes humanos sociales y políticos? No fué menor el influjo de Spencer, quien creía advertir y describir los cambios sociales en el trascurso de formas militares y constrictivas a otras industriales y consensuales. Refiriéndose a éstas y similares doctrinas, los idealistas, opuestos a toda Filosofía de la Historia que se sustrayese a los hechos y agotase en la idea abstracta, pudieron decir con razón que la Sociología era la Filosofía de la Historia de los positivistas, vaga y exangüe como aquélla, fuera de toda concreción definitiva, genérica y poco asida a la realidad. En verdad, si bien Comte creía necesario eliminar toda instancia metafísica, quedaba en aquellas doctrinas un residuo de Metafísica, un presupuesto metafísico, ya sea que buscasen en el hecho biológico corpóreo u orgánico la fantástica Sociedad, ya la consagrasen en una ciencia *omnibus*, o bien la persiguiesen en la sucesión histórica, sin darse cuenta que todo ello excedía por completo el ámbito crítico, que coherentemente no puede dejar de referirse a la conciencia y a sus implicaciones. Ciertamente Comte decía que «ninguno ha podido jamás demostrar lógicamente la inexistencia de Apolo o de Minerva». Pero precisamente la impotencia de la lógica para demostrar la existencia de la Sociedad proponía y reproponía su problema ante no digamos una Filosofía más sagaz, sino para una ciencia más afinada.

¿Qué pensar, en fin, de otro tema de aquellos sociólogos; el normativo, ora sobreentendido ora declarado, ya implícito ya explícito, por el que de una pretendida ley tendencial (por ejemplo, el tránsito

comtiano del estadio metafísico al científico, o el spenceriano del militar al industrial) se derivan exigencias de renovación sobre un plano deontológico y al fin, en resumidas cuentas, sobre el modelo primero de Saint-Simon una nueva religión para la Sociedad renovada, con su credo y sacerdotes, un Dios progresista y un credo tecnocrático? En suma, de la Sociología fundada de cierto modo se deducía una política social, más bien una deontología social, que tenía, con los propósitos, todas las sugerencias y exigencias de la filosofía pragmática.

III. Estas y otras muchas dificultades fueron bien notadas por el idealismo, renacido en Italia a principios de siglo, inspirándose en motivos de la tradición vichiana y el hegelismo tal como había sido recogido en el siglo XIX por Spaventa, *ad exemplum*. Petrone (3), un pensador injustamente olvidado, fué el primero en sostener que si la Sociología es un equivalente grosero y tosco de la Filosofía. ¿Por qué no eliminarla y retroceder de los hechos al principio que los rige? ¿Por qué no elevarse del fenómeno a la esencia? En la espiritualidad se elide y se disuelve la Sociedad sin necesidad de detenerse en términos intermedios. Pero precisamente aquí está la duda: Si no será excesivo eliminar estos términos intermedios, que la ciencia constata e investiga con sus aproximaciones e hipótesis (no digamos leyes). Si no hay razones específicas de los hechos y de la ciencia bien distintos de aquellos de la Filosofía, la cual, teniendo que tratar con los universales y sus concreciones (los juicios individuales e históricos), no excluye otros procedimientos de investigación, propios de la ciencia y correlativos a los hechos, y por tanto de la Sociología en cuanto ciencia correspondiente a los hechos sociales.

Es cierto que el idealismo italiano, siguiendo la vía indicada, elaboró una teoría del espíritu constitutivo de la realidad en su formalidad plena y absoluta; puesto, sin más, indagó sus modalidades en cuanto cada una y todas son capaces de presidir a la realidad y todos sus aspectos; por consiguiente, también a la realidad histórica, afrontándola en términos de concreción e individuación a tra-

(3) I. PETRONE: *Della sociologia come scienza autonoma*, en «Atti della R. Accademia di scienze morali e politiche di Napoli», vol. XXXVI (1906), páginas 21-50; *La sociologia e la sua elisione nella filosofia dello spirito*, ídem, páginas 131-153.

vés del más reflexivo juicio de lo individual, o sea el juicio histórico. Pero que pudiese entenderse de otra manera la realidad una vez tomada como objetiva, como dato o presupuesto, no pasó ni siquiera lejanamente por la cabeza de los maestros del idealismo; Croce y Gentile, antes bien, repasando a los discípulos se ve que para ellos la ciencia se resuelve en la Filosofía, la cual coincide con la verdadera ciencia. Por lo que así como se construyó una Economía Política dentro de la Filosofía, se intentó —y no sólo por los discípulos, antes bien fué la última palabra de Gentile— una teoría de la Sociedad, en su génesis y estructura, dentro de la Filosofía (4). ¡Tan enérgica había sido la elisión de los hechos en la esencia, según la enseñanza de Petrone!

IV. En consecuencia es evidente que precisamente la crisis del idealismo, en su incapacidad para resolver absolutamente la realidad en el espíritu, no podía dejar de volver a resucitar el antiguo tema de la Sociología. Y esto sucede en primer lugar en cuanto la Sociología moderna, renacida para nosotros precisamente en relación con dicha crisis o tal como se ha desenvuelto fuera de Italia en el terreno más apropiado de los Estados Unidos y Francia (en Alemania se ha seguido desenvolviendo la Filosofía de la Sociedad que es cosa distinta), ha renunciado en principio a enunciar características universales de estructura, leyes universales de desenvolvimiento, a ser — en el espacio o el tiempo— una ciencia general de una no menos general Sociedad. Lavasseur había dicho —según nos refiere Bouthoul— «yo aconsejo a los sociólogos la modestia» (5), y los mejores sociólogos de hoy día han aceptado el consejo; no han buscado la Sociedad, sino los fenómenos sociales; han evitado las grandes síntesis, han intentado ver bien en campos de investigación más circunscritos, con síntesis parciales y cautamente provisionales (5 bis).

(4) G. GENTILE: *Genesi e strutture della società. Saggio di filosofia pratica*, Firenze, 1946.

(5) BOUTHUOL: *Op. cit.*, pág. 90.

(5 bis) Dos de los mayores cultivadores de esta disciplina en Norteamérica han emprendido una discusión sobre la amplitud de las investigaciones y construcciones teóricas sociológicas; si la Sociología, en cuanto a ciencia, debe intentar una teoría general y sistemática o si debe asentarse en un plano más restringido, con teorías de medio alcance. El primero de ellos, T. PARSONS, en muchos escritos, pero sobre todo en la obra *The structure of social action*, Nueva York, 1937, piensa en una estructuración general del sistema social, que pueda ser recogida en un

Al mismo tiempo los sociólogos hicieron otra renuncia: la de la pretendida función normativa de su ciencia. La Sociología se propone problemas de conocimiento en términos de ciencia determinada y sólo éstos. No siendo Filosofía de la Historia y aun menos arte política, no intenta dar indicaciones respecto a la acción, ni preparar una reforma cualquiera. La Deontología tiene su importancia reconocida, pero la problemática sociológica, en sus aspectos más puros se sustrae a los imperativos, al «deber ser» categórico.

A ninguno puede escapar el significado de esta discusión, que elimina efectivamente toda Metafísica del ámbito sociológico (veremos luego lo que hay que decir de la Metafísica), y desvincula la Sociología en cuanto ciencia (la ciencia sociológica) de la Deontología y de la Política. La Sociología es una ciencia, y luego que hemos negado la existencia de una Sociedad en su «coseidad», un darse corpóreo de la Sociedad, biológica u orgánicamente, a no ser por metáforas imprecisas y audaces paralelismos evocativos, aquélla no es más que la ciencia de los hechos sociales. Se ha sostenido la idea de que la Sociedad es un organismo con partes y órganos propios, con finalidad

sólo esquema conceptual. El segundo, R. K. MERTON, en la obra *Social theorie and social structure*, considera peligroso no sólo toda tentativa de un sistema general, sino todo tema igualmente ambicioso, precisamente porque la teoría sociológica tiene el cometido de individualizar y establecer regularidades sociales, para lo que conviene una comprobación juiciosa y sólo se puede dirigir hacia teorías medias (*middle theories*), las cuales —en un punto medio entre las situaciones específicas y los temas más generales— son igualmente adecuadas. Tampoco faltan autores, como LEWIN, el cual en su obra *A dynamic theory of personality*, Nueva York, Londres, 1953, restringe aún la base de la Sociología en el sentido de que conviene definir campos de investigación, siendo éstos, cuidadosamente delimitados, las bases objetivas de una búsqueda provechosa. Con referencias precisas a la discusión, véase F. BARBANO: *Teoria e ricerca nella sociologia contemporanea. Introduzione al problema sociologico*, Milano, 1955, cap. III, página 83 y sig.

El concepto de *situación* presenta luego una exigencia de especificación sociológica ulterior. Pero es un concepto límite que fácilmente se desdibuja para adoptar apariencias existenciales con aspectos especulativos. Es típica de esta dirección la valiosa aportación de E. TIERNO GALVÁN: *Sociología y situación*, Murcia, 1955. Por lo demás, es toda la Sociología, tal como la define Tierno, la que desde un plano científico pasa al filosófico. «La Sociología es una ciencia del aquí y del ahora social sometidos a una experimentación directa» (p. 67). Donde la comprobación científica se hace experimentación directa del *hic et nunc*, pero esta es precisamente la aprehensión existencial de la situación también existencial, no de la situación externa y objetiva de las ciencias sociológicas. En suma, hay una repetida y recíproca disminución o renuncia entre Filosofía y Sociología.

peculiar, que tiene vida propia, incluso que tenga un alma, un espíritu, una mente suya, comprensiva de las almas, los espíritus y las mentes de los individuos.

Ha sido en el sociologismo francés, pero también en el italiano, donde tales entificaciones han tenido lugar; pero hay que decir que ni siquiera se han librado de ellas los alemanes, en sus modalidades vitalista o biológica, de organicismo e incluso de fenomenología, siguiendo las huellas de Lorenz von Stein y Otto Gierke, pasando por Tönnies y Smend, Spann, Litt, Edith Stein y G. Walter.

A pesar de todo es evidente que, por mucho valor que se pueda atribuir a la depuración de todo organicismo vitalista y biológico con la adopción de motivos más elevados, espirituales y fenomenológicos, en el sentido de las «esencias» de que habla Scheler (6), siempre queda uno perplejo ante conclusiones por las cuales la Sociedad es conocida como cosa distinta del individuo, como un *quid* diferente de cuanto es radicadísimo principio individual. Debemos empezar por el individuo —como Sturzo—, negando las entificaciones, las hipóstasis, las esencias objetivas y las aprehensiones místicas de quiddidades cada vez menos corpóreas pero siempre evanescentes, afirmando que el individuo es el límite insuperable, que la experiencia del individuo es también ineludible respecto a los temas sociales.

De ello se sigue —a nuestro parecer— que la ciencia de los hechos sociales, en cuanto quiera permanecer adherida a la realidad, con adecuación historicista —según pretende Sturzo—, no traspasa dicha experiencia, no sale fuera de los límites del individuo, aunque los fenómenos que estudia afectan junto con cada individuo a los otros en las conexiones y relaciones sociales. Y aquí se inserta específicamente el punto de vista de Sturzo, verdadero heredero de Rosmini en tal sentido, para quien la Sociología tiene una significación central en el cuadro de las actuales investigaciones, un valor crítico indudable en relación con los debates que se suscitan. Estos debates pueden resumirse en algunos aspectos que queremos recordar aquí, antes de llegar al centralísimo punto indicado, pues cada aspecto es capaz de dar lugar a más amplias discusiones.

(6) N. BOBBIO: *L'indirizzo fenomenologico nella filosofia sociale e giuridica*, Torino, 1934, así como R. TREVES: *Sociología y Filosofía social*, Buenos Aires, 1941, ambos con amplias referencias de los autores citados.

V. Ante todo, no creemos —como hacen algunos autores alemanes; por ejemplo, von Wiese (7)— que la Sociología deba investigar la estructura formal de los hechos sociales, quedando limitada a la forma, y pasando de ésta a las relaciones recíprocas de formas o estructuras más complejas, cuando por el contrario el mérito de la Sociología es precisamente la aproximación mayor posible y más adecuada a los contenidos. El que la individuación no se consiga por la Sociología, como a su vez pretende obtenerla la Filosofía en su juicio histórico, no quiere decir que no deba ser intentada, aunque el resultado deje al descubierto un margen o residuo; la novedad y originalidad de la vida, el acaso y la coyuntura, lo irrepetible, etc. La Sociología es la ciencia de los hechos sociales, tomados unitariamente en sus formas específicas y en su no menos específico contenido.

Precisar qué sea el hecho social es cuestión distinta y ulterior. Creyó Tarde (8) poderlo caracterizar por la imitación, cuya amplísima escala sigue a la invención, siendo pocos los inventores y muchos, infinitos, los imitadores; pudo afirmar a su vez Durkheim (9) que sirva la solidaridad para caracterizarlo, ya se trate de economía y trabajo o también de relaciones morales y religiosas; incluso opinaba Gumplowicz (10) que se califica por la expoliación y el dominio de un grupo vencedor y fuerte sobre el grupo vencido y sumiso. Nos parece que todo ello señala aspectos parciales de la vida, que en vano la ciencia eleva a cánones de interpretación. Basta decir a este propósito que el pensamiento de Gumplowicz se contrapone al de Tarde; la oposición a lo gregario y viceversa, para demostrar la insuficiencia de ambos. Por otra parte, ¿cómo no objetar a Gumplowicz y a la fuerza como agente exclusivo de la sociedad, de qué modo la simpatía y la fraternidad, el amor y la caridad superan los límites y los contrastes haciéndolos aceptables aun en las asperezas.

(7) L. VON WIESE: *System der allgemeine Soziologie*, 2.^a ed., Múnaco, 1933.

(8) G. TARDE: *Les lois de l'imitation*, París, 1907; *Les lois sociales*, ídem, 1907.

(9) E. DURKHEIM: *Règles de la méthode sociologique*, París, 1907; *Sociologie et philosophie*, con pref. C. BOUGLÉ, ídem, 1934. Confróntese: G. GURVITCH: *Le problème de la conscience collective dans la sociologie de D.*, en «Essais de Sociologie», París, 1938.

(10) De GUMFLOWICZ, sobre todo: *Il concetto sociologico dello Stato*, traducción italiana de la segunda edición alemana. Torino, 1904. Véase U. FORTI: *Il concetto dello Stato secondo le teorie del G.*, en «Studi di Diritto pubblico», volumen I, Roma, 1937, págs. 1-21.

de su desenvolvimiento? La solidaridad a que se refiere Durkheim no es más que la expresión sintética y científica de los pensamientos indicados. La verdad es que en vano se buscan pretendidas características que expliquen la Sociedad; los hechos sociales requieren motivaciones más complejas, y éstas (susceptibles de estudio psicológico y ético), en el aspecto externo propio de la Sociología, se muestran las más variadas y diversas, de tal modo que su control nunca es demasiado cuidadoso.

Esto dicho, no queremos tornar al reverso de la medalla y decir que, renunciando a la motivación psicológica y espiritual, sea su simple condicionamiento el que los explica. Todos los hechos sociales están condicionados; mi acción se desenvuelve en una situación dada, está condicionada por las acciones de los demás, el ambiente que de ellas resulta nos condiciona a todos. Pero condicionamiento no quiere decir determinismo, como pudieron creer Buckle (11) y Quetelet (12) cuando, por ejemplo, insisten en la importancia de las circunstancias físicas sobre los fines humanos, en la conexión estrecha de las estaciones del año con el suicidio y de la cosecha con la nupcialidad. Condicionamiento quiere decir circunstancias físicas: ambiente. Que ciertas acciones se ligan a otras acciones. Pero, no obstante, debe observarse que la libertad caracteriza el alma de una acción, la sostiene sobre el condicionamiento y le da precisamente significado y valor autónomo, aunque luego el resultado conjunto —en la mutua referencia a otras acciones— pueda investigarse cuantitativamente en su aspecto externo, de acuerdo con impulsos y tendencias específicas, por medio de hipótesis y fórmulas más o menos adecuadas, que es precisamente la misión de la Sociología.

No parece posible, en este esfuerzo de intelección que es conocimiento e inteligencia, pensar que los hechos sociales sean completamente racionales. Ciertamente todo esfuerzo de comprensión, en el juicio individual de la Filosofía o en el sociológico de la Ciencia (insistiremos aún sobre estos dos aspectos del conocimiento humano, que son los solos en verdad posibles), es un descubrimiento, dijérase un desvelamiento de la razón, la cual siempre que sea genuina razón

(11) H. T. BUCKLE: *Miscellaneous and postumous works*, al cuidado de H. TAYLOR, Londres, 1872.

(12) QUETELET: *Physique sociale*, seg. ed., Bruxelles, 1869; *La statistique sociale considérée sous le rapport du physique, du moral et de l'intelligence de l'homme*. París, 1910.

eleva el hecho a sí, de él forma precisamente la idea y lo explica en ella; esencia, finalidad, tendencia perfectiva. Esta empresa nunca es de tal modo exhaustiva que no deje un «residuo», el cual una vez constituido y notado como tal, propone un nuevo problema: nuevos hechos, nuevas soluciones, hasta el infinito. Toda la importancia de Pareto (13) en Sociología está precisamente en haber puesto de manifiesto cuánto hay de ilógico e impulsivo en la acción humana, en los así llamados hechos sociales. Para comprender la Sociedad en vano se apela a la razón, cuando ciertamente no hay más que referirse a las necesidades constantes o al mecanismo del comportamiento que precisamente son en conjunto los residuos de la acción, de los hechos, bien distintos de la abstracta significación ideológica que de ellos pueda darse. No queremos descuidar a Pareto, quien por otra parte ha dicho muchas cosas oportunas. Sin embargo, nos parece puede afirmarse precisamente que la Historia se encuentra entre lo irracional de los «residuos» y lo racional de la inteligencia. También están las sociedades humanas, y aún más central está nuestro empeño, que consiste todo en el paso nunca pleno y exhaustivo de aquéllos a ésta. Están los resultados, que, como ha mostrado Sturzo (14) —a quien aún nos agrada recordar una vez más—, si bien encuentran límites renovados, parecen siempre más racionales.

Por eso podemos afirmar que precisamente en el condicionamiento recíproco de los hechos sociales, en su combinación, por inestable que sea, surge una resultante histórica, la cual no es —como quieren concordar los positivistas y los hegelianos—, Dios en la tierra, sino la racionalidad que hace en definitiva al mundo aceptable para los hombres. Este mundo esconde incógnitas, se somete a las arbitrariedades, se enreda en el mal. Pero, sin embargo, manifiesta valores, revela exigencias, acepta legalidades y deberes precisos. La Sociología lo tiene en cuenta todo: las incógnitas y los valores, lo negativo y lo positivo. Meta de una investigación desapasionada, registra el concepto de vacío social o *anomia*, así como los de legalidad y deber,

(13) V. PARETO: *Trattato di sociologia generale*, segunda ed., Firenze, 1913; *Compendio di sociologia generale*, al cuidado de G. FARINA, íd., 1920. Al respecto citamos solamente: L. AMOROSO y P. JANNACCONE: *V. P. economista e sociologo*, Roma, 1948 (Academia Naz. dei Lincei, cuad. núm. 10).

(14) Véase la obra de STURZO: *Spiritual problems*, Nueva York, Toronto, 1945, págs. 41 y sigs.

haciendo lo cual cumple su misión, aunque no excluye un cometido más elevado, una explicación en términos distintos, de deber ser y Deontología. Pero entonces se trata de Filosofía y no de Sociología.

VI. Una vez esclarecido que la Sociología es la ciencia de los fenómenos sociales en su recíproca interacción, en el mutuo condicionarse de nuestras acciones, tomadas en su aspecto externo, a través de la manifestación de todos sus motivos y con la persistencia de residuos constatados, por medio de las hipótesis y fórmulas más variadas que puedan darse, queda aún la pregunta sobre el tema en que se detiene la Sociología. Cuanto se ha dicho es aún muy vago. «Hechos sociales» es aún una indicación demasiado genérica.

Abbagnano —siguiendo las huellas de los escritores americanos, cuyo punto de partida es frecuentemente antropológico— ha puesto de manifiesto como componente esencial, ya que no la misma esencia de ellos, el comportamiento. La Sociología —dice e insiste— es ciencia del comportamiento, siendo precisamente éste algo que se puede manifestar externamente, que se puede investigar en sus leyes de tendencia, respecto al cual se pueden formular hipótesis válidas. Y desde los comportamientos, entendidos como otros tantos proyectos o modos de ser determinados de la persona frente a una situación dada («la actitud,—dice— no es una pura disposición interna de la persona, sino un modo de ser objetivamente que puede señalarse como uniformidad de relaciones sociales, como la forma que encuentran dichas relaciones por obra de la misma elección personal; es una repetición que puede observarse»), se opera el paso a las instituciones. La institución «se puede comprender como una actitud que se repite. Toda actitud es, repetible por definición, y, en cuanto proyecta una solución válida, tiende a comunicarse, a generalizarse y a convertirse en usual». La Sociedad es el resultado del juego diverso originado por los comportamientos usuales, y el comportamiento esencialmente repetible (15).

No queremos negar el valor de todo esto. Sólo nos parece que la Sociología tiene aún otros objetos de investigación en la indeclinable premisa del individuo, pues siendo lo social la expansión de lo

(15) N. ABBAGNANO: *L'oggetto della sociologia*, en «Quaderni di sociologia», número 2 (1951), págs. 61, 67, donde completa cuanto ya había dicho sobre la Sociología en *Sociologia, scienza, storiografia*, en «Aut-Aut», 1951, núm. 3, páginas 219-230.

individual, y no, a la inversa, lo individual una expresión de lo social —como quieren los marxistas—, lo que de aquél resulta se presenta en las más varias modalidades, diríamos horizontales y verticales. Horizontalmente hay gran diversidad de grupos humanos: sociedades humanas (familiares, políticas y religiosas, según Sturzo (16); económicas también, según otros), cada una con sus principios y fines propios, de modo que el problema de los grupos se convierte en el de las sociedades particulares, de cada una específicamente, no el de la Sociedad general. Ciertamente se suscitan graves problemas de distinción y caracterización. ¿Responden todos estos grupos y sociedades a ideas y finalidades necesarias, como son la familia, la religión, el Estado? ¿O también hay otros en los cuales la necesidad se atenúa, interviniendo un elemento convencional, un motivo más contingente que puede existir o no? En verdad, las distinciones frecuentemente se debilitan y la historicidad se hace valer incluso respecto a grupos y sociedades que se querrían llamar necesarias. La familia, por ejemplo, parece enraizada en la experiencia humana, pero esto no quiere decir que el matrimonio monogámico excluya otras formas de unión como idóneas para otros pueblos y otros tiempos.

Al contrario, las clases, las civilizaciones, las culturas, parecen ligadas al tiempo, de modo que hoy existen y mañana desaparecen; pero no se puede negar que la motivación económica de las clases, y la no exclusivamente económica, perfila diferencias sociales en las castas que difícilmente se eliminan y que no aparecen excluidas ni siquiera en las sociedades más democráticas; y aun civilizaciones y culturas, superado cierto estadio en la evolución de los pueblos, se presentan como fenómenos fundamentalísimos con aspectos de tal modo importantes que precisamente caracterizan la vida en sus más elevadas formas.

La distinción entre cultura y civilización es ardua. Según algunos, la primera es el conjunto de los bienes espirituales en un tiempo y una sociedad; la segunda, el conjunto de los bienes materiales. Ciertamente hoy se encuentra en desenvolvimiento una Sociología de las civilizaciones que alcanza, con Spengler y Toynbee (17), tonos de

(16) STURZO: *La società. Sua natura e leggi. Sociologia storicista*, Milano-Bergamo, s. d., págs. 57 y sig.

(17) La obra más importante de SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes*, 1917, ha sido objeto de muchos estudios, algunos en Italia. Véase: V. BEONIO BROCCIERI: *Osservazioni sulla filosofia storico politica in O. S.*, en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», a. VII (1927), págs. 647-666; S. la dottri-

verdadera Filosofía de la Historia, y una Sociología de las Culturas que, con Alfred Weber, Mannheim y Spranger (18), quiere lograr una expresión especulativa capaz de caracterizar al hombre y su mundo. No hay que olvidar, junto a estas direcciones, la Sociología del Estado o del poder político, cultivada por Max Weber y G. Mosca (19), por cuanto en los grupos humanos o sociedades se ponen de manifiesto aquel o aquellos que detentan la autoridad, hacen las leyes e imprimen las directivas, y aquellos que, por el contrario, obedecen. Son investigaciones de estructura, pero también son investigaciones dinámicas. En efecto, es evidente que una sociedad en la cual la separación entre los dos términos, el relevo entre gobernantes y gobernados, o, como se suele decir, la formación de los dirigentes resulta poco móvil, difícil o vedada, es una sociedad cerrada, fija, rígida, de la que se puede pensar que perduran las castas y la caracterizan, mientras una sociedad en la que el acceso a los puestos de mando se hace con amplitud, fuera de los vínculos de casta o los privilegios de la sangre y del dinero, sea en los modos o los medios, es una sociedad abierta, progresiva, capaz de renovaciones impre-

na politica del pangermanesimo postbellico, Milano, 1928, y en un plano crítico, PIETRO ROSSI: *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Torino, 1916; parte V: *La crisi relativistica e il ritorno alla concezione romantica*. De TOYNBEE se ha publicado en italiano *Civiltà al paragone*, traducción de G. PAGANELLI y A. PANDOLFI, Milano, 1949. *Le civiltà nella storia*, compendio de D. C. SOMEWEL, traducción de C. P. y de Ch. DE BOSIS, Torino, 1950. Sobre TOYNBEE, véase PIETRO ROSSI, *Indagine storica e visione della storia en A. J. T.*, en «Filosofía», a. III (1952), págs. 207-250.

(18) De la vasta literatura citamos: A. WEBER: *Kultursoziologie*, en «Handwörterbuch der Philosophie», Berlín, 1923; FREYER: *Theorie des objektiven Geistes. Ein Einleitung in die Kulturphilosophie*, segunda edición. Lipsia, 1928; *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, Lipsia, 1930; E. SPRANGER: *Lebensformen*, quinta edición, Halle, 1925. K. MANNHEIM: *Ideology and Utopia. An introduction to the sociology of Knowledge*, con un prólogo de I. WIEREHR, Londres, 1936; *Essays on the sociology of Knowledge*, Londres, 1952. Sobre este último véase R. K. MERTON: *K. M. and the sociology of Knowledge*, en «Journal of Liberal Religion», 1941, págs. 125-147; R. TREVES: *Sociología y filosofía social*, Buenos Aires, 1941, pág. 103 y s.; ídem *K. M.* en «Rivista di Filosofia», volumen XXXIX (1948). En general, J. MAQUET: *Sociologie de la connaissance*, Lovaina, 1949, que se refiere en gran parte a MANNHEIM.

(19) Entre las obras de G. MOSCA, *Elementi di scienza politica*, segunda edición, 1928, así como *Il principio aristocratico e il democratico nel passato e nell'avvenire. Discorso inaugurale letto nella R. Università di Torino*, Torino, 1903. Sobre MOSCA, M. DELLE PIANE: *G. M. Classe politica e liberalismo*, Napoli, 1952; y para datos ulteriores, *Bibliografia di G. M.*, Firenze, 1929.

vistas; uno de los conjuntos excepcionales y originales en que confía el género humano para sus más nobles realizaciones.

Hemos señalado, implícitamente, un problema que ha sido objeto de particular atención por parte de los estudiosos: ¿Cuál es el elemento propulsor de la Sociedad, que la mueve y la induce a avanzar, que la hace órgano de progreso y de civilización? Y por el contrario, ¿cuáles son los motivos retardatarios y consuntivos? Téngase en cuenta que la investigación no es deontológica; antes bien, presuponiendo algunos valores, en relación con los cuales entiende lo que sea civilización y progreso, acomete la determinación de aquellas condiciones y estructuras que precisamente caracterizan y favorecen las sociedades en evolución progresiva, y aquellas otras que, por el contrario, aparecen en las sociedades estáticas y las ligan a situaciones de inmovilidad. Es evidente que el más amplio acceso a los puestos directivos por parte de los mejores, fuera de las dificultades económicas y del nacimiento en una clase determinada, es la premisa de toda renovación, por la cual las *élites* se forman y circulan, corre la sangre en las venas —por usar una vez la metáfora organicista—, el organismo florece y se desarrolla. De qué modo están compuestas las *élites*, cuáles son los motivos que las inspiran, qué acaece en la Sociedad por el acto que las expone, es uno de los problemas más vivos de la Sociología contemporánea (Mosca, Pareto, Michels, Weber, Troeltsch), pero también es problema que, en otras condiciones y modalidades, no fué ignorado antiguamente (Dante e Ibn Jaldun), ni por grandes pensadores italianos más recientes (Vico y Romagnosi). En general, se puede decir que el grupo humano seleccionado se cualifica en un contexto más amplio, de acuerdo con motivos psicológicos que frecuentemente toman caracteres ideológicos o fideístas (creencia en una misión, en valores determinados, etc.); no obstante, es capaz de mantener caracteres propios y específicos en el tiempo (20).

Hay que recordar a este propósito la contribución de Sturzo, quien, todavía joven, después de ocuparse de dichos problemas, afir-

(20) Nos parece muy importante como premisa de toda Sociología del grupo humano seleccionado el precedente de IBN KHALDUN. Sobre el filósofo-sociólogo árabe del siglo xv, véase F. GABRIELI: *Il concetto di «asabyah» nel pensiero di Ibn Haldun*, en «Atti della R. Accademia delle scienze di Torino», volumen LXV (1930), págs. 453-513, así como nuestra nota crítica *Un político árabe: Ibn Khaldun*, en «Studi senesi», vol. XLIV (vol. XIX della serie II) (1930), páginas 365-371.

maba que «el juego de las fuerzas sociales se desenvuelve normalmente donde hay un margen de libertad suficiente». «La prueba histórica se encuentra sociológicamente en favor de la iniciativa humana libre, que halla amplio campo para desenvolverse precisamente en virtud de una libertad precedente, bien sea consentida por las leyes, usada subrepticamente o conquistada con audacia.» Solamente son progresivas las sociedades en que existen, poco importa cómo, «márgenes de libertad». Sociológicamente, libertad significa posibilidad de progreso. Sin libertad sólo hay involución, estancamiento, grupos cerrados, castas no progresivas (21).

Resulta claro que el problema de las *élites* es problema de dirección, no absorbe el de los partidos, que tiene necesidad de ser considerado posteriormente. El partido mismo no es siempre una *élite*, también puede ser partido de masas, siendo la masa lo contrario de una *élite*. Pero es evidente que hay una *élite* que lo dirige, por lo que se presenta respecto a los partidos las mismas discusiones que hemos señalado con relación a los grupos, a las sociedades y a sus dirigentes: partidos cerrados, partidos abiertos, renovación o anquilosamiento, progreso o detención. Las investigaciones que aquí se abren son muy delicadas: cuáles son los componentes de un partido, los tipos de sus estructuras orgánicas, los cuadros, los funcionarios, las ideas o fórmulas que los presiden y los fines que se proponen.

La investigación, de otro modo, se presenta —a diferencia del sentido horizontal— verticalmente: hay una estática social y una dinámica, un problema de sucesión temporal. Los grupos humanos, las sociedades humanas, se desenvuelven; por lo que se pregunta cómo se desenvuelven y qué dirección toma dicho desenvolvimiento. Ciertamente se presenta, a este propósito, el peligro de que la Filosofía de la Historia absorba a la Sociología, el riesgo de construcciones omnicomprendivas en su vaguedad, de las cuales las de Saint-Simon y Comte son pésimos ejemplos. Pero también es evidente que, si se circunscribe el tema y se le refiere a culturas y civilizaciones determinadas, a pesar de que la definición de las mismas sea difícil, se consiguen resultados aceptables. Esto explica el éxito de Spengler y Toynbee, que han sustituido a Saint-Simon y a Comte con una adecuación muy notable a los datos históricos. Pero es en España donde la investigación ha logrado mayor concreción, en cuanto ha querido

(21) Véase STURZO: *Del método sociológico. Risposta ai critica*, Milano, Bergamo, s. d., pág. 10.

—como Ortega y Gasset y Laín Entralgo (22)— indagar qué sea una generación, ha buscado construir el tipo de la generación, y finalmente, por lo que se puede ver y comprobar, ha intentado fijar la relación entre las generaciones sucesivas.

VII. Hemos indicado cuán vario y complejo es el tema de la Sociología, la cual se circunscribe a tal objeto y delimitándolo se define a sí misma. Salvo que queda abierto el problema de determinar el hecho social, que se encuentra en la base de la Sociología. Y aquí debemos decir claramente y repetir lo que por otra parte resulta de nuestros razonamientos: la Sociedad *qua talis* no existe, no es más que un nombre, y debemos evitar dar cuerpo a las sombras, entificar los nombres a los que no corresponde un objeto que pueda experimentarse. El objeto de la Sociología es el hecho social (23); pero cuando se le comprueba, no es sino el acto individual en su condicionamiento exterior, en su manifestación externa, en el conjunto de sus condiciones y de las relaciones a que —siempre en el plano externo— da lugar. El acto individual puede estudiarse en su aspecto interno y es propio de la Filosofía. Puede contemplarse externamente; en las condiciones que presiden su génesis, en los modos en que se manifiesta, en las finalidades a que tiende, en las relaciones

(22) Véanse, entre otras obras de ORTEGA Y GASSET, *Il tema del nostro tempo*, al cuidado de S. SOLMI, Milano, 1947; cap. I: *L'idea delle generazioni*; *Schema delle crisi e altri saggi*, traducción de F. MEREGALLI, Milano, 1946, capítulo I: *Idea delle generazioni*; P. LAÍN ENTRALGO: *Las generaciones en la historia*, Madrid, 1945. Pero la idea se encuentra en muchos otros autores de lengua española que, siguiendo las huellas de Ortega, la desenvuelven y acentúan: J. MARIAS: *Introducción a la filosofía*, Madrid, 1944, págs. 398 y sig.

(23) Es muy importante, diríamos necesario, precisar todo esto, por cuanto decir con MONNEROT que *Les faits sociaux ne sont pas des choses*, como se desprende del título de su conocido libro (París, 1946), no autoriza a considerarlos meros «estados sociales vividos», porque en tal caso, sin afirmar ciertos aspectos de las relaciones humanas, de la vida social de los individuos, se corre el riesgo de desvanecer todo en motivos psicológicos fugitivos. También los motivos psicológicos pueden llegar a ser hechos sociales, pero éstos siempre se definen para los fines de la Sociología, que no los contempla en la raíz individual del acto humano, sino para estudiarlos luego exteriormente, objetivados.

Sobre estas mismas cuestiones, véase también G. GURVITCH: *La vocation actuelle de la sociologie*, París, 1950, donde nos parece que la Sociología, renunciando a los sistemas generales, se refiere al análisis descriptivo de las actitudes interindividuales, en su tipicidad, habiendo de remitir a éstas los llamados hechos sociales.

que envuelve, en el resultado que consigue, y entonces es el término de la investigación sociológica. De este núcleo que es el hecho social, pasa la Sociología a los hechos, los investiga y estudia de acuerdo con sus procesos, medios y tipos, es decir, a través de generalizaciones, cuyo significado es el más diverso y depende del rigor en las delimitaciones con que se proceda, de la exactitud de las comprobaciones y de los criterios que rijan las selecciones. Cuanto más perfectos son éstos y más seguros los procesos abstractivos que se siguen, tanto más válidas son las conclusiones. Es evidente que también el método estadístico, que estudia los grandes conjuntos respecto a los fenómenos sociales atípicos, y se limita, por consiguiente, a enunciar probabilidades, tiene un sentido válido en la mayor o menor aproximación. Es verdad que la Sociología, sin ser la Historia —pues mientras ésta se ocupa de lo particular, aquélla estudia lo general y lo probable—, se le aproxima, pues busca captar lo humano en alguno de sus aspectos, conocerlo en sus constantes y tendencias. Por eso podemos repetir con Durkheim que *la sociologie c'est l'histoire entendue d'une certaine façon*, donde el todo está en especificar cuál sea la *certaine façon* de la Sociología, que no es ciertamente la de la Historia, aunque ésta se pueda también valer de los resultados de aquélla para aprehender el mundo humano.

La Sociología —queremos repetir— no capta lo individual, como hace la Historia, ni se adecúa a lo individual en lo universal, como quiere la Filosofía. Al contrario, nace de una elección en lo concreto, de una delimitación real que tiene también su importancia. Por ello no es ajena a la Historia, a quien provee de resultados aceptables, elaboraciones inteligentes, instrumentos de investigación y de entendimiento, de los que no prescinde el historiador sagaz (24). Podemos decir que si hay un medio directo para la inteligencia de lo individual es la Historia. Si hay uno indirecto, por tipicidades controladas, por fórmulas precisas, por leyes de tendencia e incluso por hipótesis fundadas, éste es propio de la Sociología. ¿Y cómo puede hoy excusarse el historiador de hablar de clases y naciones, de partidos y *élites*, de civilización y de cultura? Pero si habla de ello, es de la Sociología usual de donde toma estas nociones, como igualmente las de situación social, generación, forma política, ideología, etc.

(24) STURZO: *Indirizzo inaugurale a un convegno su Filosofia e Sociologia*, en el volumen «Filosofia e Sociologia», Bologna, 1954, pág. 12.

De donde la Sociología actual, precisamente porque no es una Filosofía de la Historia, ni una investigación de factores absolutos y perennes, y menos una ciencia omnicomprendensiva; antes bien, porque ha circunscrito su investigación, es una ciencia que sin ser histórica en sentido específico, puesto que no se funda en lo individual como tal, es histórica en un cierto y amplio sentido, en cuanto forja instrumentos y técnicas históricamente válidos para la inteligencia del mundo humano, que es siempre un mundo histórico. Pero para hacerlo debe disipar toda mitología sociológica, debe evitar toda entificación, atenerse resueltamente a lo concreto, que es el hecho social, del cual procede.

Hemos dicho lo que es el hecho social. En su raíz está el acto humano, que, sustraído al principio espiritual que lo genera, se presenta, aun en sus motivos psicológicos relevantes, externamente. Esto fué muy bien visto por Rosmini, quien, debiendo definir la Sociedad, mejor, el vínculo social, ha contemplado en ella sólo las personas, muchas personas concurrentes a un fin, con conciencia y voluntad de cooperar conjuntamente en su consecución (25). No de otro modo explica Sturzo que, aun siendo cada individuo un ente completo, no puede expresar sus potencias sino con el concurso de otros que, relativamente al primero, representan una especie de condicionamiento. De esta manera, para cada uno de nosotros, se forma, en el propio ámbito, una concadenación recíproca e indefinida de iniciativas individuales y condicionamientos colectivos que —añadimos— constituyen precisamente el hecho social tal como es aprehensible y captado por la ciencia. La Sociología, para Sturzo, estudia, por consiguiente, las síntesis sociales, que en definitiva son los hechos sociales en su propia concreción, es decir, en la dialéctica del actuar humano, pues no hay realidad viviente que no sea concreción y proceso. «La verdadera Sociología debe tener por objeto la estructura de las sociedades en su concreción, que se actualiza en el proceso temporal.» Y para que no haya duda sobre ello, Sturzo escribe que «la base del hecho social ha de buscarse sólo en el individuo humano, en su concreción y complejidad, en su unidad originaria. La Sociedad no es una entidad u organismo fuera y sobre el individuo, ni el individuo una realidad fuera y sobre la sociedad. El prin-

(25) ROSMINI: *Filosofía del Diritto*, parág. 34-39, vol. II, Milano, 1843, páginas 14-17.

cipio asociativo es interno al individuo y prefectivo de su realidad individual» (26).

Todo esto es verdadero y profundamente cristiano. El secreto de la sociedad está solamente en el individuo, lo que quiere decir conciencia, conocimiento, consentimiento. Dos o más personas que se encuentran en un tranvía no constituyen una sociedad, mientras están en sociedad dos esposos, aunque uno viva alejado del otro, en una prisión o en tierra lejana. Lo concreto social está dado, para Sturzo, por la conciencia individual orientada socialmente, en cuanto se eleva a la racionalidad, unificando los datos sociales que resultan del propio condicionamiento. De donde nace un proceso de racionalización y el consiguiente dinamismo procesual. Nos encontramos aún en el plano filosófico, que respecta al principio constitutivo de toda sociedad: la sociabilidad humana en sus condiciones universales de posibilidad. Pero de éste se puede pasar a la Sociología. Antes bien, se pasa sin aquel hiato en que frecuentemente tropiezan los estudiosos que prescinden de todo presupuesto filosófico y de cualquier legítima instancia historicista.

Sturzo, por el contrario —en esto reside su importancia teórica—, encuentra el punto de unión entre Filosofía y Sociología, la conexión que permite la conversión del plano especulativo de la Filosofía en el científico de la Sociología, de lo que a un cristiano parece irrenunciable a lo que le puede resultar adiaforo en su objetividad exterior. Los hechos sociales de que hablan los sociólogos —dice explícitamente— corresponden a los actos humanos, como éstos con todas sus motivaciones psicológicas se reducen a un plano objetivo en el que se manifiestan. Las síntesis objetivas, para ser válidas, deben corresponder a las síntesis cognoscitivas del sujeto; exactamente como «las leyes sociológicas son siempre leyes del obrar en sociedad (27)», como las estructuras constatadas y comprobadas son nuestras mismas estructuras y, siendo la sociedad humana siempre «una resultante de la actividad de los individuos, contenida implícita y potencialmente en cada uno de ellos» —como añade Sturzo—, «una especie de proyección múltiple, simultánea y continuadora de las actividades individuales (28)», es por lo que toda sociedad se en-

(26) STURZO: *La società*, cit., págs. 3-6.

(27) STURZO: *Del metodo sociologico*, cit., pág. 63, pero también páginas 26-27, 31.

(28) STURZO: *La società*, cit., págs. 28-29.

cuentra siempre en relación con una forma necesaria del espíritu, en cuanto cada forma corresponde a un fin esencial del hombre, del espíritu, de la vida.

En efecto, cada forma constituye una estructura, en el pensamiento de Sturzo. Se inicia como fin, se hace medio para fines ulteriores, por consiguiente se presenta como estructura, organización, que continuamente se readapta para nuevas realizaciones, hacia nuevos fines, o mejor, hacia el fin propio, que se actúa siempre, sin término (29).

Por eso podemos decir también que toda sociedad es un dato de la conciencia histórica pero que —siendo histórica en la concreción de la conciencia individual que la actúa y rige, de las conciencias individuales que la constituyen con sus mutuas relaciones—, corresponde a una forma y estructura necesarias. Por lo que precisamente toda sociedad se presenta como individuada y necesaria; individuada en la conciencia histórica y necesaria en la forma que la constituye. Con esto queda definido el historicismo sturziano, que a veces ha sido criticado por quienes no quieren comprenderlo: por su sociabilidad, es decir, historicidad. La Sociología es adecuada en cuanto sea historicista; se refiera a la conciencia histórica en que tienen génesis y evolución las sociedades humanas. Pero todo ello no tiene ningún sentido inmanente, como en Croce, antes bien lleva consigo una precisa referencia antropológica; una sociedad que se refiere al hombre, que encuentra sentido y valor con la premisa del hombre, de su conciencia; ciertamente de un hombre completo en sí pero no aniquilador de lo divino, con una conciencia limitada aunque proceda a conquistas cada vez más racionales en el mundo de los valores de que es portador.

Se comprende que, hallado todo esto en el pensamiento de Sturzo, los procesos sociológicos ordinarios no son negados por él, antes bien son confirmados y valorados —bien podemos decir—. Tanto para él como para nosotros, la Sociología, distinta de la Filosofía, así como de la Historia, empieza cuando se lleva a cabo una conversión de aquella premisa irrenunciable e indudable, haciéndose social el acto individual, lo que es posible en cuanto, con toda su motivación psicológica, recaiga sobre un plano objetivo y en él se manifieste, con los ya señalados procesos científicos de generalización y probabilidad. Solamente en tal plano se habla de situaciones objetivas, estruc-

(29) STURZO: *La società*, cit., págs. 50 y sig..

turas, funciones, instituciones, sobre dicho plano se proyectan esquemas, tipos, leyes de tendencia, probabilidades, etc.

Diríase que la Sociología es una ciencia que parte del objeto para circunscribirlo y señalar sus límites (selección, delimitación inicial), para caracterizarlo en sus estructuras y funciones (generalizaciones típicas), hasta captar su finalidad (dinámica social). De distinto modo que la Filosofía, la cual capta el principio constitutivo de la sociedad en el espíritu, es decir, en el sujeto en acto; y que pone en el acto una premisa irrenunciable de la que luego parte aquella investigación sociológica que solamente es científica. Se trata de dos aspectos: subjetivo y objetivo, especulativo y científico, uno de los cuales es preliminar respecto del otro, pero que, una vez expuestas y estudiadas sus conexiones, conviene mantener distintos para evitar repetidos equívocos y contaminaciones.

VIII.—Hemos tratado de indicar las misiones de la Sociología moderna. Tiene razón Bouthoul (30) al decir que la Sociología ha entrado definitivamente en el estadio científico. Precisamente —como escriben dos tratadistas americanos, Rummey y Maier (31)—, porque es una ciencia que suscita muchas y varias cuestiones, que pueden ser estudiadas con ánimo exento de pasiones y de modo objetivo. Es verdad que para ello son necesarias muchas cautelas, las que hemos indicado y aun otras. Ante todo hay que afirmar que la Sociología no es la ciencia de las ciencias, sino una ciencia como las otras y a su mismo nivel. Con lo que no queremos negar que tenga una misión sinóptica, que sea —como se ha dicho— una ciencia sinóptica, en el sentido de que, en su fin o límite, pretenda coordinar numerosos resultados y reducirlos a sistema. Y puesto que se excluye el que la Sociología pueda ser ciencia epílogo y resumen de las otras ciencias, su cometido sintético y sinóptico —a nuestro parecer—, no puede tener otro sentido que investigar el *consensus* recíproco, las mutuas acciones y reacciones de un conjunto de fenómenos sociales. Así hicieron Weber y Troeltsch indagando las relaciones de Religión y Economía, las conexiones entre las estructuras económicas y los hechos religiosos. Igualmente han estudiado otros las relaciones entre las creencias religiosas y las costumbres o, desde luego, el Dere-

(30) BOUTHOU: Op. cit., pág. 90.

(31) J. RUMMEY y J. MAIER: *Sociologia. La scienza della società*. trad. de A. BALLARDINI, Bologna, 1955, pág. 3.

cho, sobre todo en las épocas primitivas, o las influencias que las condiciones económicas ejercen sobre las formas jurídicas y recíprocamente. Una investigación sumamente fecunda, en dicho sentido, ha sido la de Sturzo, quien ha estudiado las relaciones entre la clase política dirigente, *ruling class*, y las clases poseedoras, considerando la ayuda recíproca que se prestan para mantener conjuntamente posesión y poder en manos de grupos determinados, excluyendo de los mismos a las clases obreras (32).

De tal modo se realizan aproximaciones, incluso síntesis, justificados y comprobadas. Los límites, fuera de los cuales no se puede ir, en dichas operaciones, son dictados por un sentido de conveniencia que no debe faltar al sociólogo; el buen sentido del investigador. Por eso compartimos la opinión de los que afirman es necesario y provechoso que la Sociología se coloque en el punto de encuentro de disciplinas diversas, tengan éstas uno u otro fundamento, e intente las más variadas integraciones, que las ciencias particulares no pueden hacer sin perjudicar sus exigencias de pureza. Nosotros no distinguimos, por esta razón, entre Sociología general y Sociologías especiales, antes bien, queremos que todas las Sociologías especiales pretendan las conexiones más precisas, las convergencias recíprocas más amplias, con la finalidad de la congruencia y comprobación de las síntesis realizadas.

A decir verdad, la Sociología no tiene un dominio propio, pues su dominio es el de todas y cada una de las ciencias sociales, y cuanto puede afirmarse es precisamente que busca en éstas, no una síntesis total imposible, sino aquellas síntesis parciales que están dadas por la armonías efectivas, por las coincidencias reales, por las incidencias y relaciones comprobadas. La Sociología, en definitiva, no sustancia más que un modo de enfrentarse con los problemas sociales, que es un modo enteramente específico.

Con esto queda definida su misión, la cual —en nuestra opinión—, es doble: inicialmente, el esclarecimiento del hecho social, de los hechos sociales; posteriormente, la preparación de síntesis parciales, o al menos de conexiones y relaciones sociales. Por eso ofrece aún un amplio panorama al trabajo de todos.

(32) STURZO: *Possession and Power*, en el volumen «Politics and morality», Londres, 1938.

IX.—Alguno podría preguntarse: ¿Para qué todo esto? Y puede preguntárselo también alguno de los presentes que, en definitiva, quiera justificar este Instituto. A la interrogación subyace el último problema, el de la eventual normatividad de la Sociología. ¿Es la Sociología una ciencia por completo descriptiva, o además de la misión de entender (*verstehen*, dirían los alemanes), tiene también un cometido normativo; proponer exigencias, poner en claro las normas, actuar los valores con vistas a la acción? Algunos, aun hoy, piensan—de acuerdo con una difusa tradición que se remonta a Comte y Spencer—, que la Sociología es un instrumento valioso en manos del político, un instrumento útil para la práctica, para el intento y consecución de reformas. Se trata de una afirmación de tono «ilustrado»; saber práctico, conocimiento no desinteresado sino vertido a la acción, por la premisa intelectualista de que obra mejor el que más sabe.

Nosotros no queremos ilusionar a nadie, ni tampoco creemos que sea el momento de desilusionarlo. Honestamente pensamos que la Sociología no asume ningún cometido normativo; que, como toda ciencia, se agota en el conocimiento y no pasa a la acción.

Por lo tanto no es generadora de normas ni de ideales, aunque tome las normas e ideales para fines propios de su investigación, como elementos de hecho, hechos sociales objetivos. Toma la Sociedad con sus condiciones y estructuras, pero también con sus normas y sus ideales. Pero no es una investigación sociológica la que concreta la vida en las normas o dirige a los hombres hacia los ideales.

Por otra parte, la acción política (bueno es decirlo) no tiene una raíz intelectual, de orden cognoscitivo, como piensan los ideólogos o los ingenuos. Antes bien, se alimenta de todas las pasiones e impulsos; nacida de improviso en la intuición, que la rige, se precipita hacia el fin, más entrevisto que conseguido. Siempre ha sido así y así será, por eso se encuentra sometida a todas las limitaciones, son precarios sus resultados y siempre la amenaza una crisis en el más evidente condicionamiento. Sobre este mar tempestuoso penetra la luz de la inteligencia, se perfila, pacificador y penetrante, el conocimiento, para iluminar la acción en cuanto sea posible, a fin de que una coherencia más precisa sostenga la actividad humana en su iniciación y desarrollo. Este es el valor de las encuestas y el referéndum, de las estadísticas y las observaciones. Pero luego todo ello se pliega a exigencias contingentes, se somete a las inclinaciones y urgencias de la política, poniéndose todo de nuevo en discusión y en crisis.

Hemos reivindicado la esencia científica y cognoscitiva de la Sociología, sustrayéndola a toda normatividad política y práctica. Queda por decir algo en torno a sus relaciones con la Filosofía. Es tema delicado, por cuanto no raramente, en Alemania por ejemplo, se da el nombre de Sociología a la investigación del principio constitutivo para toda sociedad, de sus condiciones de posibilidad, es decir, a lo que para nosotros es la Filosofía de la Sociedad. Por otra parte, el objeto omnicomprendivo de la Sociología, como se presenta en los primeros sociólogos, la idea de que la Sociología sea una ciencia resumen en la cual todo refluye y encuentra unificación, que la Sociología, aún, sirva para determinar los momentos más salientes de la evolución humana; todo esto conduce fatalmente a la Filosofía, y no rara vez desemboca en la Metafísica. El esfuerzo de la Sociología actual consiste en renunciar a dicho bagaje, en simplificarse como ciencia, en hacerse lúcida respecto a temas parciales contemplados críticamente. No obstante esto, creemos que siempre tendrá relación con la Filosofía aunque se distinga de ella. Ante todo el esclarecimiento de los presupuestos y del objeto de la Sociología en los términos expuestos, el situar los límites precisos dentro de los cuales tiene sentido la investigación, tiene un significado gnoseológico y crítico indudable. No debemos olvidar luego que, si ponemos, con Sturzo, la premisa del hecho social como punto de partida de la investigación, y éste se manifiesta como el acto humano, el individuo con su voluntad y su acción, la Sociología empieza donde acaba la Filosofía, en cuanto una y otra se ocupan de un solo objeto en dos aspectos diversos. La Sociología investiga al hombre en su dimensión social, con los medios e instrumentos que conocemos; el hombre en las condiciones que le están dadas, en sus posibilidades, en lo irracional de las pasiones y en la legalidad que lo vivifica. Afirmado el hombre, lo que él es, se evitan —y sólo de este modo— los pasos falsos de entificaciones materiales y corpóreas, las hipóstasis engañosas que nacen de las metáforas y por las cuales se habla de espíritu del pueblo, alma colectiva, o peor aún, de voz de la sangre. Es esta una misión crítica respecto a las viejas Sociologías místicas u organicistas, biológicas o vitalistas, cuya naturaleza especulativa no puede ocultarse a nadie.

¿Y los valores? Se ha dicho que la Sociología trata los valores como hechos, lo que es cierto (desde el punto de vista sociológico los valores son hechos, como lo son las normas y los ideales); pero podemos decir que los hechos son valores en cuanto tienen sentido en

la vida y en la historia, pudiendo dirigir el conjunto de ambas hacia un plano más elevado. Se sobreentiende, con tal que sean genuinos, primarios, originarios; y entonces se vivifica con su inteligencia el completo entendimiento del hombre y sus vicisitudes. El hombre que se conoce está menos desprovisto en la lucha por la vida, que el que sabe poco o nada de sí mismo, de sus posibilidades, de la alternancia entre lo irracional y lo racional, de las dimensiones reales y de las verdaderas perspectivas. En vano buscará la seguridad en la Sociología, una seguridad social y política, porque la *insicuritas* se encuentra ligada a la condición humana, fundamentalmente defectiva. Pero, si no la seguridad, encontrará ayuda para un proyecto vital menos caótico e improvisado. Habrá la esperanza de que conociendo, examinando, probando, surgirá algo valioso, más valioso, del complejo de nuestras luchas y trabajos. Un hombre más consciente, un hombre mejor empeñado, una acción que busca los caminos de su motivación, ya significa algo, por lo que entre el bien y el mal habrá una posibilidad mayor para el triunfo del primero, siendo más fácil la negación del segundo. Todo esto, sin ningún cálculo normativo respecto a la Sociología, sino como resultado de un balance objetivo de los datos observados, de las acciones friamente consideradas.

Por consiguiente, no se sigue una conclusión «ilustrada», ni una Sociología normativa, sino la esperanza de que el significado del conocimiento y la ciencia tenga valor para los fines globales del hombre (33). Por eso vemos con tanta simpatía este Instituto que se hon-

(33) Esta posición representa una corrección de la conclusión completamente negativa respecto a la Sociología de LE SENNE: *Traité de morale générale*, París, 1947, págs. 511 y sig., quien condenando desde el punto de vista moral al positivismo, condena también al socialismo. La sociología, explica el ilustre y llorado pensador francés, considera la sociedad como naturaleza sistemática y, por tanto, ignora el papel de la imputación, propio de la moral (aprobación, reprobación), la cual siempre debe elegir.

El punto de vista sociológico, precisamente por ser descriptivo y no normativo, ya que el sociólogo piensa por generalizaciones abstractas, no puede sino debilitar —en proporción a su mayor imperio sobre los espíritus— la búsqueda y cultivo de las cualidades morales, la consideración de los valores. Decir sociedad, para LE SENNE significa debilitar el yo, aunque esta debilidad comporte la de la misma sociedad, la cual se encuentra, en su conjunto, a un nivel determinado de valor; pero es ajena a los valores dinámicos y progresivos a las empresas de profunda espiritualidad.

Muchas cosas se podrían decir en torno a las agudas observaciones de LE SENNE. Ante todo, que no toda Sociología es positivista, habiendo también So-

ra con el nombre de Luigi Sturzo; de un hombre que ha creído en los valores cristianos, que ha luchado y sufrido por ellos, que ha desarrollado una Sociología cuya premisa es la persona en el más amplio condicionamiento social y que piensa que ésta debe ser defendida de toda disminución que se le cause, siendo nuestro cometido su elevación y desarrollo. Pero para poder hacerlo coherentemente, ¿no será necesario captar, comprender, conocer, y, por otra parte, destruir las estratificaciones, las entificaciones perjudiciales con que la recubren las doctrinas filosóficas y sociológicas más imperfectas? Es precisamente la misión de este Instituto que inauguramos en su nueva sede, firmes en la luz del mensaje cristiano y en la enseñanza de libertad de Luigi Sturzo.

FELICE BATTAGLIA.

ciología historicista y espiritualista, como la de Sturzo. En segundo lugar, que negar el carácter normativo de la Sociología no excluye una exigencia deontológica sobre otro plano. Pero, sobre todo, que la primacía del yo, del sujeto individual y personal, no siendo la sociedad otra cosa que su dimensión social, define una sociedad que no se encuentra en oposición al sujeto personal, porque, consciente del principio de que procede, no incurre en las dificultades del positivismo. Por otra parte no podemos pensar que un conocimiento objetivo de la sociedad en que se comprendan hechos y valores, y con éstos las normas y los ideales, sea inútil para los fines globales del hombre y, por consiguiente, del hombre moral.

LOS VALORES JURIDICOS

SUMARIO :

1. Problemas preliminares.—2. Meditación sobre el Orden y la Seguridad.—3. Meditación sobre el Poder y la Paz.—4. Meditación sobre la Cooperación y la Solidaridad.—5. Estructura del plexo de los valores jurídicos.—6. Primera meditación sobre la Justicia.

1) PROBLEMAS PRELIMINARES

Limitar una meditación a los valores jurídicos es algo así como hablar únicamente del techo de un edificio. Esta comparación evocativa no por ser un clásico símil deja menos de ser rigurosamente ajustada en el sentido en que puede serlo una comparación. El edificio hubo de comenzar por sus cimientos, igual que la investigación jurídica reclama comenzar por el objeto como su base óptica. El edificio se levanta mediante sus pilastras de cemento, igual que la investigación jurídica se sostiene en el pensamiento de su peculiar Lógica formal. El edificio gana su espacio propio merced a las paredes de ladrillo que lo contornean y subdividen, así como la investigación jurídica transmuta su pensamiento en conocimiento cuando se libra al juego de la Lógica trascendental. Pero el edificio no es habitable todavía, hasta tanto el techo no recubra su parte superior liberándonos de la intemperie. Sólo en este momento las cosas exhiben su razón de ser, no porque el último fragmento se las habría dado, sino porque el todo al cual pertenecen y de donde la toman, recién entonces aparece ante nosotros como la estructura que las organiza y en cuya virtud cada parte, en su lugar, tiene la misma importancia para el conjunto que las demás en el suyo.

La imagen a que hemos recurrido nos advierte que, frente a un análisis egológico de los valores jurídicos puros, el lector tiene que computar por su cuenta los previos momentos óptico y lógicos que con él se engarzan en unidad. Lo contrario significa que escapan a

su percepción muchas e importantes sugerencias que ese análisis le brindaría de ir armado con aquel bagaje.

Así, lo primero que habría de recordarse es que paralelamente a la captación óptica del ser jurídico procede su captación ontológica. Esto es así en cuanto que el Derecho se ha revelado como un modo de la vida humana y en cuanto que, al exacto decir de Heidegger, la característica óptica del hombre es la de ser ontológico. Esto significa que el hombre puede verse a sí mismo desde fuera y desde dentro, ejercitando para lo primero su intuición sensible y para lo segundo su intuición emocional. Al conocimiento empírico de un substrato se va a superponer así el conocimiento axiológico de un sentido, en la mismidad del mismo objeto de conocimiento. Lo que se sabe de algo porque nos enfrenta, se va a compenetrar con lo que se sabe de algo porque se lo vive, en la realización de la expresión y lo expresado, la que originariamente se da en la conducta en forma inmediata. Y en la medida en que lo óptico es el fundamento de lo empírico y que lo ontológico es el fundamento de lo axiológico, quedaría aclarado por qué la exploración ontológica del ser jurídico va a radicarse en el problema de los valores jurídicos.

No es menos importante recordar la relación constitutiva que guarda el sentido de un objeto cultural con algún valor. Por eso alguna vez pudimos definir el sentido de un objeto cultural diciendo que es la intención objetivante que alguien tiene como conocimiento axiológico de lo expresado por un substrato. En esto ha de insistirse en que la calidad valiosa se predica del objeto, como perteneciente a él, tanto como sus cualidades sensibles. Pero con esta diferencia: las cualidades sensibles se localizan, palmo a palmo, en los diversos puntos del espacio o del tiempo que conciernen al objeto cultural; en cambio, las cualidades valiosas, que han sido mal calificadas de «irreales» acaso por esta razón, no pueden localizarse en puntos del espacio ni del tiempo. Ellas inciden en el todo del objeto cultural en tanto que objetos independientes, con el alcance que Husserl da a esta última expresión. Así, cuando predico la blancura y la belleza de la Venus de Milo, o el vaivén rítmico y la belleza de la *Barcarola* de Chopin, se predicen por igual del objeto la cualidad sensible y la estética. Pero punto por punto en el espacio puedo ver localizada esa blancura, hasta el extremo que de unos a otros puedo encontrar diferencias de matiz e incluso señalar puntos de otro color, lo mismo que punto por punto en el tiempo que toma la *Barcarola* puedo ir señalando lo que su vaivén rítmico toma para ir, luego para volver,

cómo aumenta la intensidad sonora de un *crescendo*, etc. Nada de esto cabe respecto de la belleza que he predicado de la estatua y de la composición musical; su belleza no se localiza de ese modo; la belleza recae en el todo del substrato porque es el substrato como un todo lo que se comprende por su sentido. Sin duda, puedo calificar de hermosa únicamente la cabeza de la estatua o la famosa melopea de aquella pieza musical; pero es porque una cabeza o una melodía, en cuanto separables, son objetos independientes aunque de hecho sean también partes de un todo más extenso.

Otro problema genérico que está más allá de la presente investigación ontológica es el de que ésta se refiere a los valores de persona, en su oposición a los valores de cosas, lo que corresponde exactamente a la oposición de los substratos egológicos y mundanales. A este respecto, numerosas cuestiones derivadas han de tenerse por sobreentendidas, tal así la inmanencia del valor de conducta en la conducta, el ideal real como sentido de la conducta, la diferencia entre ideal real e ideología, la diferente cuestión que implica hablar de un ideal real o de un ideal verdadero, la radicación del ideal programado en la proyección existencial y la autenticidad o inautenticidad del ideal real decidiéndose por esta radicación. Obviamente la investigación que tiende al ser ontológico del Derecho para completar la aprehensión de su ser, se limita a los ideales reales como sentido de la conducta porque únicamente a ellos puede presentárselos como los componentes ontológicos de aquel ser óntico.

Con todo, conviene recordar una cosa. Si en torno a este problema genérico la conducta se presentó ónticamente como un deber ser existencial, se puede mostrar ahora con toda generalidad que ontológicamente se presenta como un deber ser axiológico. En efecto, si la libertad fuera rigurosamente un puro «poder ser», estando ella en el presente y sólo en el presente, sería algo así como una explosión de conducta con dirección hacia nada. Inmediatamente se percibe que semejante «poder ser», siempre instantáneo, no admite ninguna calificación valiosa ni desvaliosa. La libertad puede adquirir estas calificaciones únicamente porque ella es un deber ser existencial, es decir, porque como conducta está proyectándose hacia el futuro y avanzando hacia ella misma, en la medida en que su ser consiste en lo que ella todavía no es: en la cita que tengo con una persona esperada y que promueve todo lo que hago a partir de cierto instante, mi vida de ahora avanza hacia mi vida en la plenitud de la cita, viéndose en ello que mi vida de ahora es propiamente lo que es en la

medida en que no es todavía la plenitud que espero. La vida humana transcurre así en cita permanente con su propio futuro. En esta estructura de la futuridad, el valor que impregna el fin es lo que ha determinado el surgimiento de algo como fin, ese fin con que se cierra la totalidad sucesiva de cada acción; pero este valor teleológico es cosa diferente del valor de conducta que exhibe la conducta misma mientras transcurre, el cual emerge y se predica de ella con motivo o en ocasión del programa vital a que pertenece ese fin como otra de las partes de la estructura total de la futuridad. La diferencia de ambos valores es incuestionable no bien se tiene en cuenta que el valor del fin puede ser un valor de cosa, en tanto que el valor de la conducta siempre lo es de persona.

Una conducta sin valor ontológicamente no puede ser, porque el fluir del tiempo siempre la hace estar haciendo algo, es decir, proyectándose y, con ello, optando al programarse, dentro de una totalidad sucesiva. Inversamente, se ve la necesidad de recurrir a la duración existencial de alguna totalidad sucesiva, si se desea percibir el valor de conducta de algún instante que, estáticamente considerado, habría de parecer como que no lo tiene; así, ni la vida del feto hace excepción, pues basta proyectarla en el único tipo de totalidad sucesiva de que es capaz para comprenderla como un programa vital mediante los valores de persona adecuados a lo único que hay en ella, a saber, su vida biológica en proyección hacia la personalidad. En otro sentido, de acuerdo al saber íntimo de aquello que se sabe porque se lo vive, la conducta por eso no tiene, para hablar de su intimidad, otro lenguaje que el axiológico. Y en la medida en que el tiempo existencial ónticamente la constituye como un deber ser existencial, la constituye ontológicamente como un deber ser axiológico. Este último es simplemente la auto-iluminación ontológica del primero. Con esto se supera el de otro modo ininteligible tránsito del ser entitativo al valor, ya que lo que es nada nos dice sobre lo que debe ser, ni viceversa. En cambio, el ser que es un deber ser existencial puede decirnos sobre lo que debe ser, con sólo poner a luz lo que ya está en su ser.

Pero esta aparición de los valores de fin y de los valores de conducta merced al constitutivo óntico-ontológico que aporta el futuro inmediato, nos suministra una pista de la mayor importancia para la axiología general: los valores están ligados a la futuridad aprehendida ontológicamente. El futuro inmediato, ónticamente, es el futuro bien concreto y determinado que ya está en nuestro presente por an-

ticipación como una totalidad sucesiva; y así son también concretos y determinados los valores que dan sentido a nuestras acciones (1). Pero el futuro indeterminado, el inexhaustible futuro que se cierra con la muerte, el que es simple futuridad opaca como horizonte de la vida, ese futuro se presenta con la misma vacuidad de contenidos con que se presentan los valores puros que preocupan a la Metafísica en la moderna axiología: la Belleza, la Bondad, la Justicia, la Santidad, etc. Parecería, entonces, que una axiología existencial tiene títulos para hablar de los valores como existenciaros de futuridad de la vida plenaria, tomando a la futuridad en su dimensión propiamente ontológica, es decir, como fundamento de lo axiológico. Ya no resulta extraño entonces que la muerte se dibuje como la medida suprema de los valores; y en ello va de suyo que sólo los valores supremos consienten ser medidos por ella, si es que la vida así tasada ha de lucir como una plenitud y no como una caricatura. El óntico vivir para la muerte, revertido ontológicamente viene a ser un morir para la vida. Y el óntico «estar-siendo-en-el-mundo» resulta ser un ontológico «estar-debiendo-en-el-mundo». En ambos casos, lo que ónticamente exhibe el deber ser existencial, ontológicamente expresa el deber ser axiológico.

Sobre todas estas bases queda expedito el camino para ir a la determinación específica de los valores jurídicos. Onticamente el Derecho tiene una inmanente referencia a valores o a desvalores de conducta, pero ontológicamente es estos valores o desvalores. Aquí nos toca preguntar, pues, ¿cuáles son ellos?

El sentido de esta pregunta tiene que ser rigurosamente entendido no sólo para que nuestra investigación no defraude al lector como cosa vacía, sino que también para poder afrontar debidamente, en su momento, la investigación axiológica del Derecho que pretenda ser la medida de las soluciones prácticas. Ahora no se trata de determinar cuál es el contenido valioso de esos valores como un contenido de verdad axiológica que permita juzgar acerca de la justeza del signo positivo que se arrojan los valores reales de la experiencia jurídica; esto sería hacer axiología jurídica pura, lo que, por ahora al menos, no nos interesa. Se trata simplemente de esclarecer la posibilidad de esos valores, determinando sobre qué inciden ellos y qué horizonte tiene el sentido con que inciden. Nos quedaremos en el substrato

(1) José M. VILANOVA ha traído algunos de estos temas en su ensayo «El Derecho como objeto cultural», *Rev. Universidad*, 25. Santa Fe, 1952.

específico de cada uno de esos valores, porque el alcance de nuestra investigación actual tiende a mostrar lo ontológico como característica óntica del Derecho, y nada más. Por eso la tarea se cumplirá destacando qué perfil del substrato jurídico —conducta compartida en cuanto que coexistencia—, es el que juega como substrato de una u otra dimensión axiológico-jurídica posible. No hacemos aquí axiología, sino ontología; y ya hemos recordado más arriba que el fundamento de lo axiológico es ontológico; por eso la presente investigación no puede exceder el ámbito de ese fundamento. Al individualizar los substratos específicos, permaneceremos en el ser óntico; pero como un substrato se comprende por su sentido, en ello mismo aparecerán como horizontes sendos sentidos axiológicos, cada uno con la posibilidad de su doble signo, exhibiendo precisamente el ser ontológico del Derecho como carácter de su ser óntico y en donde cualquier contenido axiológico concreto que quepa imaginar, emerge fundado en las posibilidades que le brindan esos horizontes. Contestaremos, pues, la pregunta, no señalando ciertos contenidos valiosos como contenidos de verdad axiológica, sino señalando ciertas direcciones necesarias de la valoración jurídica *como ámbito* propio de la propia valoración en su ser jurídico. No se trata del título que asista a una determinada valoración, sino del hecho ineludible que la consiente y en que necesariamente se radican todas las valoraciones jurídicas habidas y por haber, reconociendo también como hecho ineludible sus diferencias de sentido sólo cual diferencias de horizonte.

Con anarquía de fundamentos, y aun sin elucidar fundamento alguno, desde Sócrates y Platón la línea de oro del pensamiento jusfilosófico greco-occidental ha visto en la justicia el valor propio del Derecho. Pero Calicles y Maquiavelo lo vieron en el poder; Duguit, en la solidaridad; Jhering y Kelsen, en la paz; Recaséns Siches, bajo la sugestión de Radbruch, en la seguridad. Otros han tomado una combinación de dos de ellos, como Radbruch, que se refiere a la seguridad y la justicia. Santo Tomás nos remite al bien común, lo que si bien no es unilateral, deja la cuestión en el aire, ya que hasta el presente los tomistas no han podido determinar qué es el bien común y ni siquiera sobre qué recae, si sobre la comunidad como un todo diferente de los miembros que la componen o si sobre todos los componentes en su individualidad, pero en cuanto forman una sociedad.

La verdad es que si la visión axiológica del Derecho aparece en plano ontológico mediante la intuición emocional de lo vivido, hay

título suficiente para comprender que es valor jurídico *todo valor de conducta bilateral*. El valor jurídico es un valor de alteridad, en el sentido con que esta palabra se precisa en la Egología; es decir, el valor del hacer compartido, el valor del comportamiento conjunto; no un valor para un destinatario que no fuere protagonista. El fundamento de esto es claro y tiene la fuerza de los hechos porque proviene de una esencia: el valor de la conducta compartida se adecúa sin resquicios a la esencia óptica del Derecho, puesto que en ello se trata de ver la misma cosa por fuera y por dentro. Esto significa que todo valor de conducta bilateral es un valor bilateral de conducta; o lo que es lo mismo, que todo valor de alteridad es un valor con alteridad. En consecuencia, sobre la base de la esencia óptica del Derecho —la conducta en su interferencia intersubjetiva o conducta compartida—, se puede decir ahora que, por esencia, todo valor bilateral de conducta es valor jurídico.

Esta determinación esencial abre la idea de que existe *un plexo axiológico* privativo del Derecho, pues no se puede afirmar *a priori*, salvo por prejuicio, que habría de haber un único valor jurídico. La cuestión está subordinada a una exploración del problema, porque si los valores se captan mediante una intuición emocional, ha de recordarse que toda intuición tiene por delante un campo abierto. Sin embargo, en cuanto que la intuición de que aquí tenemos que servirnos tiene horizonte existencial sistemático, ya se colige que el plexo de valores jurídicos, si existiera, ha de ser un plexo cerrado y estructurado por el propio horizonte de la contextura que tiene la existencia humana. O sea que se puede esperar la catalogación de todos los valores jurídicos primarios, aunque quede abierta la investigación en profundidad con la consiguiente distinción de especies subordinadas.

El horizonte axiológico que nos concierne como cosa propia está, pues, limitado a los valores bilaterales de conducta, encontrando su común denominador y la razón de su autonomía de conjunto, en el hecho de que la conducta compartida es la coexistencia como dato humano, pero referida al hacer en sí mismo considerado. La coexistencia *bajo este aspecto* es el substrato constante de todo valor jurídico; por eso los valores jurídicos son siempre coexistenciales en su sentido y ellos simplemente exhiben el sentido de la coexistencia en esa necesaria y singular modalidad de la misma. Nosotros, al hablar de la coexistencia, nos limitamos a este aspecto de ella que se refiere al comportamiento en sí mismo considerado, porque estamos apoyándonos en lo que es de esencia para el Derecho. No nos referimos a un

contenido ideológico de comportamiento común a múltiples personas, ni a una finalidad de comportamiento que se realice mediante el esfuerzo de varios seres humanos; sino al comportamiento mismo que se comparte como el hecho único que entre dos o más personas han llegado a ejecutar, en el juego conjunto de impedirse o no impedirse la acción de cada cual.

La analítica existencial ha descubierto en el ser del hombre, como tres dimensiones existenciales, el mundo objetivo, la persona y la sociedad. En diversas oportunidades la Egología ha mostrado la posibilidad de intuir ónticamente la conducta de estas tres direcciones. Pero el ser del hombre, en cuanto que un *estar-siendo-en-el-mundo*, es un todo estructural en el que las dimensiones del mundo objetivo, persona y sociedad juegan compenetradas, aunque el análisis las separe presentándolas independientemente. Esto sugiere la posibilidad de explorar ontológicamente, sucesivamente con el sentido de esas tres dimensiones, no sólo aquella estructura total en su conjunto, sino también cualquier aspecto parcial de ella que haya elegido la investigación. Para nosotros esto significa, como hilo conductor, que ha de explorarse el substrato coexistencial que nos concierne con el sentido de mundo objetivo, de persona y de sociedad. Naturalmente que siempre se van a esclarecer así valores que conciernen a la coexistencia; pero en un caso aparecerá, como sentido, la coexistencia objetivamente mundificada; en otro, la coexistencia personalizada; y en el otro, la coexistencia socializada. La estructura fundamental del plexo axiológico-jurídico se presentaría, por lo tanto, como una estructura radiada con tres radios divergentes a partir del centro común y con un valor fundante o sustantivo por cada radio.

II. LA COEXISTENCIA EN CUANTO CIRCUNSTANCIA: MEDITACIÓN SOBRE EL ORDEN Y LA SEGURIDAD

Consideremos primero la coexistencia en cuanto circunstancia. Nuestra circunstancia es el mundo que nos circunvala, el ancho mundo sin limitaciones donde cada hombre está siendo lo que es, según la decisiva caracterización en que han coincidido Heidegger y Ortega y Gasset. Obviamente, parte de esa circunstancia está integrada por los demás seres humanos con quienes nos toca convivir. Esta calificada parte de la circunstancia es la única que concierne al análisis ju-

rídico. Y se justifica comenzar dirigiendo nuestra atención en este sentido, por la sencilla razón de que el contacto con su mundo objetivo es lo más firme que exhibe el hombre como constitución radical de sí mismo.

También se advierte sin dificultad que estamos autorizados a decir que la coexistencia puede crecer o decrecer, si con ello aludimos a la menor o mayor amplitud que se reconozca a la facultad jurídica de señorío. No se trata de la coexistencia como conducta compartida en cualquier forma, que es, por cierto, un *quantum* constante e invariable. Se trata de que el señorío ontológico del hombre esté aceptado jurídicamente como facultad de señorío. Se trata de cómo aparece en la experiencia el axioma ontológico de que todo lo que no está prohibido está jurídicamente permitido. En este sentido, cuanto más reglamentada o comprometida esté la existencia individual respecto de acciones conjuntas, tanto mayor será la coexistencialidad de la conducta compartida en sí misma considerada; y a la inversa. Nos referimos, pues, a la proporción recíproca y complementaria de autonomía y heteronomía que implica ineludiblemente toda coexistencia, considerada a partir del referido axioma ontológico.

Ahora bien, la circunstancia —y por ello la coexistencia en cuanto circunstancia— puede ser protectora u hostil; podemos sentirnos amparados por ello o podemos sentirnos desamparados. Esta dualidad ya ha sido advertida por el análisis existencial. En esto juega el hecho de que al vernos protegidos nos sentimos seguros; y al revés, de que vivimos la inseguridad cuando la circunstancia nos toca con el poderío de la pura fuerza bruta. Por eso el pararrayos da seguridad al hogar en los días de tormenta; y el fortín de las avanzadas daba seguridad a la ciudad contra los malones de indios. Por eso hay inseguridad cuando el tigre del circo se escapa de su jaula, lo mismo que la hay cuando se escala un despeñadero resbaloso. Obviamente la coexistencia también puede desplegarse como desnuda fuerza bruta, colocándonos, en su caso extremo, en esa situación de *impotencia* con que la fuerza bruta se hace palpar. Pensad en lo que ocurre cuando cunde el pánico en una multitud y veréis la coexistencia desplegarse como pura fuerza bruta. Por ejemplo, suponed que habéis ido a una asamblea pública denegada por la policía y que ésta, para disolverla, carga contra ella. Suponed que al primer disparo de arma de fuego, o acaso a la primera advertencia del clarín, haya cundido el pánico. Vuestra situación se ha tornado insegura y os sentiréis en la impotencia en medio de la desbandada general por causa de la mul-

titud como fuerza bruta, sin que para ello importe que la multitud esté integrada por vuestros propios compañeros de un momento antes.

No es necesario suponer un caso tan extremo para comprender que estamos ante la inseguridad que califica al Derecho, cada vez que consideramos la coexistencia en cuanto circunstancia, si esa coexistencia fuere hostil. En verdad, aunque la impotencia quede embozada en algún segundo plano, siempre se la advierte aun en aquellas situaciones en que la inseguridad como desvalor parece traducir el sentido de la coexistencia como circunstancia hostil simplemente. Tomemos un ejemplo muy ilustrativo. Suponed que a la medianoche salgo a ambular por las calles del centro de Buenos Aires: mi situación vital es de plena seguridad. Pero suponed que mi paseo nocturno lo fuera por algún barrio tenebroso de los suburbios, como la Boca o Puente Alsina: mi situación es de notoria inseguridad. La seguridad radica en que, en el centro, la presencia de los otros es protectora, me ampara; en cambio, la inseguridad de los barrios tenebrosos proviene precisamente de lo contrario: estoy desamparado porque la presencia de los otros no es protectora; mi situación es insegura porque estoy librado a la acción de su fuerza bruta. Y esto, hasta el extremo paradójal de que a esas horas y en esos barrios me sentiría más seguro en soledad. Como se colegirá por lo que vamos a decir dentro de poco, no es diferente la situación de quien realiza un negocio inseguro por los riesgos que contuviere; si la expresión no alude a algún aspecto aleatorio del negocio, tendrá que aludir al desamparo ocasionado por la hostilidad de la conducta ajena en bruto; por ejemplo, ese desamparo que las acciones por vicios redhibitorios tratan de superar.

Sea el caso de quien ha comprado un carruaje con un defecto oculto en su eje, que lo debilita. Al quebrarse éste en un barquinazo, el dueño que viaja en él quedaría librado a la fuerza bruta de lo que ocurra en el accidente. Pero si para resarcirse de los perjuicios estuviera librado simplemente a la buena o mala voluntad del vendedor por la mercadería defectuosa que le entregó, hay que reconocer que esta voluntad psicológica también es fuerza bruta; y ello hasta el punto de que podría pesar en la situación y decidirla, como inercia, con la pasiva renuencia de quien simplemente se abstuviera de tomar otra actitud. Las acciones redhibitorias deciden el punto, dando al comprador la seguridad de que el vendedor le restituirá un carruaje sin defecto.

Así, pues, la idea de seguridad como protección (2) viene a ser algo común referida a la Naturaleza y referida a la coexistencia como substrato axiológico. La calificación axiológica se divide según que la coexistencia ampare o desampare; pero en ambos casos la coexistencia misma es el substrato respecto de un sentido axiológico que a ella presenta objetivamente mundificada. Desde este ángulo, la coexistencia aparece sencillamente como circunstancia; sería, así, una parte de esa inmensa e integral circunstancia que es precisamente el mundo objetivo para la vida humana. Aquí es la coexistencia en cuanto substrato la que se nos presenta objetivamente mundificada como sentido jurídico; y la calificación axiológica entra en juego con un valor de persona cosificado, porque esa parte de la circunstancia que es la conducta de los otros seres humanos, es axiológica de por sí: ya sabemos que una conducta sin valor, ontológicamente no puede ser. Basta, pues, referirse a la coexistencia como circunstancia, para saber a qué se refiere la protección jurídica como campo axiológico; es decir, para determinar el substrato en que se apoya el sentido valioso de seguridad o el desvalioso de inseguridad. Y si a esta inseguridad a veces denominamos desorden, anarquía o simplemente impotencia, es obvio que estamos frente a expresiones sinónimas que acentúan muy felizmente el aspecto humano y coexistencial de la carencia de protección por parte de los congéneres que nos circundan.

Las precedentes reflexiones legitiman la seguridad como valor jurídico. La seguridad recae, como se ha visto, sobre la coexistencia en cuanto circunstancia y aparece en la medida en que la coexistencia nos protege. Es un valor fundante o sustantivo, porque se trata de la dación de un sentido coexistencial originario que aporta directamente la coexistencia por sí misma, en la medida en que es forzosa la alternativa del amparo o del desamparo. Pero, además, y en la medida en que hemos tomado como punto de partida el señorío ontológico del ser humano y el axioma ontológico de la libertad que jurídicamente lo expresa, se advierte también que la seguridad es la coexistencia en su valor de autonomía, así como la inseguridad es la coexistencia en su desvalor de autonomía. En la proporción de autonomía y heteronomía que hay en toda coexistencia, siempre considerada

(2) Es de recordar cálidamente el análisis de la seguridad como valor jurídico que efectúa precisamente en este sentido Juan Francisco LINARES en su libro *Cosa juzgada administrativa*, cap. 5.º

como circunstancia, la autonomía personal puede ser valiosa o desvaliosa; y ello es lo que se ve en la seguridad y la inseguridad como signos axiológicos. El exceso de autonomía, que resulta desvalioso, comporta una desaparición de la seguridad por su disminución hasta poner en juego la inseguridad. De cualquier manera es visible que seguridad e inseguridad corresponden al comportamiento autónomo y espontáneo que se despliega en la coexistencia, según que esa espontaneidad autónoma torne protectora u hostil a la coexistencia misma en cuanto que circunstancia. En la seguridad, mi autonomía y la ajena se complementan como protección.

Con todo, debemos hacer hincapié en el hecho de que la inseguridad aparece unilateralmente, siempre en la dirección de una disminución de la seguridad; jamás en la dirección de un aumento de la seguridad. Resulta directamente algo impensable, un flagrante contrasentido, la idea de que un aumento excesivo de la seguridad pueda actualizar la inseguridad. Una protección por parte de la circunstancia, superior a la mínima requerida por un individuo, podrá resultar superflua, pero nunca desvaliosa por su intrínseco sentido. La inseguridad sobreviene desde un exclusivo horizonte, a saber, cuando la seguridad no alcanza un mínimo preciso. Si no es suficiente la protección brindada por la coexistencia en cuanto circunstancia, entonces la inseguridad aparece como algo efectivo por su hostilidad, aunque se trate de una pasiva hostilidad. Es que en semejante hipótesis, la circunstancia es, a todas luces, *riesgo*. Por debajo del horizonte de la seguridad, convivir resulta, ya, riesgoso, porque el riesgo está en la circunstancia misma. Si el riesgo coexistencial no se supera, él es el substrato de la inseguridad como sentido axiológico. Recordemos la inseguridad del transeúnte que efectúa un paseo nocturno por un barrio tenebroso de Buenos Aires. Ahora nos la explicamos: el prójimo como incógnita es un riesgo y precisamente el riesgo de su fuerza bruta. No podemos decir que el prójimo allí es un enemigo: esto no correspondería a una descripción de las cosas. Menos se puede decir que la multitud, como masa, da lugar a la hostilidad por lo espurio, porque en el ejemplo del paseo nocturno no hay ningún fenómeno de masa. La simple verdad es que resulta riesgoso efectuar ese paseo nocturno, porque el prójimo, allí, es una incógnita para cualquiera que pase por su lado. El transeúnte no está protegido por la autonomía del prójimo y por eso se encuentra objetivamente inseguro. La inseguridad emerge, pues, de la coexistencia en cuanto circunstancia, cuando la autonomía del prójimo no nos protege, bastan-

do esta pasividad para negar lo positivo que implica la coexistencia. Si el riesgo se constituye, ya, sobre esa pasiva hostilidad; si esa pasividad eminente de la circunstancia inhóspita es suficiente para hablar de hostilidad, es porque, en el fondo, la hostilidad de la fuerza bruta siempre es necesariamente pasiva, por cuanto su fuerza física es la de su inercia. Por eso somos impotentes ante ella; es decir, carecemos de poder sobre ella, lo que ya significaría el fenómeno espiritual de inculcamiento o infusión, que significa traspasar algo el espíritu. De la misma manera, el ejemplo del negocio inseguro, una vez descartada la alusión a lo meramente aleatorio de un resultado, nos retrotrae al hecho de que el riesgo radica en el desamparo que encontramos en la autonomía del otro contratante como inercia; lo que por cierto no significa que el otro contratante sea mi enemigo ni nada por el estilo.

Pero todo esto nos hace ver que el horizonte del valor fundante, en este caso la seguridad, tiene, como límite donde comienza el desvalor, su propio y diferente valor porque posibilita una nueva alternativa sobre la base de un valor fundado, o adjetivo. La alternativa está entre el riesgo y su superación. En esta coyuntura va a surgir el orden como valor jurídico.

En efecto. Como la seguridad es la coexistencia en su valor de autonomía y como la inseguridad es la coexistencia en su desvalor de autonomía, por lo cual en la seguridad mi autonomía y la ajena se complementan como protección, es obvio que semejante valor resulta inestable y escurridizo. ¿No podría superarse su inestabilidad otorgándole firmeza? Si cupiera dar firmeza a la seguridad, es obvio que se habría superado el riesgo coexistencial. No importa que en ello la seguridad pierda parte de su autenticidad al restringir la autonomía que la origina, desde que la manera de superar un riesgo que presenta la circunstancia es *esquivarlo*. Y para ello, debo limitar las posibilidades de mi señorío colocándome dentro de un trámite o proceso que prevea y organice la secuencia de mis acciones. Pensad lo que ocurre con quien tiene que atravesar un río un día de creciente: el baquiano le advierte que no lo puede cruzar por donde él pretende, porque lo arrastrará la corriente. Pero hay un vado cinco cuabras más abajo; por allí puede atravesarlo. Ha de desviarse, pues, para tomar este camino. Así consigue su objeto; pero con ello no ha aniquilado el peligro de la primera ruta, sino simplemente lo ha esquivado precisamente porque lo ha encontrado en su camino. Así también si el riesgo ya está dado por la circunstancia coexistencial, no

puedo hacerlo desaparecer mágicamente con sólo cerrar mis ojos a él. Al riesgo no lo encuentro, cuando no existe; sólo que entonces hablo de seguridad. Pero existiendo, puedo todavía esquivarlo, que es una manera de encontrarlo.

Que el Derecho tiene un valor positivo de orden, es de toda evidencia. El orden recae sobre el plan de vida necesariamente contenido en la coexistencia y por eso se traduce en previsión. Si este plan corresponde al riesgo, por lo tanto, si lo prevé suficientemente, podrá esquivarlo, y, en tal sentido, superarlo. Precisamente hablaremos de orden porque, previsto el riesgo, quedamos en situación de saber a qué atenernos con la posibilidad de esquivarlo. Y esto es valioso con diferente valor al de la seguridad porque al someterme a un plan que, como circunstancia, concatena la secuencia de mis acciones, lo que aquí encuentro es la coexistencia en su valor de heteronomía. En el orden, mi heteronomía es también la heteronomía ajena. El orden hace circular la vida por un cauce que le está dado anticipadamente; por eso, frente al riesgo, puede preverlo y esquivarlo. Aunque eventualmente la pode o la restrinja, el orden da firmeza a la seguridad; y esa firmeza que sobreviene, que es un valor de heteronomía, aunque sea un valor adjetivo o fundado, es muy diferente, como valor, al de la seguridad, cual lo confirmará el desvalor que esa firmeza intrínsecamente puede originar.

Ocurre, sin embargo, que el orden en general significa plan, colocación de las cosas en el lugar que les corresponde. Es así que esta idea de orden es absolutamente universal para el mundo objetivo. Hablamos del orden de la Naturaleza cuando las leyes astronómicas nos ilustran cómo se desplazan los cuerpos celestes. Y nadie ha insistido con más brillo que Bergson (3) respecto de esta universalidad cósmica del orden. Por lo tanto, desde que la idea de orden como plan es algo común referida a la Naturaleza y referida al plan de vida necesariamente contenido como campo axiológico en la coexistencia, resulta claro que la coexistencia vuelve a estar objetivamente mundificada cuando en el Derecho se habla del orden como una de sus dimensiones axiológicas. Aquí otra vez la coexistencia, como substrato óntico, está comprendida, como sentido, cual un elemento o dato del mundo objetivo; y aquí otra vez la peculiar calificación axiológica entra en juego porque esa parte de la circunstancia que es el riesgo coexistencial, es axiológica de por sí por ser conducta de

(3) BERGSON: *L'évolution créatrice*, págs. 238 a 257.

nuestros semejantes. La coexistencia en tanto que circunstancia, que en su valor de autonomía es seguridad, en su simultáneo valor de heteronomía es orden. Ambos son valores de mundo objetivo porque, según se está viendo, con esos dos sentidos axiológicos la coexistencia viene a quedar mundificada como mera circunstancia. Y una elocuente prueba de ello la tenemos en el hecho de que cada vez que el Derecho positivo recurre a una mención del tiempo cosmológico (duración de penas, de términos procesales, de plazos de prescripción, de requisitos para la capacidad civil o comercial, etc.), ello traduce estrictamente valoraciones de orden y de seguridad, y nada más; es decir, valoraciones que se dejan cuantificar matemáticamente como el mundo objetivo del cual provienen (4).

Desde que el orden le da a la seguridad una firmeza que no es inherente a la idea de protección, queda patente, a la vez, que el orden es un valor fundado pero también que es un valor propio, diferente del otro. Basta referirse al plan de vida necesariamente contenido en la coexistencia, para saber a qué se refiere el orden como valor jurídico. El plan de vida tendrá, como cosa propia, su valor y su desvalor inequívocos al del amparo o desamparo que comporta la autonomía coexistencial en tanto que circunstancia. El orden es una actitud de *defensa* frente a la inseguridad del riesgo; y esto que vale como defensa es lo propio de él como valor porque allí está el valor de la firmeza que otorga a la seguridad y que en alguna medida, como defensa, todavía vale aunque la seguridad no fuere rescatada. Ahora queda en claro por qué el orden es el valor de heteronomía que adquiere la coexistencia en cuanto circunstancia: el orden es un plan de vida al que se amoldan las acciones individuales, siendo oportuno recordar, una vez más, que toda la existencia de la coexistencia se agota en la de las acciones individuales. En aquel sentido, el orden viene impuesto al individuo por el todo al cual pertenece el propio individuo. El orden como plan le suministra al individuo un necesario elemento de defensa contra la inseguridad, siempre que el individuo quiera defenderse. El orden *per se* no restituye la seguridad en su auténtico sentido; el orden sólo asegura la eficacia de una defensa en la medida en que esquivada el riesgo porque prevé la secuencia

(4) Mario Alberto COPELLO, en su trabajo *El tiempo en el Derecho*, contrapone con profunda sagacidad las dos maneras que tienen las normas jurídicas para hacer referencias al tiempo: ésta que recurre al cómputo del tiempo cosmológico y la que lo alude mediante la persona como sujeto del Derecho.

de las acciones, pero siempre que alguien asuma esa defensa. De ahí resulta que, en el orden, mi heteronomía es también la heteronomía ajena desde que el plan de vida que viviremos nos es común. En forma paralela a como la autonomía coexistencial en cuanto circunstancia, puede tener un valor de signo positivo en la seguridad, ahora resulta que la heteronomía coexistencial en cuanto circunstancia puede tener también un valor de signo positivo en el orden. Y en la medida en que, como ya hemos dicho, el contacto con su mundo objetivo es la más firme que exhibe el hombre como constitución radical de sí mismo, el orden tiene título para aparecer como el más elemental y primario de los valores jurídicos a pesar de su carácter fundado, en razón de que emerge en la situación mínima, es decir, como actitud de defensa, como la alternativa valiosa del horizonte de la seguridad, como la posibilidad de restaurar a ésta cuando ésta se derrumba. Como actitud resulta legítimo definirse del siguiente modo: si no hay seguridad, que haya por lo menos orden (5). Pero lo que a esta actitud corresponde y basta para darle impleción, es esto otro: si tiene que haber riesgo, entonces que haya orden.

Ya el lector advertirá el paradójico final de este análisis axiológico. El desvalor del orden no es el desorden, porque éste, en cuanto anarquía y, en el fondo, en cuanto impotencia, es la inseguridad. El orden no muestra su desvalor por carencia o deficiencia. Desde que el orden emerge sobre la inseguridad toda insuficiencia del orden nos retrotrae a la inseguridad. El desvalor del orden viene por el otro extremo, por su excesivo crecimiento. Un orden desvalioso, un plan de vida que sea negativo como plan precisamente por ser plan y en la medida en que lo sea, sólo es concebible por su hipertrofia, es decir, sólo puede significar el desvalor de la heteronomía de la coexistencia en cuanto circunstancia. El desvalor del orden es *el ritualismo*.

En efecto. Si el riesgo como punto de partida originario y neutral da al orden un contenido y un canon objetivos en la medida en que se supera el riesgo por esquivarlo, es obvio que con relación a este resultado y sirviéndome del plan de vida, tengo tres posibilidades: O llego a tiempo; y entonces el plan es orden y vale como tal. O llego tarde porque la complejidad o pesadez del propio plan me retarda; y entonces el plan es un ritualismo o formulismo huero. O no alcan-

(5) Debo a una observación dialogada de Julio GOTTHEIL el haber visto el juego de esta actitud en éste y en los otros radios axiológicos.

zo nunca a llegar a tiempo por la insuficiencia del plan; y entonces debo reconocer que he permanecido en el punto de partida, esto es, en el riesgo como inseguridad, lo cual era previo a las posibilidades del orden en cuanto plan.

Si el plan de vida es inferior a los términos objetivos del riesgo, por lo tanto, si a pesar del plan todavía no sabemos a qué atenernos porque no se llega a superarlo esquivándolo, no hay el problema de un orden valioso o desvalioso *qua* orden. Simplemente se vive la inseguridad de la impotencia que también llamamos anarquía o desorden. Y esta carencia o ausencia de orden nada tiene que ver con el signo valioso o desvalioso que el plan exhiba por esquivar el riesgo.

Cuando el plan de vida se acomoda a la naturaleza del riesgo y, por ello, puede esquivarlo, entonces el plan tiene el valor del orden. Obviamente, quien, mediante él, asume su defensa frente al riesgo que se le exhibe como inseguridad, engasta su persona en la heteronomía coexistencial dejando que su vida corra por el cauce que se le otorgue como plan. Pero a todas luces, este engaste de la persona puede ser un desgaste. Ello ocurriría cuando el plan de vida destinado a superar el riesgo, excediera los términos objetivos del propio riesgo; es decir, cuando las previsiones se multiplicaran innecesariamente trabando con un detallismo tan vacuo como una cáscara muerta, la espontaneidad vital que agiliza la coexistencia. Por eso el desvalor del orden *qua* orden es el ritualismo. En él, la persona se desgasta con trámites puramente formularios y con pérdida de tiempo, al haberse engastado en el plan de vida para asumir la defensa adscripta a la circunstancia como la única alternativa valiosa. En el orden, como en la piel del cuerpo humano, hay esa sana correspondencia con sus necesidades de forma, que toda sustancia viviente tiene a fin de deslindarse dentro de su propio medio. El orden no es la pesada armadura que nos inmoviliza con sus artificios acaso hasta anularnos. El orden es la plenitud de movimientos que reclama la respuesta a un riesgo previsto, habida cuenta de que siempre subsiste un residuo imprevisto en todo riesgo. Y esa plenitud de movimientos no es otra cosa que la plenitud de la acción correspondiente como defensa.

El precedente análisis axiológico, aparte del esclarecimiento que ha comportado respecto del Orden y la Seguridad como valores, ha revelado una estructura en el sentido de la coexistencia, cuya importancia es superlativa. Esta estructura, que hunde sus raíces en el axioma ontológico de la libertad y que nos permite hablar, bajo cierto aspecto, de un crecimiento o de un decrecimiento de la coexistencia

aunque ésta sea un *quantum* invariable conjugando todos sus aspectos, exhibe, en el Derecho, valores de autonomía y valores de heteronomía, aquéllos como fundantes y éstos como fundados. Además, muestra que los valores de autonomía convierten sus signos axiológicos por decrecimiento, pero no por crecimiento; y que los valores de heteronomía, al revés, los convierten por crecimiento, pero no por decrecimiento, desde que en esta hipótesis nos vemos remitidos al desvalor fundante. Por último, permite ver que hay un horizonte óptico para el valor fundante (en nuestro caso señalamos ese horizonte en el riesgo que puede significar la coexistencia); que en ese horizonte cabe una respuesta como defensa sin salir de él; que esta defensa consiste en la firmeza que le llega desde afuera al valor fundante; y que esta firmeza, desligada de su razón de ser, es muerta rigidez, vacía tiesura, inútil endurecimiento, en una palabra: desalmamiento de la vida que la origina y sustenta. Y así, como forma sin alma, el ritualismo apareció como un plan de vida sin valor; y con tanto menos valor, cuanto mayor planificación contuviera como cobertura de su alma, o, lo que es lo mismo, cuanto menos alma hubiera dentro de esa cobertura. Esta última cuestión no debe perturbarnos con la relatividad inherente a toda medición. Si el riesgo, por ejemplo, es superior a las previsiones del plan, es equivalente que a ello se haya llegado porque creció el riesgo mientras el plan permaneció inmóvil; o decir, al revés, que a ello se haya llegado porque el riesgo permaneció intacto mientras el plan decreció. E inversamente, si el riesgo es inferior a las previsiones del plan, es equivalente que a ello se haya llegado de una u otra de ambas maneras. Lo único que interesa es la adecuación o inadecuación entre el riesgo y el plan; y, en caso de inadecuación, si ésta es por exceso relativo de autonomía o por exceso relativo de heteronomía. Lo anotado vale para todos los radios axiológicos porque el perspectivismo es similar.

Y bien. Si esta estructura es realmente una estructura de cada radio del plexo axiológico-jurídico, tendrá, confirmándose, que ser encontrada nuevamente en el análisis de los otros valores jurídicos. Ello nos permitiría referirnos a estos otros valores con menos palabras, pero con no menos certeza y plenitud.

III. LA COEXISTENCIA EN CUANTO PERSONAS : MEDITACIÓN SOBRE EL PODER Y LA PAZ

Consideremos ahora la coexistencia en cuanto pluralidad de diversos seres humanos, cada uno con su vida individual y su diferente personalidad. Así considerada, la coexistencia se nos presenta como reunión de personas, como pura y simple convivencia. Y es claro que esta reunión coexistencial de personas puede serlo de personas entre sí unidas o entre sí desunidas. O diciéndolo de otra manera: la reunión puede ser expresión de unión o de desunión. Es obvio que al recurrir a estas expresiones, hemos girado hacia su sentido espiritual; así, al decir que la coexistencia aparece como unión de personas, no se alude al mero conglomerado o reunión externa de seres humanos independientes, sino a una reunión con intimidad como cuando se dice de dos amigos que son muy unidos. En esto es materialmente la coexistencia en cuanto substrato la que aparece personalizada como sentido. Y ello es así porque el valor y el desvalor que se oponen lo son de persona. Nótese en efecto, que esta reunión con intimidad en que consiste el fenómeno espiritual de la unión, es lo que siempre se ha llamado paz. Ser unidos significa vivir en paz, y ser desunidos, vivir en discordia; por eso no era paz, sino discordia, aquella que llegó a reinar en Varsovia según el célebre comunicado del dominador ruso.

Se ha podido hablar con toda exactitud de paz íntima, aludiendo al estado interior en que las diversas potencias o inclinaciones de un mismo espíritu conviven sin fricciones ni desgarramientos, reconociéndose como diferentes, pero en armonía y sosiego, es decir, en unión. La literatura de los moralistas sobre la paz íntima es tan cuantiosa y calificada que no sólo prueba que la paz es un valor de persona, sino que nos exime de abundar ahora al respecto. Pero en cuanto la coexistencia puede ser tomada también como unión —unión de personas—, la paz aparece a la par como un valor jurídico; y por eso pronto hablaremos de discordia como sentido desvalioso a este respecto. En uno u otro caso, la coexistencia misma es el substrato del campo axiológico respecto de un sentido que a la coexistencia presenta personalizada, esto es, referida a las unidades personales que la integran. Basta, pues, remitirse a la coexistencia como reunión, para saber a qué se refieren la paz o la discordia jurídicas como campo axiológico; es decir, para determinar el substrato en que se apoya

el sentido valioso de paz o el desvalioso de discordia. Mientras en la seguridad vimos la coexistencia misma objetivamente mundificada, ahora en la paz vemos la propia coexistencia personalizada.

Desde que la paz recae sobre la coexistencia en cuanto reunión y aparece en la medida en que la coexistencia nos une, la paz está legitimada como valor jurídico. Y es también un valor fundante o sustantivo porque se trata de la dación de un sentido coexistencial originario que aporta directamente la coexistencia por sí misma, en la medida en que es forzosa, en la reunión, la alternativa de la unión o de la desunión. Pero, además, y en la medida en que hemos tomado como punto de partida el señorío ontológico del ser humano y el axioma ontológico de la libertad que jurídicamente lo expresa, se advierte también que la paz es la coexistencia en su valor de autonomía, así como, la discordia es la coexistencia en su desvalor de autonomía. En la proporción de autonomía y heteronomía que hay en toda coexistencia, esta vez considerada como reunión, la autonomía personal puede ser valiosa o desvaliosa; y ello es lo que se ve en la paz y en la discordia como signos axiológicos. El exceso de autonomía, que resulta desvalioso, comporta una desaparición de la paz por su disminución hasta poner en juego la discordia. De cualquier manera es visible que paz y discordia corresponden al comportamiento autónomo y espontáneo que se despliega en la coexistencia, según que esa espontaneidad autónoma torne unida o desunida, pacificadora o conflictual, a la coexistencia misma en cuanto reunión. En la paz, mi autonomía y la ajena se complementan como unión.

También aquí la discordia aparece unilateralmente en la dirección de una disminución de la paz; jamás en la dirección de un aumento de la paz. También es un impensable contrasentido la idea de que un aumento excesivo de la paz pueda actualizar la discordia. Una unión, por parte de la reunión, superior a la mínima requerida por un individuo, podrá resultar superflua, pero nunca desvaliosa por su intrínseco sentido. La discordia sobreviene desde un exclusivo horizonte, a saber, cuando la paz no alcanza un mínimo preciso. Si no es suficiente la unión brindada por la coexistencia en cuanto reunión, entonces la discordia aparece como algo efectivo por su desunión. Sólo que, a través de lo que vimos con la seguridad y la inseguridad, la discordia no puede radicar en una pasiva desunión porque aquí no hay nada semejante a la pasividad radical de la fuerza bruta. Aquí estamos refiriéndonos a personas, es decir, al espíritu que es actividad. Por el contrario, la paz ya anida en una pasiva unión porque

esta pasividad es la actitud asumida por el espíritu en la emergencia. En la hipótesis de la discordia que estamos considerando, la reunión es, a todas luces, *conflicto* y no riesgo. Por debajo del horizonte de la paz, convivir resulta, ya, conflictual porque el conflicto está en la reunión misma. Si el conflicto coexistencial no es superado, él es el substrato de la discordia como sentido axiológico. Aquí el prójimo no es una incógnita, es un enemigo; ahora se requiere que la autonomía del prójimo nos ataque para que emerja la discordia. La discordia surge, pues, de la coexistencia en cuanto reunión de personas cuando la autonomía del prójimo se despliega como agresión.

También sobre este horizonte del valor fundante, en este caso la paz, cabe la posibilidad de una nueva alternativa sobre la base de un valor fundado o adjetivo. La alternativa está ahora entre el conflicto y su superación. Y en esta coyuntura va a surgir el poder como valor jurídico. Pues no se supera un conflicto esquivándolo, sino *dominándolo*. La escurridiza inestabilidad de la paz por ser valor de autonomía determina aquí también la idea de otorgarle firmeza para superar el conflicto coexistencial. Que con ello la paz pueda perder su autenticidad al limitársela en su autonomía; que para ello deba reducir las posibilidades de mi señorío ocupando un lugar dentro de una jerarquía apta para decidir acerca de mis acciones, todo esto sólo significa el acople de un nuevo valor de heteronomía que adviene en la emergencia. Este valor jurídico es el poder (6).

Pues es de toda evidencia que el Derecho también tiene un valor positivo de poder. Por eso, como sentido desvalioso, hablamos al respecto de *opresión*. Pero, ¿qué es el poder como valor jurídico para que, frente a la fluidez de un valor de autonomía como la paz, pueda darle firmeza? A un conflicto no lo encuentro cuando no existe; sólo que entonces hablo de la paz. Pero existiendo, puedo to-

(6) El magistral análisis de la vivencia del legislador efectuado por Esteban YMAZ en su trabajo *La norma jurídica y su vivencia*, me ha suministrado las bases necesarias para presentar el arduo problema del poder como valor jurídico en la forma que se verá en el texto.

En cambio considero que es un continuo error que perturba y desenfoca la comprensión de la axiología jurídica el libro *Justicia y sentido*, de Miguel HERRERA FIGUEROA. No solamente resalta en él un constructivismo antifenomenológico que se despliega en tríadas caprichosas de valores, sino que además incluye valores morales bien conocidos, como la prudencia y la confraternidad, y se desarraigan a otros de su auténtico sentido, como, por ejemplo, el poder, del que se afirma ser un valor de mundo.

¿cómo dominarlo, que es una manera de encontrarlo. ¿Qué es entonces el poder jurídico para que la superación de un conflicto resulte su dominación?

Una ilustre literatura filosófica de larga data muestra con elocuencia que el poder es un valor de persona. Los moralistas de todos los tiempos han hablado, así, de un poder sobre sí mismo, dedicándole particular atención. Pues este poder en general significa inculcamiento o infusión; e infundir, que es *inculcar*, es el fenómeno espiritual de traspasar algo al espíritu. El poder no es una relación mecánica de fuerzas brutas; el mar o el rayo, el tigre o la serpiente, causan miedo, pero no lo infunden porque para infundirlo tendrían que llevarlo en sí y transmitirlo. Ellos tienen fuerza, pero no poder; y la fuerza, por su inercia, siempre es bruta. El déspota más temerario puede usar la fuerza al ejercitar su poder como decisión, privando con ello de la seguridad a su víctima; pero no por eso su poder moral se mide de otra manera que por lo que espiritualmente inculca o infunde. Es así que frente al mártir rebelde resulta impotente, aunque le quite la vida; en esto el mártir vive la inseguridad, pero también su poder. Y cuando en el Derecho político se ha hablado del periodismo como del cuarto poder, se ha tenido a la vista este mismo fenómeno en cuanto que el poder moral puede actuar sobre terceros, transmitiendo algo espiritual en razón de un prestigio bien ganado.

Todo esto determina que la coexistencia en general, tanto la que interesa a la Moral como la que interesa al Derecho, se estructure implicando una jerarquía de sus partes, en cuanto que unas personas quedan como superiores y otras como inferiores en el sentido de que unas son dadoras y otras receptoras de sentidos espirituales, operando entre las personas una subordinación análoga a la que el poder sobre sí mismo establece entre las diversas pasiones. Esta jerarquía, necesariamente contenida en la coexistencia, es bien conocida en el campo del Derecho: ella se exhibe en lo que llamamos ordenamiento jurídico y con la feliz metáfora de la pirámide jurídica ha sido científicamente alumbrada por la escuela vienesa. La cuestión capital radica en que la creación de cualquier norma jurídica inferior, dentro de las posibilidades sustanciales y formales señaladas por las normas superiores, depende de un acto personal de decisión a cargo del órgano competente (órgano en sentido lato). En este decisionismo inherente a la jerarquía jurídica contenida en la coexistencia arraiga el poder jurídico, y por eso el poder como valor jurídico recae sobre

la jerarquía necesariamente contenida en la coexistencia. Obviamente, la posibilidad jurídica de infundir o inculcar pensamientos, en visible medida depende simplemente de la ubicación que en esa jerarquía ocupe el órgano que tiene en sus manos la decisión, pues la norma que él emita es el pensamiento que él infunde en la medida en que esa norma está convalidada por las normas superiores del ordenamiento. Si la decisión se corresponde con los términos del conflicto; por lo tanto, si se hace cargo de él suficientemente, el conflicto está superado y la nueva norma puede inculcar la paz en las personas que coexisten. Pero como esta inculcación heterónoma se traduce, en último término, en represión, resulta claro que la superación del conflicto es, en el fondo, su dominación. Así como el orden preveía el riesgo para esquivarlo, así ahora el poder reprime el conflicto para dominarlo. Esto significa que en el poder aparece la fuerza, no como pura fuerza bruta, sino como un sucedáneo de la paz y, en tal sentido, como dándole a ésta una firmeza que ella de por sí no tiene. Acaso quepa esclarecer a Rousseau parafraseándolo de este modo: «el más fuerte no es nunca bastante fuerte para ser siempre señor, si no transforma su fuerza en poder» (7). Pues sólo invistiéndose con el sentido coexistencial de la unión, que es paz, el poder consigue ser el valor que pretende ser. Este es el auténtico poder jurídico, el que infunde espíritu contando con la fuerza en ese juego; por eso, en el poder como valor, la fuerza no queda ajena a ese espíritu y viene a ser el modo extremo de infundirlo.

Fácilmente se confirman las precedentes reflexiones respecto del poder jurídico que ostentan el legislador o el Juez y que ejercitan al legislar o al juzgar, pues salta a la vista que pueden infundir su espíritu, en razón del cargo que desempeñan, de una manera normativa constituida por imputaciones, que no es la manera que tendrían como simples personas. Pero esta situación tan visible en el legislador y el Juez es absolutamente general en el Derecho. Así, dos contratantes, cuando contratan, se colocan en alguna situación de recíproca jerarquía, y esto significa que, por esa razón, cada uno puede infundir su espíritu, en alguna medida, en la conducta compartida de ambos; siendo claro que el poder que han adquirido por el contrato llega, de hecho, hasta donde llega esa infusión. Bajo esta luz la capacidad

(7) ROUSSEAU, *Contrato social*, libro primero, cap. III, dice: «El más fuerte no es nunca bastante fuerte para ser siempre señor si no transforma su fuerza en derecho, y la obediencia, en deber.»

civil se esclarece axiológicamente como institución y muestra lo que es el poder jurídico con toda generalidad. Si en todo esto no confundimos el poder con la fuerza bruta, cediendo a la ambigüedad de las palabras en su uso callejero; si nos atenemos con claridad a lo que intrínsecamente vale como poder en un acto de poderío, no puede haber confusiones, y resalta una calidad axiológica positiva inherente al momento decisorio y fundada en la jerarquía jurídica contenida en la coexistencia, en la medida en que esa decisión domine un conflicto infundiendo un espíritu de paz. Por eso el poder, con ser *la última ratio*, no deja de ser *ratio*.

También es claro que el poder es un valor de heteronomía precisamente porque, en él, la heteronomía de una parte es la autonomía de la otra. De esto no se escapan ni siquiera los órganos supremos, habida cuenta de la situación de dependencia en que éstos se encuentran respecto de la comunidad. El poder anula el impulso discordante de la vida cuando éste ya se ha producido; por eso, frente al conflicto puede reprimirlo y dominarlo. Aunque eventualmente la puede o la restrinja, el poder da firmeza a la paz; y esa firmeza que sobreviene como valor de heteronomía, aunque sea un valor adjetivo, o fundado, es muy diferente, como valor, al de la paz, cual lo confirmará el desvalor que dicha firmeza puede originar. Desde que el poder da a la paz una firmeza que no es inherente a la idea de unión, queda patente que el poder es un valor fundado, pero también que es un valor propio, diferente de la paz. Como hemos dicho, basta referirse a la jerarquía necesariamente contenida en la coexistencia para saber a qué se refiere el poder como valor jurídico. Esta jerarquía tendrá, como cosa propia, su valor y su desvalor inequívocos al de la unión o desunión que comporta la autonomía coexistencial en tanto que reunión de personas. El poder es, también, una actitud de *defensa* frente a la discordia del conflicto; y esto que vale como defensa es lo propio de él como valor porque allí está el valor de la firmeza que otorga a la paz y que en alguna medida, como defensa, todavía vale aunque la paz no fuere rescatada. El poder como jerarquía le suministra al individuo un necesario elemento de defensa contra la discordia, sea que lo ejerzamos directamente, sea que para nosotros lo ejerza un poderoso. De ahí resulta que, en el poder, la heteronomía de una parte es, a la vez, la autonomía de la otra.

En forma paralela a como la autonomía coexistencial en cuanto reunión de personas, puede tener un valor de signo positivo en la paz, ahora resulta que la heteronomía coexistencial en cuanto reunión

de personas puede tener también un valor de signo positivo en el poder. Y aquí también, como actitud personal, resulta legítimo definirse del siguiente modo: si no hay paz, que haya por lo menos poder. Pero también aquí lo que a esta actitud corresponde y hasta para darle impleción, es esto otro: si tiene que haber conflicto, entonces que haya poder.

Finalmente, la estructura que nos sirve de guía nos muestra en la *opresión* el desvalor del poder. Tampoco el poder exhibe su desvalor por carencia o deficiencia. Desde que el poder emerge sobre la discordia, toda insuficiencia del poder nos retrotrae a la discordia. El desvalor del poder viene por el otro extremo, por su excesivo crecimiento, por hipertrofia; es decir, que sólo puede significar el desvalor de la heteronomía de la coexistencia en cuanto represión. También aquí el conflicto como punto de partida originario y neutral da al poder un contenido y un canon objetivos en la medida en que se supera el conflicto por dominarlo. Sobre esta base, la represión como *ultima ratio* tiene tres posibilidades: Cuando la represión se acomoda a la naturaleza del conflicto y, por ello, puede dominarlo como *ultima ratio*, por lo tanto, cuando la represión todavía es *ratio*, aunque sea última, porque se mueve dentro del horizonte del conflicto, entonces la represión tiene el valor del poder porque tiene algo que inculcar como razón. Pero cuando la represión es inferior a los términos del conflicto, por lo tanto, si a pesar de su poder no consigue dominarlo, simplemente se vive la discordia sin que haya el problema de un poder valioso o desvalioso *qua* poder, porque esa represión no cuenta como *última* razón, es decir, como la razón que convence. Por último, cuando la represión destinada a superar el conflicto excede los términos de éste, por lo tanto, cuando deja de ser *ratio* por haber salido del horizonte del conflicto, cuando deja de ser defensa para tomarse ofensa, cuando, en una palabra, se ha desalmado la firmeza que esa represión debía otorgar a la paz, entonces, como represión sin razón, la represión ha quedado en fuerza y se la vive como opresión.

No parece necesario ilustrar el punto con ejemplos, pero demos uno muy sugerente. Considérese el caso de una persona a quien la desposeen de sus bienes por la fuerza pública, en forma sorpresiva, sin saber por qué y sin indemnizarla de ninguna manera; y compáreselo con el caso en que haya sido desposeída a raíz de un juicio donde pudo defenderse o mediante una indemnización. En esto último podrá vivirse una injusticia, pero difícilmente una opresión;

en cambio, en la primera hipótesis, la injusticia que se vive también es una opresión. Y si la desposesión contemplada en la segunda hipótesis tuviera fuerza de convicción, ni siquiera se viviría una injusticia aunque se tratara de una desposesión no judicial (8). El problema puede plantearse con más generalidad volviendo al ejemplo de la capacidad civil invocado más arriba. Compárese la situación del menor y del mayor de edad y lléveselas al extremo de sus posibilidades lógicas: si el menor no pudiera actuar por intermedio de sus representantes, además de vivir una constante inseguridad, siempre la misma, viviría tanto más intensamente una opresión jurídica cuanto más cerca estuviera de la edad necesaria para adquirir su capacidad civil.

IV. LA COEXISTENCIA EN CUANTO SOCIEDAD: MEDITACIÓN SOBRE LA COOPERACIÓN Y LA SOLIDARIDAD

Consideremos ahora la coexistencia en cuanto suerte en común de un grupo humano. Así considerada, la coexistencia se nos presenta como sociedad. La coexistencia viene a ser el substrato óntico de lo que aparece socializado en ella por ella misma como sentido. De inmediato se comprende que esta suerte en común puede ser asociante o disociante; es decir, que la suerte en común puede ser, en rigor, una suerte común, o, al revés, una coordinación de suertes privativas. En un caso la coexistencia es integrante porque es mutualidad y reciprocidad; en el otro es desintegrante porque es distancia y exclusivismo de las partes; pero en ambos casos la coexistencia misma es el substrato axiológico respecto de un sentido que la presenta socializada. Huelga aclarar que este sentido, en el caso valioso, es la solidaridad, y en el caso desvalioso, el aislamiento. La solidaridad nos envuelve, es envoltura, coimplicación; el aislamiento, en cambio, es desimplicación, desenvoltura, porque nos deja sueltos, es decir, en estado de soltura. Basta, pues, referirse a la coexistencia en cuanto suerte en común, para saber a qué campo axiológico se refiere la solidaridad; es decir, para determinar el substrato que se inviste con el sen-

(8) Los clásicos estudios de Esteban YMAZ titulados *Acerca de la interpretación constitucional* y *Acerca de la legalidad de las restricciones no legales de la propiedad*, abundan en detalles que ilustran muy bien diversos matices del problema presentado con nuestro ejemplo.

tido valioso de solidaridad o con el desvalioso de aislamiento. Mientras en la seguridad vimos la coexistencia misma objetivamente mundificada y mientras en la paz vimos la propia coexistencia personalizada, ahora en la solidaridad vémosla socializada.

El sentido societario de la solidaridad es circunscripto; carece de equivalencia con referencia al mundo objetivo o a la persona. Pero también es un valor fundante o sustantivo porque se trata de la dación de un sentido coexistencial originario que aporta directamente la coexistencia por sí misma, en la medida en que es forzosa, en toda suerte en común, la alternativa de la envoltura que nos acopla o de la desenvoltura que nos desacopla. Pero, además, y en la medida en que hemos tomado como punto de partida el señorío ontológico del ser humano y el axioma ontológico de la libertad que jurídicamente lo expresa, se advierte también que la solidaridad es la coexistencia en su valor de autonomía, así como el aislamiento es la coexistencia en su desvalor de autonomía. En la proporción de autonomía y heteronomía que hay en toda coexistencia, esta vez considerada como suerte en común, la autonomía personal puede ser valiosa o desvaliosa; y ello es lo que se ve en la solidaridad y el aislamiento como signos axiológicos. El exceso de autonomía, que resulta desvalidoso, comporta una desaparición de la solidaridad por su disminución hasta poner en juego el aislamiento. De cualquier manera es visible que solidaridad y aislamiento corresponden al comportamiento autónomo y espontáneo que se despliega en la coexistencia, según que esa espontaneidad torne coimplicante o desimplicante a la coexistencia misma en cuanto que suerte en común. En la solidaridad, mi autonomía y la ajena se complementan como suerte común.

También aquí el aislamiento aparece unilateralmente en la dirección de una disminución de la solidaridad; jamás en la dirección de un aumento de la solidaridad. También es un impensable contrasentido la idea de que un aumento excesivo de la solidaridad pueda actualizar el aislamiento. Una mutualidad por parte de la suerte en común, superior a la mínima requerida por un individuo, podrá resultar superflua, pero nunca desvaliosa por su intrínseco sentido. El aislamiento sobreviene desde un exclusivo horizonte, a saber, cuando la solidaridad no alcanza un mínimo preciso. Si no es suficiente la envoltura de reciprocidad brindada por la coexistencia en cuanto suerte en común, entonces el aislamiento aparece como algo efectivo por su desenvoltura desimplicante. Sólo que la sociedad, como el mundo objetivo, también carece de una conciencia individual cuya pa-

sividad pueda pertenecerle como actitud directa; y por eso el aislamiento, a diferencia de la discordia, ya se radica en una pasiva disociación. La solidaridad reclama una actividad que enfrente a lo inerte de la sociedad. En la persona, la pasividad es una actitud que el espíritu asume, en tanto que en el mundo objetivo y en la sociedad es algo que el espíritu encuentra fuera de sí; por eso la pasividad no afecta la génesis de la paz, en tanto que obstruye la génesis de la seguridad y de la solidaridad.

En la hipótesis del aislamiento que estamos considerando, la suerte en común es, a todas luces, *fragmentación* de un todo; no es ni riesgo ni conflicto. Por debajo del horizonte de la solidaridad, convivir resulta, ya, disgregante porque la desimplicación está en la propia suerte en común. Si la fragmentación coexistencial no es superada, ella es el substrato del aislamiento como sentido axiológico. Aquí el prójimo no es una incógnita ni un enemigo, sino un extraño; ahora se requiere que la autonomía del prójimo lo desacople para que emerja el aislamiento. El aislamiento surge, pues, de la coexistencia en cuanto suerte en común cuando la autonomía del prójimo se despliega como alejamiento, aunque se trate de un pasivo alejamiento.

También sobre este horizonte del valor fundante, en este caso la solidaridad, cabe la posibilidad de una nueva alternativa sobre la base de un valor fundado o adjetivo. La alternativa está ahora entre la fragmentación y su superación. Y en esta coyuntura va a surgir la *cooperación* como valor jurídico. Pues no se supera una fragmentación ni esquivándola ni dominándola; se la supera intercalando una materia adhesiva, esto es, soldándola. La escurridiza inestabilidad de la solidaridad por ser valor de autonomía determina aquí también la idea de otorgarle firmeza para superar la fragmentación coexistencial. Que con ello la solidaridad pueda perder su autenticidad al limitársela en su autonomía; que para ello deba reducir las posibilidades de mi señorío desempeñando una función dentro de una estructura, todo esto sólo significa el acople de un nuevo valor de heteronomía que adviene en la emergencia. Este valor jurídico es la cooperación.

Pues es de toda evidencia que el Derecho también tiene un valor positivo de cooperación. A una fragmentación no la encuentro cuando no existe; sólo que entonces hablo de solidaridad. Pero existiendo, puedo todavía soldarla, que es una manera de encontrarla. Por otra parte, si la heteronomía que aquí entra en juego iguala la suerte común, a una tarea en común, claro está que la participación

que cada participante tiene en esta tarea común expresa, estrictamente, un *co-operar*, un operar conjunto de los individuos, habida cuenta que la sociedad no tiene otra existencia que la de los individuos que la componen. De este modo la cooperación destaca el albedrío a la vez como autonomía y como adhesión. Con ello, la cooperación recae sobre la autonomía personal necesariamente contenida en la coexistencia y se traduce en el *apareamiento* de los individuos autónomos. Si el apareamiento se corresponde con los términos de la fragmentación, por lo tanto, si se hace cargo de ella suficientemente, la fragmentación está superada, con lo cual queda en claro que la superación de la fragmentación es su soldadura. Así como el orden preveía el riesgo para esquivarlo y el poder reprimía el conflicto para dominarlo, así ahora la cooperación apareaa los fragmentos para soldarlos. Esto significa que la cooperación otorga a la solidaridad una firmeza que ésta de por sí no tiene. Pues sólo invistiéndose con el sentido coexistencial de la reciprocidad, que es la solidaridad, la cooperación consigue ser el valor que pretende ser.

También es claro que la cooperación es un valor de heteronomía precisamente porque, en ella, mi heteronomía es también la heteronomía ajena. Ya recurrimos a esta expresión para caracterizar la heteronomía del orden; pero obviamente esta heteronomía compartida puede aparecer de dos maneras: En un caso actúa como el linde que separa dos heredades, dejando a los colindantes recíprocamente disyuntos; esta es la heteronomía del orden. En el otro actúa como las paredes de una casa que encierran en conjunción a todos los ocupantes que se encuentran adentro; y esta es la heteronomía de la cooperación. No hay duda que una cosa es la heteronomía de «lo mío y lo tuyo» y otra cosa es la heteronomía del «nosotros».

La cooperación restaura el equilibrio plurimembre de la vida cuando se descoyunta; por eso, frente a la fragmentación, puede aparear los fragmentos y soldarla. Aunque eventualmente la prive de elasticidad y de oportunidad, la cooperación da firmeza a la solidaridad; y esa firmeza que sobreviene como valor de heteronomía, aunque sea un valor adjetivo o fundado, es muy diferente, como valor, al de la solidaridad, cual lo confirmará el desvalor que dicha firmeza puede originar. Desde que la cooperación da a la solidaridad una firmeza que no es inherente a la idea de suerte común, queda patente que la cooperación es un valor fundado pero también que es un valor propio, diferente de la solidaridad. Como hemos dicho, basta referirse a la autonomía personal necesariamente contenida en

la coexistencia para saber a qué se refiere la cooperación como valor jurídico de un apareamiento. Este apareamiento tendrá, como cosa propia, su valor y su desvalor inequívocos al de la envoltura o desenvoltura que comporta la autonomía coexistencial en tanto que suerte en común. La cooperación es, también, una actitud de *defensa* frente al aislamiento de la fragmentación; y esto que vale como defensa es lo propio de ella como valor porque allí está el valor de la firmeza que otorga a la solidaridad y que en alguna medida, como defensa, todavía vale aunque la solidaridad no fuere rescatada. La cooperación como apareamiento de las personalidades suministra al individuo un necesario elemento de defensa contra el aislamiento, siendo de destacar que a través de ella se tematiza jurídicamente el valor autónomo de la persona humana que va jugando, por el axioma ontológico, como un presupuesto en todos los valores jurídicos en razón del hecho, ya señalado, de que la coexistencia no tiene otra existencia que la de los individuos que coexisten. De ahí resulta que, en la cooperación, aunque la heteronomía de una parte es, a la vez, la heteronomía de las otras, lo es como la heteronomía de un «nosotros».

En forma paralela a como la autonomía coexistencial en cuanto suerte en común puede tener un valor de signo positivo en la solidaridad, ahora resulta que la heteronomía coexistencial en cuanto suerte en común puede tener también un valor de signo positivo en la cooperación. Y aquí también, como actitud personal, resulta legítimo definirse del siguiente modo: si no hay solidaridad, que haya, por lo menos, cooperación. Pero también aquí lo que a esta actitud corresponde y basta para darle impleción, es esto otro: si tiene que haber fragmentación, entonces que haya cooperación.

Finalmente, la estructura que nos sirve de guía nos muestra en la *masificación* el desvalor de la cooperación. Tampoco la cooperación exhibe su desvalor por carencia o deficiencia. Desde que la cooperación emerge sobre el aislamiento, toda insuficiencia de la cooperación nos retrotrae al aislamiento. El desvalor de la cooperación viene por el otro extremo, por su excesivo crecimiento, por una hipertrofia que la desalme; es decir, que sólo puede significar el desvalor de la heteronomía de la coexistencia en cuanto apareamiento. También aquí la fragmentación como punto de partida originario y neutral da a la cooperación un contenido y un canon objetivos en la medida en que supera la fragmentación por soldarla. Sobre esta base el apareamiento tiene tres posibilidades: Cuando el apareamiento se acomoda a la naturaleza de la fragmentación y, por ello, puede soldarla; por

lo tanto, cuando el apareamiento se mueve dentro del horizonte de la fragmentación, entonces el apareamiento tiene el valor de la cooperación. Pero cuando el apareamiento es inferior a los términos de la fragmentación, por lo tanto, si a pesar de todo no consigue soldarla, simplemente se vive el aislamiento sin que haya el problema de una cooperación valiosa o desvaliosa *qua* cooperación, porque ese apareamiento no cuenta como resultado. Por último, cuando el apareamiento destinado a superar la fragmentación excede los términos de ésta, por lo tanto cuando deja de ser *ratio* por haber salido del horizonte de la fragmentación, cuando deja de ser autonomía para tornarse en yugamiento, cuando, en una palabra, se ha desalmado la firmeza que ese apareamiento debía otorgar a la solidaridad, entonces, como apareamiento sin razón, el apareamiento ya no es más una defensa y se lo vive como masificación.

El fenómeno que así se denota no es, por cierto, un invento de nuestra época, por mucho que la palabra sí le pertenezca. El fenómeno destaca un modo posible de coexistir y nada más, en el que la coexistencia humana arrasa con la personalidad de los individuos que le dan existencia. En la masificación, el sentido del Derecho como tarea en común se presenta en esa forma desvaliosa en que los seres humanos, cooperando como abejas o borregos a pesar de no ser ni lo uno ni lo otro, participan en aquella tarea como cosas yuxtapuestas, moldeados desde el exterior sin la adhesión de la propia personalidad. Se trata de un enyugamiento porque el «nosotros» los aparee desalmadamente, imponiéndoseles como un yugo.

V. ESTRUCTURA DEL PLEXO AXIOLÓGICO JURÍDICO

Con las precedentes reflexiones se ha efectuado el análisis de los tres radios del plexo axiológico-jurídico, tomándolos a cada uno por aparte.

Pero la labor hasta ahora cumplida no es todo, porque todavía falta ver la conexión de estos tres radios entre sí en la unidad del todo a que pertenecen y falta ver esa unidad en su conjunto sintético.

La exploración de cada radio ha exhibido una estructura común que en ellos se repite, al propio tiempo que la marcha descriptiva del análisis ha destacado peculiaridades estructurales propias de sus diferentes contenidos axiológicos. Así, riesgo, conflicto y fragmentación, con ser horizontes, son cosas diferentes, de la misma manera

que esquivar, dominar y soldar, con ser superaciones, son cosas diferentes. Otro tanto cabe decir de previsión, represión y apareamiento que, con ser temporalizaciones, son cosas diversas con las que ahora nos ocuparemos más detenidamente. Y son también peculiaridades muy notables el sentido que la pasividad tiene en los valores coexistenciales de persona, frente al que tiene en los valores coexistenciales del mundo objetivo y de sociedad; o el hecho de que el ritualismo y la opresión se actualicen individualmente, es decir, en el horizonte del «yo y tú», en tanto que la masificación se actualiza colectivamente, o sea en el horizonte del «nosotros». De cualquier manera, la estructura común de los tres radios axiológicos traduce, a partir del axioma ontológico de la libertad jurídica, el juego recíproco de la autonomía y la heteronomía que necesariamente se dan en la coexistencia, mostrando el valor o el desvalor de una y otra.

Con todo, del análisis hasta aquí cumplido, los valores de heteronomía o valores fundados emergen algo disminuídos en su verdadera significación filosófica y tampoco se advierte todavía en todo su esplendor la intrínseca alcurnia axiológica que ellos tienen, de ninguna manera menos importante ni menos propia que la de sus pares fundantes. La seguridad, la paz y la solidaridad se nos han presentado con la doble característica de una calidad valiosa tan patente de por sí y tan indiscutible como realidad, que nos exime de todo ulterior comentario. En ello actúa el hecho de que uno ve con toda evidencia en ellos la dación directa y originaria de un sentido coexistencial inherente a la propia coexistencia, desde que ésta se exhibe como alternativas absolutamente irrecusables e irrebasables; la circunstancia protectora o inhóspita, las personas unidas o desunidas, la sociedad coimplicante o desimplicante, son hechos que a cada ser humano le están dando constantemente situación sin escapatoria posible.

En cambio, los tres valores fundados, orden, poder y cooperación, los cuales emergen por igual de una actitud de defensa y de los cuales se ha señalado el idéntico contenido de dar firmeza a sus respectivos valores fundantes, aparecen rebajados desde esta perspectiva que concierne a su génesis existencial, mientras permanezcamos en ella. Acaso influya en ello la reducida sugestión y la insinuación limitada que provee el contenido de «firmeza» que aportan; sólo resulta elocuente saber que esas firmezas, privadas de su razón de ser, son rigidez, desalmamiento, cosa sin alma. Pero no bien se los vea en la plenitud del juego existencial que integran, sus dimensiones

se agigantan. Esta perspectiva, más real, se adquiere considerando la conexión que tienen los tres radios axiológicos. Esta conexión nos reclama tres consideraciones:

1) Lo primero que corresponde señalar es que los planos de los valores fundantes y fundados son intercambiables, alternantes, en el sentido de que cuanto más opera en primer plano un valor fundante, tanto más pasa a segundo plano como su telón de fondo, su correspondiente valor fundado; y a la inversa, cuanto más opera en primer plano un valor fundado, tanto más pasa a segundo plano con su telón de fondo su correspondiente valor fundante. Esta ley de alternación de planos que liga a los valores fundantes y fundados y que se manifiesta con independencia dentro de cada radio, los presenta en la experiencia en un constante vaivén de avance y retroceso recíprocos poniendo de relieve que la mayor importancia efectiva de un valor jurídico puede corresponder tanto a un valor fundante como a un valor fundado, pues la importancia siempre corresponde al primer plano. La ley es evidente, porque dándose un valor fundante no se dan ya los presupuestos del valor fundado; y a la inversa, la viabilidad de un valor fundado presupone la crisis del valor fundante.

El movimiento alternativo que pone de turno a unos u otros no se parece al de las jugadas de las blancas y las negras en el juego de ajedrez, que se contraponen, y donde la toma de una pieza por otra significa su reemplazo eliminatorio; se parece más vale al ritmo de las coristas ordenadas en dos hileras en un teatro de revistas y cuyo juego escénico consiste en que la hilera del segundo plano avanza al primero, mientras la de éste retrocede al segundo y así indefinidamente. Con esta imagen se destaca que los dos planos están ligados por la unidad de un mismo y subsistente sentido; es decir, que un valor del primer plano completa su sentido con la virtualidad que le da el segundo plano como horizonte de posibilidades que no le son extrañas al primero. Es obvio que al darse un valor fundante está dada también la posibilidad de su crisis, y por ello viene a estar proyectado, con unidad de sentido, sobre el horizonte de su correspondiente valor fundado; y a la inversa, dándose un valor fundado como superación de una crisis semejante, está dada también, con unidad de sentido, su proyección sobre el horizonte del correlativo valor fundante y la posibilidad de la reaparición de éste (9).

(9) Ya la psicología de la estructura (ver, por ejemplo, Paul GUILLAUME, *Psicología de la Forma*, págs. 68 a 79, Buenos Aires, 1947, Argos), ha establecido con

Todo esto se confirma con primor literario si confrontamos los resultados de este análisis del plexo axiológico-jurídico con las dos oficiales ideas societarias límites, la de la comunidad de santos y la de la guerra de todos contra todos. La comunidad de santos, aquella en la que nunca nadie cometería ningún entuerto, sería la hipótesis límite de los valores fundantes. La otra, la de la guerra de todos contra todos, sería la hipótesis límite de los valores fundados.

La comunidad de santos viviría plenamente la seguridad, la paz y la solidaridad. Se habría detenido la referida alternación de planos; pues como no consentiría otros valores, estos tres ocuparían siempre el primer plano de la experiencia. Sin embargo, corresponde dilucidar el significado de esta situación. ¿Habría de decirse todavía que allí existe orden, poder y cooperación en forma mínima, apenas como circunvalación, sin duda no como un horizonte móvil, pero sí como un horizonte inmóvil? ¿O habría de decirse que la comunidad de santos excluye apodóticamente estos valores adjetivos, con lo cual se evidenciaría que ellos no son esenciales a la coexistencia? Esta segunda tesis no puede sostenerse racionalmente porque como el santo no está privado de libertad, tiene la posibilidad del entuerto. La ausencia de entuertos cabe en él sólo como una verdad de hecho; para serlo de razón, el santo tendría que carecer de la posibilidad de delinquir; y esto no se puede decir, así como no se dice que carezca de la posibilidad de pecar. Pero tampoco es pensable la primera tesis, porque ella significaría que el existente mínimo orden jurídico sería la anarquía absoluta de los comportamientos individuales, lo que es auto-contradictorio como previsión; que el existente mínimo poder jurídico sería la total ausencia de órganos jerárquicos, lo que también es auto-contradictorio como represión; y que la existente mínima cooperación sería la ilimitada dispersión de una

absoluta firmeza la relación coimplicante entre figura y fondo, señalando que «todo objeto sensible existe sólo en relación con un cierto *fondo*», así como que «la figura tiene una forma y el fondo no la tiene». Y conocidos son los dibujos experimentales donde una misma porción aparece ya como figura, ya como fondo, alternativamente, perdiendo en la alternación las características configurantes que tenía cuando estaba en primer plano, es decir, como figura.

Tengo para mí que esta ley preceptiva juega también en la ley de alternación axiológica a que me refiero en el texto, en cuanto que se trata, entre otras cosas, de percibir la autonomía coexistencial sobre el fondo de la heteronomía coexistencial o de percibir la heteronomía coexistencial sobre el fondo de la autonomía coexistencial.

tarea en común, lo que también es autocontradictorio como apareamiento. La idea de una comunidad de santos no viene a ser, así, una idea límite como se ha creído, porque resulta ser un contrasentido conceptual como el del círculo cuadrado o el de temporalidad sin duración. Quizá por eso sólo se la comprenda como idea escatológica referida a la existencia de unas almas que estén en la pura y exclusiva contemplación de Dios.

Paralelamente en la guerra de todos contra todos, por definición sólo se darían los desvalores fundantes de inseguridad, discordia y aislamiento. Pero esto también por fuerza significa únicamente una verdad de hecho y no de una razón, porque la libertad no está negada en aquéllo, con lo cual en los referidos desvalores va contenida la posibilidad de una defensa a su respecto. Ahora bien, esta posibilidad no puede querer expresar las ideas autocontradictorias de un orden ilimitado pero siempre insuficiente, de un poder ilimitado pero siempre insuficiente, y de una cooperación ilimitada pero siempre insuficiente, porque en ello, cada vez, la autocontradicción consiste en que en verdad se está hablando de un orden que no lo es porque no puede serlo, de un poder que no lo es porque no puede serlo y de una cooperación que no lo es porque no puede serlo; con lo cual, claro está, se ha retrocedido a la noción de que, en la hipótesis, la inseguridad, la discordia y el aislamiento se sustentan en forma apodíctica. Por otra parte, la referida posibilidad tampoco puede significar un orden, un poder y una cooperación al final triunfantes, porque esto cancela *ipso facto* la hipótesis de una guerra de todos contra todos. Se ve, pues, que esta hipótesis, como idea, tampoco es una idea límite, sino que es otro contrasentido conceptual semejante al de la comunidad de santos.

Util es saber que la comunidad de santos y la guerra de todos contra todos, como nociones, son contrasentidos conceptuales y no ideas límites, por lo tanto nociones eliminables, como recursos analíticos, porque todos los juristas hemos recurrido a ellas alguna vez, buscando por su intermedio una clarificación total que una idea límite puede suministrar por tener sentido, pero que un contrasentido no puede proporcionar. El examen axiológico ha permitido llegar a este resultado por mostración de sus fundamentos. Con esto se ha afirmado, por de pronto, que en toda coexistencia hay, a la par, una dosis de autonomía y una dosis de heteronomía. Esta verdad, que ónticamente se nos impone porque coexistir es limitarse recíprocamente, ahora nos exhibe su carácter ontológico esencial. La comunidad de santos

y la guerra de todos contra todos la hacían sucumbir. Pero no es que estas situaciones meramente no se dan de hecho en la práctica; es que no se pueden dar como coexistencia en los términos que ellas sugieren porque ellas expresan la coexistencia en forma autocontradictoria. En ambos casos el contrasentido se radica en los valores fundados que, como se ha visto, se los afirma negándolos y se los niega afirmándolos.

Por otra parte, como la posibilidad, refiriéndonos a la vida humana, es el hecho de la opción como alternativa, la existencia de una de las alternativas ya da el hecho que nos concierne, siendo puramente empírico cuál de entre dos alternativas es la que tiene lugar. Por eso, desde el punto de vista de la experiencia jurídica, es necesario verla a ésta integrada con los valores fundantes y fundados y con sus correspondientes desvalores. Con ello está dada la base necesaria que legitima la ley de alternación de planos formulada más arriba. Y con ello se ve que la verdadera idea coexistenciaría límite, la que no contiene un pensamiento autocontradictorio y puede, por lo tanto, officiar de idea reguladora, se integra con la realización exacta de los tres valores fundantes y de los tres valores fundados, absorbiendo los desvalores fundantes y sin originar los desvalores fundados. Desde que la posibilidad de un valor fundante implica la posibilidad de su desvalor y desde que la posibilidad de ambas alternativas es el hecho que nos concierne, ha de decirse que, así como hecho, la experiencia nos presenta a la par segmentos seguros e inseguros, pacíficos y díscolos, solidarios e insolidarios en el ámbito coexistencial. Por eso la consideración de la experiencia nos exhibe siempre todos los valores jurídicos y todos los desvalores, unos por aquí y otros por allá.

Lo que llevamos dicho nos hace ver que, dentro de cada radio del plexo axiológico-jurídico, el desvalor fundante es el nexo que vincula el plano de los valores fundantes con el plano de los valores fundados, y que este nexo es el gozne de la intercambiabilidad de estos planos, en su ondulante alternación. Pronto veremos la diferente vinculación que originan los desvalores fundados. Pero ya aquéllo nos permite esclarecer en qué consiste la, hasta ahora, desdibujada «firmeza» que un valor fundado otorga a su correspondiente valor fundante y qué es lo que el valor fundado defiende como actitud de defensa. La defensa es doble en un mismo acto: defiende el residuo subsistente de su valor fundante, siendo ésta la firmeza que a él le otorga; y defiende del desvalor fundante en la medida en que lo supera.

2) No menos importante resulta explorar la relación de nuestro

plexo axiológico con el tiempo; es decir, esclarecer cómo se temporaliza cada uno de sus valores.

Todos los valores fundantes son valores de autonomía; por lo tanto, de libertad. Esto hace obvio comprender que todos ellos, como sentidos, penden del presente porque la libertad es presencia o no es nada.

No es cosa tan sencilla el sentido de temporalización de los valores fundados, que lo son de heteronomía. La heteronomía nos viene de afuera, y esto hace posible que su valor penda del pasado, del presente o del futuro, no obstante que se extienda desde allí por toda la totalidad sucesiva a la cual esos momentos pertenezcan. Que un valor jurídico dé sentido a toda una totalidad sucesiva es algo inherente al tiempo existencial, y ello se ve tanto respecto de los valores fundantes como de los fundados. Pero que ese valor tome su sentido del pasado, del presente o del futuro indistintamente y que con este entronque se irradie por su totalidad sucesiva con un cuño propio, es una peculiaridad de los valores de heteronomía. Veámoslo.

El orden, que en cuanto plan se traduce en previsión, encauza la vida haciéndola circular por una ruta preestablecida, según hemos dicho. Esto significa claramente que el orden pende del futuro. Y en la medida en que el futuro es el momento decisivo del tiempo existencial, esto nos está preludiando que al fin vamos a dar con el justificativo definitivo de por qué el orden es el primero y primario de los valores jurídicos.

A su vez, el poder, que en cuanto jerarquía se traduce en decisión como autonomía y en represión como heteronomía, anula el impulso discordante de la vida cuando éste ya se ha producido. Y esto hace ver que el poder pende del pasado en su sentido. Obviamente toda sanción tiene este sentido anulativo que llega, como en las penas privativas de la libertad, a anular parcialmente a la persona e incluso a anularla definitivamente con la muerte.

Por último, la cooperación, que en cuanto tarea en común se traduce en apareamiento, restaura el equilibrio plurimembre de la vida, lo cual, a todas luces, tiene un sentido forzoso de presencia que el propio vocablo lo está subrayando. La cooperación pende, pues, del presente; y ello no podía ser de otra manera desde que este valor de heteronomía tematiza la autonomía personal contenida en la coexistencia, y ya hemos señalado que toda autonomía, como libertad, es presencia o no es nada.

3) Pero acaso lo más sorprendente sea lo que nos muestran los

desvalores fundados, en este análisis destinado a fijar el rango y la significación que los diversos valores de nuestro plexo tienen como sentido del Derecho.

En efecto, así como el desvalor fundante conectaba los dos valores de cada radio, así vamos a ver ahora que los desvalores fundados conectan a los radios del plexo entre sí. Con ello la estructura radiada del plexo axiológico-jurídico aparece no como una rueda con tres radios equidistantes, sino como una espiral similar a la que rige la ubicación de las hojas en torno a su rama en ciertos árboles. Y con ello se advierte también que los planos de cada radio, como dimensión de altura, se escalonan o superponen contando con algo del precedente en el orden que los hemos examinado, a saber, mundo objetivo, persona y sociedad. Si se va en orden regresivo, se trata de una remisión al plano precedente como quien encuentra un engaste. Si se va en orden progresivo, se trata de un horizonte que posibilita la aparición del plano siguiente.

Para ver el asunto de la primera manera basta pensar que la masificación nos remite al desvalor sustantivo de persona porque la masificación es causa necesaria de discordia. Ciertamente que no toda discordia está provocada por la masificación; pero no hay duda que ésta la provoca necesariamente como una reaparición de la personalidad en la medida en que la masificación arrasa con la autonomía personal, y la autonomía personal es cosa ineliminable de la persona.

A su vez, la opresión nos remite al desvalor sustantivo de mundo objetivo, porque la opresión es causa necesaria de inseguridad. Ciertamente que no toda inseguridad está provocada por la opresión; pero tampoco hay duda de que ésta la provoca necesariamente como una reaparición de la impotencia, en la medida en que la opresión es ya fuerza bruta, según vimos.

Quedaría por ver a dónde nos remite el ritualismo absoluto. Si el plan de vida nos trabara y retardara de tal manera en la acción que siempre y en toda circunstancia el individuo, desgastado, estuviera llegando después de lo que tendría que llegar, entonces el Derecho sería algo total y absolutamente inútil; el Derecho no serviría para nada. *Nada*, he aquí la palabra realísima y tremenda. El ritualismo extremo es la nulidad del Derecho como sentido. Suponed que un Código admitiera la transmisión de la propiedad inmueble de padres a hijos por causa hereditaria, pero que el régimen sucesorio tuviera tal cantidad de requisitos reglamentarios, escalonando, por ejemplo,

sucesivos plazos de tenencia, posesión y usufructo en una forma que antes de perfeccionarse el dominio tuvieran que transcurrir ciento cincuenta años, y decidme si en ese régimen no estaría en verdad negada la institución que se pretende. Pensad en la ausencia con presunción de fallecimiento tal como estaba reglamentada en el Código civil argentino antes de la actual reforma, y decidme qué otra cosa sino un muñón de institución era lo que quedaba como saldo operante. Reflexionad acerca de la orden judicial de no innovar y contestadme si no es salvador su sentido.

Es que hay una nada jurídica; y el Derecho, como la vida humana, flota sobre su nada y emerge de ella. El ritualismo, como sentido desvalioso, nos enfrenta con esta nihilidad. Esto hace ver, de una vez por todas, por qué el orden es el primero y más elemental de los valores jurídicos. El orden rescata al Derecho de la nada, haciéndolo mundo. Si nuestro dato es la coexistencia, el orden tematiza la coexistencia como algo y no más vale como nada. Tematizar quiere decir hacerla presente intencionalmente. Por eso la coexistencia emerge de sí misma como algo en cuanto sea orden, pues éste tematiza a los coexistentes como coexistencia. La intencionalidad del orden a este respecto es indudable: señala el lugar de cada cual con prescindencia de que alguien ocupe el suyo o rehuse ocuparlo. Están intencionados los coexistentes como miembros; no lo está específicamente ni la heteronomía que ellos absorben ni la autonomía que ellos exudan. En lo intencionado, no se trata de algo externo que los penetre hasta su intimidad, sino de algo externo a lo que pueden amoldarse o no. Cuando aquí se dice que el orden tematiza a los coexistentes como coexistencia, se tiene presente que el grupo social no tiene otra existencia que la de los individuos que lo integran y se alude al hecho obvio de que esos individuos sucumbirían en la convivencia precisamente por convivir, si ellos no se apoyan en la propia convivencia. Y apoyarse en la convivencia es, justamente, amoldarse a ella viviéndola como un plan de vida, sentirse ocupándola como quien habita su casa. Hacer de la convivencia la casa que ocupamos es, visiblemente, la tarea del orden.

Con estas reflexiones tomamos nuestro asunto en perspectiva progresiva. Sin duda que la coexistencia está en juego en todos los valores y desvalores del plexo jurídico; pero en el orden no es solamente que está en juego, sino que, además, está tematizada como algo por esta valoración; es decir, no es solamente que está, sino que además allí emerge de la nada jurídica como algo, precisamente como

coexistencia. Se comprende así por qué el Derecho procesal es cosa tan importante en la práctica del Derecho, a pesar de que la teoría jurídica le haya querido asignar un papel de Cenicienta (10).

Con la tematización efectuada por el orden está dado como campo, *por aparición*, un sentido coexistencial que, afirmado como mundo objetivo por el orden y la seguridad y negado por la inseguridad, en todo caso sigue dado en la medida en que no haya ritualismo. Este campo reclama una nueva tematización, a saber, la de aquello que le es privativo. Y en cuanto que coexistir es limitarse recíprocamente (11), claro está que lo propio y privativo de este campo es la heteronomía coexistencial. La tematización de la heteronomía viene, por lo tanto, como a renglón seguido. Y si nuestro dato es la coexistencia, ahora diremos que el poder tematiza la heteronomía de los coexistentes como coexistencia. Así, pues, la coexistencia emerge de sí misma como heteronomía en cuanto sea poder, pues éste tematiza a los coexistentes en aquello que los impregna viniéndoles de afuera. La intencionalidad del poder a este respecto, en tanto es fundamentalmente represión, es indudable: los coexistentes están intencionados en la heteronomía que ellos absorben. En el orden, la heteronomía meramente está, y era algo externo a lo que uno podía amoldarse o no, de modo que uno se desprende de ella como quien se despoja de un traje luego de haberlo usado; en cambio, en el poder la heteronomía es algo que penetra en nuestra intimidad y que queda con cada cual en toda su vida y por toda su vida. Así, la sanción jurídica

(10) Alfonso IBÁÑEZ DE ALDECOA ha captado, sin ninguna duda, la importancia general del Derecho procesal. En sus luminosas *Meditaciones sobre la cientificidad dogmática del Derecho procesal* (Buenos Aires, 1955, ed. Arayú), proyecta el problema sin restricciones sobre todo el campo de la experiencia jurídica, abriéndole al procesalista horizontes de investigación hasta ahora no tematizados. Su planteamiento parece presentir que el proceso, si fuere orden, rescata al Derecho de la nada. Y en la medida en que el Derecho procesal es, por antonomasia, la planificación del Derecho, ha de reconocerse la consistencia de su tesis.

(11) Por eso Julio GOTTHEIL, en su trabajo *Acerca del significado comunitario de los conceptos jurídicos*, págs. 358 y 359, dice con exactitud y profundidad: «Lo prohibido es necesario para hacer posible la vida *en comunidad*, ya que es imposible que puedan fenomenalizarse sin conflicto las libertades de todos aquellos que integran el todo comunitario. Pero lo permitido es aquello que hace posible *la vida misma*, ya que en lo permitido vive cada uno su propia vida... Lo permitido tiene como fundamento de su razón de ser la vida humana; lo prohibido tiene como fundamento de su razón de ser la necesidad de convivir.»

que se ha padecido sigue condicionando desde adentro de la propia vida sus posibilidades futuras después que ha transcurrido el episodio en el que ella tenía su sentido específico. Bajo esta perspectiva, la privación de la libertad que hemos padecido, la entrega del dinero con que hemos pagado daños y perjuicios o la nulidad del acto jurídico en que hemos participado, son cosas imborrables en nuestra vida que subsisten en la intimidad de ella como algo presente para siempre. Son una privación definitiva y no «un juego escénico» circunstancial que, después de su actualización, ya no nos embarga. Y se explica: en el orden, por pender del futuro, lo que hay en él de idea por ser plan se evapora una vez que ese futuro se hace pasado, de modo que su heteronomía queda descartada de nuestra personalidad subsistiendo en ella apenas como un saber; en cambio, en el poder, por pender del pasado, lo que hay en él de hecho por ser decisión permanece para nuestra personalidad como historia, de modo que su heteronomía subsiste en ella como situación.

Huelga agregar acá, a su vez, que la heteronomía está en juego, sin duda en todos los valores y desvalores de heteronomía y en contacto con todos los valores y desvalores de autonomía como «defender algo» o como «defenderse de algo»; pero en el poder, como se ha visto, no es solamente que está en juego, sino que, además, está tematizada por esta valoración. Por otra parte, la tematización que lleva a cabo el orden es diferente en su constitución de la que lleva a cabo el poder. La primera tematiza la coexistencia mediante algo que le es ajeno, a saber, la nada. La segunda tematiza a la coexistencia mediante algo que le es propio, a saber, la heteronomía, que es su nota privativa. Como quiera que para ver algo como siendo «lo otro», es forzoso ponerlo al frente y distanciarse de él, la segunda tematización contiene una paradoja cuando recurre a «lo propio» para ver en ello «lo otro». Pero ésta es, precisamente, la paradoja del poder que se despliega como heteronomía de los súbditos, *pero como autonomía del órgano*. Sin esta autonomía que pone al frente a la heteronomía distanciándola, hubiera sido imposible la tematización de la coexistencia mediante su heteronomía.

Todavía ha de señalarse que la apuntada diferencia entre las tematizaciones que se dan en el orden y en el poder se traduce también en sus correspondientes desvalores. En efecto, con el ritualismo se desvanece todo el campo axiológico que a él mismo le da sentido, porque la nada es su contenido. Ese campo axiológico es el de la primera tematización con su sentido circunstancializador. En cam-

bio, con la opresión no se desvanece el campo axiológico de la segunda tematización, porque si bien nos remite al primer campo en la medida en que la opresión es causa de inseguridad, no anula con ello el sentido personalizador de su propio campo cuando niega al poder como valor, porque la opresión es siempre opresión del poderoso, vale decir, opresión del órgano del poder, por lo tanto, opresión normativa o jerárquica. Muy bien lo comprueba el hecho de que lo que podría verse como «opresión» de un *gangster*, por ejemplo, jurídicamente no lo es de verdad; el *gangster* sólo exhibe desvalores jurídicos de autonomía.

Hasta aquí se ha visto que con la tematización efectuada por el orden está dado como campo, *por aparición*, un sentido coexistencial que, afirmado como mundo objetivo por el orden y la seguridad y negado por la inseguridad, en todo caso sigue dado en la medida en que no haya ritualismo. Y se ha visto también que este campo ha posibilitado y reclamado una segunda tematización efectuada por el poder sobre su rasgo específico, quedando el campo afirmado y negado como mundo objetivo de aquella manera y ahora afirmado como personas por el poder y la paz y negado por la opresión y la discordia, pero en todo caso ya dado de una u otra manera igualmente. Así hemos logrado dos tematizaciones: una tematiza la coexistencia mediante la nada; otra tematiza la coexistencia mediante su heteronomía.

Habida cuenta que la coexistencia no tiene otra existencia que la de los individuos que la integran; habida cuenta que la vida en comunidad se sustenta sobre la vida individual, la segunda tematización lleva, *por residuo*, a una tercera tematización, a saber: la que tematice la coexistencia mediante su autonomía. La tematización de la heteronomía de los coexistentes deja pendiente la tematización de su autonomía. Esta tematización se efectúa por la cooperación.

Que esté justificada la tematización de la coexistencia mediante su autonomía, resulta claro. Pero que ello se efectúe por un valor de heteronomía, es paradójal. Estamos frente a una nueva paradoja, precisamente frente a la paradoja de la cooperación, la cual no es menos sorprendente que la del poder, pero que de ninguna manera es su visión inversa.

Desde que la cooperación recae sobre la autonomía personal necesariamente contenida en la coexistencia, encarándose con el albedrío a la vez como autonomía y como adhesión, en su propio contenido ya viene dado el elemento paradójal que permite poner a distancia el apareamiento heterónimo que ella comporta. Este elemento para-

dojal no es la autonomía de los existentes, sino la autonomía de los coexistentes. Desde que la cooperación, con ser apareamiento, incide sobre la autonomía personal necesariamente contenida en la coexistencia, su paradoja consiste en conjugar autonomía y heteronomía a la vez. Le es posible, por lo tanto, tematizar la coexistencia mediante la autonomía en cuanto ella convoca a cada uno en su individualidad, para asumir su parte en una tarea común. Y por eso tampoco era fortuito que la cooperación, igual que los valores de autonomía, esté pendiendo del presente y no del pasado ni del futuro. Precisamente por todo esto, lo que hay en ella de presencia por ser adhesión, permanece en nosotros como tarea, de modo que su heteronomía subsiste en ella como proyecto o programa. Si nuestro dato es la coexistencia, ahora diremos que la cooperación tematiza la autonomía de los coexistentes como coexistencia a pesar de ser un valor de heteronomía, pues ella tematiza a los coexistentes en aquello que exudan desde su propia existencia. La intencionalidad de la cooperación a este respecto, en tanto es tarea en común, es indudable: los coexistentes están intencionados en la autonomía que les pertenece desde antes, no obstante serlo en apareamiento. Lo comprueba el hecho de que, no bien se asigna a la vida social el alcance de una tarea en común, los llamados derechos individuales dependen, en conjunto, de la idea de cooperación que prive en esa sociedad. En el orden, la heteronomía era algo que quedaba afuera; en el poder, la heteronomía era algo que penetraba en nuestra intimidad; en la cooperación, la heteronomía es algo que sale hacia afuera, pero no como sale la autonomía del poderoso, sino como un límite que vale para los otros y para uno mismo a la vez, es decir, como el límite conjugante del «nosotros».

Todavía ha de decirse que con la masificación tampoco se desvanece el campo axiológico de esta tercera tematización, porque si bien nos remite al segundo campo en la medida en que la masificación es causa de discordia, no anula con ello el sentido societario de su propio campo cuando niega a la cooperación como valor, porque la masificación sigue siendo apareamiento.

Con la tercera tematización se instaura el pasaje que comunica el campo de la heteronomía coexistencial con el de la autonomía coexistencial. Los valores de autonomía tienen asegurada así su compenetración coexistencial con los valores de heteronomía. La visión de la coexistencia como autonomía fundante y la visión de *la misma* coexistencia como heteronomía fundada se ha hecho una cosa traslúcida.

La referida compenetración esclarece por qué, en nuestro campo, la autonomía de los existentes aparece sólo como autonomía de los co-existentes. Se ha ganado así el horizonte axiológico de la autonomía coexistencial para su libre despliegue. Y huelga agregar aquí que la autonomía está en juego en todos los valores de autonomía y que a la vez penetra en todos los valores de heteronomía, en el orden como asunción de una defensa, en el poder como autonomía del poderoso, en la cooperación como contenido de la misma; por eso la cooperación, dado el carácter como está compenetrada por ella, además la tematiza.

En resumen: la conexión de los tres aspectos del plexo axiológico se presenta, en orden regresivo, como una remisión directa de un radio al radio precedente, a través del desvalor fundado que origina una causa suficiente. Y en orden progresivo, se presenta como la apertura de la posibilidad del radio siguiente, a través del valor fundado por la tematización que éste efectúa.

Tematización de la coexistencia mediante la nada, tematización de la coexistencia mediante su heteronomía y tematización de la coexistencia mediante su autonomía, son las tres tematizaciones halladas. Los valores fundados adquieren con ellas su adecuada importancia.

Queda por ver si cabe una tematización de la coexistencia mediante la coexistencia misma.

VI. LA COEXISTENCIA EN CUANTO RAZÓN SUFICIENTE: PRIMERA MEDITACIÓN SOBRE LA JUSTICIA

Sin embargo, con todo esto todavía no ha concluido la exploración del plexo axiológico-jurídico. Pues si se trata de un todo y si ya hemos localizado los diversos sentidos que en ese todo juegan como miembros, todavía está pendiente la referencia axiológica de conjunto para todos los miembros. Hablando en lenguaje platónico, habríamos de referirnos al valor que hace de criterio o medida para correlacionar el juego equilibrado de aquellos otros y para decidir los conflictos en que dos de ellos, por separado, pudieran encontrarse. Como por madurez natural, con esto ha quedado nombrada la justicia. Pera esclarecer aquel papel o sentido de la justicia, proyectándolo como horizonte, no nos sirve su clásica definición de que sea el dar a cada uno lo suyo, pues esta noción, que ya queda trunca como con-

tenido axiológico en cuanto que no dice qué es lo suyo de cada cual, también resulta insuficiente como tentativa de determinación ontológica, ya que, a este respecto, si bien enfoca el debido horizonte, deja impreciso cabalmente el punto en que la justicia incide para resultar un sentido.

La justicia no flota sin substrato óntico sobre los otros valores del plexo jurídico. Por el contrario, en cuanto que el plexo jurídico se integra con todos los valores bilaterales, la justicia tiene su substrato pura y simplemente en la coexistencia a secas; en esa misma coexistencia referida al hacer en sí mismo considerado que, limitada a uno u otro de sus perfiles, está sirviendo de substrato de los otros valores del plexo. No se trata de la coexistencia como circunstancia ni como personas, ni como sociedad; se trata de la coexistencia a secas, es decir, de la coexistencia como entendimiento comunitario que se expresa directamente por medio del comportamiento de los individuos y allí se realiza o se frustra. De una u otra manera, coexistir siempre significa entenderse; la gente vive entendiéndose por el mero hecho de coexistir (12). Este entendimiento comunitario en que consiste la coexistencia puede, sin duda, restringirse o ampliarse encubriéndose o desencubriéndose, según el acto que realice una persona al interferir con otra. Con esto hemos tomado el hilo conductor que nos hará comprender el sentido de una valoración de justicia. Pues, obviamente, nos entendemos con la contraparte y todo el mundo nos entiende, al cumplir la prestación contratada; y cuanto mayor sea el entendimiento comunitario que emane de este acto, tanto más justo parecerá el contrato. A la inversa, un contrato injusto o un entuerto ocasionan un desentendimiento y es necesaria una reparación o una sanción para que la gente vuelva a entenderse acerca de lo ocurrido. De esto resulta que la valoración de justicia corresponde al entendimiento comunitario, desencubriéndolo; y que la de injusticia lo encubre, dejando a la gente que coexiste en estado de desentendimiento. Cualquiera sea el perfil del entendimiento, sea como orden o seguridad, como poder o paz, como cooperación o solidaridad, cuando él se produce, ya se vive la justicia en su sentido histórico. Precisamente por esto la justicia resulta un valor de totalidad y por eso la justicia acompaña siempre como una sombra a cada uno de los valores parcelarios; por ejemplo, si una institución realiza un buen

(12) Ver el punto tratado con más amplitud en mi trabajo *Ciencia del Derecho y Sociología jurídica*, capítulos 11 y 20.

orden, pero una mala solidaridad, ya, por aquéllo, es parcialmente justa. En la justicia, la mera coexistencia aparece como razón suficiente en la medida en que coexistir es entenderse y en que este entendimiento se vive con la emoción de la justicia.

Hemos de insistir, sobre la base de los análisis precedentes, en que no cabe reducir la valoración jurídica a la justicia como valor único, renunciando a la idea del plexo y a su riqueza axiológica; cabe, sí, hablar del plexo de la justicia. Y ello es así porque en esta relación axiológica del todo a las partes que existe entre la justicia y los restantes valores bilaterales, ocurre algo semejante a lo que sucede con los miembros de una misma familia que, para determinarlos, hay que nombrarlos con nombre y apellido: por el solo apellido no se sabe de quién se trata; pero por el solo nombre tampoco, ya que podría ser un homónimo de otra familia. Así, la justicia se determina siempre por uno, al menos, de los otros valores del plexo que ella preside; pero también, a la inversa, cualesquiera de éstos se determina a su vez siempre por la justicia. La justicia y los otros valores bilaterales se reclaman recíprocamente como lo hacen el todo y las partes, en que el todo es algo más que la suma de las partes, aunque no existe sin ellas.

Este papel rector que asume la justicia como valor del todo en la conducta compartida, en cuanto es un valor del todo, quiere decir lo siguiente: ónticamente, en ese plexo la dimensión ontológica de la justicia aparece como entendimiento comunitario; por eso la justicia juega como razón suficiente. Y ontológicamente la justicia, cuando se logra, da razón del Derecho por su situación óntica en el plexo de los valores jurídicos; por eso la justicia viene a ser la racionalización del Derecho. Precisamente la falta de referencia a la razón suficiente como horizonte axiológico, es la falla de la definición clásica de la justicia. Para que la justicia autorice a decir que ella racionaliza el Derecho, es forzoso que la justicia sea la razón suficiente de todos los valores jurídicos; si esto último no fuere así, no podría comprenderse cómo pretenderá racionalizarlo. Y es claro que una rectoría referente a todos los valores jurídicos sólo puede asegurarse mediante un valor de totalidad que incida en el todo que aquéllos integran.

Si a esto se añadiera la perspectiva metafísica de encontrar para la justicia un contenido axiológico emergente de su propio sentido ontológico, entonces las referencias concretas al orden, a la seguridad, al poder, a la paz, a la cooperación y a la solidaridad, conteni-

das ineludiblemente en el Derecho positivo, suministrarían al jurista un material para la elaboración científica que hoy por hoy es prácticamente desconocido por ser sistemáticamente eludido. Pero esto nos haría entrar en el ámbito de la axiología pura, el que, por ahora, está más allá de nuestro interés metódico, subordinado a la descripción del dato.

De cualquier manera, ya es hora de decir algo que estamos demandando demasiado en decirlo: el juicio axiológico, como todo juicio de experiencia, tiene que integrarse con la intuición del caso concreto, porque los valores, en cuanto datos primarios, no se pueden deducir ni definir por la misma razón que tampoco es posible la deducción ni la definición de los colores. Sólo es posible intuirlos en el caso concreto mediante la emoción. Sobre esta base, al concebirlos, cabe localizarlos señalando sobre qué inciden; pero no más. Los valores escapan a una ulterior determinación por la inteligencia porque ellos se insertan en esa moción y por eso mismo se integran con ella. Al núcleo de su «qué» sólo lo capta la emoción que los vive. Si una metafísica de la justicia como metafísica de la vida no supera este valladar, nada más podrá decir la ciencia ni sobre la justicia ni sobre los valores restantes, que no sea aquella localización mediante un substrato privativo. Esta es la tarea que hemos cumplido. Que en lo concerniente a la intuición del caso concreto todavía tendremos que examinar el hecho notable que en cada caso ofrece a la inteligencia una objetividad apreciativa de «lo mejor y lo peor», en vez de la objetividad entitativa «del qué, como sí o no», según se verá (13).

La idea egológica del plexo de la justicia, es decir, el descubrimiento de que el problema de la justicia se proyecta y se despliega en un plexo de valores —y precisamente en el plexo que acabamos de analizar—, no puede ser debidamente sopesada en su importancia dogmática y en sus consecuencias prácticas, sino al contraluz de la siguiente referencia histórica:

Como es sabido, débese a Platón la primera sistematización de los valores de conducta, aunque haciendo del problema un problema de la vida moral. Platón sistematizó con la templanza, la fortaleza, la sabiduría y la justicia, el sistema de las virtudes cardinales.

(13) Sobre esta clara objetividad de lo mejor y lo peor frente al caso concreto, es importante el trabajo de Norberto BOBBIO, *Sulla nozione di Giustizia*, párrafos 7 y 8.

La templanza era la perfección de la sensibilidad, la fortaleza lo era de la voluntad y la sabiduría lo era del intelecto. La justicia, sin rai-gambre material propia, daba la unidad del sistema ético con un sentido de totalidad, al ser el equilibrio recíproco y proporcionado de las otras virtudes. Este papel totalizador que Platón atribuyó a la justicia respecto de los valores morales, contenía obviamente una remisión del problema a su fundamento; pero por esto mismo y con una remisión tan imprecisa, la idea platónica quedaba en aptitud de tener la más inesperada influencia sobre la mente de los juristas. En efecto, ha de subrayarse que esta justicia general, donde incidía la unidad de la vida moral y que bajo este aspecto daba a las otras virtudes su razón de ser, significaba simplemente el «vivir a conciencia». Por lo menos la interpretación de Leibniz para concretar el alcance de esa justicia general, que es la más conspicua de las interpretaciones que ha recibido, la identificaba con el «vivir honestamente» de la celebrada definición de Ulpiano. Y es obvio que aquel «vivir honestamente» de antaño hoy lo expresamos con la locución «vivir a conciencia». Precisamente convalida esta interpretación la aversión decidida que Platón tiene por las normas jurídicas: en su Estado ideal no hay reglas de Derecho; los magistrados son filósofos y resuelven las controversias de acuerdo a los dictados de su sabiduría personal, con suprema potestad (14). Al correr de los milenios, esto se programaría como Escuela del Derecho libre, cabalmente haciendo frente a una ciencia cuyo contenido normativo le era definitorio. Pero el drama vivido históricamente contiene relieves más pronunciados y una lección mucho más elocuente.

Pues ocurrió que Aristóteles descubrió en la justicia su alteridad y habló, así, de la justicia como una virtud particular, manteniendo sin resquemor la idea de su maestro acerca de aquella otra justicia general como fundamento de totalidad ética. La justicia particular no se refería a la conducta de un individuo aislado; implicaba el despliegue de una conducta de varios: Aristóteles, al hablar de la justicia, hablaba inequívocamente del valor específico del Derecho. No advirtió Aristóteles, sin duda, la auténtica alteridad jurídica de la conducta compartida. Para él la alteridad se definía teleológicamente, considerando un destinatario de la acción que fuera

(14) PLATÓN, en *El Político*, 294 b y 300 c, trae los pasajes más significativos, de los diversos con que alude a la cuestión. Sobre el punto puede verse HUNTINGTON CAIRNS, *Legal Philosophy from Plato to Hegel*, págs. 39 y 40.

otra persona distinta del sujeto actuante. Por este defecto de análisis, la idea aristotélica de la justicia como alteridad perdió la posibilidad que contenía de liberar al Derecho del planteamiento platónico. Aún más, en la medida en que la alteridad entendida teleológicamente deja intactas y aisladas las conductas individuales, sin percibir el co-hacer de la conducta conjunta, puesto que cada conducta se comprende sólo por su hacer y omitir, con prescindencia de lo que hiciera la otra parte de la relación teleológica, justo en esa medida la virtud particular de la justicia aristotélica habría de sentirse llamada a insertarse dentro de la virtud general de la justicia platónica como una virtud más en el sistema de las virtudes morales. Y así resultó que la idea aristotélica, ubicada en el seno de la idea platónica, sólo parecía colmar una laguna completando el sistema.

Este destino que tomaba el análisis del tema de la justicia como valor jurídico, no hizo más que cristalizarse con la apropiación de la filosofía aristotélica que realiza la escolástica. Aquí, en efecto, la subordinación del Derecho a la Moral como una especie respecto de su género, se presenta con contornos definitivos: el Bien, como fundamento, da la unidad de la vida moral y deslinda la esfera pertinente en su totalidad; dentro de ella se distinguen luego los deberes para consigo mismo, los deberes para con los demás y los deberes para con Dios, recurriendo a la diferente estructura óntica que así puede configurar, como dato teleológico, el sujeto destinatario de la acción humana. Por último, ahora sin soporte óntico, los deberes para con los demás se subdividen axiológicamente de acuerdo a la virtud que allí aparezca dando sentido: la caridad, la amistad, la justicia (entendida ésta aristotélicamente como el dar a cada uno lo suyo), etc. (15). Sobre esta base se ha construido con el intelecto una subordinación de género a especie entre la Moral y el Derecho, que no es descriptiva en la medida en que carece de soporte óntico. Sobre esta base se habla ingenuamente del bien común dentro de la esfera del bien, para aludir a la axiología jurídica, dando lugar a una locución meramente tautológica en la que los compromisos de escuela se han esforzado, hasta ahora inútilmente, por encontrar un contenido profundo que no emerge del origen verbal de la locución misma. Sobre esta base se niega la posibilidad de separar e independizar las esferas de la Moral y el Derecho, siendo que semejante separación es

(15) Ver Victor CATHREIN: *Filosofía Morale*, II, págs. 3 a 134; y *Filosofía del Derecho*, pág. 273.

cosa consumada con la depuración fenomenológica con que se puede replantear la certera investigación de Del Vecchio. Sobre esta base, en fin, se juega con una noción genérica de la Moral y con otra específica, la primera construída por definición y la segunda que podría ser descripta, pero que es insuficiente para suministrar a la primera toda la verificación intuitiva que ésta reclamaría de acuerdo a su definición.

Dé cualquier manera, ya es visible el drama platónico que le tocaría vivir a la idea aristotélica de la justicia. Por más de dos milenios la valoración jurídica, a pesar de su sustantividad y autonomía óntico-ontológicas, quedó incrustada dentro de la Moral como uno de sus problemas específicos, sin más razón que la defectuosa conceptualización con que el pensamiento clásico había procedido a concebirla.

Los resultados fueron deplorables para posibilitar la constitución de una ciencia jurídica, pues como el Derecho quedaba subordinado a la Moral, un criterio jurídico-normativo que se orientara hacia el Derecho que es y tal cual es, tenía que entrar en conflicto con el criterio moral en todos aquellos problemas, bien conocidos y frecuentes, en que ambos criterios éticos no marcharan paralelos en la experiencia. En tal emergencia, si el jurista accedía a la supraordinación genérica de la Moral, tenía que descalificar ideológicamente los hechos, ignorando su existencia o alterando su sentido; y si no accedía a aquella supraordinación, tenía que confesar, en la medida en que conservara la conceptualización tradicional, que su referencia a los hechos carecía de fundamento y era, a su vez, simplemente un hecho. A título de ejemplo, puede pensarse en las dificultades que habría de tener el jurista moderno para encuadrar la reglamentación normativa de la prostitución o la de los hijos habidos fuera de matrimonio.

Es que en el fondo de esta situación y como consecuencia de aquel planteamiento platónico, se daba esta otra cosa, que es la verdaderamente importante: la justicia como valoración jurídica venía a perder todo sentido, si es que su sentido es el de dar razón, según dijimos más arriba. O sea si es que la justicia juega como razón suficiente del Derecho ontológicamente considerado, no tiene posibilidad de cumplir este juego una vez que se la adscribe al sistema de las virtudes morales como una virtud moral más. En efecto, esta pérdida de sentido se hace patente desde dos ángulos:

Por un lado, como la estructura axiológica de la justicia es bila-

teral, siendo unilateral la de las otras virtudes cardinales del sistema platónico, resulta imposible la comparación de aquélla con éstas para obtener el recíproco esclarecimiento de la una por las otras o viceversa. La posibilidad de esta comparación debería estar garantizada por la unidad del sistema que la justicia misma como virtud estaría integrando; pero como es disímil la estructura óptica de la conducta en interferencia subjetiva que corresponde a las virtudes morales, con la de la conducta en interferencia intersubjetiva que corresponde a la justicia, aquella comparación y aquel esclarecimiento de sentido no pueden realizarse. Así se advierte de inmediato la irremediable vaguedad en que cae el significado de la justicia, cuando se intenta hablar de ésta en términos de templanza o caridad, pues carece de sentido decir que la justicia es templanza o que la templanza es justicia. En cambio es obvio que se puede hablar de la justicia en términos de cualquier valor bilateral del plexo jurídico diciendo, por ejemplo, que la paz es justicia o que la justicia es paz. Precisamente una y otra equivalencia hacen patente que el esclarecimiento axiológico que reciben los dos términos que entran en comparación, es recíproco.

Pero, por otro lado, aquella pérdida de sentido de la justicia como valoración jurídica se hace todavía más aguda si es que, como virtud particular, se la remite al platónico «vivir a conciencia» con objeto de esclarecerla por su fundamento. En la concepción egológica, en cuanto la justicia toma a la coexistencia como fundamento axiológico, la justicia está dando razón en todo el plexo jurídico; pero en la concepción tradicional, en cuanto la justicia es una virtud especial, está, al revés, recibiendo razón de lo que fundamenta la unidad del mundo moral. Pero si bien es claro y suficiente que damos razón de un acto temperado, valiente o sabio, diciendo que así vivimos a conciencia, es obvio que esta justificación no alcanza al papel jurídico que cumple la justicia. En efecto, considérese el caso del juez venal que sólo mediante soborno se ha avenido a hacer justicia dictando una sentencia perfecta; por más que este juez no podría decir que ha vivido a conciencia, su acto justo no deja de dar razón jurídica del caso sentenciado (16). Aquí se ve, a la par, que

(16) Ya Santo Tomás advirtió esta dualidad subjetiva y objetiva de la justicia como virtud. Si tenemos presente que lo objetivo es lo intersubjetivo, comprenderemos que la dualidad acusa la presencia de dos diferentes planos recíprocamente extraños. No se subsana la dificultad con el verbalismo de las distin-

la justicia no recibe razón, sino que da razón; y que ella se mueve jurídicamente en una órbita desligada del platónico «vivir a conciencia». La justicia, que como razón suficiente del Derecho incide ontológicamente sobre la coexistencia, según más arriba hemos señalado, no puede ser confundida con la rectitud del comportamiento moral.

Y bien; todo este planteamiento defectuoso del problema de la justicia contenido en la tesis platónica adquiere dimensiones tangibles en la doctrina del Derecho natural, que no logró cuajar en resultados científicos ni en la Edad Media ni en la época de las luces (17). Al conjuro de la subordinación de género a especie que se daba por existente entre la Moral y el Derecho, nunca más fuertemente que entonces se hizo sentir la pretensión de la Moral para tutelar al Derecho. Precisamente allí, en la doctrina jusnaturalista, la justicia como contenido axiológico no pudo superar las vaguedades del bien común o del dar a cada uno lo suyo. Y allí, como en ninguna parte, se hizo claro que si la justicia habría de ser un modo del vivir a conciencia, ya no le quedaba papel de dar fundamento, porque al recibirlo ella de esta manera invirtiéndosele su función, se desvanecía todo sobre lo cual ella pudiera dar razón: se desvanecía el mundo objetivo de las acciones humanas respecto de las cuales la justicia tenía que ser el sentido no menos objetivo de ese mundo.

Esta impostura con que la teorización platónica venía presentando el problema de la justicia gravitó decisivamente, sin duda, en el total cambio de panorama que se produce a comienzos del siglo XIX, cuando, por obra de Savigny, el estudio del Derecho adquiere dimensión científica. Savigny desemboza la intención de conocer el Derecho que es y tal cual es; advierte que hay una experiencia jurídica y que la naturaleza de esta experiencia es de índole histórica. Sobre esta base ontologiza el Derecho positivo justo en la medida en que

ciones a que es tan apegada la filosofía escolástica. Ver una discusión del punto en G. GRANERIS: *L'Amoralità del Diritto di fronte alla dottrina di S. Tomaso*, en «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», marzo-mayo 1940, Milano, pág. 146.

(17) No es un accidente, como cree Antonio HERNÁNDEZ-GIL, el hecho que él mismo tan certeramente destaca en su *Metodología Jurídica*, págs. 379 a 386, de que haya una filosofía jusnaturalista pero no una ciencia jurídica de ese corte; de que el filósofo jusnaturalista tenga cumplida su misión pero no el jurista jusnaturalista; de que no haya aparecido aún una metodología jusnaturalista capaz de proyectarse en la investigación y aplicación del Derecho, incrustándose en el terreno de las realizaciones.

hace de esa experiencia el criterio de la verdad jurídica. Con ello la locución «Derecho positivo» se tornó irremediabilmente pleonástica, porque la actitud científica hacía ver de por sí que el Derecho, por ser tal, no podía menos que ser positivo. Y ello en razón de que la conducta siempre es positiva; sólo de las normas cabe decir que lo son o que no lo son. Con el andar del tiempo, la ontología egológica llevaría a total evidencia esta verdad elemental. Pero de cualquier manera, sin tener en cuenta las múltiples y disgregantes peripecias que la ciencia jurídica estaba destinada a sufrir en los ciento cincuenta años subsiguientes, es lo cierto que en la actitud científica coinciden todas las tentativas de los juristas de Occidente.

Esta actitud significó directamente que se había advertido, con justa razón, que eran espurias al interés teórico del jurista movido por el deseo de conocer el Derecho que es y tal cual es, todas aquellas valoraciones morales que el jusnaturalismo vertía en la especulación, enturbiándola irremediabilmente. Por eso Savigny procedió a expulsar de su preocupación todas las valoraciones morales. Con este contubernio, de trayectoria ancestral, no se podía objetivar el fenómeno jurídico para conocerlo en lo que fuese y tal como fuera. Pero como la teoría filosófica tenía por firme el carácter moral de las valoraciones de justicia, la expulsión comprendió también a las valoraciones de justicia, aun tratándose de la justicia positiva, sin ninguna protesta. Lo que había en esto de imposibilidad real y lo que de esto resultaba como contrasentido teórico, es fácil percibir ahora con sólo tener presente lo que más arriba hemos expuesto al hablar de las diferentes regiones supremas de objetos: una ciencia como la Jurisprudencia, que por su intrínseca naturaleza sólo puede ser una ciencia cultural, habría de desplegarse como una ciencia sin valoraciones. Se intentaría conocer el Derecho *sin comprenderlo*; el acto gnoseológico de comprensión habría de quedar eliminado de la tarea asumida por el jurista. Claro está que esto era una aporía para la que carecían de ojos tanto el racionalismo dogmático como el empirismo exegético que se enseñorearon del pensamiento continental de Europa; pero no por ello dejó menos de ser la fosa donde ambos sucumbieron en compañía del historicismo casuista de los anglosajones cuando, finalizando el siglo XIX, la frustración de la ciencia dogmática como ciencia ya se había hecho hartamente evidente.

La crisis dista mucho de haber sido superada en el medio siglo que lleva corrida la presente centuria; Alf Ross ha documentado el

punto en forma insuperable y sin dejar lugar a dudas (18). El sociologismo ecléctico de los norteamericanos, el cual domina hoy también en los cuatro países escandinavos y que cuenta con la adhesión de innumerables juristas ilustres de Europa y del resto del mundo, también se ha demostrado insuficiente a pesar de sus aciertos parciales; hoy ya se lo ve en decidida disolución a través del realismo de Jerome Frank y Karl Llewellyn (19). Por todas partes se comprende la necesidad de «espiritualizar» la ciencia del Derecho, aunque esta necesidad se presente en forma tan vaga que no faltan los que la entienden como una necesidad de «moralizarla», retrocediendo al planteamiento platónico que acabamos de recordar para poner al Derecho bajo el amparo de las valoraciones morales. Se habla, así, «del resurgimiento del eterno derecho natural», aunando la estéril ingenuidad de quienes creen que la Historia se ha producido en vano y la claudicación científica de quienes jamás han meditado sobre los fundamentos.

Para «espiritualizar» la ciencia del Derecho parece suficiente permitir al jurista que hable de la justicia como un científico, es decir, que se lo habilite con el instrumento conceptual necesario como para que la justicia positiva aparezca en la trama de su pensamiento y juegue allí el papel que ella ya tiene en la experiencia que él intenta analizar y concebir. En esta coyuntura se percibe con toda claridad, ahora, el alcance del análisis axiológico-jurídico que estamos efectuando: el drama platónico de Aristóteles radicaba en que había aceptado la idea platónica de totalidad para deslindar un género superior y en que luego quiso introducir su propia idea de la alteridad como una especie. La teoría egológica invierte los términos del problema: con la estructura aristotélica de la alteridad, existencialmente reelaborada, deslinda la región axiológica que comprende el orden, la seguridad, el poder, la paz, la cooperación y la solidaridad; y luego, dentro de ella, de acuerdo ahora con la idea platónica de la totalidad, también existencialmente reelaborada, la justicia da el equilibrio y proporción recíprocos de estos valores que, por su bilateralidad, le son términos afines. Mientras el pensamiento tradicional ponía la noción aristotélica dentro de la noción platónica, la teoría egológica, al revés, pone la noción platónica dentro de la noción aristotélica, al esclarecer que la justicia desempeña en el seno del plexo

(18) Alf Ross: *Towards a realistic Jurisprudence*.

(19) Ver Roberto J. VERNENGO: *El sentido del realismo jurídico*.

jurídico un papel similar al que le atribuía Platón frente a los valores morales. Con ello conjura al jurista moderno para que vuelva a hablar de la justicia, porque ha instrumentalizado la posibilidad de que lo haga en términos jurídicos; no en aquellos términos morales que él hubo de repudiar cuando despertó a la conciencia científica de sí mismo. No cabe hablar de la justicia como caridad, ni como pureza, ni como santidad, ni siquiera como belleza; pero cabe hacerlo —y es legítimo— como orden, como seguridad, como poder, como paz, como cooperación y como solidaridad.

Que todo esto significa desembozar una ciencia cultural, es exacto; pero ello es irremediable y legítimo desde que emerge de la ontología del objeto. Que ello acarrea, además, el abandono de la técnica jurídica conocida y la instauración de una nueva técnica en el empeño de juristas, jueces y abogados, también es exacto; pero ello sólo es la consecuencia forzosa de lo primero. Al fin y al cabo, en esto queda dicho también que la ciencia del Derecho que hacen los juristas no aparecerá ya como algo subalterno y desvitalizado, con alcance principalmente técnico en la trastienda de las empresas comerciales, sino que se la verá como una ciencia que aprehende la plenaria vida humana desde cierto ángulo, poniendo de relieve el sentido fundamental que en la civilización tienen el magisterio judicial y el asesoramiento letrado.

Volvamos ahora a la tematización axiológica de la coexistencia mediante la coexistencia misma, que es nuestro tema.

Para entender cómo la justicia actúa como razón suficiente, comencemos por recordar un fenómeno harto conocido por los juristas, tan conocido que cabalga sobre una frase sacramental. Cuando comparece un testigo a declarar ante un juez, la parte que lo ofrece suministra el pliego de cuestiones de su interrogatorio, agregando al final de cada cuestión la siguiente frase: «Dé razón de su dicho.» A nadie se le escapa cuán opaca resultaría la declaración del testigo si éste se limitara a afirmar o a negar, secamente, la cuestión que se le pregunta. El mero «sí, es cierto», o «no es cierto» de su eventual contestación, dejarían a ésta inmersa en una atmósfera de oscuridad; y así las cosas, es muy problemático que las dudas del juez puedan remitirse a ella como a una certeza.

En cambio, si el testigo da razón de su dicho, es decir, si explica las circunstancias de su testimonio, si narra los pormenores que lo pusieron en presencia del hecho que testifica, hilvanando su actuación

con el tramo de vida que estaba viviendo independientemente, entonces la atmósfera de su declaración cambiaría radicalmente: surge todo un horizonte decisivo de credibilidad o incredibilidad, en cuya virtud el aserto puede presentarse diáfano y transparente en la medida en que lo que el testigo expusiere esté dando razón de él. Este «dar razón» concierne, por de pronto, a la coherencia intrínseca de las diversas partes entre sí de la declaración del testigo; pero concierne igualmente a la total comprensión que se haga el juez del episodio que escucha, apreciándolo de acuerdo a un canon humano adecuado a la personalidad del testigo y en función de la propia personalidad del juez. En qué sentido las explicaciones de un testigo racionalizan su deposición, queda ahora en claro. En última instancia se trata de tornar convincente a su declaración básica; ésta, de por sí, siempre será opaca. Sólo se torna transparente cuando resulta ser un episodio realmente vivido; por eso se da razón de ella cuando se la imbrica, con evidencia, en la vida de quien la enuncia.

Poco cuesta comprender que los considerandos de una sentencia están destinados a dar razón del dispositivo de la misma. No vaya a creerse que se trata en esto de una situación meramente frecuente en el Derecho. Se trata de una situación permanente; háyase expresado o no la razón de lo que hacemos, esa razón está ínsita en todo lo que hacemos y ella torna transparente a nuestra conducta. Ortega y Gasset ha destacado en múltiples tonos (20), este rasgo esencial de la vida humana, y Julián Marías ha insistido en ello en forma superlativa (21). Lo cierto es que la justificación de nuestros actos como el motivo de los mismos es lo que, de algún modo, los hace razonables, es decir, inteligibles, comprensibles, porque nuestra vida «no puede existir sin justificarse ante sí misma». Por eso, dar razón de un acto es alumbrarlo con la vida a que pertenece. Otro asunto es saber cómo una justificación semejante pueda pretender el sentido de la verdad y si la justificación que se pueda enunciar es, de verdad, justificación.

Precisamente con referencia a estos respectos han de hacerse dos observaciones introductorias.

Por un lado, al determinar si algo es suficiente razón de un acto, por lo tanto, al determinar el sentido de este acto ha de tenerse en

(20) Ver, por ejemplo, *Sobre los Estados Unidos*, en «Obras completas», tomo IV, pág. 370.

(21) Julián MARIAS: *Introducción a la Filosofía*, pág. 107.

cuenta que al formular el juicio de comprensión no estamos urgidos por una objetividad entitativa donde la determinación de su «qué», ligada con la existencia del acto, aparece como cuestión previa para pronunciarnos acerca de su existencia o inexistencia según que el acto consista en ese «qué» o consista en otra cosa. Así, por ejemplo, no se trata de saber qué es la justicia, para poder fundar luego que una situación es justa o, por carencia, que es injusta. El ser de los valores de conducta va dado en el comportamiento como su razón suficiente; por eso la vida puede satisfacer su necesidad de justificarse ante sí misma. Y por eso la bipolaridad axiológica se vive con un contenido concreto tanto en el valor como en el desvalor. El desvalor no es la carencia de un valor. Cuando se vive un desvalor se vive algo que reemplaza al valor; y este algo de signo opuesto es tan vida como lo otro, es decir, presenta un contenido lleno de sentido que también consiste en algo, por la misma razón. En ambos casos la vida pone su propio sentido como un consistir concreto, no como una carencia o vacío. La injusticia de una sentencia injusta, como la fealdad de una mujer fea, no consisten en la ausencia de justicia o de belleza, sino en tener injusticia o tener fealdad; lo cual es cosa bien concreta y positiva, harto diversa de aquellas meras carencias. A poco que se reflexione que los valores puros en cuanto categorías materiales de futuridad en plano axiológico, componen el conocimiento que se tiene de la libertad, no por verla desde afuera, sino por vivirla; que en ello el deber ser existencial y el deber ser axiológico corresponden a lo mismo tomado desde afuera o desde adentro, se comprenderá también la bipolaridad material de los valores con el alcance que la estamos presentando, porque la libertad es opción y en esta alternativa un signo es el valor y el otro es el desvalor. Al vivir lo justo se lo comprende a la par como siendo justo y como no siendo injusto; y al vivir lo injusto se lo comprende a la par como siendo injusto y como no siendo justo. La comprensión de lo que se vive contiene afirmativamente la vivencia de la posibilidad que se realiza y la de la posibilidad que no se realiza, siendo ambas igualmente llenas de sentido, aunque sus contenidos sean excluyentes. Si no fuera así, la vida no sería sentida como la posibilidad de posibilidades. Sin duda que únicamente uno de esos contenidos opuestos es actual y el otro inactual; pero la inactualidad de un contenido no significa la inactualidad de la conciencia de su inactualidad. Por el contrario, esta conciencia de una inactualidad integra la conciencia de la otra actualidad y el contenido que va en ésta. O dicho de otra manera: el con-

tenido que se realiza emerge en la vivencia de ser una alternativa de posibilidades. Todo esto está patente en la intuición axiológica, como un dato inmediato que, indefinible por inmediato como los colores, obliga a partir del «qué» que intuitivamente se comprende en cada caso. Y desde que el caso, por ser una alternativa, ya existe con el doble «qué» de sus dos posibilidades huelga plantear la constitución del juicio de comprensión retrocediendo a un «qué» único del que habría de estar pendiente el juicio de existencia del propio caso. Cabe sólo inclinarse por el uno o por el otro, reconociendo la presencia que se realiza; pero no cabe dilucidar previamente el consistir de uno de esos «qué» para excluir la existencia que no le concerniera, porque aún en la existencia que no le concierne él va incluido como posibilidad en la alternativa misma.

Todo esto significa —y así se aclara esta oscura situación— que al formular un juicio de comprensión estamos urgidos por una objetividad apreciativa, la cual no resultará menos neutral que la objetividad entitativa que vanamente se quiere llevar a los juicios de valor como si fueran juicios de existencia. La objetividad apreciativa dirime entre lo mejor y lo peor, ya que decide entre dos posibilidades interdependientes. Y a nadie se le escapa cuánta certeza tienen estas decisiones frente al caso concreto. Difícilmente hay discrepancias insuperables cuando, ante dos soluciones posibles, se trata de decidir cuál de ellas es más justa que la otra. Este «más y menos», este «mejor y peor» no solamente se presenta como un sencillo mecanismo intelectual lleno de racionalidad, sino que evidencia este hecho decisivo: la solución que se le dé a un caso resultará justa si es la mejor alternativa posible; y esa misma solución, en otro caso similar, resultará menos justa y aun injusta, si existen otras alternativas mejores.

No se objete que aun admitiéndose la objetividad concerniente a lo más y a lo menos justo, por ejemplo, llega el momento de pasar de lo justo a lo injusto; y que este cambio de signo comporta, además, una novedad cualitativa respecto de la primera situación, meramente cuantitativa. Pues es claro que la posibilidad de juzgar como más y como menos se funda sobre la bipolaridad de lo justo y lo injusto —y no al revés—, porque esta bipolaridad es la que abarca todo el horizonte de tales alternativas. Y si la vivencia de este horizonte ya contiene el doble «qué» de sus posibilidades extremas, no resulta milagroso que pueda aparecer como presencia el contenido de una u

otra, según el caso, al hilo progresivo o regresivo de los «más» y los «menos», de lo mejor y de lo peor.

Tampoco se objete que, sobre esta base, no se supera todavía la relatividad situacional e histórica de la valoración jurídica, desde que la misma situación resulta justa cuando es la mejor en la alternativa y resulta injusta cuando hay otras posibilidades mejores. Así, se habría de recordar que la esclavitud fué apreciada como justa por Aristóteles; y que no tendríamos, al parecer, ningún criterio suprahistórico para negar la validez de esta afirmación. Se advertirá que nos acercamos a la frontera que divide historia y metafísica, ya más arriba avistada cuando hablamos de ideales reales e ideales verdaderos.

Pero antes de cruzar esa frontera corresponde señalar el hecho necesario —y por lo tanto suprahistórico— de que, cualquiera sea el contenido de una solución signada como justa, a ese contenido siempre se lo vive con el sentido de lo justo. Precisamente la apreciación de Aristóteles puede ser objetada como un error por el contenido esclavista que sustentaba, pero no puede ser objetada porque entendiera inclinarse hacia lo injusto. El sentido de lo justo como lo mejor y el de lo injusto como lo peor, se mantiene invariable en la historia porque pertenece al cuidado, o preocupación, que define la vida humana como un deber ser existencial. En forma luminosa, Ortega y Gasset ha hecho notar que la esperanza es una nota integrante del cuidado o preocupación existencial en tanto que intencionalidad global de nuestra vida.

La ciencia del Derecho, sin duda, no puede divorciarse de los hechos y ha de entroncar con la situación histórica, que es su experiencia. Pero tiene que contar con la constancia suprahistórica que estamos señalando porque la historia se hace sobre esta constancia. Sobre esta base no se trataría de discutirle al jurista que su contenido de justicia es históricamente relativo, sino de discutirle si es arbitrario o no lo es, dentro de la relatividad histórica que él integra. La relatividad histórica de los contenidos de justicia, como objeción, contiene un equívoco: insinúa una arbitrariedad de esos contenidos de justicia, invocando la relatividad histórica de una situación. Pero el equívoco se descubre tan pronto como, al revés, invoquemos la relatividad situacional de la historia. Para el jurista se trata de lo segundo. La relatividad histórica es un hecho y, como tal, hay que aceptarlo; sólo que ningún científico se verá desprovisto de un criterio de verdad porque el hecho que le concierna sea relativo. Pero la relatividad situa.

cional no está en la historia, que es pasado; su historicidad está en el presente con la libertad como protagonista; en el presente de hoy lo mismo que en el presente de antaño cuando este «antes» era un «ahora». Y el problema del jurista, que se enfrenta con el hecho de ciertas posibilidades reales y no imaginarias, consiste en formular la impleción del permanente sentido de justicia con una de esas posibilidades fácticas, con la mejor. La historia ve el hombre que ha sido; pero la ciencia dogmática del Derecho ve en el hombre que somos, el hombre que con igual realidad podríamos ser. La objeción que estamos recogiendo, una vez desembozado su equívoco, sólo muestra la insuficiencia del historicismo como criterio jurídico de verdad. Pero de ninguna manera afecta en su objetividad, a la objetividad apreciativa que estamos tratando, porque siempre se trata de lo mismo: mediante ésta, dar impleción al sentido de lo justo que se exhibe en la historia como una constante.

Ese constante sentido de lo justo con que se viven en la historia los contenidos axiológicos que alumbran un entendimiento comunitario, presenta en los hechos dos cosas: por un lado, el contenido mismo que hace a la gente entenderse entre sí; y sin duda él tiene la contingencia de la historia, y es, para la historia, justicia, en la medida en que descubre un entendimiento comunitario. Pero por otro lado está la invariable calificación de justicia que se asigna a semejantes contenidos axiológicos. La cuestión radica en saber si esta calificación es un mero nombre con el que *a-posteriori* designamos los heterogéneos contenidos históricos que han determinado un entendimiento comunitario; o si, por el contrario, esa calificación se vive como un sentido tan real como los contenidos y que a éstos los promueve con un impulso constante aunque dentro de la opción que la relatividad histórica y situacional consiente.

Si se tratara de un vacío nombre para designar un conjunto de heterogéneos contenidos que producen un resultado similar, habría que cancelar la patente distinción entre la relatividad histórica de una situación y la relatividad situacional de la historia, así como también se hace muy difícil comprender que el jurista se interese por el hombre que podríamos ser en el hombre que somos. Pero suponed que se trate de un sentido suprahistórico originado en la constitución óntico-ontológica del protagonista de la historia; suponed que ese sentido promueve el entendimiento comunitario en la medida en que éste, aun siendo un hecho, tiene su razón de ser; suponed que sea posible conciliar los contingentes contenidos axiológicos que presen-

ta la historia, con esa razón de ser que se radica en su protagonista, sobre la base de que un error axiológico colectivo, no obstante su error de contenido, corresponde a aquel impulso como su manifestación, precisamente por ser colectivo; suponed, por último, que la axiología pura lograra desentrañar el contenido de ese impulso, bien diferente de los contenidos axiológicos concretos que presenta la historia, sobre la base de hacer patente y dejar en franquía el ser del protagonista de la historia, y entonces se desvanecerían todas aquellas dificultades al conjuro de una metafísica inmanente a la historia.

Ahora bien, si se considera que la determinación de la mejor posibilidad contenida en una alternativa concreta es, en general, un hecho fácilmente verificable, resulta que aquellas suposiciones no son tan aventuradas como pareciera. Pues no podría saberse cuál es la mejor posibilidad en la alternativa de una determinada situación humana, si en el protagonista de la historia no estuviera dado ya ese sentido fundante de que estamos hablando. La distinción entre los contenidos axiológicos que presenta la historia y el sentido de entendimiento comunitario que aporta su protagonista con su propio ser, permite localizar este sentido en la inclinación verificable hacia lo mejor de una alternativa, en tanto que los contenidos axiológicos históricamente existentes sólo suministrarían la trama donde aquel sentido opera su propensión ocultando o desencubriendo el entendimiento comunitario. Otra cosa harto diferente es que, con evidente hipóstasis, se trate de encontrar un contenido histórico de entendimiento que sea la reproducción de aquel sentido de entendimiento inmanente al protagonista en virtud de la contextura de su ser. Entre la mejor posibilidad como desencubrimiento del entendimiento comunitario y el entendimiento comunitario como la mejor posibilidad, hay la misma diferencia que media entre el poder ser una posibilidad y la posibilidad que llega a ser. De ahí la imposibilidad hipostática de que un contenido histórico de entendimiento sea la reproducción del permanente sentido de entendimiento a secas. La tensión por igualar estos términos, también es un hecho; pero ello simplemente explica cómo es que la pura valoración de justicia promueve o impulsa el entendimiento comunitario en que ella misma se concreta como la mejor posibilidad, al propio tiempo que, como idea reguladora, nos permite decidir acerca de la mayor o menor hondura, de la mayor o menor fugacidad de la justicia histórica: cuanto más difieran los contenidos históricos con que se logra un entendimiento comunitario, del contenido ontológico que

los promueve con el sentido de «lo mejor», tanto más relativa a su pasajero momento será la justicia realizada en ese entendimiento así desencubierto. En la relatividad histórica de las situaciones está dada la trama contingente de los contenidos axiológicos vigentes para un entendimiento comunitario; pero en la relatividad situacional de la historia de cada cual, que es relativa por ser una alternativa, está dada como sentido permanente una mejor posibilidad, esa mejor posibilidad que se expresa precisamente en el entendimiento comunitario.

Nos urge aquí aclarar sobre qué bases se está hablando de «la mejor alternativa posible» no en cuanto «mejor», que habría de introducirse, sino en cuanto posibilidad dada a una situación. La urgencia es patente desde que una misma solución será justa o injusta, según ella sea o no la mejor alternativa posible. El tópico pertenece a una segunda meditación sobre la justicia, por lo cual tenemos que limitarnos apenas, ahora, a señalar el eslabón de tránsito. Una situación existe como tal en razón de la pretensión o proyecto que le da sentido, al encajarla en el mundo de quien la vive. Por eso se ha dicho, con acierto, que quien está en una habitación bajo llave no está encerrado si no tiene la pretensión, próxima o remota, de salir de ella. La puerta con llave integra su circunstancia, pero no decide por sí sola acerca de su situación. De ahí la inoperancia situacional de las medidas de reclusión que tomaba la policía hindú contra el Mahatma Gandhi. Ahora bien, toda estructura social es una pretensión colectiva (22); en tal sentido, las pretensiones o proyectos individuales se nutren de la estructura colectiva dentro de la que se despliegan y sin la cual no serían posibles porque ni siquiera se nos pasarían por la imaginación; pero esto mismo hace ver que recién aparece una alternativa dentro de una situación, cuando alguien la pretende como modificación congruente y posible de la realidad que se está viviendo. Tal es el caso de los esclavos sudistas que, faltos de pretensión, no encontraban sentido a su liberación y volvían suplicantes a sus antiguos amos para seguir en servidumbre. La mejor alternativa posible de una situación depende, pues, fundamentalmente, en cuanto alternativa posible, de lo que aparezca como proyecto o pretensión de las propias personas interesadas que plantean el pro-

(22) Ver Julián MARÍAS: *Introducción a la Filosofía*, caps. VI y IX, y *La estructura social*, págs. 37, 38, 180 y 184.

blema como problema vital. Esto es una verdad que hoy en día ha sido analizada exhaustivamente por la filosofía existencial hasta adquirir el carácter de un tópico elemental. Pero ha de reconocerse que es eso mismo lo que fué formulado por Carlos Marx, como la clave de la llamada cuestión social, cuando hizo radicar la posibilidad de una estructura socialista del mundo occidental, en la adquisición de una conciencia de clase por parte del proletariado. Esta conciencia significaba una pretensión; y esta pretensión resultaba la aparición de una nueva posibilidad en la situación general.

Con todo este análisis queda completamente esclarecida la tematización de la coexistencia como razón suficiente en el plexo axiológico del Derecho. En el plano valorativo esa razón suficiente aparece como justicia; pero este valor, como todo valor, no podía menos que tener un fundamento ontológico. Es lo que se ha visto. Si nuestra vida no puede existir sin justificarse ante sí misma, se comprende sin más que la conducta compartida encuentre su justificación en el entendimiento comunitario; y a éste se accede en forma intuitiva mediante la intuición emocional de la justicia. Pero esa justificación no podría ser asumida como verdad si no hubiera una verdad de conducta que se nos hiciese patente cuándo a la conducta la captamos en su plenitud. La fuerza de convicción que la justicia tiene para el jurista, viene a ser esclarecida, así, por la ontología, como la fuerza de la verdad. Sólo que la verdad de conducta como patencia de la conducta, por resultar una verdad estimativa, no gravita de la misma manera que la verdad del ente, neutra al valor. La verdad del jurista concluye como fuerza de convicción porque es radicalmente una verdad estimativa, vale decir, verdad de conducta. Quede para el capítulo de Axiología pura, como su fundamentación, la explicación de este problema de la verdad de conducta (23); ello permitirá explorar un contenido de justicia como verdadera justicia, que nos explique la constante inclinación hacia «lo mejor» que aparece preconstituída en la justicia histórica. De cualquier manera, ahora ya podemos comprender en qué sentido una justificación del Derecho fundada en la justicia, vale decir en lo que axiológicamente da razón de él, puede pretender el alcance de la verdad. Esta justificación axio-

(23) El tema está tratado en el capítulo VI de mi libro *Teoría de la Verdad jurídica*, donde el lector encontrará suficientes elementos de juicio para dar plenitud a lo que aquí meramente se insinúa y se sitúa.

lógica se funda como verdad en el hecho de que hay una verdad de conducta que así queda desencubierta. Y es claro que la justificación que se pueda enunciar será una verdadera justificación, cabalmente en la medida en que concuerde con el sentido metafísico que promueve el entendimiento comunitario.

Existe justicia en todo entendimiento comunitario y sólo en esta forma ella puede existir; pero ella no consiste en lo que ese entendimiento consista, sino en el grado de aproximación o concordancia que haya entre ese entendimiento comunitario y el contenido ontológico que lo promueve. Por eso nuestro juicio la mienta mediante la objetividad apreciativa de «lo mejor y lo peor». Al dilucidar el consistir de un entendimiento comunitario determinado, se esclarece, sí, una objetividad entitativa; pero, como se colige, con la mención de ese consistir no se mienta la justicia, aunque el entendimiento comunitario la exprese y aunque ella no pueda existir sin éste. La esclavitud, que hoy se nos evidencia tan injusta porque ya no es ocasión para ningún entendimiento comunitario, acaso era en verdad justa en la época de Aristóteles. No lo sería por el entendimiento comunitario en sí mismo que ella concretaba, sino en la medida en que, como entendimiento comunitario, concordaba con el contenido del sentido ontológico que a éste lo promueve constantemente en la historia. No se juzga en ello el «qué» de la esclavitud como una entidad, sino la mejor posibilidad histórica de una alternativa cuyo verdadero sentido está dado de antemano en ese «por lo mejor». Como ya se ha dicho, esto «mejor» no sería tal si así no lo reconociera quien lo disfruta, mediante el auténtico acople de su propio ser como obvia y única medida. En este ser, que es el ser del hombre y es un ser ontológico, habrá que buscar no sólo el horizonte de la historia, sino también su sentido y su medida. Y hemos de tener por cierto, sin necesidad de un mayor discurso, que la justicia integra ese sentido como una dimensión fundamental.

Ahora podemos concluir estas meditaciones recordando el apólogo con que alguien, alguna vez, se refirió al episodio que habría inaugurado la historia de la justicia en el seno de la sociedad política. Fué allí en los tiempos remotos en que, después de las batallas, los vencidos eran pasados a degüello sin misericordia. En bárbara ceremonia, con los codos ligados por la espalda, en presencia de esposas y madres, de amantes, y novias y hermanas, los jóvenes vencidos caían en estéril masacre partidos por un mandoble o atravesados por

un venablo, pagando con su sangre la suerte de la guerra. Pero ocurrió una vez que un jefe clarividente habría de ofrecerles otra alternativa: la de reducirlos a la más dura esclavitud en beneficio de sus vencedores. Y en presencia del acto inaudito que así los otorgaba el don maravilloso de la vida, los jóvenes guerreros cayeron de hinojos ante el amo, cegadas las pupilas con las más puras lágrimas de agradecimiento que jamás la justicia hizo derramar.

CARLOS COSSIO

LA IDEA DE JUSTICIA Y LA TEORIA IMPERATIVISTA DEL DERECHO

I

Parece que el concepto de «deber ser» de que tanto se ufanan las llamadas ciencias normativas, a fuerza de exigir de él demasiadas cosas, está languideciendo y a punto de quedar anémicamente retraído al clásico ser, lo único conocido de la cultura antigua. Quizás al expresarnos en la forma que acabamos de dejar consignada estamos también rindiendo un tributo a ese «deber ser» exaltado hasta hace poco tiempo como el reino de la idealidad, superior en valor al mundo de las puras realidades.

Pero si se piensa con alguna hondura se adivina un fenómeno paralelo en otros campos de la temática filosófica del Occidente más reciente, hijo, sin duda alguna, de un cansancio ante lo artificial de ciertas actitudes que venían gestándose ya en el seno mismo de la filosofía griega, en su etapa decadente. Valga recordar, aunque sea muy de paso, el concepto de *verdad* que, por ser definido como «*adaequatio rei et intellectus*», estuvo a punto de conducir al idealismo aun a filósofos muy afectos al realismo tomista. La filosofía pareciera un día dominada por el demonio de las comparaciones y fué así como olvidó la idea griega de la verdad como *aletheia*, como patentización del ser mismo de los entes para reduplicarla en una conformidad del ser con el entendimiento.

Es a Heidegger a quien ha correspondido restaurar el viejo concepto deteniendo la especulación filosófica en la pendiente en que cada día se precipitaba, hasta caer en un regreso *ad infinitum* de comparaciones entre el pensamiento y lo que es, y luego entre la adecuación y el pensamiento de la adecuación, *et sic de caeteris* (1).

(1) En una página de extrema claridad, expone HEIDEGGER toda su crítica a la concepción de la verdad como *adaequatio*, «*omoiosis*»: «Supongamos que al-

Más tardíamente, la tarea filosófica dió en la idea de *bien* para despojarla de su ser como atributo trascendental de los entes, e idéntico con ellos, hasta llegar al absoluto relativismo y subjetivismo de las valoraciones, de toda estimación. Y para salir de tal relativismo descubrió después esa «astronomía de los valores», como diría Hei-

güen profiere, vuelto de espaldas a la pared, la proposición verdadera: «El cuadro colgado de la pared está torcido». Esta proposición se comprueba volviéndose el que la profiere y percibiendo el cuadro que cuelga torcido de la pared. ¿Qué se comprueba en esta comprobación? ¿Cuál es el sentido de la verificación de la proposición? ¿Se constata una concordancia del «conocimiento» o de lo «conocido» con la cosa colgada de la pared? Sí y no, según que se haga una exégesis adecuada del fenómeno significado por la expresión «lo conocido». ¿A qué se refiere el que profiere la proposición, cuando juzga sin percibir el cuadro, sino «limitándose a representárselo»? ¿A «representaciones»? Ciertamente que no, si «representación» hubiera de significar aquí representarse, en el sentido de un proceso psíquico. Tampoco se refiere a representaciones en el sentido de lo representado, mientras por esto se entienda una «imagen» de la cosa «real» colgada de la pared. El proferir la proposición «limitándose a representarse» el cuadro se refiere, con arreglo a su sentido más genuino, al cuadro «real» que cuelga de la pared. Este es lo mentado y no ninguna otra cosa. Toda exégesis que intercale aquí cualquier otra cosa como lo mentado por la proposición proferida limitándose a representarse el cuadro, falsea los fenómenos en punto a aquello sobre lo que se profiere la proposición. El proferir una proposición es un «ser relativamente a» la cosa, al ente mismo. ¿Y qué es lo comprobado por la percepción? No otra cosa sino *que* el ente es el mismo ente que estaba mentado en la proposición. Lo verificado es que «el ser, profiriendo una proposición, relativamente al «objeto» de la proposición» es un mostrar el ente; lo verificado es *que* tal ser *descubre* el ente relativamente al cual es. Comprobado es el «ser descubridor» de la proposición. En el proceso de la comprobación, el conocer se refiere constante y únicamente al ente mismo. En éste transcurre, por decirlo así, la verificación. El ente mentado mismo se muestra *tal como* es en sí mismo, es decir, muestra que *él* es en su identidad tal como en la proposición proferida se muestra, se descubre que *él* es. No se comparan representaciones, ni entre sí ni en *referencia* a la cosa «real». La comprobación no entraña una concordancia del conocer y el objeto, ni menos de lo psíquico y lo físico, pero tampoco entre «contenidos de conciencia» unos con otros. La comprobación entraña únicamente el «ser descubierto» del ente mismo, *él* en el «cómo» de su «estado de descubierto». Este se verifica mostrándose el «objeto» de la proposición, esto es, el ente mismo, *como él mismo*. *Verificación* significa: *mostrarse los entes en su identidad*. La verificación se lleva a cabo sobre la base de un mostrarse los entes. Esto sólo es posible siendo por su sentido ontológico el conocer que profiere proposiciones y que se verifica un «ser, descubriendo, relativamente a» los entes «reales» mismos». (Páginas 249 y sigs. de *Ser y Tiempo*, trad. de J. GAOS, Ed. Fondo de Cul. Econ., México, 1951.)

degger (2), en que la subjetividad sigue imponiéndose, a despecho de las generosas tendencias por salvar lo objetivo del bien.

Pero donde el afán de las confrontaciones llegó a su climax fué en el mundo del Derecho, hasta el punto de que, desde muy lejanos tiempos, nos viene la idea de pensar que Derecho es solamente la norma, el Derecho llamado objetivo, ante el cual aparece cuando no como una claudicación del primero, sí como una benevolencia suya, el que se denomina derecho subjetivo, la facultad de hacer o de no hacer y todo lo que de ésta es derivado. Y con esa norma hay que componer toda realidad que merezca llamarse jurídica.

Kelsen es quien ha empujado la especulación normativista a tal extremo que la ha hecho estallar, por así decirlo, haciendo ver en la compulsión de todo lo que la idea del deber podía dar de sí, los propios límites y al tiempo mismo la quiebra del propio pensamiento que en esa idea había puesto todas sus complacencias. Porque cuando los discípulos de Kelsen crean la teoría de la pirámide jurídica, salta con ella a la vista que el deber ser no puede sostenerse en sus límites sin apoyarse en un ser último, que es el de la eficacia o vigencia efectiva de la norma fundamental. Es verdad que Kelsen sólo pretendía hacer con su teoría pura una descripción de la ciencia jurídica (al modo de la teoría general de las ciencias), y no propiamente una filosofía del Derecho. Pero al concebir todo pensamiento jusfilosófico propiamente dicho como solamente enmarcable en los cuadros de una «ideología» subjetiva, llevó a muchos de sus discípulos a medias, a avanzar la investigación, asumiendo dentro de una filosofía de mayores ambiciones, la propia teoría del maestro vienés, en la que muchos han encontrado un callejón sin salida. Porque, o se funda la validez en la vigencia y se rompe entonces el hermetismo del mundo del deber ser, o se deja que la validez se valga de sí misma, y en tal caso aparece un regreso al infinito como el que advertíamos antes en el concepto de verdad como *adaequatio*.

Es visible la preocupación kelseniana por este salto desde el vacío que implicaría su doctrina original, y de ahí parecen arrancar todas sus inquietudes en torno al Derecho natural, en el que no puede ver la norma precedente que dé validez al positivo, pero en el cual muchos sí advierten semejante virtualidad, creyendo que de esta gui-

(2) Hago alusión a la anécdota que hace poco refería RECASÉNS SICHES: Preguntado HEIDEGGER sobre su concepto acerca de la *Ética* de HARTMANN, diz que respondió: «Ach!, das ist keine Ethick. Es ist eine Astronomie der Werte.»

sa salvan el conceptualismo formal del maestro austriaco, manteniéndolo todavía en el campo del deber ser. Kelsen rechaza el Derecho natural, pese a su forma de deber ser (que es la única que de él conoce) (3), para colocarlo definitivamente entre las «ideologías», al par que algunos de sus discípulos desprevenidos, echando por la borda el positivismo del maestro, se quedan con lo normativo de tal Derecho para evitar así la caída en el ser que implicaría una validez fundada en la eficacia (4).

(3) Cfr. *La idea del derecho natural* (y «otros ensayos»), passim, esp., p. 22 y ss., p. 257, IX (Ed. Losada, Buenos Aires, 1946). En este libro KELSEN alude de paso al concepto de lo justo como lo que posee una interior necesidad, para algunos defensores del derecho natural; pero sin razón refiere esta necesidad a la de las leyes de la naturaleza (Ob. cit., p. 25 y ss.). Pero la necesidad de coherencia, de que hablaremos en seguida, no es necesidad causal, sino teleológica. (Ver R. RUYER: *Neo-Linalisme*, págs. 8 y ss., 123 y ss., 242 y ss., ed. «Presses Univers», París, 1952.)

(4) G. RADBRUCH, sin ser afín a KELSEN, deja ver muy claramente que el derecho positivo no es un imperativo, sino una *norma*, un *juicio del deber ser*, sólo porque está fundado en la moral: «Únicamente la moral es capaz de fundar la fuerza obligatoria del derecho. De los preceptos jurídicos considerados como imperativos, como manifestaciones de voluntad, puede derivarse, como antes se indicó, un cumplimiento necesario («müssen»), pero jamás un deber ser. Tan sólo puede hablarse de normas jurídicas, de deber ser jurídico, de validez jurídica, de deberes jurídicos, cuando el imperativo jurídico ha sido investido, en la propia conciencia, de la fuerza moral de obligar». (*Fil. del Der.*, p. 61, Madrid, 1952, Ed. Rev. Dcho. Priv.) En el curso de este trabajo aludiremos ampliamente a este tipo de conceptos.

Pero también el propio KELSEN, al aceptar últimamente que las normas jurídicas son «mandatos», no obstante sus reticencias a reconocerlos como tales, porque habría que atribuirlos a una voluntad no psicológica, apunta, sin embargo, como la mayor objeción a la teoría del imperativo, el que éste pueda obligar: «La comparación entre el «deber ser» de una norma y un mandato sólo se justifica en un sentido muy limitado. De acuerdo con AUSTIN, lo que convierte a una ley en «mandato» es su fuerza obligatoria. Es decir, cuando llamamos ley a un mandato expresamos únicamente el hecho de que constituye una «norma». No hay diferencia, en este sentido, entre una ley expedida por un parlamento, un contrato celebrado por dos partes o un testamento hecho por un individuo. El contrato es también obligatorio, es decir, es una norma que liga a las partes contratantes. El testamento es igualmente obligatorio. Es una norma que obliga al ejecutor testamentario y a los herederos. Es dudoso que un testamento pueda, incluso por analogía, ser descrito como «mandato»; y resulta absolutamente imposible describirlo como contrato. En el último supuesto un mismo individuo sería el autor del mandato y encontraríase ligado por él. Ello es imposible, pues nadie puede, hablando propiamente, mandarse a sí mismo. Sí es, en cambio, posible que una norma sea creada por los mismos individuos que están sujetos a ella. En

Conocidas son las diversas objeciones críticas que la teoría de los valores merece de muchos filósofos actuales, especialmente de los adscritos a la filosofía escolástica y a la corriente existencialista. Pero de otro lado, en Heidegger, el pensamiento a este respecto tiene la particularidad de mantener una alta conexión con el resto de sus posiciones, y principalmente con la tesis central de su obra acerca de la forma de acceso al ser del ente. Al superar el dualismo sujeto-objeto, todavía tan caro para Hartmann, Heidegger muestra que el *Dasein*, el ser que cada uno de nosotros somos, es un ser abierto al mundo, y con el mundo, a los valores, si es que todavía pueden llamarse así esas cualidades estimables de los entes. Por esto puede escribir el autor de *Ser y tiempo* que «todo valorar es —aun allí donde valora positivamente— una subjetivación.» («Carta sobre el humanismo», Revista *Realidad*, núm. 9, pág. 352, versión de A. Wagner de Reyna, Buenos Aires, 1948.) Con lo cual, la teoría de los valores resulta siendo para el filósofo alemán algo que, a pesar de sus pretensiones, no ha logrado salir de la cárcel de lo subjetivo. Por

este punto puede surgir la objeción siguiente: el contrato no liga por sí mismo a las partes; es la ley del Estado la que las obliga a conducirse de acuerdo con el contrato. Sin embargo, algunas veces la ley puede aproximarse mucho al contrato. Es de la esencia de la democracia el que las leyes sean creadas por los mismos individuos que resulten obligados por ellas. Como una identidad del que manda con el mandato resulta incompatible con la naturaleza del mandato, las leyes creadas por la vía democrática no pueden ser reconocidas como mandatos. Si las comparamos a mandatos, tendremos que eliminar por abstracción el hecho de que tales «mandatos» son expedidos por aquellos a quienes se dirigen. Únicamente es posible caracterizar las leyes democráticas como mandatos si se ignora la relación existente entre los individuos que expiden el mandato y aquellos a quienes el mandato se dirige, y sólo se acepta una relación entre los últimos y el mandato considerado como autoridad impersonal y anónima. Es la autoridad de la ley la que manda sobre las personas individuales a quienes la misma se refiere. Esta idea de que la fuerza obligatoria emana no de un ser humano mandante, sino de un «mandato» impersonal y anónimo, está expresada en las famosas palabras *non sub homine, sed sub lege*. Si una relación de superioridad e inferioridad se incluye en el concepto de mandato, entonces las reglas de la ley sólo son mandatos si consideramos al individuo ligado a ellas como destinatario de las mismas. El «mandato» impersonal y anónimo es precisamente la norma». (*Teoría General del Derecho y del Estado*, Imp. Universitaria, México, 1950, págs. 26 y 27.) Si la palabra *obligar* es tomada por Kelsen en el puro sentido lógico formal de lo *que debe ser*, no comprendemos en este caso sus escrúpulos para aceptar que el *imperativo* o mandato también puede obligar. Pero si se toma en sentido axiológico, ya la ruptura de la teoría pura con sus premisas es entonces más visible que al aceptar simplemente que la ley es un mandato.

eso dirá en seguida del lugar ya citado, que «el extravagante afán por demostrar la objetividad de los valores no sabe lo que hace.»

Igual idea expresa el filósofo cuando rechaza la versión de la frase heraclitiana: *ethos anthropo daimon*, como: «su carácter es para el hombre su demonio», para reemplazarla por ésta, a su juicio más acorde con todo el pensamiento del gran presocrático y, sobre todo, más afín a todos los orígenes de la filosofía: «El hombre habita, en cuanto es hombre, en la cercanía del Dios» (loc. cit., página 357). Cualquiera que sea el concepto que a los filólogos merezcan las exégesis heideggerianas sobre el lenguaje clásico de la filosofía, es lo cierto que en mucho de lo que piensa Heidegger hay ya toda una filosofía que resulta altamente emparentada con lo que sabemos del pensamiento griego. Y en el tema ahora esbozado parece que esta interpretación de *ethos* como *estancia, lugar de habitación, morada*, revela que lo ético no es un valor, sino un ser, una nota existencial en el hombre que le permite por ella misma acercarse a Dios o a los dioses.

Más adelante, en la misma *Carta sobre el humanismo*, escribe Heidegger: «Sólo en cuanto al hombre, ec-sistente en la verdad del ser, pertenece a éste, puede venir del propio ser la indicación de aquellos avisos que han de ser *ley y regla* para los hombres.» Palabras éstas en las cuales se expresa de un modo inequívoco cómo la ley, la norma, la regla, son algo posterior al ser mismo que a ellas da el sentido y la razón de su existencia. El mundo del deber ser aparece aquí como algo postrero, como una irradiación del ser y en ningún caso como algo al que el ser deba someterse; antes que esto, el deber ser se funda en el ser, por él tiene realidad y de él depende la dignidad de lo debido. «Indicar es en griego *nemein*», sigue diciendo Heidegger. «El *nomos* no es sólo ley, sino más originariamente la indicación guarecida en la designación del ser. Sólo ésta es capaz de disponer del hombre hacia el ser.» No ley, sino indicación. No una norma, sino una señal; la ley resulta así, no un abstracto y sideral mundo de idealidades con las que hubiese que confrontar a cada instante la realidad, sino una realidad palpitante que mora en el ser mismo, «una destinación del ser». (Ob. y rev. citadas, núm. 9, pág. 363.)

Y en seguida añade el filósofo de Friburgo: «Sólo esta (destinación) es capaz de disponer al hombre hacia el ser. Únicamente este acatamiento es capaz de sostener y ligar. De otro modo, la ley no es sino hechura de la razón humana. Más esencial que cualquier es-

tablecer reglas es que el hombre encuentre el camino de la estancia en la verdad del ser.» (Ob. y rev. cit., núm. 9, pág. 363). Con estos y otros lugares del mismo maestro alemán podríamos aducir su inicial y consecuente aversión a todo el mundo del normativismo: «Estancia», «morada», «habitáculo» son voces que ya de por sí designan una voluntad de ser frente a toda norma lejana y extraña.

Y desde el propio ángulo de su interpretación coincide con estas ideas Werner Jaegger cuando escribe: «Cuando traducimos la palabra griega *polis* por el término moderno «Estado», que se remonta al concepto romano tardío de *status*, conviene recordar que la *polis* griega no implica un orden impuesto mecánicamente por la autoridad estatal en el sentido moderno. La ley en que descansaba no era un simple decreto, sino el *nomos*, que originariamente significaba el conjunto de lo que todos respetaban como costumbre viviente acerca de lo que es justo o injusto.» (*Alabanza de la ley*, pág. 48, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1953.) «Lo que todos respetaban»: no ciertamente lo que todos *debían respetar*, sino lo que de hecho era respetado «como costumbre viviente» acerca de lo justo y de lo injusto.

Pero si vamos más atrás, ya iguales concepciones venían esbozándose en los historiadores alemanes de la filosofía griega, pues en una nota puesta por P. L. Landsberg a su libro sobre *La Academia platónica*, se expresa así: «Traduzco la palabra *dikaiosyne* por justeza. Acierta esta voz mejor que la palabra justicia, pues tiene, ante todo, un sentido de «conformidad a lo que es». Nuestra distinción abstracta entre «ley del ser» y «ley del deber» es completamente extraña a los griegos. Puede mostrarse que *diké* no es en realidad otra cosa que la ley cósmica, la *moira* (destino), en cuanto henchida de sentido. Cuando se habla de *dikaiosyne tes poleos y anthropu* (justeza de la ciudad y del hombre), no hay duda que se refiere a la «conformidad del ser». (Así, también en la Edad Media se usaba muchas veces la voz *justicia*.) Sería necesario hacer correcciones semejantes a la traducción de muchas palabras usadas por los griegos en la ética» (pág. 184, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1926).

Es a la luz de tales direcciones como puede ahora replantearse el problema del Derecho natural. Por una explicable desviación de los conceptos se ha venido en creer que el Derecho natural es una especie de código no escrito, pero código al fin, que mantuviera en una perfecta ilación conceptual una serie de normas para la conducta humana. Pero se olvida que la especulación sobre la justicia, a la

que muy tardíamente dió en llamarse «derecho natural», no tuvo nada de este cariz, y que en ella se investigaba principalmente qué es lo que es justo por naturaleza, de igual manera a como se afrontaba el tema de lo que es bueno o malo, según la naturaleza de las cosas.

Y como se ha visto, lo que es justo por naturaleza no es, *prima facie*, algo que concuerde con una norma preestablecida, sino algo intrínseco a lo naturalmente justo. Hay cosas o, mejor, acciones de por sí justas, mientras que otras son intrínsecamente injustas. Su justicia o injusteza no les nace de la adecuación a una norma ya dada, sino de su conformidad con la esencia de un ser.

Mas al llegar a este punto de la esencia del ser y (para el caso especial de la justicia), de la esencia del ser del hombre —pues es a éste a quien la justicia se refiere— hay que recordar la neutralización del concepto de naturaleza que tiene sus orígenes en el Renacimiento. La introducción de las matemáticas en la fijación de la esencia de las cosas, tuvo buena parte en esta neutralización. Por medio de las matemáticas, como es bien sabido, se despojó al ser natural de su carácter teleológico y se le insertó en el puro reino de la causalidad eficiente. Esta matematización de la naturaleza era, obviamente, una cuantificación. El hombre resultaba siendo así solamente un número de átomos distribuidos en determinada proporción, mecánicamente establecida. La totalidad se asimilaba así a la simple suma. Sobre decir que para una consideración de este tipo, hablar de bondad natural del ser era tanto como introducir de nuevo en lo cuantitativo un elemento de estimación, una «valoración» (si este fuera lenguaje propio de entonces) rechazable por las mismas razones con que se repudió toda teleología.

De otro lado, el concepto de ser, ya al iniciarse la Edad Moderna, se hace unívoco, contra la analogía que como propia de él defendían todos los filósofos de la época precedente. Y la univocidad del concepto de ser es, por así decirlo, la idea fundante de la concepción mecanicista de la naturaleza.

Todo esto que es, por lo demás, bien conocido de todo estudioso de la historia de la filosofía, hizo también posible que surgiera, con caracteres excesivamente optimistas, una idea del Derecho natural en los filósofos del racionalismo protestante, emancipados a medias de la fe en Dios, con la cual conservaban, sin embargo, ciertas equívocas vinculaciones. En efecto, mientras la idea católica mantenía en sus estrictos linderos el alcance del pecado original y de la justifi-

cación por la gracia, Lutero, miró toda la naturaleza humana caída como lo malo en sí, como lo directamente condenable. Para el catolicismo romano, el hombre anterior al pecado se hallaba en un estado preternatural; por el pecado retorna él a la condición de ser natural, respecto del cual caben todas las consideraciones propias de una filosofía antropológica, como especulación distinta de la propiamente teológica en relación con el hombre.

De ahí que el concepto de ley eterna pueda ser mirado de dos maneras: una, si se la considera desde el punto de vista filosófico, que no es otra que la de la misma esencia de los seres, creaturas de Dios, en quienes el Hacedor ha puesto todo lo que han menester para que sean, y otra, por el aspecto teológico, en que resalta el sentido de norma eternamente dictada, a la cual han de acomodarse las actividades de los seres libres. Sólo con la última se queda el pensamiento protestante de tipo racionalista, mientras del lado católico los dos conceptos de la ley eterna son, cada uno en su campo, igualmente vigentes (5).

(5) T. LITT, decidido normativista y axiólogo, observó, con razón, cómo el propio GROCIO, en forma inconsciente, superpone al concepto renacentista de lo *natural al hombre* como fundamento de la validez universal del derecho, la idea misma objetiva de esta validez en forma de norma. A juicio de LITT, esta posición de GROCIO renovaba, aunque en forma distinta de la usual a la Edad Media, «el dualismo entre el hombre, tal como es, y la idea, tras la que tiene que enganchar su vida». Para LITT, el Renacimiento, «al recoger... las posibilidades y exigencias morales de un mundo superior y trascendente y traerlas e incorporarlas al mundo «natural», hizo perder a la moral todo carácter de imperativo, de mandamiento que en el alma medieval le prestaba aquel escalonamiento de mundo y trasmundo». GROCIO lo recupera, como se ha dicho, pero en forma distinta. Y citamos a GROCIO, en quien el voluntarismo luterano tuvo relativamente poco que hacer. (Ver LITT: *La ética moderna*, p. 33, Rev. de Occ., Madrid, 1932.)

Pero por el lado católico, este mismo tema de discusión, con matiz propio, se resolvía de distinta manera entre la escuela tomista y el post-renacentista FRANCISCO SUÁREZ: «La reacción católica extrema contra este voluntarismo de la ley divina es representada por los grandes filósofos y teólogos jesuitas VÁZQUEZ y SUÁREZ (lo cual, dicho sea entre paréntesis, debe ponernos en guardia frente a quienes, simplificando un complicado problema, hablan ligeramente del «voluntarismo» de SUÁREZ). Recuérdese que frente a la escuela tomista que pone la regla de la moralidad en la ley, para SUÁREZ el constitutivo formal de la bondad moral objetiva es la naturaleza racional, no el cuanto tal, ciertamente, pero sí en cuanto «razón natural»: «In natura rationali duo distinguit (secunda sententia), unum est ipsa natura, quatenus est veluti fundamentum convenientiae, vel disconvenientiae, actionum humanarum ad ipsam; aliud est vis quaedam illius naturae, quam habet ad discernendum inter operationes convenientes et disconvenientes illi na-

Esto conduce a las dos formas de derecho natural tan desigualmente establecidas por el racionalismo y por el pensamiento clásico, principalmente el católico medieval. Para el primero, el Derecho natu-

turae, quam rationem naturalem appellamus.» (*De legibus*, pág. 102 del tomo V de la ed. Vives.) Si el dictamen de la razón se toma no *formaliter*, sino *radicaliter*, debe decirse que el bien honesto es lo conforme a esta razón natural (*Disp. Met.*, 10, pág. 339 del tomo XXV). La ley es posterior a la moralidad natural: «Dei voluntas... non est tota ratio bonitatis et malitiae... sed supponit in ipsis actibus necessariam quamdam honestatem vel turpitudinem, et illis adiungit specialem legis divinae obligationem» (Tomo V, 108). Es, pues, la falibilidad de una capacidad moral plena, la que necesita de la ley: «Quia homo est morale agens et non habet voluntatem indefectibilem a bono, indiget lege superioris inclinantis in bonum, et avertentis a malo» (Tomo IV, 282). Sobre esto véase el artículo del P. RAMÓN CEÑAL, S. J.: «Los fundamentos metafísicos de la moral, según Suárez» (*Revista de Filosofía*, tomo VII, núm. 27), que sigo en este brevísimo resumen. La posición de SUÁREZ —y quizá más todavía la de VÁZQUEZ— es diametralmente opuesta al voluntarismo de OCCAM y LUTERO. (J. LUIS ARANGUREN: *El Protestantismo y la moral*, Madrid, 1954, pág. 133, nota.)

Por su parte, Enrique GÓMEZ ARBOLEYA, en la nota preliminar a *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez*, de H. ROMMEN, escribe: «Toda ley siempre presupone una dialéctica de la libertad. Por eso la ley eterna no sólo empieza en una potestad libre, sino remata en una libre obediencia. Lo mismo que toda verdad connota una inteligencia y toda bondad una actividad, toda ley connota un círculo de libertad. De ese modo, la ley del mundo no será tal en un sentido riguroso, sino sólo lata y metafóricamente, aplicada a los seres que obran con una escueta necesidad óntica. La actividad normativa de ella sólo empezará propiamente respecto a aquel ser que es posibilidad en un sentido más riguroso que todos los demás, que es un caminar que tiene que hacer su camino y oír como norma lo que en los otros sectores del cosmos es realidad necesaria; esto es, respecto al hombre. Colocado este ser en una especie de horizonte entre la naturaleza y el espíritu, su existir es vocación, escuchar la voz de Dios que impresa está en el mundo y vivir como regla obligante lo que en éste es desarrollo inexorable. El destino óntico se convierte en destino ontológico. Lo que estaba patente en el conjunto se hace problema. Del orden como dato se llega al orden como tarea. Pero era preciso que ambos tuvieran enlace. Por eso el orden querido por Dios para todo el cosmos tiene un especial sentido de legislación universal que se hace propiamente norma cuando adviene y confluye hacia la conducta humana. Lo que estaba implícito se explicita. Pero no es distinto, sino hay un ejemplar unidad. La misma voluntad que mande en el mundo que el bien de cada ser se realice, que lo inferior se subordine a lo superior, que la materia sirva al espíritu, manda al hombre. Pero el esquema metafísico del mundo, en que se enlazaba íntimamente la norma y el camino del ente, el deber ser y el ser, cobra de pronto un interés dramático cuando hay entre estos dos factores el hueco o tensión que introduce la libertad. Entonces la voluntad de Dios se vierte como norma, la ley eterna cobra su sentido específico, pero ya en vestidura y ropaje de otras leyes, pareciendo como si su papel propio sea sólo adver-

ral seguirá siendo una emanación de la ley eterna, como norma divina conocida por la revelación o por la simple razón especulativa. Para la filosofía católica, el Derecho natural se opone justamente al Derecho divino positivo, en cuanto aquél surge de la consideración teológica del hombre y de la esencia que le es propia. El Derecho natural racionalista es, antes que todo, una ley objetiva, un derecho objetivo; el Derecho natural de la vertiente católica es, fundamental y radicalmente, una facultad, un derecho subjetivo (6).

El pensamiento católico concibe al hombre como un ser moral y religioso, con un destino trascendente. aun si se le mira desde el ángulo de su naturaleza, con prescindencia de su elevación por la gracia. En la mentalidad protestante, por más racionalista que aparezca, late en el fondo el dogma revelado de la condenación por el pecado original y la sola exaltación por la gracia divina. Por tanto, para éste la especulación racional sobre el derecho recae siempre sobre la investigación de normas venidas de un más allá, y no descubiertas en la naturaleza de las cosas. Las cosas todas están condenadas, y con ellas el hombre; son seres caídos, y, por tanto, ineptos para otorgar por sí una consideración eficiente a establecer lo que en ellos es bueno y es recto.

También es Kant quien en este punto da un paso decisivo al soltar el equívoco que venía manteniendo el pensamiento racionalista. Su investigación de la naturaleza desencanta ésta definitivamente, hace de ella un algo adiáforo, plenamente ajeno a toda estimación moral. Y da para el deber ser, frente al ser natural, todo un mundo de la interioridad puramente volitiva. El deber ya no rige las cosas, sino las intenciones; no los fenómenos de que se ocupa el físico, sino la voluntad que permanece en clausura ante el puro saber racional. Pero, por aparentemente extrañas desviaciones dialécticas, la definición kantiana del Derecho recupera ahora un sentido de realidad que había perdido con la investigación del racionalismo protestan-

tir dentro del hombre su esencial unidad con el cosmos y, por tanto, su dependencia de Dios.» (Pág. XXXIX y XL, ed. Madrid, 1951.) Y sigue el mencionado profesor español puntualizando los extremos de la polémica entre SUÁREZ y VÁZQUEZ, y luego frente a los voluntaristas como GABRIEL BIEL y GREGORIO DE RÍMINI.

(6) En este sentido escribe muy exactamente RADBRUCH: «El derecho sirve a la moral no por los deberes jurídicos que ordena, sino por los derechos que garantiza; está vuelto hacia la moral por el lado de los derechos y no por el de los deberes.» (*Fil. del Der.*, ed. cit., p. 63.)

e: «Conjunto de condiciones según las cuales la libertad de cada uno puede coexistir con la libertad de los demás».

No es necesario aceptar este enunciado, pero sí resulta forzoso reconocer en él el carácter existencial que asigna al Derecho, frente a todo normativismo. Porque las condiciones de libertad no son algo que deba existir para que haya derecho, sino que efectivamente existen allí donde el derecho se encuentra. Y la libertad exige el derecho, o, lo que es igual, las condiciones para que ella pueda ejercitarse.

Porque es en la existencia de la libertad como resulta admisible la idea de un derecho que no sea igual a una técnica de la fuerza. Pero no ya sólo la idea de un derecho objetivo, sino la del derecho subjetivo en que aquél halla su fundamento.

La idea del derecho se presenta ante todo como idéntica al concepto de facultad. Pero a su turno la idea de facultad conlleva la de pertenencia. *Meum juris* es casi así, una expresión tautológica, pues lo mío sólo puede ser mío de derecho, y lo que es de derecho es también mío. Los griegos vinculaban muy perentoriamente la noción de esencia, de *ousía*, de aquello en que algo consiste, con el concepto de peculio, de propiedad, porque a todas luces nada es tan propio y sustancial a uno como su propio ser (7).

Pero si el hombre es ser de libertad, la pertenencia en torno suyo es mucho más vasta que todas las pertenencias a que pueden aspirar los demás seres, limitados en su esencia a esto, a lo otro o a lo de

(7) Así escribe J. D. GARCÍA BACCA: «Según la ontología clásica, todo ser —Dios inclusive— se integra o compone de *esencia* y *existencia*, realmente distintas o distintas nada más con distinción de razón. O bien como decía ARISTÓTELES en frase sibilina: la sustancia de un ser consiste en «*ser lo que era*», «*to ti en einai*».—Cfr. *Metafísicos*, 983 a 27 et alibi. Cuando una cosa es en cada momento lo que en el anterior era, resulta automáticamente permanente, fija, y esta permanencia constituye su sustancia (*ousía*), su posesión o peculio, que esto significa en griego *ousía* originariamente. (*Nueve grandes filósofos contemporáneos*, tomo II, pág. 175. Imp. Nal., Caracas, 1947.) Y HEIDEGGER muestra que *ousía*, o mejor *parousía*, por falta de reflexión se ha traducido por «sustancia», con lo cual el vocablo pierde todo su sentido. «En alemán tenemos la expresión adecuada de *parousía* en el vocablo An-wesen: estar ante. Designamos de este modo al cortijo o propiedad en sí cerrados. Todavía en los tiempos de ARISTÓTELES *ousía* se empleaba, al mismo tiempo, en este sentido y con el significado filosófico fundamental de la palabra. Algo está-ante. Se sostiene en sí y se presenta así. Es. Para los griegos, «ser» significa en realidad el estado de presencia (*Anwesenheit*) (*Introducción a la Metafísica*, p. 95. Vers. de E. ESTIU, Ed. Nova, Buenos Aires, 1956).

más allá. Al ser de la piedra le pertenece lo que ha menester para ser piedra, igual que al ser de la planta o al del animal. Pero al ser que tiene en sus haberes la posibilidad de elección, el mundo de lo que le pertenece es tan ilimitado como el de su capacidad de elegir.

Pero si el hombre es ser de libertad, no es, con todo, sólo libertad. Carecería de sentido una libertad que partiera de la nada, y desde la nada hiciera el ser o la existencia, como supone Sartre. Hay una realidad anterior a la libertad, incompleta ella y como apenas esbozada, para la perfección de la cual la libertad tiene su sentido y su razón de existir. Sobre los brazos mutilados de la Venus de Milo ha ideado la libre fantasía del artista moderno mil formas diversas en que esos muñones podían concluir. De igual suerte es la libertad humana: se ha dado para completar un proyecto que ya en raíz somos nosotros mismos. Pero el arco de circunferencia, por ejemplo, no es un proyecto, pues *a priori* se da una única manera de concluirlo; y es porque todo «proyectar» alude a un «pre» que es una base de posibilidades divergentes, pero también a estas mismas posibilidades a que el *pre-yectar* se *pro-yecta*.

Y nada es más exacto que la idea de que el hombre es un proyecto (8). Ninguna institución humana, ninguna realidad cultural al hombre relativa tiene adecuado sentido si no se parte de la realidad existencial de nuestra propia insuficiencia, de nuestras apetencias hacia un estadio de posibilidades. El hombre primitivo, aun enmarcado dentro del estrecho círculo de su desarrollo tribal, nace y crece y asume en las distintas etapas de su vida todas las adquisiciones para las cuales lo tiene destinado el angosto círculo de su clan cultural. Es un viejo tópico cómo el hombre nace para aprender, mientras los animales que lo rodean nacen ya aprendidos.

Y tornando al ejemplo antes aducido, el de los distintos proyectos para completar los brazos mutilados de la Venus helénica, vemos que si muchos de ellos consultan una ley de coherencia con los muñones iniciados, otros romperían con éstos toda ley de armonía. Y si para idear la conclusión de las nobles extremidades cualquier artista es en sí libre, la libertad que posee está, con todo, limitada por los esbozos que ya le dejara la estatua en ruinas. De igual estirpe es la libertad humana para lo que cada uno de nosotros somos. Hay una coherencia exigida inicialmente, en nuestra raíz humana natural, que

(8) Con desiguales bases y distintos desarrollos, es esta la idea común que vincula a ORTEGA Y GASSET con HEIDEGGER, y a SARTRE con aquellos dos primeros.

es la que constituye lo nuestro de derecho, al par que hay otra línea que podemos seguir, pero que al punto resulta incoherente con nuestra realidad fundamental. La justicia es así, como la veían los griegos, la justeza, lo que se ajusta en nuestras acciones, a lo que nosotros somos; la justicia es también así lo que nos pertenece en virtud de esa ley de coherencia. Por esto lo justo es, fundamentalmente, una relación de pertenencia (9), una armonía de algo con nosotros mismos: un proyecto de nuestra libertad. Es en este sentido cómo tienen razón de ser expresiones como aquella de «lo mío en justicia», «lo mío en derecho», en las cuales, por cierto, se alude con ineludible intención a algo anterior a toda norma positiva que me lo otorgase (10).

Desde que se da el hombre como proyecto, ha de darse la libertad para su realización. Y tan pronto se da la libertad se da el derecho para llevar a cabo aquello en que el proyecto ha consistido. Y aquí sí tiene sentido igualmente el concepto de valor. No es el valor algo que se ha de situar en una esfera superior y anterior al hombre como naturaleza, en un *topos hiperuranios* que nada hubiera de contar con las cosas humanas, colocado allí, para que éstas lo alcancen en una hazaña de negarse y superarse a sí mismas. El valor cobra

(9) Conservamos esta expresión que ya usábamos desde hace veinte años en *Ensayo de una filosofía del derecho* (Medellín, 1937), para denotar la continuidad de un pensamiento. Y para mostrar su vinculación con el pensamiento clásico, permítasenos transcribir lo que a este propósito escribía el filósofo J. GRANERIS, al hacer una reseña de este libro: «Forsan auctor proximior erat solutioni hujus dualismi in primis paginis sui operis, quando scripserat jus stricto sensu esse systema officiorum justitiae (pág. 48) et justitiam, in sua prima significatione, esse relationem pertinentiae in qua alter terminus est persona, alter vero est medium quo persona indiget et utitur ad assequendos fines sibi propositos (pág. 50). Putamus super hac basi, vel incedendo hac via, possibile esse invenire elementum capax regendi et complectendi facultatem et legem; ipsum scilicet officium justitiae, consideratum non quidem in passivo subjecto obligationis sed in re ipsa quae debetur, seu in objectiva ordinatione rei ad personam. Haec, ni fallimur, est via qua incessarat S. Thomas, docendo jus esse ipsam res justam, et ex hac ascendendo ad legem quasi ad formam vel ad mensuram juris, ac, raro quidem, ad facultatem quasi ad juris consequentiam.» (Rev. *Apollinaris*, Anus XI, 1938, núm. 4, p. 592-93, Roma.)

(10) En realidad la idea de alteridad que con tanta brillantez y persistencia ha buscado DEL VECCHIO en el concepto de justicia, y a la cual ha otorgado tan extrema fecundidad, es, a mi juicio, fundada en el posesivo «mío» que conlleva la justicia misma, ya que tan pronto se mienta algo como «mío» se alude sin vacilaciones a un otro para quien ese «mío» es, justamente, un «impedimento». (Ver GIORGIO DEL VECCHIO: *La Justicia*, nueva versión al esp. de Fco. P. LAPLAZA, passim, esp., p. 137 y ss., B. Aires, 1952.)

verdaderamente su sentido ante la libertad del hombre. Valores son las posibilidades de realización que el hombre tiene ante el esbozo de naturaleza que él mismo es. El valor toma su realidad del esbozo, y es valor sólo para el proyecto; desligado del proyecto, el valor no es nada; pero si contradice al proyecto, si viola la coherencia que él mismo impone, ya no es simplemente nada, sino una realidad malograda, un antivalor. Lo malogrado no es ya la nada, sino lo que, logrado, se ha logrado mal, incoherentemente con la realidad inicial que le «indicaba» una realidad distinta (para recordar a Heidegger que ve la ley, como lo que indica, lo que señala la verdad misma del ser).

Y así como el valor no es nada supra-entitativo, objetividad estelar para la cual el hombre no existe, y con muda rudeza le exige, sin embargo, que se guíe por él, la ley, el derecho objetivo tampoco es otra cosa que la normación o constitución en norma de lo que sólo es una indicación de coherencia, de justeza, de adecuación. Cuando la filosofía perdió el concepto de justicia como el de una realidad de coherencia exigida por una realidad apenas iniciada, se quedó cómodamente con el derecho positivo, pues la realidad del Estado fué siempre tan poderosa (y lo era más aún en las ciudades griegas y latinas que en la Edad Media, por ejemplo) (11), que hizo que este derecho como norma, como objetividad, reemplazara cómodamente las viejas nociones de lo que es justo en sí, de lo que es justo viviente. Y esto ocurre ya en muchas de las obras todavía clásicas del pensamiento griego, tal, *verbi gratia*, en Aristóteles, por lo cual es a veces difícil discernir lo que en ellas es lo justo como vida de lo que es justo en la ley del Estado (12). Y cuando, para limitar los abusos

(11) Cfr. J. ORTEGA Y GASSET: *Sobre el Imperio Romano*.

(12) «Se ve que ARISTÓTELES toma como punto de partida el pensamiento de un orden objetivo, basado en la naturaleza de las cosas, del cual se deduce la idea de lo «recto». Pero el Estagirita no llegó a conocer este orden mismo en su esencia, en cuanto que esta esencia es querida por Dios, ni siquiera en cuanto que tiene un fin determinado, un *τέλος*. La justicia es en la mente de ARISTÓTELES más bien formal. Tenía que serlo por otra razón aún. ARISTÓTELES no percibió con toda claridad el concepto de la persona ni, por consiguiente, la idea de derechos naturales subjetivos, de la relación teleológica de cosas y servicios a la persona. Por eso sólo conoció una moralidad estatal de índole universal, puesto que suponía que la virtud sólo podía conseguirla el individuo en el Estado; el Estado, y sólo el Estado, podía hacer virtuoso al ciudadano.» (H. ROMMEN, *op. cit.*, p. 95.) Ver, sin embargo, en W. JAEGER, las transformaciones del pen-

del derecho positivo buscan un criterio de valor, no hallan muchas veces otro que el de un derecho natural, tan objetivo como el primero, que antes que derecho subjetivo, como facultad, es también ley impuesta desde lo alto, desde una instancia superior al Estado, sea ella la naturaleza, sea ya un mandato de la divinidad. Esta es acaso la explicación de por qué sea también tarea laboriosa coordinar la doctrina aristotélica sobre el derecho justo, lo que engendró más tarde el equívoco de un derecho natural como una norma a la cual ha de someterse el jurista positivo, igual a la ley misma que el Estado le otorga.

II

Ante esta idea de lo que es natural en el derecho, o, en otras palabras, de lo que es en sí justo, ¿cómo entender entonces lo que es el derecho positivo? ¿Qué es un derecho vigente? ¿Qué es un derecho válido?

En un sentido lato, bien podría decirse que es derecho positivo toda conceptualización de lo que es justo en sí. Porque toda realidad o, para hablar más ampliamente, toda objetividad, puede ser objeto de un pensamiento, y la forma de pensar lo justo es lo que se denomina derecho positivo. En este latísimo concepto de derecho positivo podremos afirmar que todas las especulaciones de los hombres sobre lo que es lo justo en cada caso, es derecho positivo. La positividad resulta así igual a la captación por el pensamiento de la realidad que es el derecho o lo justo. Y está bien que se le llame derecho positivo a esa conceptualización, como de parecida manera se llama «física» al tratado en que se expresan las realidades físicas, y, en general, a toda ciencia sobre lo físico.

Pero en este amplísimo sentido, positividad suele ser también igual a vigencia. Y hay una conceptualización sobre lo físico que es positiva, es decir, que tiene una actual vigencia, mientras muchas otras han dejado de ser positivas, han perdido su vigencia. El pensamiento de Aristóteles sobre la mayoría de las realidades físicas carece hoy de vigencia, y la física newtoniana, hasta ahora vigente, va perdiendo su positividad ante la irrupción de imágenes del universo a las cuales

samiento político de ARISTÓTELES, paralela a la transformación de la ética, desde *El Protreptico* juvenil hasta la *Ética a Nicómaco*, obra de senectud. (Aristóteles, versión esp., p. 301 y ss., ed. México, 1946.)

se les da hoy una más amplia acogida. Al conjunto de conceptualizaciones vigentes en un determinado estadio de la cultura sobre una determinada realidad, se le llama también, no sin cierta razón, «ciencia oficial»: la ciencia imperante, la ciencia que todo el mundo acoge.

Y el derecho positivo no nació en otra forma. En la medida en que el egoísmo de los hombres fué desconociendo lo justo natural o el derecho ajeno, fué menester fijar en conceptos, a fin de otorgarles cierta validez general, las formas en que esas relaciones de justicia tenían existencia. En este sentido vió muy bien Walter Rathenau cómo las normas de un determinado Estado, principalmente las normas de carácter penal, señalan muy a las claras cuál es el tipo de delitos o de infracciones a la justicia que es allí más frecuente, y, en general, cuál es la índole del pueblo en que ese derecho es vigente. La evolución del derecho en el mundo antiguo va indicándonos muy seguramente el tránsito de lo que simplemente se vive a lo que luego se conceptualiza: de lo físico vivido a «la física», de lo ético a «la ética», de lo justo al «derecho positivo» (13).

Pero en el campo mismo de la ciencia llega un momento en que la conceptualización ya establecida se impone con cierto carácter coercitivo. ¿Quién no ha sentido esa tiranía de la «ciencia fijada» como

(13) «La «Ética» aparece por vez primera, con la «Lógica» y la «Física», en la escuela de PLATÓN. Esta disciplina nace en una época que convierte el pensar en «Filosofía», la Filosofía en ἐπιστήμη (ciencia), y la ciencia misma es cosa de escuela y función escolar. Al atravesar por la Filosofía así entendida nace la ciencia y se esfuma el pensar. Los pensadores anteriores a esa época no conocen ni una «Lógica», ni una «Ética», ni una «Física». Sin embargo no es su pensar ni ilógico ni inmoral. La «Physis», empero, la pensaron con una profundidad y amplitud que toda «Física» posterior no logró jamás alcanzar. Las tragedias de SÓFOCLES —caso de que tal comparación sea lícita— encierran el ἦθος más originariamente en su decir que las prelecciones de *Aristóteles* sobre «Ética». Un dicho de HERÁCLITO, que sólo se compone de tres palabras, dice algo tan simple que de él aparece en forma inmediata la esencia del «Éthos». (HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, Revista *Realidad*, núm. 9, pág. 357.)

RADBRUCH enseña cómo la «legalidad» que KANT asigna al Derecho frente a la Moral, es «común a todos los valores que no tienen por objeto el individuo y sus motivaciones, como los valores lógicos y estéticos», en que su adecuada o inadecuada realización nada tiene que ver con la intención. Y de allí, añade: «De esta consideración se desprende que las normas jurídicas en su forma originaria más tenían el carácter de medidas para la vida humana en común que de mandatos dirigidos a los individuos; que de acuerdo con su carácter primario se componen de «normas de valoración» y no de «normas determinadoras». (*Filosofía del Derecho*, pág. 58, Ed. Rev. de Der. Priv., Madrid, 1952.)

un dogma, y ante el cual todo pensamiento que le sea extraño es tomado como las alucinaciones de un loco? Es muy verosímil que en la misma física nuclear, que apenas ahora da sus primeros pasos, existan ya los científicos dogmáticos que imponen sus pensamientos a la vivaz inteligencia de generaciones nuevas que quisieran ver direcciones distintas a las establecidas.

Y si esto ocurre en el saber puro que es la ciencia, con mayor razón tendrá ello que acontecer en un campo eminentemente práctico como es el derecho. Santo Tomás ha visto con razón que mientras las demás virtudes morales dicen relación a las pasiones, la virtud de la justicia se encamina principalmente a la acción. La conceptualización de lo justo presentada en principio en forma de proposición enunciativa se convierte a poco en proposición imperativa. Y es entonces cuando el concepto de positividad adquiere una significación estricta.

De todos es conocida la división de los pensamientos en pensamientos enunciativos, imperativos, optativos, interrogativos, dubitativos, etc. La lógica tradicional se ha referido siempre a los primeros, es decir, a los pensamientos enunciativos. Y se ha expresado que éstos hacen parte de pensamientos del ser, frente a otros que formarían pensamientos del deber ser, o *normas*. Pero Husserl mostró un día cómo todo pensamiento de deber ser puede convertirse en pensamiento de ser, pues lleva siempre implícito un predicado de valor. Así, dice el filósofo alemán, ante el pensamiento: «El guerrero debe ser valiente», podemos colocar el pensamiento enunciativo que diría «Un guerrero valiente es un buen guerrero», el cual expresa exactamente lo mismo que el primero. De esto sólo concluiríamos que una lógica del deber ser funciona dentro de las mismas leyes que la llamada lógica del ser o de los pensamientos enunciativos (14).

Pongamos a continuación otros tres ejemplos de pensamientos interrogativos, optativos e imperativos: «¿Cómo se llama ese hombre?»; «Que venga Pedro», y «¡Pedro, ven acá!». Obviamente los tres pensamientos, tan distintos, pueden convertirse en pensamientos

(14.) Cf. E. HUSSERL: *Investigaciones lógicas*, tomo I, págs. 48 y sigs., y tomo IV, 137 y sigs., ed. esp., vers. de MORENTE Y GAOS, Madrid, 1929. Ver también A. GIOJA: «Estructura lógica de la norma para E. Husserl» (en *Revista Ideas y Valores*, tomo I, pág. 245, Bogotá, 1951-1952). Cfr. en contra, pero en sentido peculiar a su teoría, el penetrante análisis de Carlos Cossio en *Teoría de la verdad jurídica*, págs. 93 y sigs., y su ensayo allí citado: *La norma y el imperativo en Husserl* (Ed. Losada, Buenos Aires, 1954).

enunciativos así: «Yo pregunto cómo se llama ese hombre», «Yo deseo la venida de Pedro», «Yo ordeno la venida de Pedro». Pfaender asegura que al lado de la lógica de los pensamientos enunciativos existen otras tantas lógicas distintas para las «interrogaciones», los mandatos y los deseos. Yo me atrevo a pensar que es dudoso que esa lógica exista. Al menos, que sepamos, nadie la ha elaborado hasta ahora en forma sistemática, como ocurre con la de las proposiciones enunciativas (15). Y es sabido, además, que todas las diversas lógicas que hoy se construyen sobre los pensamientos enunciativos, todas, a la larga, pueden ser reducidas a la lógica clásica, esto es, a la que descubrió Aristóteles hace dos mil cuatrocientos años, o poco menos.

El derecho positivo se hace consistir en un sistema de normas, esto es, de proposiciones de deber ser. Pero si este tipo de proposiciones, como recordábamos con Husserl pueden todas reducirse a proposiciones enunciativas de ser, tendríamos que la llamada lógica jurídica, como investigación autónoma e independiente de la lógica clásica, carecería de razón de ser (16). Pero vale discutir si el derecho es, en realidad, un conjunto de normas, o sea de proposiciones de deber ser. Salta a la vista que no es igual decir: «el deudor debe pagar intereses», a expresar: «el deudor que paga intereses es un deudor que se ajusta a la ley», por ejemplo, o a cualquiera otra proposición de tipo de ser, en que la primera, según la tesis husserliana, habría de convertirse.

En realidad, la proposición que está detrás de la formulación jurídica «el deudor debe pagar intereses» es la siguiente: «Pague intereses el deudor», esto es, una verdadera proposición imperativa. Y todas las llamadas normas jurídicas tienen su expresión real en un tipo de proposiciones de esta clase, es decir, de imperativos (17).

(15) «Una teoría exhaustiva de las formas del pensamiento debería incluir una clasificación de las estructuras conceptuales y extraponentes» (los pensamientos distintos de los enunciativos o juicios, aclaramos). «Pero debido a la novedad que este tema representa para la investigación lógica es imposible llegar por el momento a puntos de vista completos y rigurosamente fundamentales.» (*Lógica*, F. MIRÓ QUEZADA, pág. 45, Lima, 1946.)

(16) Ver LEGAZ LACAMBRA: «El problema de la lógica jurídica en algunas obras recientes», en *Anuario de Filosofía del Derecho*, tomo II, Madrid, 1954 (al comentar la *Introducción a la lógica jurídica* de E. GARCÍA MAYNEZ).

(17) En esta corta introducción al tema del imperativismo jurídico, cuya literatura, al decir de SCHREICHER, es «casi inabarcable», no citamos ahora sino

¿Pero no hemos dicho atrás que todas las proposiciones distintas de las enunciativas pueden reducirse a éstas? Esto es verdad; pero con decir esta verdad, no hemos dicho en forma alguna que la reducción que se haga exprese lo mismo que la proposición original. La lógica aristotélica es una lógica que tarde o temprano termina en la verdad o en la falsedad. Es un instrumento de la verdad o de la falsedad. Por eso el reino de la lógica aristotélica es el de la proposición enunciativa. Y es que la proposición de este tipo es la única que en sí tiene una pretensión de verdad o falsedad, como no la posee ninguna otra clase de proposiciones, ni las interrogativas, ni las optativas, las cuales, precisamente por no enunciar, no son ni verdaderas ni falsas.

Pero en principio, la proposición enunciativa puede ser manejada lógicamente, con prescindencia de su verdad o falsedad. Es esta dualidad un supuesto tácito al que se llega al fin, pero que puede eliminarse en un tratamiento deductivo. Por eso en el plano de la deducción podemos hablar más correctamente de validez de las inferencias que de la verdad o falsedad de las proposiciones que en ellas se incluyen.

Normalmente la proposición enunciativa tiene pretensión de verdad o puede ser objeto de una refutación de falsedad porque lleva implícito un juicio. Y su pretensión de verdad le viene justamente del juicio tácito que a ella siempre la acompaña. En efecto, si yo expreso: «La noche está fría», tácitamente digo: «Es verdad que la noche está fría». Es una economía del lenguaje, como hay tantas, el que casi nunca nos expresemos en esta forma, y sería horriblemente fatigante que todas nuestras enunciaciones fueran o tuvieran que ser calificadas de verdaderas. No es el pensamiento, simplemente, como quiere Pfaender, el que puede ser refutado (hablo del refutar como un acto interpersonal), es el pensamiento con pretensión de verdad, el que puede ser objeto de una refutación. Porque si yo, como investigador de un caso policíaco, cavilando en voz alta, y para eliminar

las posiciones expresamente contrarias, fácilmente consultables, y que se hallan en *Filosofía del Derecho*, de L. LEGAZ LACAMBRA, págs. 202 y sigs. (Ed. Bosch, Barcelona, 1953); L. RECASÉNS SICHES: «Adiciones a Del Vecchio», en *Filosofía del Derecho*, tomo I, págs. 238 y sigs. (México, 1946), y *Vida Humana, sociedad y Derecho*, págs. 110 y sigs. (México, 1945); Carlos COSSIO: *Teoría de la verdad jurídica*, págs. 144 y sigs. (ed. cit.); Fritz SCHREIER: *Concepto y formas fundamentales del Derecho*, págs. 56 y sigs. (Ed. Losada, Buenos Aires, 1942; versión española).

hipótesis, digo: «este hombre se ha suicidado», «este hombre ha sido asesinado por su amigo», «este hombre ha sido muerto por una emanación de ácido carbónico», en realidad estoy anunciando pensamientos, todos los cuales han empezado por ser pensados como falsos. La refutación de falsedad de un posible Watson que yo, como investigador, tuviese al lado, carecería de sentido.

Pero porque las enuncio como verdaderas es por lo que, normalmente, para el oyente habitual, pueden ser refutadas de falsedad. Y toda enunciación resulta así acompañada de un elemento existencial (18), que desborda los campos de la lógica, que no se inserta en el engranaje puramente lógico, que es la certidumbre con la que el que enuncia expresa su proposición enunciativa. Esta certidumbre, que en sí misma es una pretensión de verdad, no es igual, como resulta evidente, ni al pensamiento enunciativo enunciado (perdónese-me la repetición), ni al elemento gnoseológico, o de conocimiento que pueda haber detrás. Si conocer es conocer con verdad, es claro que en una proposición enunciativa que llamo verdadera, pero que es falsa, no hay conocimiento posible. Y si pensar enunciativamente es enunciar un concepto-predicado de un concepto-sujeto, resulta igualmente claro que pienso, aun en el caso en que añado expresamente que el tal pensamiento es él mismo, falso.

El juzgar resulta así una realidad que se escapa tanto al pensamiento en el plan puramente lógico como al conocimiento, en el plan gnoseológico.

Y si esto puede asentarse con validez del pensamiento enunciativo, que por sí posee para el oyente desprevenido (por una inveterada costumbre del hablar humano), una pretensión de verdad o falsedad, con mayor vigor se encuentra ese elemento existencial en los demás pensamientos, tales como los interrogativos, optativos e imperativos.

Del que pregunte: «¿Pedro ha venido?» cabe pensar que lo haga como una simple pregunta capciosa, de algo que ya sabe, pero espera averiguar si aquel a quien interroga también lo sabe. O puede, con tal pensamiento, expresar una imperación, como cuando (como muy bien dice Pfaender) preguntamos a nuestro sirviente: «¿Dónde está el sombrero?», queriendo en verdad decirle: «Tráigame el som-

(18) Denomino «elemento existencial» a lo que la fenomenología llama acto. No es este el lugar para más explicaciones. (Ver E. HUSSERL: *Investigaciones lógicas*. Sexta investigación, tomo IV, esp. págs. 24 y sigs., y 214 y sigs.)

brero». Pero el preguntar verdadero es aquel que expresa el deseo de un saber y espera obtenerlo de aquel a quien interroga. Por eso la pregunta supone siempre un preguntado, un interrogado. No es el simple *anhelo* de saber el que caracteriza a la pregunta, sino una *esperanza* de que esa pregunta puede ser contestada por alguien a quien la pregunta se dirige. Por eso no es un interrogar el simplemente decir: «Que yo sepa pronto si Pedro ha venido», pensamiento en el que va una optación, un deseo de saber, pero no una interrogación.

Del que expresa: «Que venga Pedro» es forzoso decir que no está enunciando nada. Si no enuncia nada, ninguna pretensión de verdad puede tener su pensamiento. Esa proposición no es verdadera ni falsa. Ese deseo puede ser legítimo o ilegítimo, posible o imposible. Ya cabe pensar también que simplemente se exprese en forma optativa un pensamiento en el que ningún deseo exista, v. gr., como si añadiera: «Que venga Pedro... sería mi mayor infortunio». Pues si en el pensamiento interrogativo cuando es real, existe un elemento de deseo de saber y una esperanza de que se nos satisfaga ese deseo, en el pensamiento opcional hay en verdad un deseo, un anhelo, sin el cual el pensamiento puede poseer la forma lógica de tal, pero carece de verdadera realidad optativa.

A su turno el pensamiento imperativo es también dueño de un elemento existencial, que no anida para nada en su forma lógica, pero que sin él carece del verdadero carácter imperativo, deja de ser una imperación. Yo puedo ser un hombre sediento del poder y expresar todos mis pensamientos optativos en forma de imperaciones, como cuando decimos: «Muéstreme usted a Dios»; o hacer una interrogación en igual forma: «Dígame si es verdad o no». Hay locos delirantes que no enuncian nada; todo lo que tendrían que enunciar lo expresan en forma de mandatos: «Dios, existe» (19).

Y concretándonos al derecho, ya hemos expresado que la verdadera forma de la proposición jurídica es la forma imperativa. Que no sea sólo redactar ningún código con pensamientos imperativos,

(19) Cf. HUSSERL: *Investigaciones...*, tomo IV, págs. 214 y sigs., en que refutando la teoría aristotélica, sostiene que en todos los «actos no objetivantes» (enunciaciones), son juicios, porque «los actos de preguntar, desear, ordenar, etc., se convierten en objetos nombrados o expresados de cualquier otra manera y eventualmente de las situaciones objetivas predicadas» (pág. 226). Esta convertibilidad en juicios, pensamos, es lo que hace posible una lógica jurídica. Pero no conlleva en sí que el *imperativo* sea, sin más, un juicio.

hoy más que nunca es explicable de suyo, como resalta tan claro para los normativistas el por qué las leyes no contienen siempre la expresión «debe ser» (cfr. Kelsen, *Teor. Gral. del Derecho y del Est.*, pág. 46). Una proposición de deber ser no expresa de por sí una imperación. Todas las formas escritas y verbales con que se expresa una técnica tienen en su hondo sentido la forma del deber ser: «Si quieres tal cosa, debes tal otra». La forma del deber ser es la propia de los llamados por Kant «imperativos hipotéticos». Pero ni las técnicas o enseñanzas de cómo se debe proceder para adquirir tal fin tienen parentesco alguno con el derecho, ni los imperativos hipotéticos o condicionales son verdaderos imperativos. ¿O es que puede llamarse mandado a aquello que queda al arbitrio de aquel a quien se manda?

El verdadero imperativo es el imperativo categórico, incondicional. Y de este linaje es el imperativo propio del derecho. Siempre que hay derecho objetivo hay una imperación de este orden. Y la imperación mienta ya, fenomenológicamente, la voluntad en el que manda de hacer cumplir su mandato. Porque es así, es por lo que el mandato que no se hace cumplir torna en irrisión al mandante. La finalidad, por tanto, del imperativo jurídico no es la de que se escoja entre la imperación o la pena que, de no cumplir el mandato, se seguiría, sino la del mandato a secas, la del cumplimiento de lo mandado sin condiciones.

Porque el derecho que nació, en un principio de la conceptualización enunciativa de lo que es justo en sí, por fuerza de la mala voluntad de los hombres hubo de tornarse en absoluta imperación, en mandato incondicionado (20). El fin del derecho no es que el obligado elija entre lo mandado y la pena. Lo que el derecho quiere en sí es que el deudor pague sus deudas, que la sentencia se cumpla, que no haya robos ni asesinatos, ni falsos juramentos. Pero es una realidad social que no siempre está el que dicta el imperativo en la

(20) En este sentido, el Derecho positivo es una transacción, un «como sí», esto es, una forma práctica de detener las interminables disputas de los hombres. La conceptualización enunciativa, convertida luego en imperativa, esto es, en Derecho, puede ser imperfecta en relación con la justicia (aun en los casos en que esta justicia se busca de propósito); pero la vida práctica, la vida vivida, prefiere una conceptualización imperfecta, a que no exista ninguna. Volviendo al ejemplo de la ciencia pura, es notorio que en ella abundan las hipótesis de trabajo, aun tenidas como falsas, pero mantenidas en «el compromiso» de que, sin ellas, la ciencia no daría muchas veces paso alguno adelante.

posibilidad de velar por su estricto cumplimiento. Entonces es cuando el imperativo se expresa en forma disyuntiva: «O se respeta la vida ajena o se va a la cárcel (o a la silla eléctrica)», etc.

Una proposición imperativa no es jamás, como se ha visto, un conocimiento. Por esto las llamadas normas jurídicas no son los conceptos con que conocemos la conducta jurídica, como quiere Cosío (21). Lo que a mi juicio hay de cierto en esta tesis es que, históricamente, el imperativo empezó por ser sólo un pensamiento enunciativo de las relaciones de justicia, de lo que es justo natural, de lo que es derecho de libertad, en el sentido expresado atrás.

Pero de aquí resulta claro qué es lo que se llama positividad del derecho en su sentido estricto: Ni más ni menos que el elemento existencial que posee todo imperativo. Sólo hay un imperativo, donde existe una voluntad de mandato, de imposición efectiva. De otra suerte, el imperativo desaparece como tal y queda sólo como pensamiento. En este sentido tiene razón Del Vecchio al decir que la nota de vigencia o positividad no es esencial al derecho. Esto es, no es esencial al *pensamiento* del derecho que es imperativo, pero sí al derecho mismo que no es sólo pensamiento imperativo.

Con esto parece resultar clara una diferencia entre positividad y vigencia, no obstante que para muchos sean iguales estos dos conceptos. La positividad dice relación a la *realidad* de un mandato. Como el imperativo tiene un elemento existencial, ya destacado suficientemente, es esa existencia del mandato lo que se busca confrontar o verificar cuando se pregunta por la positividad de un derecho. Pero puede haber mandatos que no se *imponen* por la impotencia misma en que está el que los impera de hacerlos cumplir. En tal caso, tales mandatos no son vigentes. «Se obedece, pero no se cumple», decían nuestros antepasados, los conquistadores españoles que venían a estas tierras de América, con muy detalladas pragmáticas de la metrópoli. En el *obedecer* de la frase había una vaga alusión a la positividad del mandato; en el cumplirse otra ya más explícita a su vigencia (en este caso, a su no vigencia). Y en este mismo sentido cabe entender una revolución: Una revolución jurídica parte siempre de la positividad de un derecho, de un imperativo, al que enerva en principio en las posibilidades de su vigencia para reemplazarlo después por otro tipo

(21) Ver *La teoría egológica del Derecho*, passim, esp. 241 a 243, y 301 a 303 (Ed. Losada, Buenos Aires, 1944), y *Teoría de la verdad jurídica*, esp. capítulos III y IV.

de imperativos. Cuando el nuevo mandato, existencialmente verificado, revela además sus posibilidades de vigencia es porque un derecho nuevo ha reemplazado al derecho derrocado, que queda entonces ya sólo como pensamiento jurídico.

Con decir que el derecho es un imperativo (positivo) vigente, no aludimos para nada a su valor. Es una forma lógica, pero también una realidad, porque el imperativo es realidad. Y por tal razón es por lo que en unos casos puede ser justa y en otros injusta. Y como tal realidad, exige una de estas dos calificaciones. Porque es un imperativo sobre la acción coherente con una realidad en proyecto. La vinculación del derecho con la justicia o con la injusticia se hace mediante la reducción del imperativo a la proposición enunciativa que un día le diera su origen. Y esta proposición enunciativa tiene un predicado de justicia o injusticia. El derecho positivo resulta entonces no igual a la fuerza, sino reducible a la pura fuerza, cuando la realidad que le da origen no es una realidad de justicia. Pero entonces decimos más exactamente que convertido en pura fuerza es injusticia. Que en ocasiones haya que obedecerlo, ello se deberá a que, aunque en su enunciado básico, en su proposición enunciativa fundamental, no miente lo justo, la existencia misma del mandato ya es, bajo otra razón, una exigencia de elementos de justicia, como son aquellos que atañen al orden en la sociedad.

Y con esto desembocamos en otro concepto afín a los de positividad y vigencia: el concepto de validez. Me parece que el jusfilósofo argentino Villanova distingue con exactitud lo que se llamaría «validez del orden jurídico» frente a la «validez del pensamiento jurídico» (22). Por validez, en general, debemos entender la consecuencia deductiva sobre los pensamientos jurídicos. Pero ya hemos dicho que el pensamiento jurídico es un imperativo, y que dudábamos que existiera una auténtica lógica autónoma de los pensamientos distintos de los enunciativos. Pero el pensamiento imperativo, como ya también se vió, es convertible en un pensamiento enunciativo, y de esta clase son los que figuran en los códigos de todo el mundo actual. La posibilidad deductiva sobre pensamientos enunciativos ya ha quedado establecida por todos los distintos sistemas de lógica. Y la consecuencia que esta deducción ostente será también la validez de un

(22) Cf. *Vigencia y validez en el Derecho*, págs. 14 y sigs. (Imprenta de la Universidad, Santa Fe, 1949). Pero es de advertir que la distinción aquí apuntada no es precisamente aquella de que hace uso el profesor VILLANOVA.

pensamiento jurídico determinado. Sin embargo, no creo, como piensa el jusfilósofo mexicano Eduardo García Maynes, que la validez sea la nota propia de la conclusión jurídica correctamente extraída, y no la verdad. La validez o invalidez, en este sentido, es el valor propio del proceso de inferencia, pero por ser inferencia, no por ser deducción jurídica. Como ya expresábamos, todo sistema de lógica, concluye por una proposición de verdad o falsedad. Y las consecuencias que se extraen de una determinada imperación convertida en pensamiento enunciativo expresan también una verdad, pero sólo esta: Que tal cosa es *verdaderamente* lo mandado en la proposición consecuencial, porque es verdaderamente mandado lo enunciado en las premisas (23).

Y en este sentido, la validez que se ha buscado es la del pensamiento jurídico. Pero no la del orden jurídico. Porque pueden existir inferencias equivocadas, incorrectas, que el derecho, sin embargo, asuma como válidas, en razón de principios superiores: tal es el caso de la sentencia con fuerza de cosa juzgada, cuya conclusión sea ya no sólo un error de lógica, sino también una astuta voluntad de violar las premisas legales en que el fallo dice fundarse.

Pero con el tema de la validez se conecta otro muy caro a Kelsen, cual es el de la plenitud hermética del orden jurídico. Esta tesis surge como consecuencia del principio, para él indiscutible, de que todo lo que no está prohibido está jurídicamente permitido, del cual hace abundante uso en la estructuración de su teoría pura del derecho. Pero este principio, que en Kelsen tiene el carácter de un supuesto lógico, se enlaza irremediabilmente con un principio de validez on-

(23) Escrito lo anterior, hallamos en Luis LEGAZ LACAMBRA («El problema de la lógica jurídica en algunas obras recientes», en *Anuario de Filosofía del Derecho*, tomo II, Madrid, 1954; ensayo ya citado *supra*), lo siguiente: «Pero no parece suficiente este criterio para fundar una lógica del deber ser, porque la contraposición entre verdad y validez es relativa, si se piensa que la verdad de un pensamiento es su validez y que hay un pensamiento válido porque y en tanto que es verdadero. De otra parte, se pueden convertir fácilmente tanto el principio de contradicción lógica —dos proposiciones contradictorias no pueden ser simultáneamente verdaderas— como el de contradicción jurídica —no pueden ser simultáneamente válidas dos normas contradictorias— en juicios enunciativos contradictorios de los que afirmasen lo contrario —o sea que dos proposiciones contradictorias podrían ser verdaderas a la vez, como ser a la vez válidas dos normas contradictorias—, y entonces se vería que uno y otro principio no eran más que especificaciones de una y la misma lógica, pues dentro de la contradicción lógica advertiríamos la «invalidez» de la proposición que afirmase la compatibilidad de juicios enunciativos contradictorios y la «no verdad» del principio que sostuviese la compatibilidad de normas contradictorias» (pág. 303).

tológica, cuyo desarrollo, de acuerdo con las bases enunciadas arriba, desbordaría en mucho la extensión de lo que llevamos escrito.

Más importante, por ahora, y para esta introducción, es detenernos en otras consideraciones en torno al normativismo en general, como propio del derecho, y en algunas de las tesis con que hoy se sustenta.

Aunque en principio lo que se deja enunciado (sobre que el derecho está constituido por una proposición imperativa, con el elemento de realidad volitiva que toda imperación implica), equivale a adscribir esta teoría a las tesis voluntaristas sobre el derecho, sin embargo, todo lo dicho revela una modalidad especial.

Legaz Lacambra recuerda cómo el filósofo y teólogo Domingo Soto (y con él otros del siglo XVI), influido por los elementos voluntaristas del pensamiento agustiniano, a la definición tomista de la ley como *ordenación de la razón*, añadió el concepto de *mandato*: «*Ordinatio et mandatum rationis*» (24). Con todo, en esta noción, la ley sigue siendo lo que *debe ser*, no lo que es en realidad, aun cuando no puede afirmarse de ella que sea una «ordenación» de la razón, sino una injusticia, una irracionalidad. Pero aquí no hablamos de una «razón» en el sentido de una «razón razonable», de una «razón justa». Cuando decimos que el derecho es un «pensamiento imperativo» expresamos que el derecho tiene que manifestarse en una forma conceptual, que es la del pensamiento, pero en ese pensamiento hay efectivamente un mandato. El derecho, para que sea derecho, no queda como la simple forma de pensamiento imperativo, sino unido a lo que el imperativo mismo implica, esto es, la voluntad de que se cumpla lo ordenado. Cuando Santo Tomás describe la ley como ordenación de la razón, en realidad se queda, es seguro que voluntariamente, en la primera etapa del proceso legal; es a saber: que toda ley es una conceptualización sobre lo que es justo o lo que es injusto.

Pero, como hemos dicho, todo pensamiento tiende a hacerse pragmático. Y en el pensamiento del derecho este devenir es esencial. El pensamiento enunciativo se hace imperativo, con voluntad de mandato, y es entonces sólo cuándo llega a ser derecho. Cuando leemos a los juristas anteriores al Código Napoleón, no deja de sorprendernos que muchas de sus tesis presentadas como opiniones fueran incorporadas más tarde, incluso con sus propias palabras, en el famoso Código. Lo que el señor Pottiers conceptualiza, el Código lo con-

(24) *Filosofía del Derecho*, pág. 206.

vertía en imperación, aunque conservara, o mejor aún, conservando la misma forma enunciativa del gran tratadista.

Pero, pese a esta forma enunciativa, mantenida en el Código, el pensamiento allí formulado es un verdadero imperativo, lo que sobre él preguntamos no es si aquello resulta verdadero o falso, sino si lo que dice está mandado o no. De ahí que la interpretación jurídica, que empieza y prosigue considerando las fórmulas jurídicas como cualquier otro tipo de pensamiento enunciativo, tiene forzosamente que concluir: «Lo que aquí se dice, es que esto es lo mandado», y no simplemente: «Lo que aquí se dice es lo verdadero». Y avanzando aún más, podríamos añadir que toda interpretación como la deducción jurídica concluye en una proposición de este tipo: «Lo que aquí se dice, sea en sí falso, o sea en sí verdadero, es lo *verdaderamente* mandado».

Kelsen refuta a Austin cuando éste define el derecho como un mandato aduciendo, entre otras razones, la de que en todo mandato debe haber una voluntad actual que lo sostenga. Muerto, por ejemplo, el mandante, el mandato desaparece. Pero la ley no desaparece porque hayan ya desaparecido los legisladores, ni el contrato deja de obligar cuando uno de los contratantes manifiesta que ya no quiere lo pactado. Y el testamento sería imposible, supone Kelsen, porque éste es, por esencia, una voluntad para más allá de la muerte. De donde concluye que el derecho no es un imperativo, sino una norma cuya esencia está en la imputación, mediante el vínculo del deber ser (25).

Pero la imperación en que consiste el derecho y que posee, como hemos visto, un elemento existencial de voluntad, no deja de ser tal imperación, porque la voluntad individual que en un momento la promulgara, deje de existir. Esa imperación, tanto en su forma de pensamiento como en su realidad de voluntad, se convierte en espíritu objetivo, impersonal (26). Pero no por devenir espíritu objetivo, ha de perdurar con los solos elementos lógicos del pensamiento imperativo. Esto es obviamente cierto de suyo: una poesía se nos presenta en el plano del espíritu objetivo no sólo con los conceptos en ella expresados, sino principalmente con los sentimientos que la hicieron

(25) *Teoría general del Derecho y del Estado*, págs. 31 y sigs.

(26) En capítulos posteriores (no incluidos aquí), se desarrolla ampliamente esta tesis del espíritu objetivo en relación con la imperación jurídica.

nacer. De igual manera, el mandato jurídico queda allí dotado con la voluntad que lo hizo imperación.

La impersonalidad de la norma no le viene, como podría pensar Kelsen (27), de que ésta enuncia simplemente que algo debe ser así, sino del espíritu objetivo que se conserva en toda forma cultural, como es, desde luego, un mandato del derecho. De las ruinas de una venerable casa queda sólo la puerta, en que se lee: «Se prohíbe pasar». La piedra en que está grabada la prohibición es visiblemente antigua, el sentido de ésta sólo puede venirle de que haya en realidad un recinto cerrado tras la puerta que ostenta la leyenda. Mi amigo, deseoso de seguir adelante, obedeció la prohibición, en este caso el espíritu objetivo de una voluntad que se sobrevivía, y penetró a las ruinas, eludiendo traspasar la puerta. Muchas leyes se cumplen de esta guisa, aun a conciencia de que la voluntad del que las ordenó es hoy totalmente adversa a ellas. Es en este sentido primordial cuando puede hablarse de «non sub homine sed sub lege», o cuando puede escribirse que «la ley es más sabia que el legislador», o cuando se expresa que «la voluntad de la ley ya no coincide con la voluntad del legislador».

Mirado el derecho como un simple «deber ser», en la forma neutra en que quiere Kelsen, se reduce aquél no a un instrumento de paz, a una técnica de la paz social, sino a una descripción de posibles hipótesis sobre la conducta de los hombres. Si el derecho no impera, nada consigue para el efectivo imperio del orden social, con que sólo advierta no ya *lo que ocurrirá*, sino *lo que debe ocurrir*, si alguien no se comporta en un determinado sentido. Pensar así recuerda aquella famosa cuestión teológica sobre la ciencia media, o sea si Dios conoce también los futuribles, es decir, no sólo los futuros necesarios o libres, sino aquellos actos de una voluntad libre que ocurrirían en una circunstancia posible. Y responden muchos afirmativamente, aduciendo el libro I de Samuel (23, 12) en que David preguntó a Yavé: «Si me quedo en Queila, ¿sus habitantes me entregarán a Saúl?» Yavé le respondió: «Te entregarán». Y entonces David abandona la ciudad. El derecho, con la tesis normativista, se convierte así en menos que un futurible, pues el jurista que lo conoce sólo puede responder: «De ser esto así, debe ocurrir tal otra cosa». Pero la proposición jurídica no es una hipótesis futurible. Es, al contrario, un mandato, cuenta con una conducta futura, y prevé para

(27) *Teoría general del Derecho y del Estado*, pág. 37.

ella el que tiene que ser como el derecho manda. Ya veremos después en qué sentido este saber del purista sí puede llegar a ser todavía menos que un futurible.

El derecho no manda una disyunción: la conducta ordenada o la pena. Sino que se transa por esta última, cuando la primera no se cumplió efectivamente. De otra suerte, el derecho estaría formado solamente por *leges mere poenales*, es decir, aquellas en que se puede escoger (según la concepción de los que defienden su existencia), entre el obediencia o el castigo (28). Pero si ya es discutible que un reglamento de circulación en que se prohíbe transitar por una calle en determinada dirección, so pena de multa, sea una ley de este orden, con mayor razón lo será la extensión de este concepto a todo el sentido del derecho. Porque si el derecho fuera sólo esto, cabría suponer que ninguna autoridad de tránsito debiera detener al que marcha a contra-vía, sino esperarle apaciblemente al término de su carrera, para exigirle la multa prevista.

Es un hecho que el normativismo tiene razón parcial, ante la complejidad de la vida moderna, en que el derecho no siempre puede estar presente para hacerse vigente (29). Por ello, como interpreta Legaz Lacambra, el último estadio del pensamiento de Kelsen, éste vendría a decir en sus libros más recientes: *deber ser* es la estructura propia de las *reglas* que elabora el jurista, mas no la que pertenece a la *norma*, que es en lo que consiste el derecho. Sea o no ajustada esta exé-

(28) Sobre las *leges mere poenales*, ver LEGAZ LACAMBRA, *Fil. del Der.*, páginas 242 y siguientes y la bibliografía allí citada. Es claro que el problema moral en relación con estas *leges*, que es el que estudian los teólogos, apenas tiene que ver con el estrictamente jurídico a que aquí se alude.

(29) Todo normativista consecuente, al moverse en un plano ideal, tiene que decir, como KELSEN, que la norma de Derecho «por su misma naturaleza es inviolable», y «declarar que una norma es «violada» por cierta conducta es una expresión figurada, y la figura empleada no es correcta» (*Teor. del Der. y Est.*, página 48. Y esto es verdad si la validez no se quebranta con el hacer lo que la «norma secundaria» prescribe, pues lo que le interesa al Derecho es la «norma primaria», en su primera parte, esto es, en la condición de la coacción, coacción que a su turno no será, sino que debe ser, y si a su vez la coacción no es, sólo debe ser otra coacción contra el Juez, y así hasta el infinito, en el plano puramente ideal. Pero al decir que el Derecho es un imperativo, si hay posibilidad de reconocer que ese imperativo se violó, de hecho, aunque en esencia es inviolable. Y aquí hay que recordar a DEL VECCHIO, quien anota muy bien que su misma violabilidad fáctica destaca su inviolabilidad esencial (*Fil. del Der.*, página 333, Ed. Bosch, 1953).

genesis (30), es lo cierto que ella coincide con lo que sabemos fué la intención de Kelsen al crear «la teoría pura»: Decir cómo actúa el jurista, el científico del derecho, ante el derecho mismo, ante la imperación en que éste consiste. Pero viendo esto así, «la teoría pura» resulta entonces una pura descripción del saber de los juristas, no una ciencia del derecho como tal. Y cabe pensar en la conexión de esta teoría pura con la llamada jurisprudencia sociológica, imperante en los Estados Unidos. Pero esta conexión revelará también una diferencia: ni el jurista de la teoría pura, ni el de la jurisprudencia sociológica, saben qué va a ocurrir; pero mientras el primero se limita a lanzar hipótesis sobre lo que debe ser, el abogado norteamericano aplica el sistema de las probabilidades y dice cuál será lo que más probablemente ocurra como conducta del juez en el fallo. El saber de los juristas de la teoría pura es más prudente, y por lo mismo más científica; el de los juristas americanos más pragmático y, por igual razón, menos enmarcable, en una ciencia pura.

¿Pero es que el saber de los juristas debe ser sólo un saber de meras posibilidades? (31). El saber de los juristas no se limita, ni

(30) Y yo no sé hasta dónde lo sea, pues en el lugar que cita LEGAZ, por cierto copiado más arriba, el propio KELSEN habla de que la palabra «imperativo» o «mandato» es tomada en sentido figurado (ver nota *supra*). Es cierto que en las conferencias dictadas en Buenos Aires sí expresó con más énfasis la tesis del mandato con voluntad no psicológica. Un autorizado discípulo y comentarista de KELSEN, Josef L. KUNZ (*La teoría pura del Derecho*, Imp. Univ., México, 1948), al señalar los cambios sufridos por la nueva posición kelseniana en su último libro (el que estamos glosando), no alude para nada a posición alguna imperativista en el maestro vienés, y antes refuerza la convicción de que para KELSEN no es sólo la teoría del Derecho, sino el Derecho mismo, la ley, la que tiene una estructura de norma, de deber ser (ver págs. 51-52). Por otra parte, si no fuera así, quería decir que KELSEN habría roto con sus principios gnoseológicos fundamentales, según los cuales el conocimiento crea el objeto.

(31) A este respecto, y comentando la teoría de SCHREIER, según la cual la ciencia jurídica posee una forma de la legalidad matemática, escribe Luis E. NIETO ARTETA: «Volvamos a lo anterior. La norma es un juicio en el cual se aprehende la conducta humana, en el cual se conocen el modo de ser y las conexiones objetivas que se dan en la experiencia jurídica. Dentro de la identificación de la norma y el Derecho, éste queda transformado en un conjunto de presuntas leyes matemáticas que, como tales, como leyes matemáticas, no tendrían ninguna relación gnoseológica con la rica y compleja conducta humana, con la variable y diversa experiencia jurídica. La tarea de los juristas es algo totalmente diferente e incompatible con una simple aprehensión de leyes matemáticas o exactas. Los juristas están siempre dedicados a un incesante conocer y describir la conducta humana. Se sorprenderían, y con mucha razón, si se les

con mucho, a este extremo. El jurista no sólo conoce los imperativos del derecho, sino, además, los actos que están en él contemplados. No dice sólo: «Si usted lleva a cabo tal conducta, deberá acaecerle tal consecuencia». A menudo los casos que al jurista se presentan son de los relacionados con la conducta ya efectuada. Y ante ella el jurista no se limita a decir lo que deberá hacer el juez, sino lo que el derecho mismo ordena como consecuencia de esa conducta. Esto confiere al saber del jurista no sólo el de la elaboración de una cadena de proposiciones de deber ser, sino el papel de un nuevo descubridor de mandatos jurídicos, de obligaciones jurídicas, y es en este campo en donde se realiza una de las más amplias tareas de cualquier abogado en su ejercicio profesional.

CAYETANO BETANOUR

dijera que al valorar la conducta de un contratante, de un delincuente o del titular de un derecho (caso este último que se da en el llamado «abuso del derecho») realizan una labor idéntica a la de un matemático cuando conoce, aprehende o intuye leyes matemáticas. La ciencia jurídica es una ciencia empírica, no una ciencia de objetos ideales. SCHREIER ha identificado el derecho con la norma y ha hecho de la ciencia jurídica una ciencia de puros objetos ideales en el deseo de no caer o incurrir en un equivocado empirismo. Pero sería menester distinguir el empirismo propio de las ciencias naturales y el de las ciencias del espíritu o culturales. Es una distinción que infortunadamente no ha aprehendido SCHREIER. En la siguiente frase identifica el empirismo de las ciencias naturales con todo empirismo: «Para los empiristas todos los objetos son hechos naturales y, por consiguiente, toda ciencia es experimental; las leyes científicas sólo pueden derivar de los hechos.» Es una posición muy semejante a la de su maestro HANS KELSEN cuando éste confunde a toda sociología con la sociología naturalista del viejo e inhistórico positivismo. Hay un empirismo que no es el de las ciencias naturales, y hay una sociología que no es la sociología positivista que identifica erróneamente lo social con lo natural. (*La ley*, Buenos Aires, 1.º de agosto de 1950, pág. 3.)

DERECHO NATURAL RACIONALISTA Y TRADICION FILOSOFICA

Al querer preguntarnos por el sentido que tuvo el movimiento jurídico que se conoce como «escuela clásica» de Derecho natural, y que llena los siglos XVII y XVIII, comprobamos en primer término que la respuesta se complica insensiblemente y espontáneamente con temas extrajurídicos. Para esclarecer, en efecto, esta pregunta concreta nos hemos visto empujados a referirla a la más amplia relativa al tipo genérico de mentalidad en que ese movimiento se produce. La cuestión, primeramente jurídica, se revela envuelta y condicionada a posiciones de orden metafísico.

Por otra parte, comprobamos también que la respuesta la tenemos ya dada en mil formas, una vez que se trata de un capítulo del que se han ocupado con máxima insistencia los estudiosos. Y a este respecto, lo único que cabría es la duda de si procede abrir una vez más la investigación al caso. Pero justamente volvemos a tratar aquí un tema que de puro sabido se calla, porque nos ha asaltado la duda de que sean fidedignas las versiones interpretativas al uso. Estas versiones, por lo menos hasta hace poco universalmente aceptadas, se ordenan en torno de dos ejes de visión fundamentales: el racionalista y el positivista. Racionalismo y positivismo son primeramente dos formas sistemáticas de comprender la realidad. Pero de rechazo son también dos formas de interpretar la historia. Y la historia interpretada por ellos es una historia para su particular acomodo, en lugar del esfuerzo por dejar en ella bien acomodada a la humanidad. Hay que volver sobre la sabida cuestión del Derecho natural, porque lo que sabemos sobre ella, en buena parte nos lo han enseñado los aludidos sistemas modernos con la consiguiente deformación. Y la respuesta nos llevará al terreno metafísico, porque lo que se diga con fundamento sobre el Derecho natural tendrá que ser en función de su carácter de doctrina jurídica básica, vinculada a un saber por los

primeros principios morales, a su vez anclados en los principios de la metafísica (1).

(Advirtamos desde aquí que los siglos XVII y XVIII, sobre cuyas ideas jurídicas queremos tratar, como es notorio, especulativamente se configuran bajo la forma de racionalismo y sociológicamente bajo la de individualismo. Por esto, designaremos indistintamente su mundo cultural, y en particular su Derecho, como racionalista o como individualista; frecuentemente también con la etiqueta abreviada de yusnaturalismo; denominaciones y atributos todos, por lo demás, de uso corriente.)

* * *

Como queda apuntado, las interpretaciones de que vivimos, y que en nuestro caso entorpecen la visión de los hechos, son fundamentalmente la racionalista y la positivista.

El positivismo renuncia a cuanto signifique valor *a priori* o constancia formal (2). Constancias y valores los toma por productos acaecidos. En ninguna parte admite que se encuentre nada, y de ningún origen cree que pueda derivarse nada que no se reduzca en último análisis a eficiencias fácticas. La unidad positivista de lo real se logra merced a esta resolución del mundo de la cultura en el mundo de los hechos. En función de los hechos se entiende en todos los campos lo ideal. Concretamente, en el jurídico la razón del derecho es la ley dada. Ley dada que se explicará, cuando un interés teórico general lo demande, por factores de orden histórico, geográfico, psicológico o sociológico.

Léanse a este respecto las páginas introductorias de Karl Larenz, en su obra *La filosofía contemporánea del Derecho y del Estado*. En

(1) LE FUR, Louis, «La théorie du droit naturel depuis le XVII^e siècle et la doctrine moderne», en *Recueil des Cours* 1928 (Académie de Droit International), París, 1928, pág. 263: «Après un période de négation de tout droit autre que le droit positif, on a fini par s'apercevoir qu'on ne peut pas faire du droit sans un minimum de philosophie et même... de métaphysique». Cfr. STAMMLER, R., *Economía y Derecho según la concepción materialista de la historia. Una investigación filosófico social*, traducción de W. Roces, Madrid, 1929, págs. 154-157; LECLERCQ, Jacques, *Les grandes lignes de la philosophie morale*, Louvain, 1954, pág. 24: «La philosophie morale (lo mismo vale del Derecho) est inséparable et dépendante de la philosophie générale».

(2) LECLERCQ, J., *Ob. cit.*, págs. 54 y sigs.

ella traza el esquema de posiciones sistemáticas que durante todo el siglo XIX sirvieron de base a la comprensión de lo jurídico. Por lo que hace al positivismo concluye: «Toda fundamentación metafísica del Derecho, toda valoración supraempírica del mismo, toda orientación hacia su idea, queda rechazada. De esta limitación a lo dado resulta aquella naturaleza infecunda de la ciencia jurídica positivista, la cual ya no vió su misión sino en el mero coleccionar, registrar y clasificar. En la medida en que el positivismo admitió más allá de esto una tarea para la ciencia jurídica, ésta consistió en la explicación sociológica de los factores *causales* de la producción del Derecho. Finalmente, los dos aspectos, la norma dada y la realidad social igualmente dada a la que la norma se refiere, los divorcia en dos ámbitos científicos distintos. De este modo, la ciencia jurídica positivista se desintegra, de una parte, en la *jurisprudencia* como *ciencia pura de la norma*, y de otra, en una sociología y una psicología de la vida jurídica» (3).

Larenz orienta su exposición del positivismo a poner de relieve en él un vicio común en las doctrinas de los últimos tiempos sobre las cuestiones jurídicas y estatales, a saber, su consideración como mundos excéntricos, cosa que él no admite. Pero deja también perfectamente destacada, y es el punto que a nuestro propósito hace, la aniquilación que en ese movimiento se cumple de todo orden ideal sustantivo, y su reducción a los hechos.

No es preciso subrayar, y lo apunta el propio Larenz, que la sociología vino a convertirse a lo largo del siglo XIX en el presupuesto último condicionante de toda la vida humana, en su aspecto material como en el cultural. Y que hoy es frecuente ver considerados esos estudios como la única filosofía primera en el mundo sin metafísica heredero del positivismo.

Ciertamente la apelación a una sustancia metafísica llena la historia del pensamiento, aun después de la crisis que el tema sufrió desde Kant. El orden de lo metafísico se había fijado antes siempre en el reino del pensar abstracto. Esto dura hasta que se cierra la época ilustrada (4). Con la venida del romanticismo, la búsqueda de

(3) LARENZ, Karl, *La filosofía contemporánea del Derecho y del Estado*, trad. de E. Galán y Gutiérrez y A. Truyol Serra, pról. de L. Legaz Lacambra, Madrid, 1942, pág. 37.

(4) KANT, *Critik der reinen Vernunft*, «Vorrede zur zweiten Ausgabe», Reclam, Leipzig, pág. 12. KANT, en este pasaje, aunque con el intento de condenar

lo absoluto abandona la vía del concepto y toma la de la intuición o el sentimiento. De Rousseau a Hegel se sigue haciendo metafísica, pero del otro lado del racionalismo. La sustancia última de lo real se cifra en difusas intuiciones de lo absoluto o en el sentimiento de contacto con fuerzas ciegas. La naturaleza deja de estar escrita en lenguaje matemático. Y el soporte de todo el mundo cultural es el «espíritu del pueblo», cuando no un juego mecánico de factores materiales. Por el orden del mundo responde una dialéctica bruta más que un designio racional.

Estas concepciones acaban con el *pathos* matemático deductivo de la ilustración. En ellas el *prius* absoluto que todo lo soporta y conduce no tiene por primera determinación la racionalidad, aunque sigue siendo algo de alcance metafísico. Sólo que esta metafísica de base irracional dejó suelta la imaginación de forma que pudieron tomar patria ontológica las más vagas y dispares concepciones poéticas. Es obvio que la apetencia de rigor de que se ha nutrido siempre el saber legítimo se rebelara contra ese estado de cosas. Sólo que la rebelión vino a correrse hacia soluciones que se iban a colocar al otro extremo de aquellas actitudes. En tal extremo se sitúa el positivismo. Con él se abandona de raíz todo intento de partir de un *prius* absoluto, y se opta por explicar los ideales como un *posterius* condicionado a los hechos contingentes. Al transcurrir de este período se cumple en el mundo intelectual un descenso desde lo alto de las ideas a los puros hechos. El eslabón medio es la metafísica romántica en la que ya es un mero *factum* el absoluto que funda todo el sistema; pero un *factum* privilegiado. Al fin, incluso esto desaparece y todo se lleva a descasar sobre los hechos iguales; es cuando se impone la filosofía del positivismo enemigo de toda metafísica.

El positivista, colocado ante el hecho del yusnaturalismo clásico, lo único que se pregunta es por los factores a que esa creación especulativa sea atribuible. Por supuesto no acepta que pueda sustentarse en sí misma, sino que tiene necesidad de llevarla a una resolución histórica, a una explicación por hechos dados. Al Derecho natural se le ve condicionado a factores concretos de la vida real, factores sociales o políticos, o del orden que sea; los sociales y políticos fueron, desde luego, para el positivismo liberal, que es el clásico, los

el uso «metafísico» de la razón, subraya el vigor perenne de las posibilidades de ésta, aludiendo al edificio de la lógica que, desde Aristóteles, se tenía en pie sin dar nunca un paso atrás.

más solicitados. No hay que desconocer que los acontecimientos cuentan entre las instancias motivadoras de todo producto humano por sublime que sea (5). Pero el positivista dice más; dice que fuera de los acontecimientos no hay nada que cuente. Así el Derecho natural se transforma, al correr de esta explicación, en mera arma política que, de manos del gibelino pasa a manos del burgués. Es decir, que no representa más que un instrumento nacido y puesto a servir dentro de la condición política o social de un tiempo concreto. Representa el lugar de apoyo que en su vida pública buscaban hombres que, liberados del «despotismo» papal, se esfuerzan por no dejarse absorber en el absolutismo regio. De donde resulta que el Derecho natural no es derecho sino política. Su mundo es absorbido por el juego mecánico de las eficiencias «naturales»; pero vaciado de toda específica carga interior. Ya tenemos ahí patente lo manco de este modo de visión. Ciega para una determinada forma de ser, la mirada resuelve el fenómeno, de suyo específicamente calificado, en la cantidad común. Desconociendo su razón propia, lo trata de esclarecer por lo demás. Procedimiento que puede iluminar subsidiariamente las situaciones, pero que no las explica. Por medio de él se señalan las condiciones de los hechos, pero no sus causas, si bien sus métodos abusan de la confianza lógica dando de continuo por causas las meras condiciones. Por lo demás, su recurso consiste, según a otro respecto observaba Maritain, en concebir la historia en razón de una dialéctica «maniqueizante» en que sólo tiene valor el momento final (6). Hay que añadir que, para los efectos, son positivistas los representantes de la escuela histórica en el romanticismo alemán, como el marxismo y todo el movimiento sociológico, además del propio positivismo. Bien que en este sentido general mejor es llamar a todas estas actitudes relativistas (7).

(5) Cfr. LAGARDE, Georges de, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge, IV, L'individualisme ockhamiste, I, Ockham et son Temps*, Paris, 1942, páginas 67 y sigs.

(6) MARITAIN, Jacques, *Humanismo integral. Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*, trad. de Alfredo Mendizábal, tercera ed., Santiago de Chile, 1947, págs. 103-104.

(7) Todas ellas caen en una resolución «material» de la formalidad jurídica. Cfr. STAMMLER, *Ob. cit.*, págs. 148 y sigs.; SCHELER, Max, *Ética (Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik)*, trad. de Hilario Rodríguez Sanz, *Rev. de Occidente Argentina*, Buenos Aires, 1948, II, págs. 7 y sigs.; LE FUR, *Ob. cit.*, págs. 336 y sigs.

Evidentemente, esta explicación, hoy tan extendida, representa un abuso interpretativo. Empieza por descalificar a un pasado —el pasado «no es más que»—, a fin de que acepte el dictado del propio sentido de lo que es. Este «no es más que» se ve corregido con la interpretación contraria, la racionalista. Tanto la corrige que para el racionalista ese pasado, su tiempo propio, hay que definirlo sustancialmente por un «más» repentino y perfecto.

El fenómeno Derecho natural aquí no será resoluble en hechos, sino que descansa en su propia sustantividad jurídica. Lo que Grocio, Pufendorf o Thomasio quisieron hacer, y creyeron haber hecho, fué un mundo jurídico válido, con y sin reyes absolutos. Más aún, pretendieron dar expresión a la única realidad jurídica, y ello en forma incondicionada y de modo definitivo. Así pues, sus resultados no pueden entenderse ni explicarse desde nada condicionante al exterior. Su obra se define adecuadamente sólo por su propia formalidad. La única dependencia que reconoce ese mundo es la que le liga con el sistema total de la razón. Su explicación llega a lo que no puede ser más. Es o pretende ser el máximo, sin precedentes y sin avances posibles, de la verdad jurídica. La del positivismo es la era de una cultura por excelencia «ubicada», una cultura sobre los hechos. Mientras la del racionalismo fué la de las «utopías». Pero en los dos casos se coincide en condenar a muerte, y en interés de la propia redención, al resto de la historia (8).

Ahora bien, para comprender el sentido del yusnaturalismo hay que acabar con esta doble y contradictoria posición: la del «no es más que» y la de es el «máximo posible». No nos explica el Derecho natural clásico quien se empeña en sacárnoslo de los hechos; ni tampoco quien pretende verlo deducido puramente de la cabeza. Los hechos pudieron de algún modo inducir al ejercicio teórico. Pero el ejercicio teórico tuvo una sustantividad propia puesta de relieve a lo largo de una venerable tradición. Y sólo dentro del proceso de la tradición teórica se explica suficientemente el evento racionalista en bloque como su aspecto jurídico, el yusnaturalismo, en particular. El yusnaturalismo, respecto del período racionalista, ha de leerse como acorde dentro de la gran secuencia jurídica especulativa clásica, y de un clasicismo cuyo horizonte se cierra por la

(8) MABITAIN, J., *Ob. cit.*, pág. 104; MEYER, Th., *Institutiones juris naturalis*, Friburgi Brisgoviae, I, 1885, «Proemium», pág. 20.

metafísica griega y por la teología cristiana (9). Surge en el seno de un vasto mundo espiritual; sólo que, respecto al mismo, se impone y consolida en forma de un característico desnivel (10). Su cometido se sitúa, pues, dentro del universo de cultivo a la idea, pero significando un ensayo nuevo de su ubicación. Todo lo que representa el complejo espiritual que se llama racionalismo puede cifrarse en un empeño renovado por conseguir para el mundo de la idea definitiva seguridad. Seguridades para ese mundo las había proveído ya en abundancia el pasado, pero todas ellas, al parecer, precarias. Se había pretendido aclimatar las ideas en patrias que no eran la suya propia. El cultivo del pensamiento se venía haciendo en suelo «bárbaro». Ahora se va a acometer de nuevo la tarea, y el resultado será la pretensión de poder ofrecer al fin la seguridad definitiva para el pensar, al instalarlo en su nativo suelo. El sujeto pues de las atenciones, la realidad que todo lo centra, es ese mundo del pensamiento, del cual y en el cual sólo, el hombre recibe dirección y encuentra suelo habitable. Esta definitiva seguridad, que el tiempo pretende ofrecer, es fruto de la nueva ubicación de ese suelo. La respuesta inmediatamente tradicional que daba la teología se juzga insuficiente. Dios había desaparecido del horizonte de la razón en manos de la crítica que los hombres de la última escolástica hicieron a la doctrina teológica (11). Dios había quedado extraño al hombre. Lo racional ya no podía pues ubicarse en El. Entonces se busca un lugar de tal género que «no pueda ser conmovido por crítica o suposición alguna escéptica», su lugar autóctono (12). Y, si se encuentra, tendremos presta la ubicación buscada. Es la condición y son las pretensiones que se hacen programa reflejo en la obra de Descartes, el profeta teórico de la sazón.

Descartes, en efecto, cree romper con la continuidad escolástica, que, bajo el magisterio de Aristóteles, construye la teología especu-

(9) DILTHEY, Wilhelm, *Introducción a las Ciencias del espíritu*, trad. de Eugenio Imaz, FCE, Méjico, 1944, págs. 368-394.

(10) Cfr. DILTHEY, Wilhelm, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, trad. de Eugenio Imaz, FCE, Méjico, 1947, págs. 4, 11 y sigs., LECLERCQ, *Ob. cit.*, página 65.

(11) Cfr. LAGARDE, G., *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, III, *Secteur social de la Scolastique*, Paris, 1942, págs. 398 y sigs.; y todo el t. IV, *L'individualisme ockamiste*.

(12) DESCARTES, *Discours de la Méthode*, IVe partie; cfr. GROCIO, *De jure belli ac pacis*, «Prolegomena», 39.

lativa. Hubo cartesiano que afirmó cómo entre Aristóteles y los teólogos estuvo durante dos mil años la razón humana condenada a servidumbre. Todavía Renan pudo pronunciarse sobre *l'effroyable aventure du moyen âge, cette interruption de mille ans dans l'histoire de la civilization* (13). Descartes en realidad no tuvo mucha conciencia de interrumpir nada; más bien se sintió inclinado a admitir que lo estaba iniciando todo.

Claro que su hazaña la perpetra envuelto en los gestos y declaraciones de la máxima modestia. Lo que él quiere poner en circulación no es más que lo que siempre admitió por verdadero e indubitable la humanidad (14). Bien es cierto que «nadie, a su entender, lo había antes reconocido» en su legitimidad. La filosofía se basaba sobre fundamentos extraños a su verdadera condición. Por lo que no debía sorprender que sus dominios coincidieran con los de la controversia y discusión inacabables. «No podría probarse mejor la falsedad de la filosofía de Aristóteles que subrayando cómo no ha sabido hacer ningún descubrimiento mediante sus recursos, a pesar de haber tenido vigencia durante muchos siglos». La empresa a la cual se consagra, la de promulgar sus verdaderos principios, puede reconocer precedentes en cuanto al empeño, pero ninguno de esos precedentes llegó airoso a término (15). Su modo de filosofar no reconoce afinidad ninguna con las otras escuelas, que en comparación con sus resultados universales, se reducen a sectas privadas (16). Todo esto, empezando por dejar aparte con reverencia la teología, dominio situado por encima del estudio y razonamientos humanos. «El camino del cielo no está menos abierto al docto que al ignorante. Las verdades reveladas que a él conducen están por encima de nuestra inteligencia». Para tener éxito en el examen y comprensión de las mismas se necesitaría «ser más que hombre» (17). Así, pues,

(13) RENAN, Ernest, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, «Préface», sin año, página 13; cfr. BURY, J. B., *A History of freedom of thought*, segunda ed., Oxford, 1952, págs. 37 y sigs. Refiriéndose a Constantino y su edicto de tolerancia del cristianismo observa: «This momentous decision inaugurated a millenium in which reason was enchained, thought was enslaved, and knowledge made no progress» (pág. 37; cfr. págs. 46-47; 50-53).

(14) *Principia philosophiae*, IV, 200.

(15) *Ibid.*, «Epist. proemialis».

(16) *Ibid.*, IV, 202.

(17) *Discours de la Méthode*, I^o partie. Cfr. SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*, «Praefatio»; *Ibid.*, c. XIII.

el saber ha de contentarse con tratar acerca de los principios naturales. Y a fin de rescatarlos en su pureza, por donde ha de empezarse es por destruir todo lo edificado de antes para reconstruirlo luego con verdadera solidez, ya que nada en el saber admitido se tiene de forma indubitable. Han de tomarse pues en bloque las opiniones recibidas y prescindir llanamente de todas ellas y reemplazarlas por otras, o bien por ellas mismas, pero *ajustées au niveau de la raison* (18). De este ajuste saldrán los verdaderos principios del filosofar: con ellos hay como la «apertura de una ventana que haga plena luz sobre la caverna donde habían descendido para pelearse» los filósofos apegados a los usos tradicionales (19). Por primera vez se ofrece así la verdad filosófica, ya que si muchos habían intentado antes descubrirla, «él no sabe de nadie que hasta entonces tuviera éxito en la empresa» (20). Al comienzo de las *Pasiones del alma*, subrayando lo «defectuoso de los conocimientos antiguos», confiesa «no tener esperanza ninguna de acercarse a la verdad sino en la medida de su alejamiento de los caminos andados antes por los filósofos» (21). Y en concreto ese estudio suyo de las pasiones abordará una materia *que jamais personne avant moi n'eût touché* (22).

Con Descartes se pretende haber conseguido algo insistentemente buscado sin duda antes, pero siempre sin fruto. Todo el período que él patrocina vive de una magna seguridad, la de haber metido por fin el orden del mundo en su legítimo asiento. Hay en las declaraciones filosóficas de la hora explícita constancia de un sentimiento de llegada. Aquello lo podían haber buscado siempre los hombres, pero sólo entonces adquirió su «plenitud de los tiempos». Lo racional queda al fin adscrito a su puesto nato. Los supuestos que antes se habían imaginado eran ocasionales y múltiples. Cada pueblo, cada raza, cada época había inventado su orden particular del mundo. Pero el orden de todos, a base de encontrar el lugar puro de las ideas, estaba aún por descubrir. Por eso, la situación nueva no cree continuar una trayectoria, sino más bien pretende instaurar un or-

(18) *Discours*, II^e partie; Cfr. SPINOZA, *Loc. cit.*

(19) *Discours*, VI^e partie.

(20) *Principia*, «Epist. proem.».

(21) *Pasiones animae*, 1.

(22) *Ibid.*

den radical. Lo que Descartes proclama es a sus ojos algo inédito y definitivo (23).

Y he ahí una situación en la cual el positivismo no podrá nunca con sus métodos penetrar; pero también de la cual con los del racionalismo es imposible salir. Descalificado el primero, por ajeno al estado mismo de la cuestión, habría que pesar las pretensiones del segundo para ver si representa el logro sin precedentes y definitivo bajo el cual se nos ofrece.

Goethe creía que la historia debía rehacerse cada veinte años. Cada veinte años se muda a no dudarlo apreciablemente la sensibilidad de los hombres y en consecuencia la imagen que sobre ella despliega el escenario del pretérito. Hoy, bajo el programa de los partidarios del método interpretativo que se basa en la unidad cultural «generación», esta idea ha llegado hasta a trivializarse. Pero si el cambio perceptible cada veinte años en la perspectiva histórica es más o menos difuso, sin duda es claro el que tiene por supuesto los grandes virajes de mentalidad. Pues bien, la historia que hicieron los dos tipos de mentalidad aludidos no nos sirve. Decirnos que el derecho de Grocio procedió de su condición sociológica ambiente es pasar por alto lo que fué ese derecho. Decir que se hizo de nada es presentárnoslo como milagroso. En ambas ocasiones, dejarlo sin explicar. En el caso positivista, por ceguera lógica; en el racionalista, por ceguera histórica (24).

(23) Este sentimiento de iniciadores puede, por lo que hace al Derecho, verse reflejado en GROCIO, *De jure belli ac pacis*, «Prolegomena», I: «Jus civile, sive Romanum, sive quod cuique patrium est, aut illustrare commentariis, aut contractum ob oculos ponere, aggressi sunt multi; at jus illud, quod inter populos plures, aut populorum rectores intercedit, sive ob ipsa natura profectum, aut divinis constitutum legibus, sive moribus, et pacto tacito introductum, attigerunt pauci; universim, ac recto ordine tractavit hactenus nemo». *Ibid.*, 36: «Eo autem majus visum est pretium operis, quod, ut dixi, totum hoc argumentum tractavit nemo, et qui tractarunt partes, ita tractarunt, ut multum reliquerint alienae industriae». Cfr. WOLFF, *Jus naturae methodo scientifica pertractatum*, Francfort, 1764, pars I, pág. 3: «Ipsa natura constitutum jus esse dudum agnoverunt veteres et antiquissimo aevo jam pro certo habuerunt Sinenses. Nemo tamen hactenus fut, qui distincte exposuerit, quomodo obligationes omnes seu officia et cum iisdem cohaerentia jura ex ipsa hominis essentia atque natura tanquam ex fonte suo deriventur. Philosophus, cujus est rationem reddere eorum, quae sunt, in rationibus proximis minime acquiescere, sed ad ultimam usque, quae in demonstrando prima est, analysim suam continuare debet».

(24) STAMLER, *Ob. cit.*, págs. 151 y sigs. BATTAGLIA, Felice, *Curso de Filosofía del Derecho*, trad. de F. Elías de Tejada y Pablo Lucas Verdú, I, Madrid, 1951, págs. 313 y sigs.

Descartes se creyó de buena fe no venido de nadie. Su visión de la historia estaba hecha de afirmaciones y negaciones taxativas. No reconoce precedentes. No es ni aristotélico ni teólogo, que es cuanto venía siendo hasta él todo el que algo era. Así, pues, da cuenta del mundo anterior en una suma a cero. Y empieza su partida en regla.

Esta pretensión de un comienzo a cero acompañará indefectiblemente a cuantos intentos la época moderna haga por ofrecer una solución a los problemas del ser y de la vida. El resultado final siempre de nuevo en escena es la actitud «maniqueizante» a que antes aludíamos subrayando a Maritain. Tendremos oportunidad de referirnos a la nueva destrucción de posiciones que cumple Kant. Quien, a su vez, será destruído por los positivistas. Como todos ellos, con cuanto se conoció antes y vino después, lo han sido en fecha reciente y con especial despliegue sistemático «destructor», por Heidegger. El empeño que los pensadores modernos han empleado por sustraer el edificio de la ciencia del espacio de la tradición minado por la querrela no ha hecho al parecer otra cosa que acelerar el ritmo con que se amontonan las ruinas. ¿Es que no traduce este fenómeno un fallo inicial en los procedimientos? ¿Por qué el espíritu ha de empeñarse en elevar sus construcciones sin cuenta con nadie? Pues ese ejemplo es el que viene dando con tenacidad la historia moderna, que no ha sabido construir sino sobre campos que empieza antes por desolar. Todo eso ha llevado al hombre a ser cada día más ciego a los valores permanentes, más insensible a toda sustancia de tradición. Como consecuencia, a dejarle incapaz de inscribirse en espacios espirituales amplios, y tener que fiarle al fundamento de sus propias improvisaciones, cada hora más momentáneas.

* * *

Decíamos que el problema que se plantea el racionalismo es el de buscar nueva ubicación a la idea. Pero la busca nueva, porque las había viejas. Es decir, que acude a responder a un problema planteado. En lo cual muestra atender a un empeño común (25). No surge sólo, sino viene después de otros. Su intento, aunque los desconozca, tiene precedentes. Ahora que, respecto a ellos, su respuesta ajusta las cosas a nuevo nivel: *au niveau de la raison*.

(25) Cfr. ROMMEN, Heinrich, *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, 2 Aufl., München, 1947, pág. 221.

Bajo los mismos atributos con que la época moderna se ha descrito a sí misma, comprende Jaspers la inflexión que se realiza en la conciencia humana entre los años 800-200 antes de Cristo, época que él designa «tiempo-eje» de la historia, y que caracteriza como aquél en que el hombre se descubre como hombre, ingresa en las posibilidades de la razón y la personalidad. El «tiempo-eje» significa la ocasión en la que el hombre se convierte «en hombre verdaderamente espiritual en plena franquicia mental» (26). Dentro de esta visión, la historia se ensancha a horizontes de comunión humana en los cuales los períodos intermedios sólo son episodios. El salto sin precedentes que pretendió dar Descartes estaba dado dos mil años atrás, y con semejante sentido. Refiriéndose a Grecia había calificado Renan de milagroso —«milagro griego»— su encuentro con los valores humanos clásicos (27). Del mismo modo entiende Jaspers el acontecimiento, calificándolo de «gran brinco» (28), y páginas después, expresamente algo «semejante a un milagro» (29). Con la particularidad de que lo entiende como atributo no sólo de Grecia sino de todo un ciclo de culturas que despiertan a la par: la de China en Confucio, la de la India con Buda; la judía con los profetas; la griega con la poesía de Homero o los filósofos jónicos.

Es cierto que estos hechos no los olvidó del todo la conciencia innovadora moderna, ya que, por lo común, consideró su mensaje simplemente como restaurador —Renacimiento. Después de la «temerosa aventura medieval» a que Renan aludía, el hombre se encuentra de nuevo a sí mismo y entabla el diálogo con los antiguos. Fueron los humanistas de este período los que designaron el interregno que les separaba de los modelos clásicos como Edad Media, es decir, edad insustantiva, mero puente «tenebroso» entre dos claridades. (Spengler puntualiza que la denominación fué «acuñada en 1667 por el profesor Horn en Leyden», protestando naturalmente contra ella, aunque en virtud de su peculiar visión de la historia (30).

(26) JASPERS, Karl, *Origen y meta de la Historia*, trad. de Fernando Vela, segunda ed., Rev. de Occidente, Madrid, 1953, págs. 7 y sigs.; *Ibid.*, pág. 31.

(27) RENAN, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, ed. cit., pág. 51.

(28) JASPERS, *Ob. cit.*, pág. 10.

(29) *Ibid.*, pág. 25.

(30) SPENGLER, Oswald, *La decadencia de Occidente*, trad. de Manuel G. Morente, I, Madrid, 1923, pág. 39. BURY (*A History of freedom of thought*, ed. cit.) recoge en forma clásica todos los prejuicios circulantes en torno al «obscurantism of the dark interval between ancient and modern civilization» (pág. 48). Como

Ahora bien, esa descalificación de lo medieval la han revelado los estudios del presente como típicamente «moderna». La Edad Media no está ausente del terreno humanista conquistado en el período del «tiempo-eje»; aunque sí hace de los valores allí puestos en curso una peculiar y desde luego grandiosa inversión. Y no es que nuestro acuerdo con Jaspers sea incondicional. Antes bien, sentimos, frente a su explicación, el escrúpulo de si no representará el «gran brinco» que se hace dar a los hombres hace dos mil años otro arreglo interesado, al servicio esta vez, no ya del hombre «moderno», sino del hombre «occidental». Y entonces cabría la sospecha de que ahí juegue la interpretación con nuevas formas de edades tenebrosas. E insinuamos si, más bien, no debería entenderse todo el volumen de la vida humana bajo el signo de un sólo tracto, dentro del que lo moderno enlaza ciertamente con lo antiguo; pero lo antiguo lo haría a su vez con lo de siempre. Sin olvidar que esta es la concepción cristiana a lo San Agustín de la historia.

Jaspers pretende que la conquista céntrica del «tiempo-eje» reside en haber llegado los hombres por distintas vías a un lugar de coincidencia humana válida para todos. Es la circunstancia en que «en todos los sentidos se pone el pie en lo universal» (31); «se hace manifiesto aquello que más tarde se llamará razón y personalidad» (32); de lo que entonces acontece y se crea «ha vivido la humanidad *hasta hoy*»; a ello ha debido remontarse el espíritu cuantas veces después le ha inflamado la fuerza creativa (33). Jaspers mismo es el que subraya ese *hasta hoy*, indicando que el hombre sigue su curso ascendente dentro del que se pueden señalar los inicios de un estadio nuevo puesto en marcha con la era de la ciencia experimental y de la técnica. Y no es posible predecir las situaciones a que lleven posibles formas de despertar de la conciencia en el futuro. Justamente esta abierta ida al relativismo es lo que trató de obviar la especulación cristiana, que aprovecha la dispar orientación de la ciencia clásica y cree darle un oriente definitivo con la versión reli-

respuesta a este modo convencional de ofrecer la historia quizá un oportuno correctivo sea el que Bernard Shaw proporciona con sus recursos paradójicos en el célebre «Prefacio» a su *Santa Juana* (trad. de Julio Broutá, Rev. de Occidente, Madrid, 1925, págs. 9-103).

(31) JASPERS, *Ob. cit.*, pág. 8.

(32) *Ibid.*, pág. 10.

(33) *Ibid.*, pág. 13.

giosa bíblica. San Agustín, en el capítulo 32 del libro X *De Civitate Dei*, sale en recogida solemne de todo el valor del humanismo antiguo, y a fin de conseguir para él una habitación firme lo centra en la inmutabilidad de Dios (34). El cristianismo no niega pues la tradición clásica, antes lo que intenta es efectuar su definitivo salvamento. Cuando Santo Tomás de Aquino se presta, para dialogar con los infieles, con judíos y mahometanos, a allanarse al terreno común de la razón, no es que conceda que ese sea el lugar absoluto de la comunión, sino transige con él porque es el único que permiten las circunstancias. «Hay que recurrir a la razón natural como lugar de asentimiento para todos»; pero sabiendo dos cosas: «que la verdad demostrable concuerda con la fe cristiana», y que al cabo la razón «es deficiente para abarcar las cosas divinas» (35); pero en modo alguno «asentir a las verdades de fe» ha de interpretarse como signo de veleidad dentro del saber, sino como haber conseguido para él su más seguro asiento (36).

Debe, con esto, quedar patente que la época moderna no representa «salto» ninguno en la historia, sino que cae dentro de una tradición precisa; y que dentro de esa tradición no es la Edad Media un interregno fuera de cuenta, sino una peculiar postura en el centro de la corriente común; muy consciente además de serlo, incluso de ser su expresión definitiva. Por otra parte, ha debido verse que la explicación positivista desconoce la sustancia misma de la cuestión. A este respecto convendría repasar las páginas que el mismo Jaspers dedica a esclarecer los factores que pudieron dar origen al movimiento espiritual centrado en el «tiempo-eje», problema que al fin es el mismo que el de determinar los que pudieron hacer posible el «tiempo cartesiano». Jaspers discute la opinión de Alfred Weber que atribuye la innovación del caso al hecho de «la irrupción de los pueblos que usaban carros de guerra, y después, de los pueblos jinetes salidos del Asia central» en el espacio en que iban a florecer esas culturas. Llama a esta explicación «hipótesis metódicamente discutible» (37). Y, en efecto, procede a la discusión, de la que resulta que, si puede ayudar a esclarecer algunos aspectos del caso, en realidad no explica nada; «sólo iluminan el hecho sin explicarlo

(34) *De civitate Dei*, X, 32.

(35) *Summa contra gentiles*, I, 2.

(36) *Ibid.*, I, 6; *Ibid.*, I, 9.

(37) JASPERS, *Ob. cit.*, pág. 22.

causalmente» (38). Hay, efectivamente, en estas explicaciones un equívoco juego con las palabras «condición» y «causa». Se trata del continuo juego a que nos tiene acostumbrados el positivismo. La interpretación histórica actual abusa, a no dudarlo, y a todas horas, del recurso a la «jinetada». Jaspers alude a «esa cómoda y frívola concepción de la historia que la presenta como un proceso inteligible y necesario de la humanidad». Frente a ella, y sin que apele para esclarecer los hechos a «una intervención de la divinidad», no excluye «el asombro ante el misterio» (39).

En este contexto de una tradición han de entenderse inscritas todas las formas de cultura occidentales, sin excluir la Edad Media, y sin dar privilegio a la Moderna. No se trata de hechos revolucionarios, sino de secuencias dentro de un contexto, por más que en ocasiones se haga lo posible por dejar este punto inadvertido. Sólo admitiendo esto cabe la exposición de la historia de la cultura con alguna consecuencia formal (40). Y de lo fácil que es descubrir esa consecuencia pueden dar testimonio en el campo general de la filosofía, por ejemplo, las conocidas obras de Windelband y de Heimsöeht: *Manual de historia de la filosofía* y *Los seis grandes temas de la metafísica occidental* (41). En uno y en otro, en el segundo de forma restringida, pero buscando con más interés poner de relieve los factores de continuidad, se manifiesta cómo, desde los griegos hasta los últimos pensadores han subsistido los mismos problemas. Y cómo la respuesta que ha venido dándose a ellos es ordenable en

(38) *Ibid.*, pág. 24.

(39) *Ibid.*, pág. 25.

(40) DILTHEY, Wilhelm, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, ed. cit., página 103. Ortega y Gasset que, por otra parte, se sitúa deliberadamente del lado de acá de esa tradición teórica, confiesa, que «quien no se haya hecho bien cargo de lo que significa ese descubrimiento socrático» (el descubrimiento de la razón y de la puesta en marcha con sentido claro del concepto de la cultura occidental) «no puede hablar discretamente» sobre ninguna situación histórica posterior. En él, en ese «descubrimiento», «está encerrada la clave de la historia europea, sin la cual nuestro pasado y nuestro presente son un jeroglífico ininteligible» (*Obras Completas*, III, Madrid, 1947, pág. 175).

(41) WINDELBAND, W., *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen, 1950; HEIMSOETH, Heinz, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, segunda ed., Rev. de Occidente, Madrid, 1946. Por lo que hace a este segundo libro, importa tener presente el particular interés que muestra el autor en poner de relieve la originalidad del pensamiento europeo gótico, por cuanto representativo del espíritu germánico, en contraposición al grecolatino.

una línea lógica plenamente inteligible. Muestran más, sobre todo el libro de Heimsoeht, y es que todas las soluciones metafísicas propias de la época moderna habían tomado ya su peculiar configuración al correr de la Edad Media. Por lo que hace a la pretendida revolución de Descartes, basta consultar la obra de Gilson para apreciar su deuda doctrinal respecto a lo anterior, y por cierto en las tesis más centrales (42). Punto éste que da el mismo Heidegger en su obra *El ser y el tiempo* por consabido (43).

Otro tanto cabe decir en el terreno del Derecho natural dependiente de lo metafísico. Grocio ha dejado de ser el iniciador sin precedentes y debe entenderse en el juego de una amplia constelación de intereses jurídicos; donde no representa un papel de innovador, sino que insiste en plantearse temas que venían secularmente planteados; y que da soluciones que en forma alguna deben juzgarse mejores, más precisas, que las que venían dándose desde Aristóteles (44). Con las clásicas obras de Kaltenborn, Gierke, Del Vecchio, y tras la serie de investigaciones que se han ocupado del mundo jurídico español en los siglos clásicos, este punto está perfectamente en claro. El Derecho natural que florece en los siglos XVII y XVIII tiene rasgos peculiares que le definen con fisonomía aparte, pero en ningún modo puede entenderse como creación de la nada, o enunciado de soluciones por primera vez perfecto (45).

* * *

Lo que en sí mismo significa la era racionalista es, pues, según se ha dicho, una ubicación nueva del mundo mental. Con esa ubica-

(42) GILSON, E., *La liberté chez Descartes et la Théologie*, París, 1913; *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, París, 1930; cfr. GARIN, M. P., *Thèses cartésiennes et thèses thomistes*, París, 1933; KOYRÉ, A., *Descartes und die Scholastik*, Bonn, 1923; HIRSCHBERGER, Johannes, *Historia de la Filosofía*, trad. de Luis Martínez Gómez, S. J., pref. de Joaquín Carreras y Artau, I, Herder, Barcelona, 1954, págs. 363 y sigs.

(43) HEIDEGGER, Martín, *El ser y el tiempo*, trad. de José Gaos, FCE, Méjico, 1951, pág. 29: «Que Descartes es dependiente de la escolástica medieval y usa su terminología, lo ve todo conocedor de la Edad Media».

(44) LECLERCQ, Jacques, *Leçons de droit naturel, I, Le fondement du droit et de la société*, tercera ed., Louvain, 1947, pág. 19: «Le retentissement de cette théorie, est assez surprenant, car elle se borne à répéter ce que tout le monde disait depuis l'antiquité, et ne l'exprime pas mieux qu'on ne l'avait déjà fait».

(45) ROMMEN, H., *Ob. cit.*, págs. 71, 221.

ción se crea un desnivel respecto a las ideas admitidas, pero no se rompe su continuidad. El sujeto que da unidad a todo ese proceso histórico es el mundo mental. Y las distintas ubicaciones del mismo marcan los altibajos en la línea conductora. El mismo sujeto pasó por distintos niveles resolutorios. En el tránsito de la escolástica al racionalismo el orden ideal migra de lo divino a lo humano; su lugar nato, en vez de ser Dios, es el hombre (46). No es admisible lo que ese pensamiento nuevo presupone, que con él pase el saber de la diversidad a la unidad, de lo inestable a lo firme (47). Sino que desde una resolución de la estabilidad se pasa a otra. Y sólo porque aquélla se desprecia o desconoce, aparece ésta como novedad.

Pero dejemos este punto meramente indicado. Ni de la mentalidad racionalista en general, ni de su pensamiento jurídico en particular se da explicación suficiente, si no se empieza por aclarar que de lo que se trata es de construir un derecho racional, es decir, fundado en principios válidos por sí. Y semejante intento tiene naturalmente larga historia. En realidad la misma historia que la filosofía. Como que su tracto discurre por los dos mil años antes aludidos. Y que lo único que pasa es que el racionalismo ubica esos principios en nueva patria. Así pues el problema central se resuelve en un problema de orden metafísico relativo a la metafísica del conocimiento. Pero aun cuando se discuta que sea éste el mundo verdadero no puede discutirse que sea el único en el que situar y en el que entender la historia toda hecha por el hombre *animal rationale*. La historia ha estado en ese mundo, se ha comprendido en él, y ha obrado desde él. Conviene recordar de nuevo que hoy sin duda está en buena parte fuera de lugar este subrayado «prerrafaelista» de los valores humanos. Pero conviene recordarlo, no tanto porque abunden quienes declaren que la pintura comienza en Rafael, o la metafísi-

(46) Esa ubicación la señala el intento de Descartes a que hemos hecho referencias, a saber, el de comprender el mundo «au niveau de la raison». Está más directamente contenida en la definición que Wolff da del filósofo, y a la que luego hemos de referirnos en el texto: «Philosophus est qui in mundo rationali domicilium suum habet» (*Jus naturae methodo scientifica pertractatum*, ed. cit., pars I, pág. 3). Cfr. CASSIRER, Ernst, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, trad. de Alberto Bixio, Buenos Aires, 1951, pág. 106.

(47) Justamente con idéntica pretensión había presentado San Agustín su concepto cristiano de la cultura (*De civitate Dei*, X, 32). Y alegando esas mismas necesidades se harán después todas las revoluciones filosóficas.

ca en Descartes, cuanto porque subsisten de mil formas las aficiones hacia ello orientadas. La idea de que el ingreso en la Edad Moderna supone un arranque original de la cultura, entendamos, que el derecho recibe entonces una configuración con espíritu nuevo, es un punto que, a pesar de lo que se sabe en contrario, sigue admitiéndose *de facto*. Y el Derecho natural clásico continúa reconociéndose como logro de ese tiempo, al modo de la física clásica (48). Sin ir más lejos, abunda en la propia concepción de la doctrina de nuestros autores españoles la tendencia a verlos arrancarse con novedades sin precedentes. Todo esto, decimos, es residuo racionalista. Bien se están nuestros clásicos en su puesto. Creemos incluso que esta actualización póstuma de sus nombres es irremediablemente tardía. Lo que sus enseñanzas puede tener de fructíferas hoy es seguramente aquello por lo que continuaron representando genuinamente una tradición dentro de la que son todo menos innovadores y en ningún modo aquello por lo que tímidamente iniciaron algo sólo con perfección desarrollado fuera de su círculo. Con este sentido, lo más muerto de la escolástica española son sus novedades. Todas ellas tributarias del prurito racionalista propio de la ocasión. Esos rescates póstumos que tienden a hacerlos más «modernos» por lo mismo los condena a menos «perennes» (49).

Concluamos ya este examen previo haciendo constar que el Derecho natural individualista no debe entenderse como un orden de explicación sustantivo sin precedentes y perfecto en sí, según pretendía el racionalismo (50). Pero forma parte de una tradición teó-

(48) BODENHEIMER, Edgar, *Teoría del Derecho*, trad. de Vicente Herrero, segunda ed., FCE, Méjico, 1946, págs. 126 y sigs.; ROMMEN, *Ob. cit.*, págs. 76 y siguientes.

(49) Ni pasaron ni pasarán como hombres representativos. En su tiempo, por sus arrastres escolásticos; en el nuestro, por sus contagios modernos. Para ver de modo genérico el tipo de mentalidad que esos hombres representan, consúltese GROETHUYSEN, *La conciencia burguesa*, ed. cit., págs. 167 y sigs. En particular son instructivos por lo que afecta al Derecho los trabajos del P. Santiago Ramírez, por ejemplo, el último sobre *El Derecho de gentes*, Madrid, 1955, páginas 42 y sigs.

(50) Acentuando los valores de la tradición y reivindicando el título de «Derecho natural clásico» para los círculos antiguos o modernos en que se cultivó la *philosophia perennis*, se ha definido valientemente Renard. «Tengo el propósito de incorporar mi concepción del Derecho natural en un cortejo de verdades nece-

rica sustantiva y sólo comprensible desde sí, contra lo que supone el positivismo (51). Dentro de esa tradición se acusa ciertamente con peculiar fisonomía, cuyos supuestos vamos ahora a apuntar.

Cerremos antes estas consideraciones por el pasaje con que un reciente estudioso de las doctrinas de Hobbes abre su exposición: «Pasó ya el tiempo en que se solía caracterizar sin más compromiso los siglos XVII y XVIII como el pleno día de la especulación sobre el Derecho natural. Se basaba tácitamente esa caracterización en el co-tejo de las teorías políticas de la época racionalista con las de la centuria decimonónica. Pero no puede seguir manteniéndose tal cosa en cuanto se toma debidamente en consideración la tradición medieval y clásica» (52). He ahí, pues, subrayada la existencia de una tradición que en modo alguno ha de verse resuelta en el positivismo como tampoco iniciada por el racionalismo. En esa tradición teórica desconoce el positivista su específico ser de «teórica», como el racionalista excluye su inalienable condición de «tradicional». Lo que dudamos es si, en efecto, y de verdad es ya «pasado el tiempo» en que debían discutirse estos temas. O más bien seguimos y hemos de seguir sin poder evitar preguntarnos, no sin asombro, «por qué la

sarias, cuyo origen se pierde en las últimas profundidades de la historia humana». «Nos agrada remontar hasta las Cruzadas nuestra filiación intelectual y, por la filosofía de la Edad Media, hasta la filosofía griega, y también apelar a la Voluntad divina y a la Razón divina» (RENARD, Georges, *Introducción filosófica al estudio del Derecho*, III, *El Derecho, el orden y la razón*, Buenos Aires, 1947, página 36). La cultura toda se cifra en una serie de «temas eternos» que, fundándose inmediatamente en el ser de las cosas, se explican en definitiva apelando a la razón y ley divinas. «Estos temas eternos pueden aparecer en aspectos renovados; sobre todo puede refrescárselos con ayuda de denominaciones nuevas. Puede también darse uno mismo, con la consigna de ignorar la génesis de ellos, la satisfacción ilusoria de haberlos encontrado» (*Ibid.*, pág. 37). Pues bien, ese peculio de temas eternos referido al campo jurídico es lo que Renard llama «sistema de ideas para el cual reivindicó el título de *doctrina clásica del Derecho Natural*» (*Ibid.*, pág. 33).

(51) BODENHEIMER, E., *Ob. cit.*, págs. 250 y sigs. El tema de la sustantividad de lo jurídico, encarnizadamente negada por los positivistas, ha sido puesto de relieve de acuerdo a las más varias direcciones filosóficas por todos los restauradores contemporáneos del Derecho natural. Entre los primeros y más decididos, aunque en una línea kantiana de pensamiento, ha de contarse a STAMMLER, *Economía y Derecho*, ed. cit., págs. 147 y sigs.

(52) STRAUSS, Leo, *The political philosophy of Hobbes. Its basis and its genesis*, Oxford, 1936, «Preface», pág. 11.

XVII y XVIII centuria ganaron la reputación de ser el período *par excellence* de las teorías sobre el Derecho natural» (53).

* * *

Recordemos que se suele denominar el pensamiento jurídico de este período «Derecho natural clásico» (54). Clásico, es decir, canónicamente aparte. Ese atributo cobra ahí fuerza valorativa. Con él se da a entender que el mundo del Derecho gana al fin su centro natural; o, lo que es lo mismo, que la verdad jurídica pasa a fundarse en su nativa patria. Todos los anteriores intentos de su cultivo se realizaron en territorios bárbaros, por eso infecundamente.

Los intentos a que inmediatamente se alude son los que realizó la Edad Media. Durante ella la cultura toda se veía instalada en Dios, y la ciencia de Dios, la teología, expresaba el orden conceptual del que recibían firmeza todos los modos humanos de concebir. Y he aquí el aspecto que más visiblemente se va a manifestar con la nueva situación: el mundo de la cultura abandona el suelo divino y toma tierra entre los hombres. Pero, al hacerlo, rompe de raíz con las vinculaciones admitidas. Los principios espirituales nuevos, haciéndose naturales, se reconocen como laicos. La teología no se dice nada con la naturaleza. El fundar en Dios se ve incompatible con el dictado de natural. Un verdadero Derecho natural debe empezar por organizarse sobre una base verdaderamente exenta respecto a la teología.

Ese esquema interpretativo no puede ser ni más elemental ni más claro; es también el esquema de todos conocido y en plena circulación, aunque reiteradamente criticado como simplista (55). Pero

(53) *Ibid.*, pág. 11: «Hobbes's voice and hands are both medieval», citando a Laird; y aunque indica que puede haber algo de exageración en este juicio, da por supuesto que ya no es aquello de que «Hobbes's originality was beyond question». Y resume: «We can not avoid asking why the seventeenth and eighteenth centuries gained the reputation of being the period *par excellence* of natural law theories» (*Ibid.*). Idéntica extrañeza frente a esta admisión es la que nos testimoniaba, conforme queda apuntado, LECLERCQ, *Leçons de droit naturel, I, Le fondement du droit et de la société*, ed. cit., pág. 19.

(54) Cfr. BODENHIEMER, E., *Ob. cit.*, págs. 126 y sigs.

(55) LE FUR, L., *La théorie du droit naturel depuis le XVII^e siècle et la doctrine moderne*, ed. cit., págs. 297, 317; CHARMONT, J., *La renaissance du droit naturel*, París, 1910, págs. 11-14.

es elaboración de los sistemas que dominan el pensamiento moderno, a saber, el racionalista y el positivista. El racionalista tuvo que edificar la cultura en la naturaleza por su concepto antinatural de la teología. No niega el mundo divino, al menos por razones de sistema; pero sí por razones de sistema excluye que ese mundo se mezcle en las cosas humanas (56).

Es el positivismo, a partir de su idea de la historia ajustada a la «ley de los tres estadios», el que simplifica definitivamente los hechos y en esa forma los entrega a la gran divulgación. Los tres estadios son el teológico, el metafísico, el positivo. La humanidad pasó por ellos en un curso ascendente dentro del cual cada nueva etapa supera definitivamente a la anterior. El hombre metafísico se caracterizó por ponerse a cobro respecto a la teología. El hombre positivo hace lo mismo con relación a la metafísica.

Pero este esquema, al primer pronto esclarecedor, se ha visto una y otra vez desmentido por la historia del presente, e invalidado por cuantas investigaciones serias han querido comprender el pretérito. Todo ello no obsta para que sus clasificaciones sigan en buena parte circulando, y hasta se hayan hecho hábito inconsciente del pensar. Y nada más fácil que entender de acuerdo con este hábito el sentido que tuvo el Derecho natural que nos ocupa: un Derecho de época metafísica, superada la etapa teológica (57).

Pero este esquema es insuficiente (58). La explicación metafísica, en realidad coexistió con la teológica. Los teólogos medievales fueron metafísicos y los metafísicos modernos son teólogos (59). Y ya que se habla del laicismo de la época moderna, nunca la teología fué más teológica que durante ella. Y ahora veremos lo que esto quiere decir.

El problema de la relación entre la razón y la fe puede decirse consustancial a toda la concepción cristiana. Y la admisión de un mundo de verdades naturales al lado, o mejor, en el seno del mundo de verdades divinas fué admisión, aunque distintamente matizada, uni-

(56) DILTHEY, W., *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, ed. cit., páginas 103 y sigs., 142.

(57) JANET, Paul, *Histoire de la Science Politique dans ses rapports avec la Morale*, cuarta ed., II, París, 1913, pág. 226.

(58) El propio Le Fur subraya este punto y lo somete a correctivo, aunque dejando aún excesivamente en honor al criterio vulgar (*Ob. cit.*, págs. 226 y sigs.; *Ibid.*, pág. 291).

(59) LE FUR, *Ob. cit.*, pág. 295.

versalmente compartida entre los antiguos doctores. Pero este problema entre los antiguos doctores no se trató como cosa refleja. El que entre nosotros se haga no puede atribuirse a otra cosa que a contagio del espíritu moderno, sobre todo dado como se hace. Los intérpretes más ortodoxos han llegado a avergonzarse del modo franco como se entendían teología y filosofía en los orígenes cristianos. Y, un poco a lo positivista, han sabido discriminar sutilmente tres estadios perfectamente definidos en el modo de resolver el problema: un estadio teológico, de confusión de lo racional con lo revelado; otro metafísico de distinción; y otro positivo de separación (60). Creemos que la cosa es más compleja y a la vez más simple que todo eso. Lo sustancial de la visión de un San Agustín, por ejemplo, a quien se suele meter entre los «teólogos» del primer grupo, persevera y ha de perseverar en la tradición posterior dondequiera que esa tradición continúe siendo cristiana. San Agustín no confunde los extremos razón y revelación. Hay en su doctrina un saber que le da Dios; pero hay también otro saber que se gana él mismo. ¿No se admite que la teología es formalmente teología en cuanto emana de la ciencia que Dios tiene de sí mismo o la que infunde en los bienaventurados? Pues bien, basta abrir los textos de San Agustín para comprobar que con mucha frecuencia su discurso no tiene nada de bienaventurado; e incluso que reiteradamente expresa su sentir respecto a la distinción de saberes. Lo que después fué interpretado como doctrina teológica en virtud del recurso a lo revelado virtual, ayuda a comprender la posibilidad que hubo en San Agustín de filosofía cristiana. El ser como el conocer, no siempre son dones inmediatos de Dios; pero siempre se mueven en Él. La interpretación aun ortodoxa moderna ha procedido muy en moderno al relegar a San Agustín, y con él a grandes extensiones del pensamiento cristiano al «estadio» de la pura teología. Con ello se acortaban distancias con el racionalismo; pero bien seguro que a base de ser con él generoso en concesiones. Una concesión implícita al menos al racionalismo fué la de dar por supuesto el sin sentido de una «filosofía cristiana» (61). Esto no se ha podido afirmar a las claras; pero sí

(60) MANSER, G. M., O. P., *La esencia del tomismo*, trad. de Valentín García Yebra, segunda ed., Madrid, 1953, págs. 136 y sigs. y 178.

(61) GILSON, S., *L'esprit de la philosophie médiévale*, segunda ed., París, 1948, páginas 1 y sigs.; cfr. ALVAREZ TURIENZO, Saturnino, «San Agustín: Su concepto de filosofía, eje de toda *Philosophia Christiana*», en *Actas do I Congresso Nacional de Filosofia*, Braga, 1955, págs. 690-702.

una tesis correspondiente, a saber, la de confundir con la teología la especulación de aquellos casos en que claramente se trataba de una formal «filosofía cristiana» (62).

* * *

Este punto debe quedar subrayado en contra de todos los intérpretes «maniqueizantes» de la historia; es decir, los que creen que antes fué la prehistoria y solamente luego la historia; que a un lado está la luz y al otro las tinieblas. La luz de la metafísica estuvo inventada y diversamente datada antes del racionalismo. Las soluciones que ese nuevo período pueda traer a los problemas de seguro que no sean tan clásicas, tan repentinamente perfectas como se pensó. La pretendida vuelta a la patria de la razón; el ensalzado encuentro con la legítima naturaleza, en lo sustantivo estaba en marcha desde milenios atrás. La razón, como lugar común de diálogo, tuvo persistente cultivo desde Sócrates a Kant. Y si en el período escolástico la razón se incardina en la fe, y la metafísica en la teología, ello obedece a que se concibe a la divinidad como lugar *naturalísimo*, allí por tanto, donde con máxima seguridad la comunión de todo se verifica. El desacuerdo posterior sólo surge cuando se ha olvidado este hecho. Y este hecho se pudo olvidar en razón de que los salvaguardas de la teología desconfiaron de poder seguir abrigando en ella lo natural. Hasta puede decirse que fué un desmedido afán purificador de la teología el que empieza a poner distancia en su jurisdicción, hasta que llega el momento en que su brazo ya no alcanza a tener las cosas. Por lo que las cosas, antes naturalmente mantenidas en ella, se sienten solas y fiadas a sí mismas. Cuando el hombre se da cuenta de esa situación, el sentimiento que le embarga, religio-

(62) Los intérpretes han cometido aquí el abuso de endosar a San Agustín una posible prolongación de sus ideas, no expresada por él, aunque sin duda de él derivable. Ha ocurrido en este caso algo semejante a lo que en otro terreno hizo el «agustinismo político» (Cfr. ARQUILLIERE, *L'Augustinisme politique*, París, 1934). Arquillière concluye haciendo ver cómo la resolución doctrinal que define al «agustinismo político» no es agustiniana, sino típicamente medieval. Cabría hablar en nuestro caso de un «agustinismo metodológico», granado en la época moderna entre jansenistas y protestantes, que quizá hasta pudiera hacerse derivar de San Agustín, pero que no es tampoco agustiniano. La corrección en este último punto, muchas veces por lo demás insinuada, está pidiendo su definitivo Arquillière.

samente expresado (caso de los protestantes), es el de perdido; y naturalmente visto (caso de los librepensadores), es el de emancipado. De cualquier modo, aquel estar Dios en el ser de uno «más íntimamente que el ser propio suyo», conforme lo veía palpable San Agustín (63), queda excluido. El hombre se sitúa como fuera de la mano de Dios. De igual manera la razón sostenida en Dios, gracias a El razonable, se desprende y queda sola; según por donde se mire, impotente o liberada (64).

La descripción de este proceso pudiera cifrarse en esta fórmula: El hombre, *autorizado* en Dios, queda *igualado* a sí mismo. Pero esta igualación hace que, si se ve su destino en deificarse, deba concebirse como sustancialmente incapaz; mas, para todo destino humano, se le declara autosuficiente.

Así pues, lo humano y lo divino se disocian; pero se necesitan. Todo lo divino del hombre lo tiene que hacer Dios como dignación pura. En cambio, todo lo humano lo hace el hombre mismo sin ayudas. Dios se enfrasca en su inalcanzable silencio. Domina en lo oculto, cuanto más señorial tanto menos accesible. A fuerza de hacer divino a Dios se le figuró inhumano. Y el hombre tenía que optar por ponerse inertemente a su disposición como requería la dogmática calvinista, o dedicarse simplemente a «cultivar el propio jardín», conforme se resignaba el humanismo ilustrado. Por ello, el diálogo del hombre se agota sin necesidad de contar con Dios. Para con Dios sólo cuenta aquél a quien El llama. El oficio de teólogo es «más que de hombres» (65). Quienes recaban con angustia como postura ortodoxa la distinción entre teología y filosofía aquí se les da la tesis opulentamente concedida. Creemos que la distinción justa entre esos dos órdenes no esté negada en ninguno de los grandes hombres del antiguo pensamiento cristiano. Como también que puede discutirse, y ello por contagio con la mentalidad postrenacentista, si para mu-

(63) *Confesiones*, III, 6, 11; *Ibid.*, XII, 7, 11; *Ibid.*, X, 27, 38, etc. Cuando en la época moderna se piense de nuevo un mundo o un hombre coordinado a lo divino será siempre bajo la figura panteísta, cuya expresión peculiar se encuentra ya dada con Giordano Bruno o con Spinoza.

(64) CASSIRER, E., *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, ed. cit., página 106; GILSON, E., *L'esprit de la philosophie médiévale*, ed. cit., págs. 383 y siguientes.

(65) DESCARTES, *Discours de la Methode*, I; SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*, cap. XIII.

chos pensadores «tradicionales» modernos el problema verdadero no es el de salvar su relación (66).

El espíritu moderno no prescinde de la teología, aunque humanamente no le sirva para nada. El hombre cae desde Dios, donde habitaba, en su desnuda definición. Un hombre cuyas posibilidades las cierra el «humanismo». Subsiste sin duda Dios, pero bajo la forma del absoluto ausente. Será el *Deus absconditus* que no admite otro contacto que el de la pura fe (67). Y este es el sentido bajo el cual concibe a Dios la religiosidad de la época, la protestante; y también el que deja subsistente la metafísica cartesiana (68).

Según esto, resultaría que no solamente el hombre del estadio metafísico es teólogo, sino que aspira a serlo en su pureza. Hasta el punto que, así como al período se le ha llamado del «humanismo», podría designársele como del «divinismo» (69). Nunca el hombre de fe creyó más «ciegamente». La nueva teología se constituirá a base de esta depuración del orden de lo divino. La fe que se exige no tendrá «preámbulos» ni tampoco «consecuencias» a escala natural. Correspondiéndose con una razón que ni pide ni necesita audiencias divinas. Estamos en sazón en la que se busca una filosofía separada de la teología; pero también en la que se exige una teología separada de la filosofía (70).

Roto así el antiguo acuerdo, bien se ve que el dualismo resultante no puede tener estabilidad. Los polos disociados, a falta de

(66) Desde que Suárez hizo en sus *Disputationes Metaphysicae* el primer tratado filosófico fundamental separadamente de la teología, no se ha desistido de profundizar la distancia. Las tesis conservan, es cierto, al menos de modo verbal, la armonía, pero la lógica de los hechos empuja hacia dos mundos sin relación. La escolástica moderna sabe responder con instinto admirable a las instancias de su hora concreta. Sin duda por ello, ahí pueden rastrearse, aunque mantenidos a escala ortodoxa, todos los motivos que el pensamiento libre desorbita. Particularmente se hace visible este punto en el terreno de la moral como *ética natural*, y en el de la metafísica de Dios como *teodicea*. (La citada obra de GROETHUYSEN, *La conciencia burguesa*, es muy ilustradora a este respecto.)

(67) GROETHUYSEN, B., *La conciencia burguesa*, ed. cit., págs. 176 y sigs. Este tema del «Dios escondido», que condiciona el *pathos* religioso protestante, domina también en el sector místico y jansenista del catolicismo. Por estos últimos cauces llega su eco claro —*Dieu caché*— a Pascal (*Pensées*, IV, 1).

(68) ARANGUREN, José Luis L., *El protestantismo y la Moral*, Madrid, 1954, páginas 145 y sigs.

(69) BATTAGLIA, Felice, *Curso de Filosofía de Derecho*, ed. cit., I, pág. 250.

(70) ARANGUREN, *Ob. cit.*, págs. 146 y sigs.

una tensión a través de la que mutuamente se reclamen, fácilmente han de llevar las cosas a resultados en los cuales uno de ellos se haga innecesario. Desde que el mundo divino soltó amarras respecto al orden de lo racional hubo que verlo como imperio de la arbitrariedad soberana. Arbitrariedad que el fiel acata por pura sumisión, pero que el espíritu libre no puede menos de descartar. Un Dios que no sabe dar cuenta de lo racional mucho menos la dará de sí mismo. Su refugio en el silencio es sólo el primer paso hacia su total despido. Al menos por cuanto se trate del Dios de la vieja teología. Pero en el lugar del antiguo Dios injustificado se pondrá el «verdadero», el que da plena cuenta de sí. Contra la antigua razón justificada en Dios se pone un nuevo Dios justificado en la razón —*au niveau de la raison*, también (71). Contra la teología escolástica, o la pura teología positiva de la Reforma, o la franca teodicea del deísmo. Por esta vía, el mundo autorizado en Dios queda igualado al hombre. O, si se quiere, Dios es el lugar de la pura autoridad; y el hombre no puede nada respecto a ella; sus posibilidades quedan igualadas a sí mismo. Entre el mundo y la eternidad desaparece todo paso natural (72).

* * *

Piénsese de acuerdo con esta situación el Derecho natural naciente. Será un Derecho basado en principios que principian en el hombre, que no tienen paso a Dios; que ni pueden ni necesitan reclamar a El para constituirse. Dichos principios se resumen en una *lex naturalis* que ignora la *lex aeterna*. No hay lugar a que se hable de dicha *lex aeterna* en una situación para la que todo lo eterno se sume en el silencio del más allá. Dicha *lex aeterna*, será, como Dios mismo, *lex abscondita* (73). Y no otro es el parecer protestante primitivo, el que pudiera llamarse de los clérigos a lo Lutero. Se trata del protestantismo que todo lo sacrifica a lo religioso. Pero luego se adueñan del pensamiento disidente los legos y sacan a luz una visión de la realidad perfectamente profana. La ley natural, sólo tenida en cuenta de modo secundario por Lutero, pasa a primer término, y en-

(71) GROETHUYSEN, *La conciencia burguesa*, ed. cit., págs. 74-75 y 182.

(72) *Ibid.*, págs. 27, 41, 48, etc.

(73) HAZARD, Paul, *La crise de la conscience européenne: 1680-1715*, París, 1935, pág. 281.

tonces, al hablar de la ley eterna, o se trata de una resolución que, más que explicar, corta toda ulterior demanda, como en Grocio (74); o se remite la cuestión a una *prima philosophia* merced a la cual todo quede nivelado a la altura de un discurso deductivo *a priori* de corte euclideano, como en Wolff (75).

La apelación a la ley eterna no es argumento que convenza a las mentes. Eso que se llama eterno no está fundado en el suelo neutral de la razón sobre el cual solamente todos los hombres pueden entenderse. Sobre la eternidad hay mucho escrito, mucho y en desacuerdo. Cada pueblo, cada época tuvieron sus propias creencias sobre lo eterno. Por tanto deberá ser descartado como punto de partida común, ya que la historia testifica que es el lugar de lo diferente. El único lugar posible de acuerdo, por nadie discutido y para todos inapelable, es la razón. Una razón sin adjetivos, nada más razón, exenta y autosuficiente. Ante ella deben los bandos deponer sus litigios regionales, y admitir que es la genuina fuente de resolución humana de todos ellos. En los demás campos se impone la transigencia, sólo ante la razón todos por igual deben abdicar y rendirse. A este hecho se aludía antes al decir que la empresa espiritual del tiempo podía cifrarse en el intento de una nueva ubicación del mundo de principios ideales absolutos en que vivir. La conquista de este nuevo lugar de la razón como tribunal humano inapelable, se vió precedido y acompañado por una ofensiva en pro de la tolerancia respecto a cuanto había constituido centro de apelación anteriormente. Esta tolerancia ocupa un lugar muy visible ya en el programa de un Bodino (76), pero se hace central, por ejem-

(74) *De jure belli ac pacis*, «Prolegomena», 12.

(75) *Jus naturae methodo scientifica pertractatum*, ed. cit., págs. 9-10; cfr. COCCEIUS, «Praefacio» a *De jure belli ac pacis*, ed. cit., pág. 52: «Leges naturae aequae ac Euclidis demonstrationes, certis, indubitatis, ac aeternis rationibus constare (Ibid.).»

(76) *De Republica*, IV, 7. Su diálogo *Heptaplomeres*, partiendo de la diversidad de credos religiosos positivos, respira la tendencia conciliatoria a base de llegar a terreno que puede ser común a los litigantes; terreno común que no se encuentra hasta que llega el diálogo al plano de lo racional. El ideal humano que aquí se manifiesta rebuye el misterio y apela a la naturaleza. Esta aspiración estaba en el ambiente desde los primeros humanistas italianos de tendencia pagana (cfr. CASSIRER, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, ed. cit., página 106). Acaso la expresión que más sintomáticamente revela ese estado de

plo, en el de Spinoza (77). Cuando Windelband quiere formular en su conocida *Historia de la filosofía* la sustancia del sentido que tuvo el movimiento yusnaturalista no ve mejor modo de hacerlo que la de asociar dicho movimiento con el de la lucha por la tolerancia (78). La tolerancia que se requiere cubre todo el espacio sobre el que el mundo gótico medieval había encontrado el definitivo acuerdo. El hombre ha migrado de ahí refugiándose bajo bandera profana, la bandera de la razón libre de dictados exteriores. Es la época en que, de la mejor buena fe, Leibniz oficia como pacificador de querellas religiosas y políticas al amparo de la sola *philosophia perennis*.

El nuevo Derecho suele verse canónicamente representado por primera vez en Grocio (79). Pero en realidad Grocio, y menos que él sus más o menos directos predecesores, no hizo más que anunciar en grande y en forma específica un desasosiego general (80). En esto se parece a Bodino. Ambos son temperamentos genuinamente prácticos. Sin duda Bodino en el terreno del pensamiento político como Grocio en el del Derecho de gentes, significan, además de las innovaciones de detalle que abundan en su obra, una originalidad genérica, que se cifra en haber abandonado, por juzgar imposible el acuerdo humano sobre ellas, las bases tradicionales de concordia: la

espíritu es la conocida jaculatoria de Erasmo: «¡San Sócrates, ruega por nosotros!» (DILTHEY, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, ed. cit., pág. 158). Por otra parte, prenuncios de este movimiento hacia la tolerancia se habían dado esporádicamente en la propia Edad Media; y acaso una de las expresiones literarias más maduras del mismo en la Moderna sea la que se contiene en *Nathán el Sabio* de Lessing. (Cfr. BURY, *A History of freedom of thought*, segunda ed., Oxford, 1952, págs. 52 y sigs.)

(77) WINDELBAND, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, ed. cit., págs. 365 y sigs.

(78) *Tractatus th.—politicus*, cap. XX; véase también el «Prefacio».

(79) JANET (*Histoire de la Science Politique dans ses rapports avec la Morale*, ed. cit.), refiriéndose al Derecho natural que surge en el siglo XVII, le califica como ciencia nueva —*science nouvelle*, desde entonces hasta en el título clásica —*devenu classique: le droit naturel et le droit de gens* (págs. 226 y 261). Y, al hablar de Grocio: «Grotius, qui en a la gloire (de haber emancipado o liberado el Derecho natural), sans avoir un génie aussi rare at aussi profond que Descartes, produisit cependant dans sa sphère une révolution presque égal» (página 227). Aunque es cierto que en nota no olvida hacer una ligera mención de sus predecesores, entre los cuales, Suárez, Soto, Vitoria, Ayala, Gentile...

(80) LE FUR, *Ob. cit.*, págs. 284, 297, 298; *Ibid.*, 317; CHARMONT, *Ob. cit.*, páginas 11-14.

ley de Dios o el gobierno eclesiástico-imperial. La vida se había escapado de los viejos moldes; y en la obra de estas dos figuras se aprecia el esfuerzo por descubrir el nuevo espacio donde fuese posible la conformidad. Pero ese esfuerzo se agota en ellas en soluciones atenuadas al punto de vista parcial que estudian: el político o el jurídico. Y, siempre, manteniendo amplísimos contactos con cuanto de recuperable quedaba en la tradición (81). En cuanto a la inserción de esos dominios particulares en un orden conjunto sistemático es cosa que ambos sólo apuntan bajo la forma de mera aspiración ideal (82). Precisamente este último toque es el que trae con su rigor conceptual la metafísica cartesiana. Sólo cuando madura esa conjunción con la filosofía florece el momento clásico del nuevo período yusnaturalista (83). Ello ocurre ante todo con los nombres de Pufendorf, Thomasio, Wolff y Kant. Como se advierte, todos protestantes. Lo cual no tiene nada de extraño, ya que para ellos la crisis del viejo pensamiento escolástico era una admisión supuesta. El protestantismo requería el abandono al libre examen de los territorios íntimos del sujeto: el mundo de lo religioso y de lo moral, justamente aquellos en donde se había asentado la fuerza de unidad de la dogmática católica anterior. Esos órdenes, privados más bien, no son de este mundo. Respecto a ellos todo poder humano ha de comportarse con el respecto que exige lo sagrado e intocable. Para este mundo da sólo el ordenamiento jurídico que se estatuirá de acuerdo a las exigencias racionales de la humanidad. Por lo demás, para el protes-

(81) LE FUR, *Ob. cit.*, pág. 322. Hasta en Hobbes mismo, conforme queda indicado, pudo descubrirse una amplia vinculación a lo medieval (STRAUSS, *The political philosophy of Hobbes*, ed. cit., pág. 11).

(82) Si bien Janet atribuye a Grocio una fuerza revolucionaria par con la de Descartes (*Ob. cit.*, pág. 227), también alude a su temperamento en el fondo ajeno a la filosofía —«plutôt en juriconsulte qu'en philosophe» (pág. 228). Cosa que más explícitamente todavía piensa de Bodino; pues reconoce que «carece de criterio selectivo y de espíritu filosófico» (pág. 114). Cuando Wolff resume el esfuerzo jurídico del período que le precede, señala el significado que en él tiene Grocio, pero reconociéndole apenas al título de mero adelantado de las ideas que él propugna: «Agnovisse hoc videtur Grotius». Sin duda éste echó los fundamentos del nuevo edificio que iba a construirse, pero nada más. Su desarrollo con verdadero «método científico» se lo reserva para sí (WOLF, *Jus naturae methodo scientifica pertractatum*, ed. cit., pars. III, págs. 6-7; repárese, sin más, en el propio título).

(83) HAZARD, *Ob. cit.*, pág. 279.

tante la conexión divino-natural, en virtud de su concepto desdivinizado —corrupto— de la naturaleza, era cosa imposible (84).

* * *

Ya tenemos la cultura toda, y dentro de ella el Derecho, ubicada en un territorio rigurosamente verificable. La vida se ha sacado del suelo movedizo de las opiniones, del lugar de lo diferente, y se ha hecho habitante del «lugar común» que todo hombre está obligado a aceptar.

Sólo que este lugar de la franca comunicación acaba con sorpresa manifestándose también como centro de discordias. Pronto se comprueba, en efecto, que no hay posición paradójica en el nuevo arcópagio que no se defendiera entonces como natural. Aquel pretendido refugio inaccesible a la disensión no tarda en acusarse como el más disparatado muestrario de pareceres. En el mundo de conceptos donde pretendió moverse el hombre racionalista se dejaron penetrar elementos contaminados. No todo fué «puro» en ese «paraíso» (85). En virtud de lo cual tenía que plantearse ante él idéntica pregunta que antes se había planteado frente al anterior. Si hubo que abandonar al teólogo porque no redimía de la discordia, de la misma manera y por idéntica razón se impuso el abandono del metafísico.

El punto crítico en este proceso lo ocupa Kant. Su condena de la metafísica postcartesiana se funda, efectivamente, en que la ve como «lugar de la disputa sin fin» —*der Kampfplatz dieser endlosen Streitigkeiten heisst nun Metaphysik*— (86); es decir, se funda en las mismas razones por las que Descartes había repudiado el pensamiento anterior a él. Pero la condena de la metafísica no arrastra aún aquí la de la filosofía, y la de su supuesto la razón abstracta. Se insiste en salvar la teoría, de nuevo a expensas de la tradición. Al comienzo del «Prólogo» a la segunda edición subraya que la lógica ha procedido desde su fundación por Aristóteles con «paso seguro» (87). Algo en el saber humano hay, en consecuencia, incommovible. La tarea que se propone Kant es la de «purificarlo», para hacerlo capaz

(84) LE FUR, *Ob. cit.*, pág. 307.

(85) STAMMLER, *Ob. cit.*, págs. 150-151.

(86) *Kritik der reinen Vernunft*, «Vorrede zur ersten Ausgabe», ed. cit., página 3.

(87) *Ibid.*, «Vorrede zur zweiten Ausgabe», pág. 12.

de entrada y asiento en su tierra prometida, en su patria natural. Kant se ofrece a abrirnos al fin el «paraíso» del concepto. Con ello piensa redimir el pensamiento en primer lugar del «dogmatismo despótico». En los dictados de éste subsiste un residuo de «barbarie» sin dominar, y por esa brecha se infiltró de nuevo la «anarquía» (88). Kant pretende llegar por primera vez a un uso de la razón libre de posos bárbaros. No hay que condenar el pensamiento, sino las formas abusivas de usarlo. La falta de precauciones en el razonar, no la razón misma, es culpable de la anarquía en el mundo del saber. Poniéndole cerco y vigilancia se evitarán definitivamente los errores. La que fué reina del saber, la metafísica, lamenta desde entonces con Ovidio el *nunc trahor exul* de su ocaso. Pero éste fué sólo el primer avance de lo que va a ser el lamento que se alza y llena todo el siglo XIX, y es el del ocaso de la propia razón, que constituye la hazaña de los positivismos. Con ellos la vida emprende un nuevo traslado, por el cual se la deja a cobro de cuanto significó en el mundo que se cierra «lo ideal», y que ahora despectivamente se excusará como «abstracciones» o como «ideologías» (Marx). He ahí a la sombra misma de Kant el punto en que sufre el primer grave traspies la lógica de Aristóteles. También, con ello, el punto en que da comienzo una era «nómada» para la filosofía, bien diagnosticada por el propio Kant (89).

El positivismo reviste la gravedad de pretender concluir y dar por liquidado al fin todo el ciclo de la historia dedicado a cultivar el pensamiento absoluto. Directamente el pensamiento jurídico se siente afectado por cuanto el positivismo dictamina que la secular pesquisa de un Derecho natural no pudo obtener más que resultados ilusorios.

Desde Comte este espíritu positivo domina el mundo de la cultura configurando todas las formas de visión de lo real. Bergbohm, el «quijotesco paladín» de la idea en el dominio del Derecho, como le llama Rommen (90), dió en todos los tonos por liquidada la vieja aspiración yusnaturalista. Pero sus dudas debieron quedarle cuando aseguraba que el enemigo reaparecía sutilmente aun allí donde más seguridad se había puesto en expulsarle. En este sentido llegó a decir que todas las oraciones fúnebres dedicadas al difunto habían al fin

(88). *Ibid.*, «Vorrede zur ersten Ausgabe», pág. 3.

(89) *Ibid.*, pág. 4.

(90) ROMMEN, *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, ed. cit., pág. 138.

resultado prematuras (91). Bien es cierto que la razón del singular hecho la da el propio Bergbohm, al admitir que todo hombre es «naturalmente yusnaturalista» —*geborene Naturrechtsjuristen* (92)—. En virtud de lo cual puede reargüir Rommen en el sentido de que toda recusación de ese Derecho es antinatural. La apetencia de justicia como la apetencia de verdad consta entre las nativas dimensiones humanas. «Pudo parecer enterrado el Derecho natural...; pero solamente como la semilla de trigo... para renacer, pasado el frío invierno del estéril positivismo, pues la naturaleza es inmortal» (93). Una cosa es cierta; a saber, que, «a la larga, lo que el hombre no puede ser es positivista» (94).

El libro en que aparece esta declaración se titula *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*; y representa un ejemplo nada más en que se atestigua la constancia de los viejos problemas de la justicia por encima del episodio del positivismo (95).

* * *

Quede, sin embargo, esta última reflexión aquí, ya que ahora no intentamos mostrar que existe el Derecho natural, sino sólo hacer

(91) BERGBOHM, G., *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie*, Leipzig, 1892, I, páginas 110-118. «Alle Leichenrede sind zu früh gehalten worden» (*Ibid.*, pág. 111).

(92) *Ibid.*, pág. 122.

(93) ROMMEN, *Ob. cit.*, pág. 139.

(94) Este punto lo reconoce implícitamente el propio BERGBOHM (*Ob. cit.*, página 122). Partiendo de lo cual concluye Manser: «Alle Gegner des Naturrechts waren stets zugleich wieder Naturrechtler» (MANSER, Gallus, M. O. P., *Das Naturrecht in thomistischer Beleuchtung*, Freiburg in der Schweiz, 1944, pág. 7).

(95) ROMMEN, *Die ewige wiederkehr des Naturrechts*, ed. cit.: «Der Mensch kann auf die Dauer nicht Positivist sein» (pág. 139). Sobre la vuelta del tema del Derecho natural léanse en particular desde la página 140 a la 167. La literatura acerca de este punto se ha prodigado al correr del presente siglo en franca reacción contra las directrices positivistas. Pueden verse algunas muestras en LUÑO PEÑA (*Derecho Natural*, Barcelona, 1947, pág. 36). Y no se crea que esa literatura está integrada por obras o nombres de confesión católica nada más, al estilo del citado Rommen. Puede, por el contrario, encabzarse, si se desea, con Stammler, quien de modo fundamental puso al descubierto, en una línea de reacción neokantiana, los fallos de la explicación sociológica de tipo marxista (*Economía y Derecho*). La bibliografía al caso era ya, por lo demás, de peso en 1910 al tiempo de redactar Charmont su obra antes citada, por cierto también bajo el significativo título de *La renaissance du droit naturel* (cfr., págs. 128 y siguientes). Esa bibliografía se puede ampliar consultando a LE FUR, *Ob. cit.*, páginas 353-354.

ver el sentido que tuvo una de sus formas históricas de existencia. Sobre ese sentido han venido pesando las interpretaciones del positivismo y del racionalismo. La primera nos le transformó en un juego ilusorio, en tanto que la segunda nos le ofrece como principio y término de toda aspiración.

Aquí hemos querido recordar algo que, de tan simple, se olvida de continuo. «El Derecho natural es tan antiguo como la filosofía», dice Rommen en la primera línea de la obra citada (96). Cabría precisar: «el Derecho natural es tan antiguo como el hombre» (97). Con la filosofía, y al paso de ella, tomó expresión conceptual. Y ya después su figura ha sido solidaria de la que ha venido tomando la metafísica. Su historia es un eterno retorno porque su raíz tiene eterna constancia. Pero en cada reaparición se instala donde cabe. Cada nueva venida nos lanza en la corriente eterna; pero nos obliga a delimitar las fases de su curso. Tanto el positivismo como el racionalismo habían creído poder ahorrarnos el trabajo de investigadores. La historia que en este sentido se ha hecho debe rehacerse hoy, y por cierto que con muy otros alcances que los consabidos. Esta nueva visión tiene que abrirnos al pleno espacio histórico, e introducirnos en cada época según su propia singularidad. Y la primera adquisición de esta mirada será el dato de que los puntos de vista de interpretación moderna no han de seguir valiendo dogmáticamente como privilegiados. El mundo moderno, rebajando su propia pretensión, se verá más solidario del resto de la historia. Sus figuras destacadas y sus obras representativas pasarán a ser destacadas y representativas de un período. *La república* de Bodino o el *Tratado teológico-político* de Spinoza; el *Derecho de la guerra y de la paz* de Grocio, o el *Derecho natural y de gentes* de Pufendorf, en vez de pasar por los libros clásicos, sin más, lo serán simplemente de un período. Y un período agotado, sobre el cual, por lo mismo, cabe instruir el sumario de virtudes y defectos. Una vez resuelto que su gestión no significa ningún aparte absoluto en la historia, se verá patente su origen, su proceso y sus alcances. Su singular resolución ha de entenderse vinculada al mundo de los principios del pensar, y, por tanto, en el círculo de la metafísica, entendiendo por meta-

(96) «Das Naturrecht ist so alt wie die Philosophie» (ROMMEN, *Ob. cit.*, página 9).

(97) «Ist das Naturrecht so alt wie der Mensch» (MANSER, *Ob. cit.*, pág. 5). Y da la razón en esta forma: «El Derecho natural es tan viejo como el hombre, eben weil es Naturrecht, d. h. Recht der menschlichen Natur ist» (*Ibid.*).

física el afán perenne en el hombre de asegurar el ser cambiante en un mundo de principios firmes. El contenido formal de estos principios constituye el patrimonio más inalienable del espíritu. Lo que pasa es que la historia nos viene dando el melancólico espectáculo de un hombre que avanza por ella con sus principios a cuestas, buscando el continente donde fijarlos, donde ponerlos a cultivo material. Lo que significó la metafísica racionalista y su yusnaturalismo fué una de estas fijaciones. Una fijación consecuente al sentido que para la época tuvo la filosofía y el filósofo: *Philosophus, qui in mundo rationali domicilium suum habet* (98).

El patrimonio ideal que daba cobijo al hombre escolástico tenía su asiento remoto en Dios, y su patria inmediata en la naturaleza de las cosas. El mundo medieval era cristiano vaciado en aristotélico: los dos polos que va a recusar directamente la posición cartesiana. Con Descartes —y el hecho se hace canónicamente válido para el período que él teóricamente domina— el asiento que se busca para ese mundo ideal se definirá exento a la vez de la teología y de Aristóteles. El sentido que tenga el mundo espiritual de este período se condiciona al que se dé a estos dos temas generales bajo los que según creemos cabe entrar en la nueva situación: Lo que signifique el hecho de que el mundo ideal migra de la patria de Dios a la del hombre; y lo que signifique el hecho de que ese mismo mundo, erradicado de las cosas, se refugia en la mente. El doble tema que tratar se expresaría en forma de condensado apunte de este modo: 1.º, «de Dios al hombre»; 2.º, «de la naturaleza a la razón». A través de su desarrollo se vería que el paso del escolasticismo al racionalismo importa un *descenso* y una *migración* en el modo de entender el mundo mental: «Descenso de la autoridad a la igualdad»; «Migración de la naturaleza al concepto». Sobre este esquema creemos que podría reescribirse hoy la historia de las ideas relativa a los tiempos de que tratamos. Una historia actual, pero no elaborada a escala moderna. En parte hemos hecho en otro lugar un esbozo del posible desarrollo a que aquí aludimos (99). Y, sin duda, encontraremos de nuevo alguna oportunidad para proseguirlo.

SATURNINO ÁLVAREZ TURIENZO, O. S. A.

(98) WOLF, *Jus naturae methodo scientifica pertractatum*, ed. cit., pars. III, «Praefatio», pág. 6.

(99) ÁLVAREZ TURIENZO, S., «De la naturaleza a la razón. Sobre el llamado Derecho natural clásico», en *La Ciudad de Dios*, 2, 1952, págs. 241-299.

SOBRE EL CONCEPTO DE «NATURALEZA JURIDICA»

I. PROPOSICIÓN DEL PROBLEMA

La Ciencia jurídica es singularmente propicia a las paradojas. Si alguien aspira a convencerse de ello no tiene más que pasar revista a ciertos hechos desconcertantes. En concreto, el tema que vamos a tratar se presta sobremanera a reflexiones y extrañezas. Es fácil comprobarlo.

Si consultamos un Tratado de cualquier disciplina jurídica y nos preocupamos de inventariar cuáles son las cuestiones más discutidas y más insistentemente replanteadas, llegaremos pronto a la persuasión de que el problema que más a menudo enfrenta a los juristas es el de la *naturaleza* de las instituciones investigadas. Vemos, así, al civilista preguntarse por la naturaleza jurídica de la posesión, de la hipoteca, de la aparcería, de los cuasi-contratos...; al administrativista indagar la naturaleza del dominio público, de la concesión administrativa, de la relación entre el funcionario y el Estado...; al procesalista le causa inquietud la naturaleza jurídica del proceso como al mercantilista la naturaleza de la relación cambiaria, del seguro o de la avería. En general, cada vez que un jurista se enfrenta con un concepto peculiar a la Ciencia que cultiva, se ve obligado, por virtud de una tradición varias veces secular, a tomar posición en ese espinoso problema de la *naturaleza jurídica*. Nadie, que yo sepa, se ha preguntado hasta ahora, con el interés que el caso requiere, *por qué* deba uno proceder así; es decir, en virtud de qué necesidad de índole práctica o teórica se hace indispensable el estudio de una cuestión tan abstracta y embarazosa como ésta. Sólo la habituación producida por una ciega rutina es capaz de explicar el curioso fenómeno de que, sin más ni más, se hayan empleado tanto tiempo y tantas energías en la investigación de un tema cuya razón de ser y cuya trascendencia se desconocen. Lo cierto es que los juristas están continuamente inten-

tando desentrañar la naturaleza de multitud de instituciones antes de haber resuelto qué hay que entender por *naturaleza jurídica* y de qué forma puede ésta ser adecuadamente descifrada.

Tal estado de cosas justifica, sin duda, el reproche que hemos dirigido a los juristas, quienes se han conducido en este asunto con una ingenuidad infantil. Sin embargo, tampoco hay que desconocer que los especialistas en disciplinas particulares pueden alegar a su favor una atenuante muy cualificada. Pueden decir, no sin razón, que el tema de la naturaleza jurídica desborda su competencia, pues por su carácter general entra de lleno en el ámbito jurisdiccional del filósofo. Y el filósofo del Derecho, a quien, en efecto, correspondería estudiar esta materia, no tendrá más remedio que rendirse a la inculpación, puesto que tampoco ha consagrado su atención al problema.

La ausencia de estudio sistemático en una cuestión de tan excepcional importancia basta para probar la necesidad de una investigación iusfilosófica tendente a esclarecerla. Lo que no es dado hacer con sagacidad a los juristas positivos compete, y es un deber inexcusable, a los filósofos del Derecho.

II. EL CONCEPTO DE NATURALEZA JURÍDICA SEGÚN LOS JURISTAS POSITIVOS

¿Qué suelen entender los autores bajo la designación común de «naturaleza jurídica»? Un examen atento de diversos tratados jurídicos conduce a una apreciación equívoca.

En efecto, explícita o implícitamente, al plantearse el problema o sin plantearse incluso, muestran los tratadistas cuatro actitudes fundamentales en torno a ese concepto. Helas aquí:

a) *Rutinarismo ingenuo*.—Con entera justicia se puede calificar así la actitud de aquellos juristas que, sin conciencia clara del fondo de las investigaciones que emprenden, siguen una inveterada costumbre sin experimentar siquiera la inquietud de preguntarse a qué necesidad responde. Con tal modo de proceder, no es extraño que falte un criterio fijo y que unas veces parezca que entienden por naturaleza jurídica una cosa y en otros momentos otra muy distinta (1). Dada

(1) Referencias particulares son, a este respecto, innecesarias. Basta consultar algunos Tratados de las diversas Ciencias jurídicas para adquirir bien pronto la convicción de cuán oscilantes son los criterios.

la total ausencia de seriedad científica en esta forma de conducirse es innecesario hacerla blanco de nuestras críticas.

b) *La naturaleza jurídica como «esencia»*.—Una gran parte de los autores que han reflexionado algo sobre esta cuestión parecen apadrinar la creencia de que los términos «esencia» y «naturaleza» son enteramente sinónimos (2). Una opinión tal va muy de acuerdo con la tradición de las Escuelas medievales y modernas que fraguaron el alborear de la Ciencia jurídica. Tiene también cierta raigambre clásica, que le da sabor y valimiento (3).

El término «naturaleza» es, como todo el mundo sabe, de uso constante en la Filosofía aristotélico-escolástica y en Teología. Resulta, pues, de franca verosimilitud que los filósofos lo hayan exportado al campo jurídico. El mismo hecho de que los juristas lo hayan utilizado constantemente sin recurrir a clarificaciones complementarias parece probar, por sí mismo, que fuera como valor entendido para todos. Esto, por lo menos, no permite abrigar serias dudas. Lo que ya es problemático, en cambio, es por qué hayan tenido que echar mano a esa noción los juristas. ¿Qué ventajas podrían esperar de su empleo? El eclipse de la Escolástica desde la Edad Moderna hace difícil para nosotros el formular de sopetón una respuesta, pues debemos reconocer sinceramente que se ha perdido en el tiempo la compenetración con las grandes sutilezas terminológicas propias de aquel sistema filosófico. No obstante, vamos a procurar, a través de las definiciones escolásticas, conjeturar de algún modo cuál pueda haber sido la intención inspiradora de los juristas. Con esa finalidad trataremos de hacer revivir en nosotros las concepciones escolásticas mediante la magistral exposición de un autor contemporáneo que es tal vez su por-

(2) Vid., p. e., POTHIER: *Tratado de las obligaciones*, 1839, I, 245 ss. II, 1841, 7 ss. IV, 1845, 7 ss. DOMAT: *Las leyes civiles en su orden natural*, I, 1841, 122 ss.; 147 ss.; 193 ss.; 201 ss.; 219 ss.; II, 95 ss.; 228 ss.; III, 256 ss. GIORGI: *Teoría de las obligaciones en el Derecho moderno*, II, 1909, 258 ss.; 401 ss. III, 1910, 169 ss.; VII, 1912, 345 ss. SCIALOJA: *Negocios jurídicos* (Pelsmaeker), 1942, 80 ss. RUGGIERO: *Instituciones de Derecho civil* (Serrano Suñer-Santa Cruz Teijeiro), 289 ss.; 347 ss.; 705 ss. ROTONDI: *Istituzioni di Diritto Privato*, 1952; 168 ss.; 290 ss. ENNECCERUS-KIP y WOLFF: *Tratado de Derecho Civil* (Pérez Alguer), I, 1934, 293 ss.; 434 ss.

(3) Vid. sobre esto MASCHI: *La concezioni naturalistica del diritto e degli istituti giuridici romani*, 1937, espec. 73 ss. T. HEINIMANN: *Nomos und Physis*, 1945.

távoz más fiel y autorizado. Nos referimos al Cardenal MERCIER, cuya disertación inmediatamente transcribiremos:

«Considerada aparte de su existencia —escribe—, la cosa se llama *esencia*. El ser se denomina *existencial* o actual, considerado como existente; se la llama *real* abstracción hecha de la existencia...»

La *esencia* o el ser *real* es, pues, con relación a la *existencia* o al ser *actual*, lo que *id quod* es con relación a *id quo*: el sujeto indeterminado, incompleto, imperfecto, con relación al acto que lo determina, lo colma, le procura su última perfección.

La *esencia* presenta tres aspectos que responden a la triple función en que se emplea cuando estudiamos atentamente la realidad.

Nuestra primera y constante aspiración es saber lo que son las cosas, por lo cual nos preguntamos a propósito de todo aquello que nos ofrece la experiencia: ¿Qué es? Lo que responde a este interrogante es la *definición* de la cosa.

Ahora bien, nos es imposible discernir súbitamente lo que una cosa es, mediante un acto de aprehensión único; porque el término de nuestra primera aprehensión es vago, defectuoso, indeterminado, por lo que precisa nos esforcemos reiteradamente con el fin de precisar los contornos de nuestro primer concepto, llenar los vacíos, determinar los caracteres; la razón humana va acumulando aprehensiones, "ratio humana venatur rerum essentias", dicen algunas veces los escolásticos; a los actos sucesivos de aprehensión de la inteligencia responden razones objetivas, múltiples y variadas. Precisa clasifiquemos estas razones objetivas, asignando a cada una el papel que le corresponde en la expresión de la realidad total. Aquella que consideramos como primera, el primer fondo consecutivo del ser, la denominamos *esencia*, en el preciso sentido de esta voz; la *esencia* es lo que hace, ante todo, que la cosa sea lo que es, el *constituyente primordial de una cosa*.

Decir lo que una cosa es equivale, indirectamente y por lo mismo, a decir lo que no es, aquello que la *diferencia* de las otras. La *esencia* es, pues, también aquello por lo que una cosa es radicalmente distinta a toda otra cosa, lo que la clasifica en la escala de los seres, la *característica primordial de una cosa*.

Finalmente, como la *esencia* es lo que consideramos como primer fondo de realidad de un ser, las perfecciones ulteriores, que el ser es susceptible de recibir o capaz de adquirir, serán los complementos o la manifestación de su perfección esencial, lo cual equivale a decir

que la esencia es el *manantial original* de todas las perfecciones de un ser.

El pensamiento humano es abstractivo; cuando las cosas existentes se nos ofrecen, no son comprendidas por nosotros, en un principio, en toda la realidad que poseen; la inteligencia comienza por tomar de ellas caracteres aplicables a un género o a una especie; ulteriormente colma la indeterminación de sus primeros conceptos, consiguiendo entonces discernir diferentes sujetos individuales en los límites de una misma especie.

A estas esencias abstractas se refiere Santo Tomás cuando escribe: "La esencia es lo que constituye la cosa desde el punto de vista de su género propio o de su especie y lo que designamos mediante definición de esta cosa, respondiendo a la interrogante: ¿Qué es esto?".

Por lo tanto, la esencia tiene doble significado para nosotros: La esencia *abstracta*, el tipo *genérico o específico* y la esencia *concreta*, el *individuo* o la *persona*...

El ser está hecho para obrar. Por ello no está fuera de lugar que se consideren las esencias desde el punto de vista de su realidad y desde el punto de vista de la acción que están destinadas a efectuar.

Las apelaciones que hemos enumerado hasta este momento se han originado en el primer punto de vista; la apelación de *naturaleza*, "physis", proviene del segundo. "La naturaleza —escribe Aristóteles— es la esencia de los seres que poseen en sí mismos principio de actividad". Sin embargo, no hay que creer que el empleo de la voz *naturaleza* quede limitado a los casos en que el pensamiento se dirija explícitamente sobre la acción; de hecho, los vocablos *quiddidad*, *esencia*, *naturaleza*, se emplean *indiferentemente*. "En su acepción ordinaria —escribe Santo Tomás—, *naturaleza* designa aquello que significa la definición; ahora bien, esta última indica lo que una cosa es; de donde se deduce que en su acepción ordinaria esta misma *naturaleza* se llama *esencia* o *quiddidad*." (4).

(4) MERCIER: *Ontología*, I, 1935 (Gallach Palés), 35 ss. Sobre la significación originaria del vocablo griego $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, de donde *natura* proviene, es sumamente agudo y aleccionador lo que escribe HEIDEGGER en su *Introducción a la Metafísica* (Estiú), 1956, 49 ss. Son tan incitantes sus palabras que no vacilamos en transcribirlas. Dice así: «En la época del primero y decisivo despliegue de la filosofía occidental, es decir, entre los griegos —en quienes la pregunta por el ente como tal y en su totalidad tuvo verdadero comienzo—, al ente se le llamó $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$. Esta fundamental palabra griega, que designa al ente, se suele traducir con el vocablo «naturaleza». Se emplea la traducción latina «natura» que, en sentido propio, sig-

Identificada con la esencia, y definida, por tanto, con rigor, la expresión «naturaleza jurídica» parece que debiera quedar ya completamente perfilada, mostrando diáfana todo su contenido. No obstante, veremos pronto que no es así. Antes de nada, como ha puntualizado Collinet, el concepto de naturaleza se resiente de vaguedad, como los de esencia o de sustancia; el sesgo metafísico de estas nociones rehuye la concreción y la fijeza (5). Hablar de «constituyente primordial», de «característica predominante», o de «manantial original de toda perfección» puede ser una briosa generalización metafórica, un verdadero desafío a la potencia adivinadora de la intuición; pero no la descripción exacta de algo. Entre las brumas del tropo se pierde inevitablemente la nitidez de trazos que una Filosofía científica demanda.

Por otra parte, el examen objetivo de lo que los juristas dan por naturaleza jurídica de un instituto, y su modo de conducir las inves-

nifica «ser nacido», «nacimiento». Pero ya con esta traducción latina se extorsionó el contenido originario de la palabra griega φύσις y se destruyó la fuerza nominal, propiamente filosófica, de dicho término. Tal cosa no sólo rige para la traducción latina de esta palabra, sino para todas las demás versiones del lenguaje filosófico de Grecia al de Roma. El procedimiento de semejante traducción de lo griego a lo romano no es arbitrario ni inofensivo, sino que señala la primera sección de un proceso que se cerraba y tornaba extraño a la esencia originaria de la filosofía griega. La traducción latina fué decisiva para el Cristianismo y la Edad Media cristiana, que la transmitió a la filosofía moderna, la cual se movió dentro del mundo conceptual de la Edad Media, creando luego aquellas ideas y definiciones corrientes, que aún hoy hacen inteligibles el comienzo de la filosofía occidental. Este comienzo tiene el valor de tal: la actualidad consistiría en la supuesta superación de lo que desde hace mucho tiempo se ha dejado atrás.

Pero ahora saltamos por encima de todo este curso de desfiguración y decadencia para tratar de reconquistar la fuerza no destruída del lenguaje y de las palabras, que no son, en absoluto, cáscaras en que las cosas se empaquetan para el comercio del que habla y escribe. Para nosotros, las cosas sólo llegan a ser y son en la palabra, en el lenguaje. Por eso, el abuso de la lengua en la simple charla, en las consignas y frases, nos hacen perder su auténtica relación con las cosas. Ahora bien, ¿qué dice la palabra φύσις? Significa lo que sale o brota de sí mismo («das von sich aus Aufgehende») (por ejemplo, el brotar de una rosa); el desplegarse que se manifiesta, lo que en tal despliegue se hace manifiesto y se detiene y permanece en esa manifestación; brevemente dicho, la fuerza imperante (Walten) de lo que, al brotar, permanece. Desde el punto de vista del léxico φύσις significa crecer, hacer crecer. ¿Qué quiere decir crecer? ¿Acaso significa el incremento (Zu-nehmen) cuantitativo, el llegar a ser cada vez más grande...?»

(5) COLLINET: *La nature des actions, des interdits et des exceptions dans l'œuvre de Justinien*. 1947, 29 s.

tigaciones bastan para probar que lo que buscan no es precisamente la esencia. La esencia de una cosa se expresa en la definición —así lo reconocen los autores al unísono— y en los tratados jurídicos siempre se la formula *antes o con independencia* del debate sobre la naturaleza atribuible a la institución. ¡Pues menguados estaríamos si para definir tuviéramos que ver aclarado con anterioridad el enigma de la naturaleza jurídica! ¡Probablemente no hubiéramos logrado definir aún ni una sola de las instituciones jurídicas capitales! No es, pues, la esencia, sino algo distinto, lo que se intenta desentrañar cuando se propone el problema de la naturaleza de cualquier instituto.

c) *La naturaleza jurídica como «estructura»*.—Aspirando, tal vez, a dar mayor rigor y precisión a la concepción esencialista de la naturaleza jurídica, algún autor ha querido, mediante esta ligera variante terminológica, reflejar de algún modo el momento de *organización* que aquella idea comporta. En un estudio de gran calidad sobre «la concepción naturalística del Derecho y de las instituciones jurídicas romanas», Maschi se ha expresado así:

«El concepto y el término *naturaleza* se encuentran utilizados a menudo por la jurisprudencia clásica haciendo referencia a instituciones jurídicas singulares. Del mismo modo que hay una *natura hominis, animalis, rei*, etc., así hay también una naturaleza jurídica de cada una de las instituciones.

Naturaleza significa siempre esencia, peculiaridad, normalidad. Estamos siempre en el ámbito de los mismos conceptos. Sin embargo, mientras que en los casos examinados hasta ahora la Ley toma la *naturaleza* como aquello que existe materialmente o como aquello que es concebido de hecho en la valoración social, aquí, por tratarse de institutos jurídicos, es la misma ley la que construye para cada uno una peculiar estructura, la cual se reproduce y perfila en la doctrina bajo el concepto de *naturaleza* de la institución. Sin embargo, la estructura del instituto se apoya, sobre todo, en los elementos que la realidad le suministra. Aunque sea siempre el derecho el que reconozca tal realidad, por cuya razón es posible hablar de naturaleza de un instituto en el sentido de estructura del mismo; es decir, modo como es configurado por obra del derecho.» (6).

No sería justo desconocer que esta concepción supone un progreso

(6) MASCHI: Op. cit., 73 ss.

auténtico respecto a la amorfa interpretación usual. Pero, de todos modos, es insuficiente. Decir *naturaleza jurídica* o decir *configuración jurídica* es, poco más o menos, lo mismo. Por lo demás, el perfil de cualquier institución jurídica, es decir, su estructura, habrá de venir determinada por el conjunto de las normas jurídicas que la regulan. Repetir estas normas, a título de exteriorizar su esencia, no tendría objeto: sería una banalidad sin sentido. Resumirlas podría tener cierto interés; pero resultaría redundante una vez que la definición haya sido emitida, pues ¿qué va a ser la definición sino la síntesis esencial del instituto?

Como se ve, tampoco esta manera de ver consigue dar una explicación congruente de la función que la naturaleza jurídica está llamada a desempeñar. Ni puede estimarse aclaración bastante de un concepto angular sobre el que continuamente se investiga y discute. Todavía, después de leer a Maschi, seguimos cuestionando con asombro qué razones hayan podido mover a los juristas a estudiar con tanto empeño un problema que tales complejidades y recovecos encierra.

d) *La naturaleza jurídica como «categoría», «tipo» o «género».*— Ante la actitud inhibicionista de los autores, que rehusan tomar partido respecto a la cuestión, no es nada fácil concretar, a través de pálidos indicios, cuál podrá ser la orientación precisa que hayan patrocinado realmente. Incluso es posible —y aun probable— que, comprendidas en el mismo epígrafe, aparezcan recogidas corrientes doctrinales sin el menor punto de contacto. Que ciertos autores quieran ver detrás de la naturaleza jurídica el *género próximo* de una institución mientras que otros piensen más bien en el *género supremo*, es harto verosímil para que no resulte arriesgado ocultarlo. Desde luego, faltando una declaración explícita sobre el asunto, no es cosa sencilla llegar a vislumbrar la intención oculta de cada tratadista. Tomemos alguno que se haya explicado sobre el particular y oigamos lo que dice:

«Toda institución, cualquiera que sea, lo mismo da que pertenezca al Derecho público o al Derecho privado, reposa sobre una idea general de la que es aplicación y desenvolvimiento. Tal idea es un principio rector, y la reglamentación que se le confiere consiste sólo en las consecuencias que se deducen de aquel principio...»

«La naturaleza jurídica de una institución estriba en los procedimientos técnicos, en las categorías jurídicas por cuya mediación el

Derecho realiza y sanciona la idea general que a esa institución sirve de principio.» (7).

Cuando los procesalistas, pongo por caso, se preocupan de la naturaleza jurídica del proceso o de la acción, buscan también la categoría jurídica en que el uno o la otra puedan subsumirse; de lo contrario no tendría sentido hablar, en la primera hipótesis, de cuasi-contrato, de relación o de situación jurídica; en la segunda, de Derecho subjetivo polémico, o potestativo autónomo o mero acto de pretensión. Pero es sumamente probable que tengan de la naturaleza jurídica una noción muy distinta de la propugnada por ESMEIN. Por lo menos hay sobrados indicios para creer que sus investigaciones tienden a lograr la aprehensión de un género próximo. De no ser así, no podrían los procesalistas mencionar una sola categoría conceptual, sino que tendrían necesidad de echar mano a ulteriores determinaciones. Y lo cierto es que todo lo que tienen que decir para revelar esa misteriosa naturaleza que subyace al proceso o a la acción lo formulan con sólo recurrir a un único concepto. ¡Prueba palmaria de que, aun pensando en que todo el problema gira en torno a la delimitación de las categorías jurídicas, se opera en el vacío mientras no se aclare decisivamente el sentido de esta última expresión!

Sea como quiera, lo paradójico y lo inconsecuente de este modo de proceder estriba en que reemplaza una imprecisión por otra enteramente semejante. Decir que la expresión *naturaleza jurídica* es equivalente a otras expresiones no bien definidas no aporta luz alguna al problema real planteado. Somos dueños de establecer todas las tablas de equivalencia que nos plazca; pero no podemos olvidar que todos los términos que manejemos son meros símbolos, y los símbolos no se esclarecen con nuevas simbolizaciones análogas, sino mediante remisión a intuiciones primarias o a conceptos con los que ya estemos previamente familiarizados. Sería muy natural, y sumamente lógico, pretender aclarar cada una de las nociones que van haciendo su aparición en una Ciencia, a medida que ésta progresa, subsumiéndolas en el cuadro categorial que les es atribuible; pero esta justa pretensión habrá que considerarla frustránea mientras no se disponga de un completo cuadro categorial y mientras la Ciencia no haya al-

(7) ESMEIN: *Le droit comparé et l'enseignement du droit*, en «NRH», XXIV, 1900., 492 ss. Cfr. DU PASQUIER: *Introduction à la théorie générale et à la philosophie du Droit*, 1942, 150, ss.

canzado su formulación axiomática. Por desgracia, la Ciencia del Derecho no ha logrado, por el momento, ninguno de estos dos objetivos.

III. INDAGACIONES PRELIMINARES TENDENTES A LA DELIMITACIÓN DEL OBJETO

Las observaciones anteriores han puesto en evidencia cómo los juristas ignoran en definitiva el significado preciso que deba concederse a la expresión «naturaleza jurídica». Por raro que pueda parecer el hecho, no hay más remedio que reconocerlo. Siempre una franca confesión es la primera condición de la enmienda.

Sea como quiera, el desconcierto de los juristas en esta cuestión capital nos enfrenta con un interrogante insoslayable. No es posible rehusar una explicación al extraño caso del origen que haya podido tener la costumbre de estudiar esa tan zarandeada naturaleza jurídica. Ciertamente cabe la poco satisfactoria hipótesis de que dicha costumbre sea el producto de una evolución gradual que, por fuerza de su misma lentitud, se haya hecho imperceptible. La vida social cuenta con abundantes ejemplos de transformaciones solapadas (en la Gramática histórica, v. gr.) para que esta suposición pueda ser rechazada de plano. De todos modos, parece obligado admitir que la introducción de ese misterioso concepto no haya resultado de un capricho del azar, sino de una razón grave, de índole práctica o teórica. Por escaso que sea el respeto que se guarde a los jurisconsultos clásicos, es de elemental justicia hacerles gracia de esta mínima fe en su competencia. Así, pues, nos creemos autorizados para imaginar que detrás del problema de su naturaleza jurídica existe un motivo, ya poderoso, ya fútil, que ha inducido a los juristas a echar sobre sí la incómoda decisión de abordarlo. Veremos más tarde, una vez que hayamos logrado descubrir el motivo, si procede tratar este embrollo con la navaja de Ockham y, si no, con la espada de Alejandro, o si, por el contrario, sea tan importante resolverlo que valga la pena consagrarle todos los esfuerzos que se le han dedicado hasta ahora. De momento, lo que interesa es, lisa y llanamente, descender al *por qué* de las naturalezas jurídicas.

Como a cualquiera se le ocurre, el camino indicado para solucionar una cuestión de «origen» es el de la investigación histórica. Lo

malo es que en el caso actual esta investigación tropieza con dos obstáculos difícilmente superables. Por una parte, los historiadores del Derecho, absortos en los trascendentalísimos problemas que plantea la exhumación de momias jurídicas, no disponen del tiempo excedente necesario para seguir el curso a las grandes corrientes doctrinales que inspiran toda Política del Derecho, y, en consecuencia, la historia de las ideas jurídicas que han animado a cada sistema legislativo está todavía por escribir. Si, pues, alguien quiere determinar la génesis histórica de un puro concepto jurídico no le queda otro recurso que aventurarse en una exploración para la cual, si no es historiador, ostensiblemente no está preparado.

Por otra parte, resulta, por desgracia, demasiado probable que la bruma del tiempo haya oscurecido para siempre las primitivas causas que indujeron a los juristas a iniciar una costumbre tan reiteradísima desde entonces. Cuáles hayan podido ser no es fácil decidirlo, faltos como estamos de los más mínimos indicios. Si un día se supo con algún rigor en qué estriba y para qué se cuestiona la naturaleza jurídica, no parece prudente confiar la solución de este importantísimo problema a nuestra insegura reconstrucción del pasado.

Ante estos argumentos, parece aconsejable, en lugar de arriesgarse en una investigación histórica, hacer frente al asunto en su proyección filosófica y tratar de esclarecerlo en sí mismo. Un análisis a fondo de los problemas inherentes a las instituciones jurídicas debe ser bastante para poner de manifiesto si una actitud cerradamente legalista permite resolverlos todos o si es menester acudir a veces a un criterio superior, extranormativo y sintético, que dé sentido y razón de ser a la propia disciplina jurídica del instituto. Al solventar esta cuestión habremos ya decidido, de paso, si el examen de la naturaleza jurídica viene impuesto por alguna causa fundamental o si es un entretenimiento para ociosos. En la primera hipótesis habríamos conseguido reunir los datos precisos para despejar nuestra incógnita. En el otro supuesto, la liberación de una labor tan penosa como estéril.

IV. PROBLEMÁTICA DE LAS INSTITUCIONES JURÍDICAS .

El ordenamiento positivo, considerado externamente, se compone de una serie de proposiciones, articuladas unas en otras. Como todo el sistema jurídico es un organismo unitario, cada proposición aislada no puede tener un sentido completo, autárquico, sino que ha de

dependen y deberse al conjunto. Existe, pues, una coordinación general entre todas las normas jurídicas. Ahora bien, con independencia de esa correlación internormativa general, se da en el seno del ordenamiento otra mucho más concreta y visible. Ciertas proposiciones jurídicas forman conjuntos planetarios con manifiesta unidad, convergiendo en torno a un común centro gravitatorio. Son partes dotadas de individualidad propia, perfectamente diferenciadas de las restantes en su consistencia, en su función y en su finalidad. Tomadas en bloque, tienen un sentido cabal; constituyen una unidad significativa nítidamente deslindada, plenamente inteligible; pero ya insusceptible de división. Verdaderas partículas-límite de la fenomenología jurídica, no es posible trascenderlas, en un intento de escisión ulterior, sin perder, de un modo irreparable, sus más íntimas calidades valiosas.

Pues bien, a ese *plexo normativo, que tipifica y disciplina una clase de relaciones interhumanas reconocible*, es a lo que denominamos *institución jurídica*.

A pesar del uso reciente, más restringido y especializado, del vocablo *institución*, hecho pieza capital de toda una concepción jurídica (8), nos sentimos legitimados para devolver a ese término su acepción primitiva y común, pues la lógica jurídica no puede pasarse sin ella.

De acuerdo con nuestro punto de vista, son instituciones jurídicas: *la ocupación, el matrimonio, la posesión, el embargo, la prescripción, etc.* En principio, cada especie de relaciones humanas tipificadas *sub nomine iuris* se conceptúa, por lo general, como una institución jurídica.

Con estas aclaraciones por delante, estamos en condiciones de penetrar a fondo en el tema que directamente nos interesa.

¿Qué problemas, teóricos o prácticos, presentan indistintamente al jurisconsulto las diversas instituciones jurídicas? En otras palabras, ¿qué problemas, que no sean privativos de una institución jurídica concreta, ofrece el estudio científico —o, si se quiere, práctico— de cualquier instituto jurídico? Veámoslo sumariamente.

(8) Sobre la teoría de la institución vid.: HAURIU: *La théorie de l'Institution*, 1930; CORTS: *Georges Renard y su doctrina de la institución*, 1934; LISARRAGUE: *El concepto de institución en el Derecho público de Hauriou*, «Rev. Fac. Der.», Madrid, 1941, 197 ss.; RUIZ GIMÉNEZ: *La concepción institucional del Derecho*, 1944.

1. Imaginemos que se nos plantea un caso litigioso cualquiera y que tenemos que hacer llegar a él la acción pacificadora del Derecho. Lo primero que hay que realizar es una *calificación jurídica*, cuando menos *aproximativa*, del supuesto facticio que suministra en bruto la experiencia. No es concebible operación alguna de aplicación jurídica sin esta previa calificación de los hechos, ya que sólo mediante ella cabe separar las circunstancias irrelevantes de lo que es jurídicamente significativo. Ahora bien, la calificación jurídica la hace el jurisconsulto valiéndose del conocimiento de los *conceptos jurídicos* que por anticipado posee. Estos conceptos expresan sintéticamente la esencia de las instituciones; en cuanto que señalan las notas que individualizan y distinguen una institución jurídica de todas las otras, son indudablemente *definiciones*, por más que, como alguien se ha cuidado de puntualizar (9), la verdadera definición de un instituto jurídico consista en la totalidad de su regulación positiva. Es claro que esta última definición desborda las posibilidades humanas y no tiene interés para el jurista. Este no puede abarcar jamás, en forma completa y absoluta, ninguna institución jurídica —entre otras razones, porque las normas positivas son imperfectas y su interpretación es un hervidero de problemas interminables—. Por consiguiente, la definición esencial, sintética, que proporciona una representación abreviada y simplificada de las instituciones jurídicas, resulta algo fatal e imprescindible para el jurista. Al problema práctico de la calificación jurídica de un supuesto litigioso cualquiera corresponde, pues, en el orden teórico, el de la definición científica del instituto. De todos modos, ambas cuestiones quedan subsumidas en la rúbrica, más general; de la formación de los conceptos jurídicos y no se confunden con el problema, mucho más complicado, de la naturaleza jurídica de un determinado instituto.

2. Intimamente relacionada con la cuestión de la calificación jurídica e implícita en ella está la del *deslinde de las instituciones limítrofes*, sobre todo cuando las proposiciones normativas son incompletas y dejan regiones intermedias con valor de verdad ambiguo (10). Muy a menudo preocupan a los juristas problemas de esta índole; pero su resolución no requiere tampoco una remisión previa a ese tema enigmático de la naturaleza jurídica.

(9) ENRIQUES: *Problemas de la Lógica* (Scheinkestel), 1947, 172 ss.

(10) LOIS: *Estudios sobre los fundamentos de una nueva ciencia jurídica*, 1954, 62 ss.

3. Siempre, en cualquier actividad que ejecute, el jurista tendrá que enfrentar innumerables cuestiones de interpretación normativa. Antes de definir cualquier institución —y acaso como trámite indispensable para definirla— necesita interpretar e integrar múltiples proposiciones jurídicas. Para aplicar una ley, interpreta, en doble perspectiva, los hechos y la norma. Para seguir el método jurídico de investigación de los hechos, interpreta nuevamente normas probatorias. Y más tarde, para formar su convicción con acierto, volverá a verse forzado a recurrir a otros varios procesos interpretativos. Sin el concurso de la interpretación no puede, por consiguiente, el jurista dar ni un solo paso. Sin embargo, si exceptuamos ciertas circunstancias de notoria singularidad, el exégeta puede prescindir, sin comprometer su tarea, de la naturaleza jurídica de las instituciones sujetas a examen.

4. Pero supongamos que, ante una laguna de la ley, el jurista quiere efectuar una movilización expansiva del ordenamiento jurídico, tendente a subsanarla y suplirla. Para salvar la omisión del legislador y llenar el «claro» hay que «estirar» y hacer dar de sí otras normas distintas. Mas ¿cuáles? Es patente que, repugnando el Derecho toda arbitrariedad, la elección no puede quedar entregada al capricho. Alguna regla deberá darse para poner a cubierto la cordura y la coherencia lógica del ordenamiento positivo: esto se comprende sin dificultad; pero el caso es descubrir dicha regla. Aunque la intuición, impaciente, anticipa ya que las normas más adecuadas para suplir las deficiencias de otras normas habrán de ser las más afines a las mismas, la razón, más escéptica, arguye, por su parte, que tal criterio resulta totalmente inválido si no se da a un tiempo algún *canon de afinidad*, alguna unidad invariable que sirva para graduar con firmeza el más o menos próximo parentesco internormativo. He ahí para lo que vale la determinación de la naturaleza jurídica de cada instituto, la razón por la que estudia este problema.

5. Para enfocar aún más de cerca el asunto, imaginemos todavía que un jurista teórico se pregunta, llevado de un deseo, muy natural, de economía sistemática, cuál es el *mínimo de instituciones irreductibles* que se necesita, hoy por hoy, para dar cuenta de todos los fenómenos jurídicos. Es decir, ¿qué instituciones tienen auténtica individualidad y cuáles, por el contrario, no son más que casos particulares de otras instituciones en las que pueden ser disueltos perfectamente? La respuesta a este interrogante es de importancia vertebral

para la Ciencia del Derecho, porque tanto la Lógica como la Política jurídicas tienen ahí su más sólido apoyo. Así, pues, no constituye una mera cuestión bizantina la que implica la justa solución a temas de tal envergadura, sino que, al revés, hay que considerar por equidad elemental que la introducción otrora del concepto de naturaleza jurídica haya sido una intuición afortunada, un acierto genial de los jurisconsultos clásicos, cuyo alcance la inercia y la rutina después frustrasen.

En efecto, supongamos que, tomando como material empírico una institución jurídica cualquiera (v. gr., la posesión), probamos a reducirla a otras instituciones jurídicas. Si resultara posible subsumirla en ellas por completo, de suerte que, dadas como premisas las normas reguladoras de las mismas, se infiriese lógicamente, como corolario, la disciplina jurídica de la posesión, entonces se haría obvio que este instituto no tendría verdadera autonomía jurídica, ni precisaría, por tanto, estar dotado de una regulación jurídica independiente. Ahora bien, por verificación experimental se demuestra en forma indiscutible que tanto la posesión (11) como otras instituciones jurídicas (12) no son tipos jurídicos verdaderamente individualizados, con fisonomía y caracteres propios, sino efectos de espejismo, consecuencias insoslayables, relaciones lógicamente necesarias de otros institutos jurídicos. Por ende, tras esta obra depuradora de reducción y simplificación institucional, será posible catalogar un día las formas puras de instituciones jurídicas realmente autónomas, para construir después sobre ellas, por simples inferencias lógicas, la totalidad del ordenamiento positivo.

Puestas las investigaciones en este punto, se adivina ya lo que puede haber tras el concepto de naturaleza jurídica. No obstante, la definitiva aclaración del problema en el modo más intuitivo aconseja posponer la solución hasta haberla vivenciado empíricamente en algunos casos ejemplares que la práctica del Derecho suscita.

(11) Lois: *Sobre la esencia de la posesión como concepto jurídico*, en «ADC», abril-junio 1953, 441 ss.

(12) Lois: Op. cit., 449; Id.: *Acción, pretensión y tutela formal provisoria*, separata de «Foro Gallego», 3 ss.

V. EL PROBLEMA DE LA NATURALEZA JURÍDICA PROYECTADO DESDE LA EXPERIENCIA

El art. 45 de la ley de Arrendamientos urbanos de 31 de diciembre de 1946 —que concuerda con el art. 32 del texto ahora vigente— establecía una serie de requisitos para dar estado legal a un derecho de traspaso en favor del arrendatario. Añadía, además, que «el incumplimiento de cualquiera de estos requisitos facultaría al arrendador a no reconocer el traspaso». Interpretando este artículo (y otros conjugados), el Tribunal Supremo había sentado, en reiterada y consecuente jurisprudencia, que, fuera cual fuera la forma jurídica en que la transmisión a terceros del local de negocios se efectuase (subarriendo, cesión o traspaso ilícito), cabría al propietario ejercitar la acción de desahucio: sentencias de 20, 29 de enero y 6 de febrero de 1948; 10 de julio de 1950; 30 de octubre de 1951; 3 de julio y 20 de noviembre de 1952; 10 de febrero y 30 de marzo de 1953; 6 de febrero y 10 de abril de 1954, etc.

En relación con estos principios legales y jurisprudenciales se planteó muy pronto ante los Tribunales la cuestión de si la constitución de una sociedad, civil o mercantil, de la que formase parte el arrendatario, implicaría la existencia de un traspaso encubierto e ilícito. El Tribunal Supremo acogió la tesis afirmativa. En rigor, tomando otro camino mucho más correcto y seguro, podría haber considerado la intromisión de terceros, so capa de un acuerdo social, como un simple caso de *fraude*, pues, de dar validez al acto complejo de integración en sociedad, el art. 45 de la ley de Arrendamientos urbanos quedaría rendido a discreción ante el arrendatario y potencialmente reducido a la nada, ya que bastaría la simulación de un pacto social para desvirtuarlo. No obstante, el Tribunal Supremo, que parece profesar un reverencioso temor a la teoría del *fraude a la Ley*, a la cual casi nunca recurre, fraguó una hábil, pero peligrosa doctrina. Sostuvo que «la introducción en el local arrendado de una tercera persona, individual o jurídica, en connivencia con el arrendatario, es suficiente para la resolución del contrato de arrendamiento, porque la ley, fuera de los casos en que expresamente lo establece, no consiente que el inmueble arrendado por una persona sea ocupado por otra, llámese cesión, subarriendo o traspaso tal ocupación, siendo indudable que tal fenómeno se produce en el caso de constitución de

una sociedad mercantil, por más que el arrendatario forme parte de ella y la entidad continúe explotando el mismo negocio o industria, pues en buena técnica jurídica, dada la concepción de la sociedad como una personalidad independiente de los miembros que la integran y con vida propia, es indudable que se opera un cambio en la titularidad y en el goce de la cosa arrendada» (12).

El punto crítico y el soporte dialéctico de la tesis jurisprudencial estriba en la afirmación dogmática de que toda sociedad regular ostenta una personalidad jurídica autónoma. El Tribunal Supremo, al sentar esta doctrina, no hizo más que recibir sin crítica la irreflexiva afirmación de nuestros legisladores (Código civil, 1.669; Código de comercio, 116; ley de Sociedades anónimas, 6) de que las sociedades regulares tienen, sin más, personalidad jurídica. El legislador, al expresarse así, pretería elementales máximas de prudencia. El Tribunal Supremo, aceptando servilmente una declaración utópica e ineficaz, olvidaba, por su parte, el obvio distingo interpretativo entre lo que el legislador dice a son de ciencia o en pretensión de existencia y lo que el ordenamiento efectivamente estatuye y realiza: que una cosa es la letra de los preceptos legales y otra muy distinta la *realidad jurídica*. El legislador español —y tras él el Tribunal Supremo— dió espaldas al problema de la *naturaleza de la personalidad jurídica* y, con eso, se colocó automáticamente fuera de la realidad del Derecho y en flagrante contradicción con sus propios dogmas fundamentales. En consecuencia, el criterio adoptado da lugar a incongruencias, a llamativas paradojas y a francas injusticias. Pronto hemos de verlo.

Preguntémonos ahora, antes de nada, *qué es una persona jurídica*. Indudablemente, esta cuestión es susceptible de tres respuestas diferentes. Cabe, en primer término, formular una definición de la persona jurídica según los procedimientos al uso; es decir, referirse, con tautología manifiesta, a una «agrupación humana a que el Derecho reconoce capacidad jurídica» (13). Tal definición, aunque no dice nada, tampoco compromete a nada. De ella no cabe deducir cosa alguna; pero, por eso mismo, no hay que preocuparse de que engendre contradicciones: es una mera síntesis, ambigua e inútil,

(12) Lois: Op. ci., 449; íd., *Acción, pretensión y tutela formal provisoria*, separata de «Foro Gallego», 3, ss.

(13) Vid. algunos ejemplos de definiciones en CASTÁN: *Derecho civil español, común y foral*, 1952, tomo I, vol. II, 265 ss.

del conjunto de preceptos jurídicos que regulan ese misterioso fenómeno a que el nombre se aplica. En efecto, el legislador afirma en realidad lo siguiente: Las formas de agrupación social interhumana que dentro de las condiciones A, B, C... observan los requisitos X, Y, Z,... tendrán globalmente los derechos *d, e, f...* y las obligaciones *o, p, q...*, cuya definitiva adjudicación individual se hará a tenor de los preceptos estatutarios *o*, en su defecto, por las normas N, M, Ñ...» A esto se reduce, simbólicamente, el cúmulo de prescripciones legislativas que aluden a la personalidad jurídica. Ahora bien, la definición doctrinal no es más que otra manera, más breve y equívoca, de enunciar las mismas generalidades ociosas. Se habla de «ciertas» agrupaciones humanas; pero no se dice cuáles ni se da un criterio de identificación por fuera del «catálogo» normativo. Se habla de «capacidad jurídica», si bien tomando este concepto como una *variable inacotada*, cuyo alcance no hay forma de conocer sin otra nueva remisión a los textos legislativos. En resumen, la pretendida definición no es más que una *función proposicional* (14) en sí ni verdadera ni falsa.

En segundo lugar es posible, en vez de intentar una respuesta a la cuestión considerándola como *de fondo*, tomarla como una mera fórmula vacía, un *nomen iuris* con que designar, sin prejuicio alguno, «eso» que resulta al conjugarse los correspondientes preceptos legales. Ahora bien, en este caso la persona jurídica no se asimila a ninguna otra institución jurídica ni, por consiguiente, a la personalidad individual. Las normas positivas que le conciernen habrán de aplicarse, entonces, *tal como vienen dadas por el legislador*, sin que, salvo el axioma de la libertad residual (15), exista medio alguno extrínseco para interpretarlas o suplir sus lagunas. Esta actitud es, a la larga, insostenible, pues implicaría la inhibición de la ley ante el albedrío individual en materias de excepcional gravedad e importancia. Por otra parte, semejante modo de ver no consentiría, de ninguna manera, dar a las corporaciones el trato de personas individuales, ya que entre el fenómeno asociativo y la personalidad humana, si prescindimos del alcance metafórico de la designación, no existe paridad legal. Si la hubiera, la regulación específica sería redundante. El legislador se limitaría a decir: «Las formas asociativas con

(14) Lois: *Estudios cit.*, 222 ss.

(15) Lois: *Estudios cit.*, 210 ss.

pacto público serán equiparadas en todo a la persona individual.» Tal cosa, aunque los legisladores no suelen pecar de timoratos y se atreven a mucho, no ha sucedido todavía ni es de esperar que ocurra, aunque ni que decir tiene que la declaración en contrario del legislador no cambiaría la realidad de las cosas ni realizaría imposibles: que también existen los imposibles jurídicos y éste es uno de ellos. Es cierto que nuestras leyes dicen expresamente que las sociedades regulares tienen *personalidad jurídica*; pero no olvidemos que, si partimos de la hipótesis de que la persona jurídica es un *nomen iuris*, lo único que puede significar la frase es que esas sociedades se regirán por las normas colocadas bajo tal rúbrica. También es verdad que los entes sociales con personalidad jurídica «pueden adquirir y poseer bienes de todas clases, así como contraer obligaciones y ejercitar acciones civiles y criminales, conforme a las leyes y reglas de su constitución (Código civil, 38); pero este hecho carece de valor decisivo a efectos de asunción de personalidad, puesto que otros entes sociales a los que se niega la persona jurídica, como las sociedades irregulares y comunidades de todas clases pueden, asimismo, dentro de sus modos peculiares, adquirir, poseer, contraer obligaciones y ejercitar acciones; ¡todo es cuestión de grados y de simples mecanismos formales! Supongamos dos sociedades colectivas de idénticas prescripciones estatutarias, una con pactos públicos, otra con pactos secretos: ¿existe entre ambas alguna diferencia cualitativa apreciable? Salvo en el orden procesal —que no es entitativo—, ¿qué hay en una que no haya en la otra? Responder que *persona jurídica* no pasa de argucia verbalista si tras la expresión no hay una realidad concreta que trascienda las palabras de la ley.

Queda aún una tercera actitud. Cabe ensayar una respuesta, no a base de huecos y disgregados textos legales, sino tras una investigación orgánica de la verdadera experiencia jurídica. Claro que entonces lo que el legislador diga se recibe a beneficio de inventario y se acepta o no según sea verdadero o falso.

Desde este punto de vista, la solución al problema de qué sea la *persona jurídica* se presenta al final de investigaciones mucho más complejas. El jurista debe hacer, ante todo, indagación de las causas por las cuales se llegó a la regulación actual de la personalidad jurídica. ¿Fue por mero capricho del legislador, o por imperativos de consecuencia lógica con otras instituciones, o por imposición absoluta de las realidades sociales? De otra manera: la persona ju-

rídica, ¿es contingente o necesaria? Hay una forma cómoda de saberlo. Se parte de la suposición de que no existen en el ordenamiento positivo los preceptos relativos a la personalidad jurídica y se inquiere simplemente qué influencia ejercería ese hecho sobre el Derecho real. Si las cosas siguieran igual que ahora, no sería necesaria ninguna prueba adicional para dar por demostrado que el fenómeno de la personalidad jurídica está sustraído a la voluntad del legislador. Pues bien, tal es el caso. Aunque extirpáramos de nuestros cuerpos legales todos los artículos alusivos a las personas jurídicas, no habríamos eliminado, sin más, el fenómeno real que con este término se designa. La experiencia jurídica no acusaría ningún efecto constatable.

Por virtud del principio de libertad contractual, siempre sería lícito a un grupo de personas pactar entre sí la constitución de una sociedad, ligarse a la consecución de un fin y establecer una forma de vinculación objetiva para tomar decisiones conjuntas. Las estipulaciones estatutarias podrían recibir publicidad por cualquiera de los medios que conoce el derecho o comunicarse expresamente, acreditándose así, a cuantos contratasen con la entidad en esa forma constituida. En gracia de estos dos acuerdos, el ente social funcionaría entonces como funciona hoy la persona jurídica. Incluso la limitación de responsabilidad —jurídicamente discutible— podría conseguirse *de hecho*, con plena eficacia, pues bastaría con ir estableciéndola explícitamente caso por caso, con lo que resultaría general, sin que de tal pudiera tachársela.

La conclusión de estos razonamientos es de incontrovertible evidencia. La persona jurídica no es una institución jurídica irreductible, sino una resultante de otras instituciones, un efecto de otras causas, *una consecuencia lógica del hecho de ser el Derecho como es*.

Si ahora preguntamos qué debe entenderse, en general, por «naturaleza jurídica», la réplica fluye de suyo. No *la esencia*, que ya viene inherente a la totalidad de la regulación normativa; no el *género próximo*, que es una mera parte de la esencia. Sí, en cambio, la *ratio essendi*; el porqué trascendental que aclara, de una vez para siempre, el instituto; *las formas puras de valor de donde proviene y a que se reduce*. En fin, la naturaleza jurídica persigue un ideal eminentemente científico, que es *la intelección genética*; es decir, *la comprensión de cómo adviene eso que se nos da bajo una institución jurídica*. Comprensión que se logra demostrando cómo una

institución cualquiera no es sino implicación y consecuencia de alguna forma de valor jurídico primitiva.

En concreto, la persona jurídica surge como secuela de una «comunidad de riesgo estable en que una agrupación humana se pone ante el Derecho». Y en esa «comunidad de riesgo estable» estriba su naturaleza jurídica. En cambio, la definición esencial de la personalidad corporativa habría que formularla del modo siguiente: «ente social con poder de autodeterminación independiente y una efectiva comunidad estable de riesgo jurídico.»

Llegados a este punto estamos en condiciones de recapitular y de anudar todos los cabos sueltos. Ahora ya suenan como aporías afirmaciones como ésta: «la sociedad constituye una personalidad independiente de los miembros que la integran y con vida propia», que incurre en la sofística personificación de una metáfora. Nuestro legislador dice, sí, que las sociedades con pactos públicos están dotadas de personalidad jurídica; *pero sobreentiende, por ser obvio* (¡huelga apuntarlo!), *que ellas, de por sí, sean susceptibles de adquirir esa condición.* No es así persona jurídica la *sociedad de un solo socio*, por más que cualquier legislación positiva diera base a esta incongruencia (16); ni la sociedad anónima cuando la mayoría de las acciones está retenida en una sola mano, que daría lugar, *en la realidad jurídica*, a una *participación en beneficios* con apariencia de sociedad anónima; ni las *sociedades cerradas*, que no contraen con terceros, sino que todas sus relaciones discurren entre socios, etcétera.

Salvada la buena doctrina mediante las aclaraciones precedentes, veamos las inconsecuencias o injusticias a que da lugar el empeño de mantener en la práctica lucubraciones teóricas inconciliables con ella.

¿A dónde conduce la jurisprudencia del Tribunal Supremo relativa al traspaso? Algunos supuestos litigiosos nos pueden aleccionar sobre este punto, y muy elocuentemente por cierto.

(16) Si bien la ley de Sociedades Anónimas exige para la constitución de la sociedad un número mínimo de tres socios, no menciona como causa de disolución la concentración de las acciones en una sola mano. Esto ha sido interpretado como significativo indicio de permisión. La cuestión es muy discutible, sin embargo. Vid. la sentencia del Tribunal Supremo de 3 de octubre de 1955 manteniendo un punto de vista contrario al que aquí se propugna. Cfr. VICENTE Y CELLA: *Curso de Derecho mercantil comparado*, I, 1944, 167 ss, 220 ss. GARRIGUES-URÍA: *Comentarios a la ley de Sociedades Anónimas*, I, 1952, 395 ss.

Supongamos que A y B, arrendatarios en común de un local de negocio, tanto da que sea formando sociedad irregular, como ligados por cualquier otro contrato sin personalidad jurídica, constituyen una sociedad mercantil o dan publicidad a la ya existente. A tenor de la doctrina jurisprudencial, si no observan las formalidades del traspaso, han cometido éste y están incurso en causa de desahucio. El absurdo que envuelve semejante exajeración del formalismo es bien patente. Con sociedad o sin ella, resalta aquí que *los titulares reales del arrendamiento siguen siendo los mismos*; no obstante, movido por la fascinación de una metáfora, el Tribunal Supremo viene a proclamar con su teoría que ha habido auténtico traspaso. ¿Que puede operarse más tarde por ampliación de la sociedad a terceros en el contrato? Bueno; entonces será la hora de decretar la existencia del traspaso.

Si se quiere todavía apurar la argumentación, basta con retocar ligeramente la hipótesis. Imaginamos sencillamente que A y B, con la mira puesta en la constitución de una sociedad regular, toman en arrendamiento un local de negocios. Hasta es dado pensar que sea éste tan esencial para la sociedad que sin él no tenga objeto constituirlo, por lo cual han de esperar precisamente a que les sea arrendado. Como es natural, ambos de consuno suscriben el contrato arrendaticio, pues carecen de personalidad jurídica entonces. Muy poco después regularizan la sociedad y adquieren persona jurídica. ¡Qué desgracia! ¡Todas sus esperanzas en el aire, como en la fábula de la lechera! Han incurrido en traspaso ilegal y se irán a la calle... A no ser que la «resultancia» de los «considerandos» aquéllos delate toda su iniquidad y los Tribunales, prefiriendo hacer Justicia a conservar una teoría, rectifiquen a tiempo su criterio.

Para reafirmar nuestro convencimiento, veamos aún el reverso de la medalla. Supongamos una sociedad anónima que ejerce su negocio en un local arrendado. Un día se le presenta una buena perspectiva de traspaso. Se acuerda y se efectúa... Pero con cautelas, de suerte que sea *un traspaso sin traspaso*. (No hay motivo para alarmarse, pues en este Derecho paradójico todo es factible, hasta lo contradictorio.) El modo de proceder es fácil. Se entregan todas las acciones —si no son al portador, se hacen— al interesado en el traspaso y a su esposa. Después, la «sociedad» acuerda unánimemente en junta general de accionistas transformarse en compañía colectiva —la transformación no implica cambio de personalidad jurídica—. Y hecho esto,

asunto concluído. Hay un traspaso realmente; pero como no lo hay formalmente, según aseveración jurisprudencial...

Todavía podemos proponer —es sensible que esta vez no sea también «imaginar»— otra curiosa hipótesis. Sea el caso de un padre de familia que tiene un próspero negocio en marcha; pero que teme por la suerte que pueda correr en el futuro en el caso de su fallecimiento. El negocio, en su unidad, puede permitir una decorosa sustentación a su mujer y a sus dos hijos. El capital, repartido, no significa nada. En previsión y remedio a este posible y desastroso evento, organiza el padre una sociedad anónima a la que incorpora a su esposa e hijos. Las acciones son 50, todas *nominativas e intransferibles*. De momento, el padre se reserva 31, poniendo 15 a disposición de su esposa y dos a la de cada hijo. Actuando así consigue, sin merma de los derechos de los hijos, garantizar prácticamente el control social a su cónyuge y asegurar el porvenir a una y otros. ¡Ya está la pesadilla de la disolución alejada! El «diligente» padre de familia se siente ahora tranquilo. De pronto surge en el horizonte una nubecilla sombría, que va creciendo como pavorosa amenaza. El diligente padre de familia no sabe Derecho. ¡Y ha resultado que la constitución de esa sociedad —que ahora es una sociedad de opereta, pues el padre lo es todo y lo puede todo en ella, ya que no hay más voluntad allí que la suya— da lugar nada menos que a un traspaso ilícito. ¡Pero si ningún extraño ha tenido acceso a la entidad! ¡Pero si las acciones son nominativas e intransferibles! ¡Pero si el negocio pertenece realmente a la familia —y si no, ¿qué son las legítimas?— y continúa enmarcado dentro del ámbito familiar!— ¡No importa! ¡El negocio se ha traspasado a una persona jurídica ilegalmente y hay causa bastante para el desahucio! Incomprensible para el profano; ¿verdad para el jurista? ¡Quién sabe! ¡Todo depende de lo que se entienda por persona jurídica; todo depende de la naturaleza que se asigne a esta institución! Entonces, cabe todavía una esperanza.

¿Amamos el absurdo, la paradoja nociva? Entonces pronunciémonos por el traspaso y observemos lo que sucede.

El art. 55 de la L. A. U. de diciembre de 1946 —y en modo similar el 31 de la actual— disponía: «La asociación que, exclusivamente entre sí, realicen los hijos del titular arrendatario de local de negocio, que hubiere fallecido, no se reputará traspaso mientras subsista.» ¿Y si la constituyen en vida de su padre, sí? ¡Oh, extraña

lógica jurídica que atribuye a los hijos herederos un derecho que no estaba en el patrimonio de su causahabiente! Se entabla el proceso de desahucio; si vive el padre al tiempo de recaer sentencia inimpugnable, pierde el pleito; si muere antes, sólo por este hecho, que nada tiene que ver con el litigio, la situación se hace favorable a los hijos y el arrendamiento debe subsistir ¡Circunstancias ajenas al supuesto litigioso tienen fuerza bastante para alterar el resultado del proceso!

VI. CONCLUSIONES

La calificación de la *naturaleza jurídica* como forma primitiva de valor suscita consecuencias de tan extraordinaria importancia para la Ciencia del Derecho que no es hiperbólico sostener que son como el descubrimiento de una verdadera tierra de promisión. La Lógica jurídica se concibe ya como la deducción de todo un ordenamiento normativo a partir de esas pocas instituciones irreductibles en que se cifran los valores jurídicos primarios. La Política del Derecho encuentra aquí ocasión para constituirse como Ciencia autónoma y para verse libre del opresivo arbitrio que la sofoca. Gracias al concurso de estas dos nuevas disciplinas científicas, el Derecho experimentará un verdadero rescate de su cautiverio político. No será ya el capricho o la improvisación de legisladores impreparados lo que decida la suerte de la Justicia. El ordenamiento jurídico se integrará científicamente, tras investigaciones desapasionadas e imparciales, y poco a poco, sobre las tinieblas de la prisión que hoy padece, la Verdad del Derecho justo colocará su indeficiente estrella.

JOSÉ LOIS ESTÉVEZ

UN AUTOR DE LA ESCUELA ESPAÑOLA DEL DERECHO NATURAL: FRAY MIGUEL BARTOLOME SALON (1539-1622)

En el siglo XVI, la cultura española alcanza el primer plano de la vida intelectual de Europa. Es el apogeo de la Historia de España. No debe admirar, por tanto, que el mundo entero tome a España por modelo. «Ni Italia, ni Francia, ni Alemania, ni Inglaterra negarán jamás justamente que entre nuestros grandes escolásticos y los suyos hay la misma diferencia que entre los doctos del siglo XVI y XVII. En este lado todo fué rudeza, oscuridad; en aquél, todo elegancia, todo luces, y habiendo florecido en él nuestros grandes teólogos Vitoria, Cano, Báñez, Soto, Castro, Suárez, Valencia, Maldonado, etc., escolásticos todos, pero escolásticos que atendieron y usaron de las humanidades y cultura, de las lenguas y bellas letras con tanta maestría y acierto como los que en *otros países* han colocado su gloria en sólo profesarlas» (1).

No creemos necesaria la aclaración de que, cuando habla aquí Forner del siglo XVI comparándole con el siguiente, no se puede referir estrictamente a los cien años de la expresada centuria, ya que Suárez, por él señalado entre los «grandes hombres», escribe su tratado *De Legibus* en el siglo XVII.

No era, sin embargo, España donde floreció el foco más luminoso de la ciencia sagrada. La Universidad de París era centro de estudios donde iban no pocos estudiantes españoles. Pero aquella Universidad, merced a la guerra de los cien años, las turbulencias políticas y la lucha de escuelas, había llegado a un período de decadencia, del que resurgió, en verdad; pero, con todo, no fué París donde llegaron a su última madurez los estudios de Filosofía y Teología escolástica; fué a este lado de los Pirineos donde fueron cultivadas tales disciplinas en

(1) FORNER: *Oración apologética por la España y su método literario.*

las principales Universidades de la Península: Coimbra, Eborá, Alcalá, Valladolid, Valencia, y más que en ninguna en la de Salamanca se explicaron con brillantez no alcanzada en la posteridad las lecciones de Filosofía y Teología, que serían la preparación de aquellos alumnos—capacitados para elegir por votación a los maestros después de oírles la primera lección— para combatir tanto error en boga.

Salamanca, en efecto, iba a ser la más fecunda cuna de la escolástica moderna, como París lo había sido en la Edad Media. Tuvo Salamanca, en este siglo, entre sus maestros, hombres eminentes que supieron elevar la enseñanza a un alto nivel: Vitoria, Melchor Cano, Domingo de Soto, Pero de Soto Mayor, Juan Mancio de Corpus Christi, Bartolomé de Medina, Domingo Báñez y tantos otros eran los maestros de los que tales enseñanzas recibían. «Hay aquí —dice el P. Harlem— profesores excelentes de Teología y he recogido lo más importante de sus enseñanzas, copiándolo y haciéndolo copiar.»

Por eso, «hoy en día —decía el profesor Kohler— en que se quiere zanjarse en la concepción hegeliana el nuevo Derecho Natural, es preciso volver los ojos a aquellos escritores que sobre la base aristotélica y con auxilio de la obra gigantesca de Santo Tomás de Aquino, fundaron el Derecho Natural, y de consiguiente no a Hugo Grocio, que suele designar cual fundador de ese Derecho, sino a los maestros españoles del Derecho Natural en los siglos XVI y XVII, cuyas enseñanzas tienen toda la frescura de la floración antes de secarse en manos calvinistas» (2).

En el estudio del Derecho Natural, en efecto, debemos considerar como momento culminante del mismo los trabajos de la escuela española de los siglos XVI y XVII; y si los españoles a quienes nos referimos tienen marcados rasgos de originalidad e independencia, también todos ellos coinciden en caracteres comunes, formando verdadera escuela, que hemos de llamar, con el malogrado Riaza, *Escuela española del Derecho Natural*.

Es cierto que nuestros teólogos y juristas, muchos de los cuales, como veremos, dedicaban a los reyes sus libros, se refieren en muchos casos al estudio y crítica del Derecho vigente, cuando no fué por ellos creado (como el Derecho internacional, por Vitoria y Suárez, y el Derecho penal, por Alfonso de Castro); pero es precisamente al comentar las instituciones del Derecho positivo y sentar las bases de ese mis-

(2) Josef KOHLER: *Die Spanischer Naturrechtslehrer des XVI. und XVII. Jahrhunderts*. Archiv. für Rechts Wirtschaftsphilosophie, 1927.

mo Derecho, cuando acuden a otro Derecho no escrito, pero «vigente también en la conciencia y naturaleza de los hombres», en el cual han de fundamentarse las leyes que aquellos Reyes (primeros destinatarios de sus libros) hayan de dictar, aunque no pocas veces los principios inmutables —Derecho natural— invocados por los teólogos y juristas no sentara bien a los legisladores y políticos. El estudio y crítica de lo que eran las leyes les llevaba a disertar de lo que debiera y cómo debieran ser aquéllas, no incurriendo nuestros autores en apego excesivo a la autoridad sacrificando en sus aras los fueros de la propia conciencia. Y esto porque la filosofía jurídica española del siglo XVI, derivada de los grandes pensadores Azpilcueta y Vitoria, es toda ella una defensa humana frente a los posibles descarríos de las potestades terrenas.

Todos estos teólogos y juristas, teniendo rasgos de marcada independencia científica, acusan, no obstante, caracteres que es denominador común de una verdadera «escuela». Y no se crea por ello que cuando recalcamos este aspecto de independencia negamos su filiación tomista. Todos son tomistas, y estudiando y divulgando a Santo Tomás se populariza la doctrina de quien, en frase feliz de Menéndez Pelayo, «tiene por patria el mundo y la humanidad por discípulo» (3).

Respecto al concepto en que eran tenidos nuestros teólogos y juristas, ya la influencia que ejercieron en su época, estimamos conveniente señalar que Alfonso de Castro dedica su obra *De justa haereticorum punititione* (1547) al Emperador Carlos V; Alfonso de Orozco, *Regalis institutio* (1565); Santiago Simancas, *De Catholicis institutionibus* (1552) y *De Republica* (1565); Ginés de Sepúlveda, *De regno et regis officio* (1580), a Felipe II; Molina, *De Justitia et Jure* (1593); Mariana, *De rege et Regis institutione* (1599); Fray Juan de Santamaría, *Tratado de República y Política cristiana*, a Felipe III; Pedro de Rivadeneira, *Tratado de la Región y virtudes que debe tener el Príncipe cristiano* (1595); dedicado al «Príncipe de España Don Felipe nuestro Señor» (más tarde Felipe III); Jerónimo Osorio, *De regis institutione et disciplina libri octo* (1574, al Rey Don Sebastián de Portugal; Fox Morcillo, *De regni regisque institutione* (1556), al Duque de Medinaceli; Fray Juan Torres, *Philosophia Moral de Príncipes* (1596), al Marqués de Velada, ayo de Don Felipe, y

(3) MENÉNDEZ PELAYO: *In dubiis libertas*. Carta a D. Alejandro Pidal y Mon. Florencia, 1877.

Fray Miguel Bartolomé de Salon, *Commentaria de Justitia* (edición de 1608), al Cardenal Farnesio.

Añadamos a esto la costumbre de los Reyes de consultar a las personas más reputadas por su saber teológico todos los asuntos más importantes, como se hizo con Vitoria (sobre el bautismo de los indios y la sujeción de éstos a los españoles), Melchor Cano, Domingo de Soto y otros (sobre la guerra al Papa Paulo IV); Soto, confesor de Carlos V (llamado para resolver la controversia del P. Las Casas, y asistir, «ser el alma» y redactar los decretos de Trento); Simancas, del Consejo de Felipe II; Orozco, predicador de Felipe II; Luis de Molina (no el jesuíta conquense), del Supremo Real Consejo de Felipe II; Suárez, impugnador de Maquiavelo y documentadísimo contradictor de Jacobo I de Inglaterra, y, por último, Bartolomé de Salon, distinguido por Felipe III, consultado sobre la expulsión de los moriscos y designado elemento moderador en la disputa tan enconada entre bañecistas y molinistas; consultado por el Virrey de Valencia y el Tribunal de la Inquisición, y con influencia tan decisiva en la región levantina.

En esta España (4), y entre los teólogos y juristas españoles del siglo XVI, de propósito incluimos un nombre por nadie, que sepamos, hasta ahora comprendido en la escuela jurídica española, a la que, no obstante, aportó notables enseñanzas. Al lado de los dominicos y jesuitas, gloria de la ciencia española en el siglo más luminoso de su historia, hacemos constar el nombre de otro español no menos insigne: Bartolomé de Salon, religioso valenciano de la Orden de San Agustín.

Fray Miguel Bartolomé Salon (1539-1622) había sido alumno en Alcalá de Mancio de Corpus Christi (maestro, después, de Suárez en Salamanca), discípulo destacado, junto con Melchor Cano, del insigne Vitoria, y acaso también en las aulas de Salamanca aprendiera la doctrina de los célebres dominicos. En su obra *Commentaria in disputationem de Justitia*, verdadera enciclopedia jurídica, trata, como los autores aludidos, de las mismas cuestiones, porque, como ellos, es teólogo, es español, vive en su tiempo y siente como aquéllos la necesidad de acudir a la solución de problemas que la Reforma y el

(4) «... la más poderosa y magnífica de los países europeos y de cuyas Universidades salieron una multitud de escritores notables que cultivaron aquella parte de la Moral que enseña las leyes de la Justicia». H. WHEATON: *History of the Law of Nations*. New York, 1845.

descubrimiento de América tanto importaban a los españoles. Por eso con ellos forma en la escuela jurídica española del siglo XVI, y, sin duda alguna, le comprendemos en la «Escuela española del Derecho Natural». Pero hay, además, otra razón, y es que esta obra meritísima de Salon, que ni siquiera se menciona en nuestras enciclopedias teológicas, ha sido hasta la fecha tenida en el más absoluto de los olvidos, por lo que en otra ocasión dedicamos nuestra atención a este autor, y ahora lo hacemos más extensamente (5).

Fray Miguel Bartolomé Salon, natural de Valencia, debió de nacer hacia el año 1539, juzgando por la edad que tenía a su muerte. Después de estudiar Artes ingresó en el Convento de Nuestra Señora del Socorro de aquella ciudad, entonces perteneciente a la provincia religiosa de Cerdeña, haciendo su profesión el 20 de junio de 1558 de manos del P. Prior Pedro Ramos.

Estudió en Valencia, con mucho aprovechamiento, Filosofía, Teología y después Cánones y Leyes. De varios pasajes de su obra *De Justitia* se desprende que, además de sus estudios en Valencia, Salon ha asistido también a las aulas de Alcalá, y probablemente a las de Salamanca. En la Universidad de Alcalá tenía por profesor al dominico P. Mancio de Corpus Christi, que enseñó Teología en aquella Universidad de 1548 a 1564. Parece que quiere decir en su obra que en Salamanca asistía a las aulas del mismo profesor que de 1564 a 1576 tenía a su cargo la cátedra «primaria», y a las de Juan de la Peña, catedrático de Vísperas, de 1560 a 1565 (6). De ser ciertos estos datos, Salón habría estudiado en Alcalá en los años anteriores a 1564, y en Salamanca desde 1564 a 1566, aproximadamente.

Según A. Possevino (7), el dominico español Orillanes fué su profe-

(5) *Los principios fundamentales de la Escuela española del Derecho natural en la filosofía jurídica de fray Miguel Bartolomé Salon*. Madrid, 1944.

(6) *De justitia, Quaest. 63, a. 2, controversia VIII, y Q. 68, a. 1, contr. II.* «Magister Joannes a Peña qui testabatur idem sensisse Mgg. Petrum a Soto (Sotomayor) ac nonnulli de centioribus», pág. 1.060. Y como quiera que Juan de la Peña solamente enseñó en Salamanca de 1558 a 1565, Salon tiene que haberle oído allí.

De Mancio nos habla en la *Quaest. 63, a. 4, contr. I*, «Idem docuerunt Salmanticae F. Petrus de Soto, Mancius et alii recentiores».

(7) «Apparatus sacer: 3 Venetiis 1609, 189: «Salon que solet appellari Mag. Salon Ord. Sti. Augustini scripsit Commentaria super 2.^{am} 2.^{ae} Divi Thomae, *De Justitia et Jure*. Quae certe et ipsi et ejus magistro Orillanes hispano ac dominicani Ordinis, quem docentem audivit digna maturos gignunt in legentibus sensus.»

El Orillanes mencionado aquí, del cual Quelie-Echard no habla, debe de ser

sor. En el prólogo-dedicatoria de su obra *De Justitia* menciona Salon, además de éste, a otros dos profesores.

Asistió a los cursos de Dialéctica y Filosofía de Pedro Monzón, que más tarde explicó el Nuevo Testamento; y a los de Teología escolástica de Blas Navarro, que ocupaba todavía su cátedra en 1590. Cita, además, como catedráticos de la Universidad de Valencia al humanista, filósofo y exegeta Jacobo Ferrús, Onofrio Sempere y a los catedráticos de Dogmática Jacobo Pérez Maca, Juan Burgos, Juan Luviela y Joaquín Molina (8).

Ya Bachiller, graduóse en Artes en la Universidad valenciana en mayo de 1566, y de Doctor en Teología y ambos Derechos (9) en octubre siguiente.

Parece que contra lo dispuesto en las Constituciones de la Orden agustiniana —en «nuestras leyes», dice el agustino P. Vela (10), a quien seguimos en estas notas biográficas— había conseguido estos dos grados académicos, pues en el Capítulo General celebrado en Padua en el año 1568 le fué confirmado el magisterio del cual había sido privado por no haber obtenido de antemano la licencia que se requería del P. General (11).

Profesor, primero, de Artes en la Universidad de Valencia, parece que enseñó después tres cursos de Filosofía sobre comentarios a Aristóteles, pasando más tarde, por oposición, a la Cátedra de Santo Tomás, regentándola por espacio de cuarenta años, con grande aplauso y con numerosa concurrencia de estudiantes que, atraídos por la fama de su sabiduría, venían a oírle de partes muy remotas.

Desempeñó destacados cargos en su Orden, como Prior del Convento de Orihuela (1576), del Socorro (1589-1595), del de San Agustín (1614); Definidor en 1577-1583 y en 1595, y Provincial en 1599.

el mismo Juan de Orillana, O. P., que solicitó al mismo tiempo que Báñez la cátedra Durandi en Salamanca, teniendo los dos que ceder el paso a un tercer candidato, el benedictino García del Castillo. Báñez había sido excluido por violación de una de las Constituciones de la Universidad (P. BELTRÁN DE HEREDIA: *Actuación del Maestro Báñez en la Universidad de Salamanca*. C. T., t. 14, I, 1922).

(8) En el tomo II de *De Justitia*, Disp. De tributis, art. 4, controv. 3.^a, se cita a Blasius Navarro como autor de un opúsculo y le llama «magister et institutor meus gravissimus noster, et ditissimus magister».

(9) El doctorado en ambos Derechos parece muy dudoso.

(10) P. Santiago VELA, O. S. A.: *Ensayo de una Biblioteca Ibero-Americana de la Orden de San Agustín*. Escorial, 1925.

(11) Así parece deducirse: «Michaeli Salon confirmat magisterium quo eum privaverat quia illud absque facultate Generalis sui legeret in Universitate.»

Asistió como Definidor en representación de su provincia religiosa, que lo era a la sazón la de Aragón, al Capítulo General de 1575, siendo uno de los encargados para corregir y poner en orden las antiguas Constituciones.

La Universidad le encomendó la redacción de sus Constituciones, y el propio Rey Felipe III tenía formado tal concepto de la sabiduría y religiosidad del Maestro Salon que le distinguió públicamente en Real Orden de 20 de marzo de 1612.

En la ciudad de Valencia era consultado frecuentemente por el Tribunal de la Inquisición, el Virrey, los Magistrados y por autoridades civiles y eclesiásticas «por la fama tan bien cimentada de sabio y prudente consejero que gozaba» (12). Fué Calificador del Santo Oficio y Examinador Sinodal, teniendo estrecha amistad con el Beato Juan de Ribera, Patriarca y Arzobispo de Valencia, de quien fué consultor; y cuando se trató de la expulsión de los moriscos en Junta de los Obispos de Tortosa, Segorbe y Orihuela, con el Arzobispo y el Virrey, fué nuestro autor nombrado teólogo a fin de que, como persona tan competente, expusiera su dictamen sobre asunto tan trascendental.

A los ochenta y dos años de edad murió el P. Salon, después de sesenta y dos de religioso y cuarenta de catedrático. De él podemos decir lo que a Azpilcueta se aplica: «que murió no solamente lleno de días, sino de días llenos». En los elogios y alabanzas que se tributaron a nuestro autor, rivalizaron la Universidad, la Orden agustiniana y la ciudad de Valencia.

OBRAS.—De las diez obras conocidas que dejó escritas el Salomón valenciano, algunas de ellas manuscritos aún (13), solamente fijamos nuestra atención en la de carácter jurídico: «*Commentariorum in dis-*

(12) «Muy estimado —dice el P. RODRÍGUEZ en *Biblioteca Valentina*— de los señores Virreyes y Arzobispos que le consultaban frecuentemente en los casos arduos de conciencia y de justicia.»

(13) Como su célebre «Censura» a la *Concordia* de MOLINA, que fué remitida a Roma por Felipe II, y su «Censura» de las proposiciones de Báñez y Zumel. Y fué tal la imparcialidad del P. Salon en asunto que tanto apasionó a los autores dominicos y jesuítas, que de él dice el P. ASTRAIN (*Historia de las Congregaciones de Auxiliis*, t. I, pág. 181) que «el P. Miguel Salon, agustino, reparte palmetazos al P. Molina y al P. Báñez». Y así es, en efecto, pues si a Molina llega a veces, condenándole, a calificarle de «doblado y astuto», por el contrario, de alguna proposición de Báñez dice que es «sapiens heresim Calvinii».

putationem de Justitia quam habet Divus Thomas secunda sectione secundae partis suae *Summae Theologicae*, in quibus quid aequum vel inicum fit. Et qua ratione ad aequitatem et justitiam reducendum in omnibus negotiis, et actionibus, tam publicis quam privatis; tam Ecclesiasticis quam secularibus, tam capitalibus quam civilibus; et in omnibus universorum hominum contractibus et comertiis copiose explicatur». El primer tomo se publica en Valencia en 1591 (no en 1581, como dicen Nicolás Antonio y el P. Hurter), y el segundo en 1598. Un tercer tomo, para cuya edición tenía permiso, debió de publicarse, según nos dice el P. Herrera en *Registros Generales* (14).

La obra de Salon, a la que constantemente y con el título abreviado *De Justitia* hemos de aludir, es un comentario a las cuestiones de la *Summa* de Santo Tomás (II-2ae- Quaest. 57 a 78) sobre la Justicia. El segundo tomo está dedicado a las cuestiones 77 y 78, con extensos trabajo sobre contratos e impuestos.

Divide el autor las cuestiones del primer tomo en ciento diecisiete artículos. El segundo tomo de la obra fué editado con el mismo título que el primero, y aun cuando en el prólogo diga que en él se tratarán las cuestiones 77 a la 87, sin embargo, sólo las dos primeras son expuestas, y ello, como el mismo autor advierte en el epílogo, por razones de no poca importancia (15). En este segundo tomo divide Salon los artículos en controversias, cuyas discusiones son la parte más importante de la obra, que solamente para estas dos cuestiones, dividida cada una en cuatro artículos. ocupa 1.214 páginas. Expone seguidamente unas cuestiones, artículos y controversias de gran interés para el Derecho privado (censos, cambios, contratos de sociedad, seguro, fianza, prenda, arrendamiento, etc.), terminando con el estudio de los monopolios en la pág. 2.004.

(14) «20 Julii 1606 conceditur M. Michael Salon edere in lucem Illum tomum de Voto, juramento, simonia et censuris.»

(15) «In hac 2.^a 2.^{ae}, quaest. 77, usque ad 87 sicut initio huius operis continentur: Deinde vero non legibus rationibus adductus solas duas quaestiones, nimirum 77 et 78 enarrari decrevi», *De Justitia*, tomo II, pág. 205.

II

TEOLOGIA Y DERECHO

DERECHO Y MORAL

Si admirábase Proudhón de que al abordar una cuestión política le saliera siempre al encuentro una cuestión teológica, hemos de contestar, con el insigne Donoso Cortés, que nada hay aquí que pueda causar extrañeza sino la propia del escritor francés ante un hecho tan natural y tan inevitable. «Nadie —dice Suárez— debe maravillarse de que los teólogos de profesión diserten sobre las leyes, pues la eminencia de la Teología, derivada del sujeto eminentísimo sobre que versa, excluye todo motivo de admiración» (16).

La Teología de los siglos XVI y XVII no sólo era ciencia de Dios, sino ciencia de la razón y de la conciencia del hombre, y tanto entendían, los que trataban de ella, en Sagrada Escritura como en las leyes canónicas, civiles, económicas y políticas, y aún en aquellas por las cuales se regía o había de regirse en lo sucesivo el Derecho de gentes, de modo que siendo los teólogos comúnmente filósofos y teólogos a la par en aquellos tiempos, no puede negarse, como tales, muy particular atención a los españoles que «entre todos los del mundo» predominaron, sin duda alguna, por la profundidad y extensión de su ingenio (17). Bien podemos decir que no es exagerado el juicio del político español, pues, en sentir de Hinojosa, «nuestros teólogos del Siglo de Oro consideraban la Teología, al modo que Cicerón, como ciencia de las cosas divinas y humanas y ciencia de lo justo y de lo injusto» (18). Y así, en efecto, lo entendieron nuestros teólogos, que, por serlo y por esa razón, eran al mismo tiempo eminentes juristas. Para Vitoria, «el oficio de teólogo es tan vasto que ningún argumento, ninguna disputación es ajeno a

(16) *De las leyes y de Dios legislador*. Prólogo.

(17) CÁNOVAS DEL CASTILLO: «De las ideas políticas de los españoles durante la Casa de Austria», en *Revista de España*, IV, 1868.

(18) Eduardo HINOJOSA: *Influencia que tuvieron en el Derecho público de su patria, y especialmente en el Derecho penal, los filósofos y teólogos españoles anteriores a nuestro siglo*. Madrid, 1890.

la profesión teológica» (19). La Teología, convertida por Vitoria en ciencia universal, comprende desde los atributos divinos hasta las últimas ramificaciones del Derecho público y privado.

Melchor Cano considera como ciencia auxiliar y en íntima relación con la Teología el Derecho, tanto el canónico como el civil (20). Soto recaba para el teólogo el derecho a discutir sobre cuestiones jurídicas, ya que la Teología sirve de base al Derecho (21). Alfonso de Castro censura a los teólogos que, sin tomarse el trabajo de discutir por su cuenta en la investigación de los fundamentos del Derecho penal, seguían sin más las opiniones de los jurisconsultos, por estimar que era tanto de su incumbencia como de la de éstos (22). Para Santiago de Simancas es necesario que los prelados uniesen los conocimientos jurídicos a los teológicos (*De episcopis iurisperitis*). Y para Mariana, de la conjugación de los conocimientos jurídicos con los teológicos resultará la mayor idoneidad para aquellos importantes cargos (23).

(19) «Officium et munus Theologi tan late patet ut nullum argumentum, nulla disputatio, nullus locus alienus videatur a Theologica professione et instituto.» *Relect.*, III, 1.

(20) «Atque cum e sacro morum philosophia ius esse civile constet ut fontem, sic certe et vivulos theologus colet, ne parum sit in philosophiam ipsam regionis. Sane qui ius civile Theologo negligendum putat, is bonam partem moralis philosophiae revellit, cuius subsidium si quis illi neget de moribus diserenti, stultus (a) esse videatur. Quia ergo saepe utitur theologus subsidio iuris in disputatione theologica, idcirco istam iuris scientiam Theologiae tanquam ancillulam, pidesequamque adiuvare.» *De Logis Theologicis*, cap. IX.

(21) Neque vero est, quod theologis vitio detur, hanc sibi assumere provinciam quae iurisperitis accomodatior videri potest quando quidem canonica iura ex visceribus Theologiae prodire, civilia vero ex media morum philosophia... Theologi ergo est iuris canonici decreta ad normam Evangelii exigere, philosophique ex principiis philosophiae examinare.» *De Justitia et Jure*. Proemium.

(22) «Nostri theologi (ut quod de illis sentio candide loquar) iurisperitorum in hac partr sententiam legentes, illam sine ulla discussione (ut ego suspicor) sunt sequuti. Nam si nemo hanc, quae ad illos, tanquam ad legis naturalis et divinae peritos, optime iure spectabat, diligenter investigassent, et illius origines optime fuissent perscrutari, non dubito quin aliter sensissent.» *De potestate legis poenalis*, I, II, c. IX.

(23) «Quod si cum iuris scientia theologiae cognitio conjugantur aut e contrario theologus ecclesiasticas leges teneat ii máxime regendis ecclesiis idonei videntur...» *De rege et regis institutione*, lib. III, cap. II.

(a) «Idiota est indicandus» —dice Salon al hablar, como veremos, de la relación entre la Teología y el Derecho—. (*De Justitia*. Proemio I.)

Molina, cuyo mérito es el de haber hermanado tan notablemente al teólogo con el jurista en una época en la cual Teología y Derecho estaban ya distinguidos, aunque no separados, insiste sobre esta idea común al principio de su obra *De Justitia et Jure* (24).

Para Suárez, «la Teología comprende el estudio de las varias clases de leyes desde un punto de vista más elevado que el de los jurisconsultos, pues considera el Derecho Natural en cuanto está subordinado al orden sobrenatural y recibe de él su mayor firmeza; y las leyes civiles solamente para juzgar de su bondad y rectitud según normas más altas o para declarar los principios de la fe, las obligaciones o deberes de conciencia que de ellos se derivan» (25).

Nuestro autor Bartolomé Salón llama a la Teología «princesa y señora de todas las ciencias» (26), y de su relación con el Derecho trata detenidamente en el Proemio *De Justitia*, como hemos de ver seguidamente.

Así entendida la Teología, como nuestros teólogos y juristas la entendieron, sólo quien considera como esferas autónomas la Moral

(24) «Cum enim theologi via et ratione, ex verisque principiis res intelligant, in quo longo intervallo iurisperitis superant, sane si eam theologiae partem, quae de moribus disserit, copiose et pro dignitate et amplitudine objecti, et facultatis theologiae tradiderimus... nihil viro theologo deerit, quod ad Ecclesiae gubernationem et Republicae christianae utilitatem necessarium fuerit indicatum.»

(25) «Nulli mirum videri debet, si homini theologiam profitendi leges incidant disputandae. Theologiae namquae eminentia ac eius subjecto eminentissimo derivata, omnem excludit rationem admirandi. Imo si res ipsa recte dispiciatur, palam erit, ita legum tractationem theologiae ambitud considerandis immoretur... Theologia vero, sub altiore ratione haec omnia complectitur; nam ius ipsum naturale considerat, ut supernaturali ordini supponitur, et ab illo firmitatem maiorem accipit; leges vero civiles solum, vel ut de serum honestate ac rectitudine per altiores regulas diiudicet, vel ut obligationes conscientiae, quae ex illis oriuntur, iuxta principia fidei declaret: sacros autem canones, et Pontificuum decreta, ut conscientiam ligant, et ad aeternam salutem dirigunt, tamquam sibi proprias recognoscit, et vindicat, ac subinde in omnibus his legibus primariam originem, et ultimum finem sub divino lumine inquiret; quomodo scilicet a Deo ipso originem habeant quatenus potestas ad illas ferendas in Deo primarie existit, at ab ipso ad homines aut naturali aut supernaturali via dimanet, et cum illis semper influat, et cooperetur ac denique declarat, quomodo leges omnes mensurae sint humanarum actionum in ordine ad conscientiam, et censequentur quantum ad meritum vel demeritum aeternae vitae conferant.» *De Legibus ac Deo Legislatore*. Proemio.

(26) *Vida de Santo Tomás de Villanueva*, pág. 20.

«Cum sit sacra disciplina omnium princeps, et coelestis illa regina quae coeteras omnes ut ancillas sibi famulantes vocat ad arcem.» *De Justitia*. Proemio, I.

y el Derecho podrá emular y explicar aquella extrañeza de Proudhón.

Basándose en Aristóteles y en la Teología del siglo XII y principios del XIII, Santo Tomás había desarrollado en sus rasgos principales un sistema de Moral magistral. Bien es verdad que la labor de los canonistas y juristas no tenía un lugar muy preponderante en este sistema; pero cuando la *Summa*, al sustituir al Maestro de las Sentencias, fué formando cada día más la base de la enseñanza teológica, se planteaban los problemas para la Teología moralista. El juicio sobre casos individuales, cuya decisión tiene que obedecer a consideraciones de justicia y equidad, tiene que buscarse en los principios de la filosofía moralista y en los preceptos judiciales de la Iglesia. Esto es lo que hace Santo Tomás en su tratado *De Justitia*. La *Summa*, ciertamente, contiene un sistema perfectamente organizado de la Moral entera, y un conjunto de principios según los cuales se tienen que juzgar los incidentes de la vida moral.

Pero la renovación de los estudios teológicos realizada en España durante el siglo XVI lleva el sello de la época, está animada de un método nuevo, al que contribuye no poco el tinte humanista que hace necesario el planteamiento de problemas nuevos en todos los órdenes de la actividad filosófica y política a que han de acudir los teólogos. Es el conjunto de problemas que suscita la Reforma protestante, y los que más o menos le ayudan en ciertas posiciones críticas, con la necesidad de acudir a la lucha de ideas, no ya sólo teológicas, sino morales y jurídicas que plantean los herejes; es el cúmulo de cuestiones nuevas que se presentan con ocasión del descubrimiento de América. Estos problemas que los sucesos, la consulta de los Príncipes y gobernantes tan frecuente en aquella época, o el espíritu de justicia de nuestros teólogos se plantean a su consideración, han de ser por ellos resueltos desde el punto de vista de la Teología y del Derecho.

Por eso nuestros teólogos tratan de cuestiones de la vida práctica con estudio de los Derechos canónico y civil, problemas de la vida pública y privada sobre los cuales no se encuentra nada en Santo Tomás, y dan a estas cuestiones un matiz, al par que moral, auténticamente jurídico. Este es el motivo de que siendo teólogos se crean obligados a tratar cuestiones de Derecho. Del mismo modo que el jurista comete una falta si deja de consultar la Teología en ciertos asuntos, el teólogo incurre en error si no observa la legislación al emitir una sentencia.

La combinación armónica de las especialidades teológicas con las

del Derecho Natural, a base de conocimientos profundos de la Teología y Derecho canónico y civil, dió a aquél una fundamentación teológica que ha de caracterizar el teocentrismo jurídico de nuestros juristas del siglo XVI. Sin embargo, esa armonía teológico-jurídica suscitó y dió lugar a una corriente de opinión, más bien teórica, entre los teólogos; la que, por otra parte, encontró fervientes defensores, entre los que se encuentra, y muy destacado, como veremos, Bartolomé Salon.

Contestando Vitoria a las que pudieran estimar ajeno a un teólogo y propio sólo de los jurisconsultos discurrir sobre la sujeción de los indios a los españoles, dice que este asunto no corresponde a los jurisconsultos, o cuando menos no es de su «exclusiva competencia», porque como los indios no estuviesen sujetos por derecho humano, sus asuntos no se han de examinar conforme a las leyes humanas, sino a las divinas, en las cuales no son bastante peritos los jurisconsultos para resolver por sí.

Soto —citado por Salon—, «convencido de que los tiempos habían traído nuevos modos de faltar a la justicia en cambios y contratos», escribe sus diez libros *De Justitia et Jure*, en los que, si bien sigue el pensamiento y las fuentes de la *Summa Theologica*, hace, sin embargo, una «reelaboración de la doctrina aquiniana», que en muchos puntos completa con aportaciones valiosas. En el prólogo de la citada obra dice que aunque el método que se proponga sea el de seguir a Santo Tomás, «autor divino entre los divinos», añade que por haber otros muchos documentos cree más conveniente hacer una «obra nueva», que no sea sólo «redondear» aquel texto de sus comentarios, no limitándose a seguir y comentar, sino a veces a «corregir» las doctrinas de Santo Tomás, y, si admite éstas en sus líneas generales y muchas veces particulares, no deja de apartarse de ellas cuando le parezcan poco adecuadas a la época. Por esto trató de problemas de carácter jurídico interno e internacional de gran interés para los años en que vivía, «porque no había de estarle prohibido al teólogo ocuparse de asuntos que parecen más propios de los jurisconsultos, siendo así que el Derecho canónico nació de las entrañas de la Teología, y el civil de la Filosofía, y, por tanto, al teólogo pertenece acomodar el Derecho canónico a la Ley Evangélica, y al filósofo examinar el civil con los principios de la Filosofía (27).

(27) *De Justitia et Jure*, Prólogo.

Molina, que en frase feliz «ata lo jurídico a lo teológico» (28), trata de cuestiones jurídicas hasta entonces no tratadas, y considera necesario que las cuestiones sobre la justicia se traten «más ampliamente y añadiendo otras que el Angélico Doctor pasó por alto» (29). Lo demuestra su amplísimo tratado *De Justitia et Jure libri sex*, con 990 disputaciones explicadas en sus años de profesor, cuya obra tuvo gran aceptación y ejerció gran influencia en la Teología Moral de los siglos XVI y XVII. Molina, de quien Sirvio Marcolino afirmó que «en Teología Moral tiene tanta autoridad y goza de tan gran estima en los Tribunales y entre los juristas, que, sin el apoyo y confirmación de otros autores, trae luz a la verdad, soluciona las causas, pone fin a los litigios», es español, es teólogo escolástico y escribe en el siglo XVI. El, como Soto, puede advertir que no extraña trate de cuestiones más propias de jurisconsultos que de teólogos, y por eso hace una exposición completa del Derecho canónico y civil, así como los Derechos Reales de Castilla y Portugal, como muchas alusiones al Derecho comparado de otros países, así como del Derecho romano, que domina a la perfección y del que se vale para las nociones y divisiones y algunas normas positivas. Justifica el propio Molina la extensión de su obra en el prólogo del libro I, donde dice que quiere hacer un comentario «amplio», no obstante ser buenos los sumarios y compendios, pero resultan éstos oscuros en materias tan universales como la justicia, e incluso «poco dignos». A las veintitrés cuestiones —57 a 79— de la *Summa*, en las que reconoce que Santo Tomás «disertó sobre la justicia con extraordinaria sabiduría», añade que considera «útil a la Iglesia y gratísimo a los teólogos y aún necesario que estas cuestiones se traten mucho más detenidamente para instruir a los teólogos en la ciencia jurídica, «cuyos principios poseen mejor que los juristas» (30). Nadie, sigue diciendo, puede tener la ambición de incluir el campo tan ancho de la justicia abarcando las acciones de la vida pública y privada de todas las clases de la Humanidad en los límites estrechos de una *Summa* (alude, sin duda, a Báñez, que busca antes que nada la brevedad y la concisión, y reduce todos los problemas a los principios generales).

Suárez, sin llegar a la profusión de Molina en el desarrollo minu-

(28) E. MONTERO: Prólogo a los *Seis libros de la Justicia y el Derecho*, de M. FRAGA IRIBARNE, Madrid, 1942.

(29) *De Justitia et Jure libri sex*, Prólogo del libro I.

(30) L. MOLINA, obra y lugar citados.

cioso de las cuestiones jurídicas, tiene, al lado de sus obras filosóficas y teológicas, un magnífico y verdadero tratado jurídico construido alrededor de la doctrina de la ley. Suárez nos hace ver, como los autores anteriores, la relación de la Teología con el Derecho, encareciendo la competencia del teólogo para estudiar las cuestiones jurídicas.

* * *

Hechas estas breves consideraciones sobre la coincidente opinión de los teólogos y juristas españoles del siglo XVI acerca de la relación entre la Teología y el Derecho, llegamos a nuestro autor, contemporáneo de aquéllos, con ellos formando escuela, y anterior en el tiempo a alguno de éstos.

En el proemio de su obra *De Justitia* sale al paso Salon de aquellos que le acusan de que trata en los comentarios precisamente de una parte de la Teología que tantos y tan insignes teólogos y juristas, tanto antiguos como modernos, ilustraron con sus obras; y cita los nombres de los que antes que él trataron tales cuestiones: entre los teólogos, Santo Tomás, Soto, Paludano, Juan Mayor, Almaino, Antonio Silvestre, Conrado, Summenhard, Cayetano, Medina, Adriano VI (éste muchas veces citado), y muchos otros; de los juristas, Inocencio, Decio Panormitano, el Hostiense, Torquemada, Covarrubias, Alfonso de Castro, Driedo y tantos otros, entre ellos el maestro Soto y Martín Azpilcueta, «que ordenan y comparan las sentencias y doctrinas de sus más beneméritos sucesores».

No niega, como vemos, que antes que él hubo insignes y ponderados teólogos y juristas que sobre la justicia escribieron las obras a las que ha de aludir en el transcurso de sus Comentarios, con lo que demuestra que le eran conocidas. Por eso añade a continuación con la modestia y humildad de la que sinceramente hace alarde en el prólogo (31), que al hacer los «Comentarios», poco más hará que transcribir las páginas de aquéllos, o exponer por otros métodos. Labor no exenta de mérito sería ya ésta del maestro valenciano si a eso en verdad se limitara su obra; pero no es Salon, ni mucho menos, un simple copista o plagiario en las innumerables cuestiones que trata, de los que antes que él las estudiaron, ya que no pocas veces de ellos se aparta y los critica (como ocurre con Soto), para otras muchas ex-

(31) «Quamvis de me semper "modestissime" senserim».

poner doctrinas por aquéllos no acometidas. Pero aunque sólo aquel sencillo y oscuro papel hubiera acometido en sus «Comentarios sobre la Justicia», no hubiese desmayado en su propósito «cum nulla sit disciplina, cuius omnes vel pluraque disputationes non sint a variis auctoribus prioribus saeculis discussae» (32); y, sin embargo, los que a ellos siguieron no se desdeñaron en explicarlas de nuevo y con las doctrinas precedentes relacionar sus opiniones. Y sigue nuestro autor a su Padre y fundador San Agustín, que juzgaba «utile plures libros a pluribus diverso studio et stilo etiam de eisdem quaestionibus fieri» (33), para que llegue a muchos —dice— el conocimiento de esas cosas tratadas. Por eso Salon, que vive en el siglo XVI y los ingentes problemas de aquella época, dice, refiriéndose a los antiguos y los *recentiores* que le precedieron «multa et gravissima quae huc pertinet pretermisisse, alia non minus obscura et ambigua quam antea erant reliquisse, in aliis denique satis improbabilis et ut libere rerum dicas falsas sententias sequutos esse, qui hos nostros commentarios atente perlegerit saepius apertissime deprehendet»; y añade poco después: «me in opere ut perspicuum fiat, neque ita esse omnia a recentioribus explicata quin multa desiderentur multa maiori expositione alia iusta animaversione indigeat» (34). Claramente expresa aquí el agustino español cuál es su propósito en la exposición de su voluminoso tratado, lo que evidentemente y con brillantez ha de cumplir a plena satisfacción y que no es sólo aquella simple copia que su modestia le hizo anunciar en las primeras páginas del prólogo-ofrecimiento de sus Comentarios.

¿Qué extraño es que nuestro autor, como antes Vitoria (35), Soto (36) y después Molina y Suárez, trate cuestiones que necesitan una «mayor exposición»? El extenso título de su obra nos manifiesta y adelanta este propósito: «Commentariorum in disputationem de iustitia quam habet Divus Thomas, Secunda Sectione fecundae partis suae Summae Theologicae in quibus quid aequum, vel iniquum fit, et que ratione ad aequitatem, et iustitiam reducendum in omnibus negotiis, et actionibus, tam publicis quam privatis; tam Ecclesiasti-

(32) Coment. *De Iustitia*, Proemio.

(33) *I De Trinitate*, c. 3.

(34) *De Iustitia*. Proemio.

(35) «... a quo velut Troiano equo tot illustres theologi, quorum in Salmanticensi gymnasio et ubique terrarum spectata est eruditio prodierunt» (SALON: *De Iustitia*. Proemio, I.)

(36) Llamado por nuestro autor «vir gravissimus». (Proemio, *De Iustitia*, I.)

cis quam fecularibus; tam capitalibus, quam civilibus. Et in omnibus universorum hominum contradictibus, et commerciis copiose explicatur. Ex sacris litteris summorum pontificum, et Sacrorum Conciliorum, sanctionibus utriusque Iuris et Civilis et Canonici, ac privatis cujusque Regni legibus, et statuti Sanctorum Patrum testimoniis et omnium fere Theologorum, ac Canonicistarum, tam veterum quam recentiorum, quorum studia huic argumento utilia esse potuerunt sententiis et doctrinis...»

Exponer «quod iustum et aequum est in rebus utilissimum judicavi, quid iustitiae et aequitatis legibus magis consonum sit investigare, explicare et firmissimis, quantum potui, confirmare argumentis; quae ab aliis praetermissa sunt adiacere quae obscure proposita elucidare, quae succinte et brevius quam oportebat tradita (37), copiosus enarrare, quae ex sacris litteris, Sedis Apostolicae et Conciliorum decretis ac Sanctorum Patrum testimoniis et utroque iure tum Civili quam Pontificio hujus operi et instituto plurimum profectura intellexi adhibere diligentissime curavi» (38).

Acerca de las fuentes utilizadas por Salon, bien claros y expresivos son los términos del propio título de la obra: Las Sagradas Escrituras y testimonios de los Santos Padres, decretos de los Pontífices y Concilios, «utriusque iuris et Civilis et Canonici sanctionibus», las leyes positivas del Reino y las opiniones de casi todos los teólogos y canonistas, tanto antiguos como «recentiores». Y contra los que le reprochan el haber ilustrado sus Comentarios con argumentos jurídicos (39), esgrime el argumento de autoridad diciendo que si a él

(37) Casi con las mismas palabras había de repetir esto después Molina.

(38) *De Justitia*. Proemio.

(39) «Damnant secundo (ya hemos visto cuál fué el primer reproche) et multo acrius quod hos commentarios variis utriusque iuris sanctionibus illustrarim, vel ut dicunt, repleverim, sic quae sacram Theologiam fere infinitam reddere contenderim... cur ergo theologo vitio vertendum est quod legibus et statutis ex visceribus Sacrae Scripturae et Theologiae paritis Theologicas disputationes illustret, ac disceptet? A última hora, si se lee a Gratiano, Celestino León, San Agustín; los Concilios 4.º Cartaginés y 4.º de Toledo, ¿no recomiendan a los obispos, sacerdotes y teólogos que estén versados en los Cánones eclesiásticos? Y esto deben hacer —sigue Salon— si quieren ser pastores y doctores «non titulo tantum et gradu, sed opere et munere». Es más, si el teólogo ignorase aquellas cuestiones (hace de ellas una cita minuciosa) «quae ad Ecclesiae ad mores et negotia fidelium spectantia statuta sunt... non solum idiota est iudicandus, sed in pluribus quae ad fidelium commercia et mores Christianos pertinent, passim allucinabitur. Ac propterea nan modo argumentis Theologicis oportet esse instructum sed in legibus etiam Ecclesiasticis...» (Proemio, *De Justitia*, tomo I, edic. 1951.)

puede hacerse este reparo, lo mismo habría que afirmar de Santo Tomás, Mediavilla, Medina, Vitoria, Soto y otros que han obrado así «licet non ita abunde, ut ego, usi sunt». Y ello es claro: si los teólogos, consejeros de Reyes, Príncipes, Consejos y Tribunales son consultados sobre los más variados asuntos de la vida práctica, regulada por el Derecho; si, aparte de esto, han de resolver como confesores las consultas y casos de conciencia sometidos a su juicio; si una cosa y otra han de hacer con conocimiento de causa, nada extraño es que acudan no sólo al Derecho canónico, sino también a las leyes y Códigos de Derecho civil. Si la misión del teólogo es la de exponer y defender la fe, dirigir las controversias y fijar las costumbres de los fieles, ha de acudir necesariamente a los juristas, quienes le ilustrarán con sus conocimientos para mejor resolver con acierto las cuestiones sobre que se les consulta, máxime cuando entonces (y también ahora) tan abundantes y oscuras eran las disposiciones legales hasta para los más versados en ellas (40).

Todo esto produjo un acercamiento en las relaciones entre la Moral y el Derecho, problema básico y fundamental de la filosofía jurídica. Por eso, Bartolomé Salon, comentarista de Santo Tomás (cuya *Summa Theologica* había sustituido a las *Sentencias* de P. Lombardo y desarrollaba un sistema de Moral con soluciones concretas con arreglo a criterios de justicia y equidad), quiere regular los casos concretos relativos a la vida práctica a veces con minuciosidad (como la justicia de los impuestos y contribuciones en la región valenciana), como después había de hacer Molina (mayorazgos, tributos, impuestos, etc.), y lo hace convencido de que sólo con conocimiento de causa se puede juzgar y aconsejar la justicia de tan variadas e interesantes cuestiones ético jurídicas. El teólogo se hizo jurista, y como tal tenía capacidad para dar fallos seguros en los casos complicados de conciencia.

Junto a las pruebas y argumentos teológicos que a veces eran ya relegados a un lugar secundario, la Ética y el Derecho natural obtuvieron la primacía. La aproximación (unión sin confusión) entre el Derecho y la Moral estaba iniciada, y en ello, como vemos, ha tenido gran influencia y mérito nuestro autor. No es extraño, pues, que defienda la conveniencia y necesidad de un amplio estudio y aplicación del Derecho eclesiástico y civil, no obstante el desdén con que eran mirados los canonistas, como reconoce expresamente Melchor Cano (41) y cuan-

(40) Véase nota anterior.

(41) *De Logis Theologicis*, I, 8, c. 6.

do el estudio académico del Derecho civil estaba prohibido a sacerdotes y religiosos, y a los teólogos ocupar una cátedra de esta disciplina por su poca utilidad para la Teología, puesto que «la última lección será siempre la que dará el teólogo» (42).

Después de citar numerosas cuestiones para cuya resolución es necesario el conocimiento profundo de las leyes, defiende Salón su pensamiento con la autoridad de los que le han precedido, quienes han apoyado sus razonamientos en la prueba de tradición, Sagrada Escritura, Santos Padres, Papas y Concilios, que forman precisamente el contenido del Derecho canónico. Y por lo que se refiere al Derecho civil, basta echar una mirada superficial a las numerosas cuestiones jurídicas que trata en sus Comentarios y los argumentos empleados en su planteamiento y resolución para que veamos que consideraba imprescindible el conocimiento y utilización de las leyes civiles (43).

«Probablemente —afirma el P. Pelster— jamás el contacto entre teólogos y juristas fué tan estrecho como en el siglo XVI, y así era, en verdad, pues los juristas llenaban las aulas salmantina de los teólogos, y unos y otros estudiaban con el mismo ahinco los volúmenes *De Justitia et Jure*. Al escribir, el moralista no tenía en cuenta solamente sus propias ideas, sino que estaba consciente de escribir para la vida práctica y sus necesidades; ello explica la extensión de sus obras y estudio de todos los problemas. Aquella época era el siglo de oro de la teología moral» (44).

Por ello la obra extensa y voluminosa de nuestro autor contiene materiales muy interesantes para la historia de la cultura, economía (ya dijimos que el problema de los impuestos es el que aborda con mayor competencia), costumbres y de la jurisprudencia de aquella

(42) BÁÑEZ: *De Justitia et Jure*. Prólogo.

(43) «Affero etiam multa ex iure Civili et privatis Regnorum et Provinciarum legibus, quas municipales dicimus, disputationi de justitia plurimum necessaria... Quod si tanta est legum civilium vis et autoritas in rebus conscientiae, Theologos quorum dictis omnes fideles adquerunt, quid respondere oportebit, quando de quaestione conscientiae cuius explicatio ex lege aliqua civili pendet interrogabuntur, vi et justitia illius legis omnino ignorata?... ex legibus civilibus non modo in foro exteriori verum etiam in interiori animae sunt diudicanda», «a no ser —dice— que estimes, como Cayetano, que hay que recurrir a los jurisconsultos «et illos facias causarum animae iudices», lo que evidentemente es a ellos ajeno» (SALÓN: *De Justitia*. Proemio, tomo I, edic. cit.).

(44) VON FRANZ PELSTER: *Eine Kontroverse über die Methode der Moraltheologie aus dem Ende des 16 Jahrhunderts*.

época, distinguiendo perfectamente (como luego había de hacer con rigor científico Suárez contra Maquiavelo) entre lo útil y lo justo, afirmando que nunca es lícito al poder público emplear medios injustos ni dictar leyes inicuas, aunque aparentemente sean útiles, porque nunca es útil sino lo honesto, negando que sean verdaderas leyes las que estén en pugna con la justicia. Este es el gran problema de la relación entre el Derecho positivo y el Derecho natural, que es resuelto por nuestro autor, y si, decíamos, utiliza con profusión en sus Comentarios las leyes civiles (positivas) ello, sin embargo, no le lleva a admitir como tales sino las que reúnan las condiciones que ya considera tradicionales en la doctrina (45). Y la razón es porque el Derecho positivo ha de estar siempre en relación con el Derecho natural, del cual es medio y vehículo, y sus prescripciones deben hallarse de acuerdo con la Moral sin contradecirla jamás, encaminándose directamente al fomento del bien común y traducir las exigencias objetivas de la justicia. «Lex inicua non est lex —dice— neque regula quae valeat nostras actiones recte dirigere, sed corruptela» (Quaest. 60, a. 5). Y en otro lugar (Quaest. *De dominio*, a. 2): «Licet omnes leges bono iure conditae sint, non tamen omnes esse iustas nisi observent haec: ut nulla ratione legi divinae aut naturali repugnet, quae enim his repugnabit non est lex sed corruptela».

(45) Si el Derecho —dice CICERÓN— fuera creado por la voluntad de los pueblos o los príncipes —mandatos de los gobernantes o sentencias de los jueces—, sería justo cuanto ellos ordenaran, aunque esto fueran las mayores atrocidades (*De Legibus*, lib. I, c. XVI). Y en otro lugar (*De Republica*, lib. III, c. XXII) habla de cierta ley que es la «recta razón, congruente con la naturaleza eterna, ordenadora del bien y apartadora del mal, una y la misma para Grecia y Roma...

SAN AGUSTÍN (*De libero arbitrio*): «Lex in tantum habet vim legis in quantum participat rationem justitiae.»

De San Agustín pasa este concepto a San Isidoro y Santo Tomás, el primero de los cuales, siguiendo y perfeccionando la doctrina de Cicerón, fija las cualidades o atributos de la ley: «Eritque lex honesta, iusta..., etc. (*Etimol.*, lib. V, c. XXI).

«Si scriptura legis —dice Santo Tomás— contineat aliquid contra ius naturale injusta est nec habet vim obligandi» (II, II.^{ac}, q. 60, a. 5 ad 1^{um}).

III

DERECHO-LEY

El tratado de la ley en Santo Tomás tiene su exposición en la I-II^{ae}, en donde, después de tratar de los principios intrínsecos del acto, habla de los extrínsecos, que son la ley y la Gracia. No debe, pues, extrañarnos que Salon, comentador de las cuestiones de justicia de la 2^a 2^{ae} no nos haga una exposición de la doctrina jurídica sobre la ley, máxime cuando la afinidad entre la *lex* y el *ius* ha hecho que se tomen como términos sinónimos.

Coincidiendo, no obstante, con Santo Tomás en los escasos principios que sobre estas cuestiones estudia, nuestro autor explica el concepto de la ley en función del orden impuesto por Dios, y la define vinculándola a la razón y voluntad diciendo que es norma de su gobierno. Las distintas clases de leyes responden a las distintas clases de gobernadores. El primero y supremo gobernador del mundo es Dios, y en cuanto tal concibió en su mente desde la eternidad el orden y disposición de todo el universo. Dios, Ordenador Supremo del mundo ha impuesto leyes a los seres adecuadas a su naturaleza específica, ya que la ley es la medida según la cual se regula la actividad de los seres. Ratio Dei, suprema ley, ley eterna, «*ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens*» (46). La ley eterna es la representación del orden moral en el entendimiento divino. Las leyes morales estriban en la verdad esencial, y en esto está precisamente el fundamento óntico del jusnaturalismo ético. La conducta moral referida a la razón y la razón referida al orden, inmutable en las esencias y aplicable a las circunstancias. Dios Creador supone a Dios legislador que ninguna esencia pudo sacar de la nada sin regular su órbita. Y siendo Dios el principio y el fin del hombre, ha de ser el autor de toda moralidad y justicia, esencias representadas eternamente en El y por El impresas en la naturaleza racional del hombre y mediante las cuales éste, empleando los medios a él impuestos, pueda, dentro del orden universal, conseguir su fin último.

El Derecho o es una construcción arbitraria y vacilante o arraiga

(46) SANTO TOMÁS: *Summ. Th.*, I-II^{ae}, q. 91, a. 1.

en un orden universal («quem ratio non facit sed solum considerat») al que estamos sometidos, un orden que sólo se alcanza con la sumisión a lo eterno. Tal es la ley moral natural —participación de la ley eterna en la creatura racional— dentro de cuyo contenido está el Derecho natural.

Tenemos aquí dibujado el fundamento primario del orden jurídico, la concepción teológica del Derecho.

Según Salom, todo el Derecho surge y nace de una ley, ley eterna que crea el orden según la mente divina, y con el orden al fin establece los medios —norma «regula»—, ley natural por cuanto a los seres inteligentes y libres se refiere, y que éstos traducen en proposiciones intelectuales que son los primeros principios. La ley natural funda, a su vez, el Derecho objetivo natural, y, por fin, el Derecho subjetivo natural inseparable de la naturaleza y personalidad humana. Como deducción y aplicación lógica y concreta de éste surge el Derecho positivo.

Coincide nuestro autor en esta parte con el sentir de Soto, que llama a la ley «suprema iustitiae regula» (47), verdadera guía y madre del Derecho.

De dos modos —dice Salom— podemos considerar el Derecho: o como de él tratan los filósofos (*Philosophi Morales*), esto es, considerando sólo aquello que pertenece al orden moral y puede adquirirse por la luz natural; o como es apreciado por los teólogos considerando también las cosas que superan a toda naturaleza y nos son manifestadas por la luz sobrenatural de la revelación (48).

Al tratar del dominio, al que dedica varias cuestiones, artículos e interesantes controversias, expone la triple consideración general del Derecho-Ley entendiendo por éste la regla de lo justo objeto de la justicia: «Ius in triplici esse differentia, nam aliud est *naturale*, aliud *divinum*, alium vero *humanum positivum*... Rursum ius humanum positivum duplex est, aliud gentium («quod naturalis ratio inter omnes homines ita *ipsis consentientibus* (49) statuit»), aliud vero civile («quod unaquaque civitas vel Respublica vel populus sibi privatim constituit») (50). Notemos aquí cómo nuestro autor recalca el carácter positivo del Derecho de gentes no sólo comprendiéndole como

(47) *De Justitia ea Iure. Proemio.*

(48) *De Justitia*, q. 57.

(49) El subrayado es nuestro.

(50) *De Justitia*, quaestio II, De dominio, a. 2.

una subdivisión del positivo, sino con la exigencia terminante del «consentimiento» de los hombres, cuestión ésta —dice— que Santo Tomás no trata con claridad, «Divus Thomas non satis aperte nec certo in hac quaestione loquitur» (51).

Muy interesantes artículos dedica Bartolomé Salon a exponer cómo el Derecho de gentes («ex hominum consensu») es distinto del natural («ex natura rei»), siendo éste declarativo, necesario, inmutable y universal; y constitutivo, contingente, mutable y cuasi universal aquél; así como también a pesar de ser positivo cómo se diferencia del civil, con el que está, podemos decir con Salon, en relación de género a especie (52).

Pero no queremos apartarnos de la consideración del Derecho-Ley, ya que en modo alguno podemos exponer aquí la doctrina jurídica de Fray Miguel Bartolomé Salon sobre el Derecho natural (lo que haremos, Dios mediante, en otra ocasión), sus relaciones y diferencias con el de gentes, y de éste con el civil.

Al dividir el Derecho en natural y positivo, y teniendo en cuenta que el Derecho es el objeto de la justicia y que comunmente se divide por los autores en natural y positivo, divino y humano, se pregunta Salon si el Derecho es Ley. Fácilmente contesta a esto nuestro autor al considerar la ley como el Derecho o lo justo; como regla que manda lo que es justo y debido: «Cum lex dicatur ius a iusto quia est regula iusti et debiti alteri» (53). Y más claramente en otro lugar: «Lex est quaedam explicatio et regula iuris» (54). Si la ley se deriva del Derecho porque es regla o norma de lo justo y éste dice relación a otra persona, habrá que admitir que aquella ley será Derecho que sea en efecto regla de lo justo y debido a otro.

El Derecho y la ley —dice— pueden considerarse o «secundum se» como regla de lo justo y de lo recto, o en cuanto es propuesto y promulgado a aquellos que tienen que observarla; en el primer caso te-

(51) Quaest. 57, a. 3. Sin embargo hemos de entender que cuando Salon hace esta advertencia (también hecha por Soto, *De Just et Iure*, lib. III, q. 1, a. 3) se refiere a la II-2.^{ae}, q. 57 a, 3, que comenta, ya que en la I-II.^{ae}, q. 95, a. 4 es claro el pensamiento de Santo Tomás al dividir el Derecho positivo en Derecho de gentes y civil.

(52) Quaest. 57 y 58.

(53) *De Justitia*, q. 57, a. 2.

(54) *De Justitia*, q. 60, a. 5.

nemos la *ley eterna* y el *Derecho eterno* (55); en el segundo caso, así como la regla de lo justo y de lo recto puede dársenos a conocer de tres modos: a) Por divina revelación. b) Por luz natural de la recta razón. c) Por mandato de algún hombre, así también es triple la ley y el Derecho: 1.º *Divino* el que procede de la revelación divina. 2.º *Natural*, procedente de la luz natural de la recta razón. 3.º *Humano*, derivado del mandato o autoridad humana. No se incluye —añade— en este grupo el Derecho eterno porque estando éste en la mente divina no es propuesto o promulgado a los hombres, sino «participado». Por esta razón, Santo Tomás (I-II^{ae}, q. 92) nos habla de cuatro clases de leyes porque trata de la ley «secundum se» y en cuanto es regla, sea propuesta promulgada o no.

Examinemos el concepto de ley positiva en Salon. «Quia licet a recta ratione originem trahat ipsa (lex) non est illud dictamen aut iudicium rectae rationis sed est regula et praescriptum superioris habentem auctoritatem quo praecipitur aliquid fieri vel non fieri, aut ut alii dicunt: voluntas superioris praecepto explicata» (56).

Varios son los caracteres fundamentales que convienen a la ley en la definición dada por Salon. La ley no es dictamen o juicio de la recta razón («licet a recta ratione originem trahat»). La ley es regla, norma, mandato. Es dada por quien tiene autoridad.

Al igual que Soto, nuestro autor añade a la «ordenación» de Santo Tomás las dos primeras cualidades expuestas: regla, norma y mandato, si bien la primera de ellas no otra cosa es que verdadera ordenación y camino que dirige al bien común.

Ahora bien, siendo la ley un mandato ordenado por el que tiene autoridad para ello, ¿es un acto del entendimiento o de la voluntad? ¿Es Bartolomé Salon voluntarista, separándose del intelectualismo tomista? No pretendemos resucitar aquí el problema del intelectualismo y voluntarismo, para lo que tendríamos que retrotraernos dos siglos. La voluntad de Dios, no determinada por nada, es para Duns Scoto el último acto, el principio supremo (57). El bien moral sólo es bueno porque Dios lo ha querido, ni siquiera porque la razón se lo haya mostrado como tal. La voluntad divina es el fundamento del

(55) Denominación esta última admitida contra Soto, porque si el Derecho se toma como ley, «no sé por qué razón —dice— pueda negarse que exista un Derecho eterno.»

(56) *De Justitia*, q. 57, a. 1, 5-I.

(57) *In Sent.*, I, dist. 44, 9, 1.

orden moral universal. Este primado de la voluntad de Scoto llega con Guillermo de Occam y el nominalismo a su pleno desarrollo y exaltación, acentuando no sólo la primacía, sino la autonomía y superioridad de la voluntad sobre el entendimiento; exageraciones que llevaron a una verdadera reacción que llega en el siglo xv a la paradoja de ser el nominalista Gabriel Biel uno de los que pudiéramos considerar como precursores de Grocio afirmando la existencia de un Derecho natural derivado de la razón, aunque Dios no existiera.

La afirmación del origen divino del Derecho era en la Edad Media indudable. Ningún inconveniente tienen nuestros teólogos y juristas del siglo xvi, y con ellos Bartolomé Salon, siguiendo a Santo Tomás, en suscribir la afirmación scotista de la voluntad «creacionista» de Dios. Dios pudo crear o no el mundo y dentro de él al hombre, pero, añaden, supuesta la voluntad de crearlo no puede dar otra esencia a las cosas por lo cual son lo que son y no otra. Y si las esencias de las cosas no dependen de la voluntad de Dios, mucho menos de las de los hombres. O reconocemos al Derecho una necesidad absoluta en función del orden creado por Dios, o, por el contrario, no le damos otro significado que el de una calificación arbitraria derivada de la voluntad sin limitación alguna. El sistema tomista o intelectualismo filosófico y jurídico que han de seguir nuestros juristas es la doctrina opuesta al voluntarismo scotista y ocamiano, dos corrientes dibujadas desde el siglo xiv con sus repercusiones en el campo de la filosofía jurídica como de funestas consecuencias en el de la política. ¿Qué posición de estas dos antagónicas ocupa nuestro autor? Ciertamente Salon no está en el grupo de los voluntaristas citados expresamente como tales por Suárez (58): Gabriel Biel, Occam, Almain (al que tantas veces cita y refuta Salon), San Buenaventura, Medina, Durango, Gregorio, Scoto, Castro y otros autores «non infimae notae» que dice Soto, que consideran la ley como un producto de la voluntad. Sin embargo, la definición que da de ley parece comprometerle en este campo. «*Ipsa lex non est illud dictamen aut iudicium rectae rationis (licet a recta rationes originem trahat), sed est regula et praescriptum superioris habentem auctoritatem quo praecipitur aliquid fieri vel non fieri, aut ut alii dicunt: voluntas superioris praecepto explicata*» (59). Si comparamos esta definición con la de Samuel Puffendorf, no podemos menos de ver su semejanza, aunque muy lejos esté

(58) *De Legibus*, I-V, 5.

(59) Lugar citado en la nota 56.

este filósofo de la doctrina jurídica de nuestro autor: «La ley —dice Puffendorf— es la voluntad u ordenamiento de un superior por el cual se impone a los que dependen de él la obligación ineludible de obrar de un modo determinado».

Aunque en aquella definición dice claramente el maestro valenciano que la ley trae origen de la razón y no de una razón cualquiera, sino «recta razón», es terminante su negativa siguiente: «No es, sin embargo, aquel dictamen o juicio de la recta razón, sino que es precepto por el que se ordena imperativamente hacer o no hacer alguna cosa. Pero es más; añade a continuación que la ley es «voluntad», «voluntas superioris praecepto explicata».

Ahora bien, las expresiones «mandato» (60), «voluntad», ¿pueden, sin embargo, llevarnos sin miedo a no ser fieles intérpretes de la doctrina del sabio agustino, a afirmar que Salón es un decidido partidario de la tesis voluntarista? ¿Podríamos situar a Salón al lado de Scoto, y su ley junto al producto exclusivo de la voluntad del franciscano? ¿Deben entenderse la «voluntas superioris» del agustino como el «quod principi placuit» del jurisconsulto, o el precepto en que la ley consiste atribuirle con San Anselmo a la voluntad? Por el contrario, se puede oponer el «lex est voluntas superioris» de Salón al «lex intellectu tanquam ejus opus insidet» de Soto (*De Justitia et Iure*, lib. I, I, 1) o al «ordinario rationis» de Santo Tomás?

La doctrina de Salón sobre este punto no estudiado por él con la atención que le dedican sus contemporáneos Soto, Molina, Suárez y Vázquez, aparece, no obstante, cuando nos habla del Derecho natural y sus propiedades.

No nos recatamos en afirmar que si tanto en Filosofía, Teología y Derecho, disciplinas a las que hemos dedicado y consagramos vocacionalmente nuestros años de estudio, nos han molestado siempre, por cómodas, las opiniones eclécticas cuando nada nuevo aportan, acaso sea en este caso donde nos parezca la única aceptable, por ser conciliadora de quienes con tanta autoridad como competencia han sostenido sentirse opuestos. Ciertamente que esta posición ecléctica adopta y expone con claridad el eximio Suárez, pero no olvidemos que nuestro autor escribe sus Comentarios veinte años antes que Suárez publique su *De Legibus*.

Analicemos los elementos de la ley considerando ésta en el legis-

(60) Ya añadido por Soto (*De Justitia et Iure*, lib. I, I, a. 1) a la definición de Santo Tomás.

lador y en los súbditos, sus destinatarios, y daremos la que creemos más exacta interpretación del sentir de nuestro autor.

La ley «ratio divinae sapientiae», o la ley «ordinatio rationis» de Santo Tomás es el punto de partida de nuestro jurista, tomista y comentarista de Santo Tomás.

La ley, en primer lugar, es norma, medida, regla la primera por la que deben ser medidas las acciones humanas como en numerosos pasajes enseña el mismo Doctor de Aquino (I-II-, q. IV, a. 4; q. CV, a. 1 y otros). Es de naturaleza de la ley ser mandato, precepto, en lo cual desde Soto (que agrega esta propiedad a la ley de Santo Tomás) todos están conformes y Bartolomé Salon pone claramente en su definición.

Que la ley es un acto del superior, emanada de quien tiene autoridad es una verdad innegable, y ahí están, desde Santo Tomás, cuantas definiciones se han dado de la ley, para no poner en tela de juicio esta afirmación. Y si a la ley eterna nos referimos en cuanto dice relación de Dios a las cosas creadas, parece ésta un decreto libre de la voluntad de Dios que establece el orden general que debe guardarse. Derivada de esta ley eterna, la natural, no es otra cosa para los voluntaristas que la voluntad mandando o prohibiendo una cosa determinada. La ley positiva cuya definición nos da Salon es asimismo mandato, «precepto» que manda lo que se debe hacer o no en orden a un fin. Pero si tenemos en cuenta que al obrar, todo agente obra por un fin (el fin es el principio de las acciones humanas —el «primum in intentione de los escolásticos—), es la razón la que ordena los medios al fin mediante aquella regla, mediante la ley. Y no de cualquier modo es esta ordenación de los medios al fin, sino que por la forma reviste un carácter imperativo, por lo que se llama a las leyes mandatos o preceptos, que es la nota que convierte a la razón especulativa en práctica. Y si el acto de querer ordenar es evidentemente volitivo, el mandato, la ley es eminentemente intelectual y producto de la razón.

La ley, según Salon, trae origen de la recta razón «licet a recta ratione originem trahat», como acto de ella derivado, es más, añade este término no contenido en la definición de Santo Tomás ni siquiera expresamente consignado por Soto, que, como hemos dicho, hizo aditamentos a la definición aquinatense. Es cierto que el «ordinatio rationis» de Santo Tomás no podría ser sino de razón recta, pero no es menos cierto la claridad con que nuestro autor hace constar esto. Cuando Salon llama a la ley regla, precepto, mandato y ordenación

del superior, no entiende, por ello, una ordenación cualquiera, sino que considera a la ley como regla que manda lo que es justo y debido, «cum lex dicatur ius a iusto quia est regula iusti et debiti alteri», o «lex est quaedam explicatio et regula iuris» (61). De estos textos saca la consecuencia de que esta regla ha de ser justa, pues de otro modo no sería ley («lex inicua non est lex, neque regula quae valeat nostras actiones recte dirigere, sed corruptela» (q. 60, a. 5). Ahora veamos las condiciones que exige Salon para que la ley sea justa: «Licet omnes leges bono iure conditae sint, non tamen omnes iustae nisi observant haec: ut nulla ratione legi divinae aut naturali repugnet, quae enim his repugnabit non est lex sed corruptela, cum enim lex derivetur a recta ratione quae nihil aliud est nisi impressio divinae luminis» (62).

Es de esencia de la ley, «conditio sine qua non», que dirán los escolásticos, que sea justa, y para que sea justa es, asimismo, necesario que no repugne a la ley divina o natural, y la razón es porque derivando la ley de la recta razón, que no es otra cosa que imprecisión de la luz divina (63), al contradecirla siendo injusta iría en contra de su origen y fundamento, se contradiría, no sería ley, sino «corruptela». Es más, dice en otro lugar: «Principes autem quantumvis supremi nec pronuntiare sententiam possunt contra ius naturale» (Quaest. 60. a. IV). Y si al príncipe, aunque éste sea legislador supremo, se le imponen estas limitaciones, con mucha más razón a los que no están investidos de tanta autoridad y por delegación de aquéllos ejercen la suya: «Iudices iudicare debent iuxta rectam rationem (Quaest. V, *De dominio*, a. 2). Es así que si la ley positiva fuera exclusivamente un acto de voluntad del superior podría estar en completa disconformidad con esas leyes divina y natural, con lo cual este precepto de quien tiene autoridad se convertiría en injusto y, por tanto, sería ley. Luego la ley es acto de razón. Pero, añade, no de una razón cualquiera, que al igual que la voluntad podría ser absoluta o arbitraria —racionalismo absoluto—, sino de la *recta razón*, porque de ella se deriva toda ley.

Dice Salon recta razón, ¿pero de dónde procede esa rectitud? Tratándose de la ley divina (eterna y divino positiva), la rectitud es

(61) Véanse notas 53 y 54.

(62) *De Justitia*, q. V. *De dominio*, a. 2.

(63) «Ratio autem —dice SÉNECA— nihil aliud est nisi in corpus humanum pars divini spiritus mersa.» *Epist.*, 7-4.

algo consustancial. Si de nuestra razón se trata, ésta será recta cuando se ajuste a la naturaleza —esencia de las cosas— y al orden a esta naturaleza fijado por su Autor, cuando nos dirija al fin debido, al bien; esta rectitud se deriva de la ley natural, e imitando a ésta copiamos, como decía Soto (64), a la ley eterna. Y si se fundamenta la derivación de la ley humana de la ley natural en la necesidad que aquélla tiene de ser justa, cuya justicia implica conformidad con la norma de la recta razón humana, síguese que necesariamente hay que poner por fundamento de toda ley humana la naturaleza racional.

Esto justamente separa a nuestros autores del racionalismo absoluto que proclama la autonomía de la razón. No es la razón obrando caprichosa y arbitrariamente la causa primera e independiente de la ley, sino la razón obrando como instrumento de Dios, que quiso por la razón hacernos instrumento de sus normas. Por eso la razón es más bien depositaria, transmisora, no creadora del Derecho como quería Kant («la razón crea el Derecho»).

Una segunda condición exige Salón para la justicia de la ley: que diga relación al bien común, «secundo, *lex iusta debet respicere ad bonum commune*» (65). Si es necesario que la ley, para que lo sea, mire al bien común, no ha de ser aquélla un producto exclusivo de la voluntad del legislador, quien, en muchos casos, olvidándose del bien común, dictaría verdaderos mandatos de su voluntad, sin que, por ello, pudieran considerarse como leyes. Otro argumento emplea nuestro autor: La ley —dice— tiene una doble fuerza: directiva y coactiva: «directiva vero est *aequitas illa quam lex continet, secundum quam ostendit omnibus quid aequum sit et consonum rectae rationi ac bono comuni*» (66). Y así forma el argumento que refuerza a aquel primero. Si la ley manifiesta aquello que es justo y equitativo y conforme a la recta razón, no sería ley ni el acto de voluntad del príncipe ni el mismo acto aunque fuese de razón, si estuviera en contradicción con esta recta razón o el bien común.

Al hablar del dominio, divide Salón el Derecho en objetivo y subjetivo: «*Ius bifariam summi, primo pro lege qua iusta praecipuntur...*» (67). No dice aquí que considera al Derecho como la ley por la

(64) «Dum legem naturae imitatur aeternam tenemus.» *De Ius. et Iure*, I, quaestio III, a. 9.

(65) Q. V. *De dominio*, a. 3.

(66) *Idem*, id., a. 4.

(67) *Idem*, id., a. 1.

que se mandan ciertas cosas, sino «qua iusta praecipuntur». Y si Derecho-Ley fuese la voluntad del superior o legislador, sería ley cuanto dicha autoridad mandase, lo que llevaría al principio absolutista romano rechazado por nuestro autor.

¿Podríamos ya decir que Salon es voluntarista? Bien hizo Suárez al no incluirle entre el grupo de los tales, ya que de lo expuesto podemos decir que es un perfecto intelectualista cristiano que considera la ley como un acto de ambas potencias, inteligencia y voluntad, porque trae origen de la recta razón, que mediante el raciocinio es el juicio de lo que se debe hacer o no hacer; y es acto de la voluntad del superior o mandato de aquello que dicta la razón, la cual es regla de la voluntad, y cuando la voluntad la sanciona y la hace ejecutar no ha de ser otra cosa que «un auxiliar de la razón, un instrumento de su brazo».

Con esta consideración mixta de la ley se adelanta nuestro autor a Suárez, quien veinte años más tarde ha de sostener y demostrar con brillantez esta opinión ecléctica —el «sano eclecticismo de Suárez», que dice Eschweizer (68)— en su incomperable tratado *De las Leyes*: «Toda ley consta de acto de razón y de acto de voluntad, y si ocurriera que hay uno de ellos solamente depende del otro intrínsecamente» (69).

La ley, pues, para Bartolomé Salon, nos impone un orden, y dentro de él un fin, proporcionándonos los medios a él conducentes; el poder o facultad para aplicar esos medios a los fines constituye, da origen al Derecho, que equivale a poder seguir el orden impuesto por Dios y por la naturaleza racional. Y si toda ley es mandato u *ordenación* de algún precepto de Derecho (70), y si toda ley es justa y el Derecho es objeto de la justicia, el Derecho se deriva de la ley —Derecho-Ley en función del orden— y según sea la ley que nos impone ese orden así será el Derecho.

Tanto el Derecho como la Moral son algo objetivamente válido considerada su esencia constitutiva y no el mero querer de Dios o del príncipe. La valoración del Derecho está en razón de su verdad obje-

(68) ESCHWEIZER: «Die Philosophie der Spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts», en las *Spanischen Forschungen der Görres-Gesellschaft*, 1928.

(69) *De Legibus*, lib. I, cap. V, núm. 12.

(70) SALON: *De Justitia*, q. 57, a. 3.

tiva. El voluntarismo como todo subjetivismo y su fuente el relativismo, por el contrario, nos llevaría a la consecuencia contraria y negaría, como lo hace, el valor objetivo al Derecho y a la Moral, ya que lo bueno y lo justo no lo sería en sí, sino en cuanto Dios o el príncipe lo mandasen. El voluntarismo jurídico relativiza, destruye la noción del Derecho.

EMILIO SERRANO VILLAFAÑE

LOS PRESUPUESTOS DE LA FILOSOFIA DEL DERECHO NORTEAMERICANA (*)

SUMARIO :

Premisas.—Tradición iusnaturalista del Derecho norteamericano: 1. El sistema jurídico norteamericano y sus principios.—2. «Rule of law» y tradición iusnaturalista.—3. La «Rule of law» en Norteamérica.—*El Benthamismo en Norteamérica:* 1. ¿Existe una tradición Benthamiana?—2. Los canales del Benthamismo en Norteamérica: a) La economía política. b) Las codificaciones de Luisiana, etc. c) La teoría de la soberanía. d) La jurisprudencia analítica. e) La versión norteamericana de la jurisprudencia analítica.—3. La formación del positivismo «Benthamiano».—*La «pobreza» del positivismo Benthamiano:* 1. La insuficiencia del positivismo jurídico norteamericano.—2. Del «nuevo» pluralismo al realismo político.—3. La «Sociological Jurisprudence».—*El realismo jurídico:* 1. El ataque contra la «Mechanical Jurisprudence».—2. El ataque contra la «Rule of law».—3. Del realismo jurídico a la Ciencia Política.—Conclusión.

PREMISAS

Si el jurista continental siente una gran desorientación frente a la experiencia del derecho americano, sus categorías y sus principios, aún es mayor la que encuentra el teórico europeo de filosofía jurídica, debido al considerable número de corrientes y credos filosóficos de los pensadores americanos. La lectura de un volumen colectivo como *My Philosophy of Law* (1) llevaría a la conclusión de que no

(*) Traducción de C. Salafranca.

(1) *My Philosophy of Law*, Boston, 1941 (es una colección de los credos filosóficos de los más distinguidos juristas norteamericanos, publicada bajo la dirección de la *Julius Rosenthal Foundation*). Para una exposición histórica de la filosofía del derecho norteamericana: H. G. REUSCHLEIN, *Jurisprudence-Its American Prophets*, Indianápolis, 1951; E. W. PATTERSON, *Jurisprudence: Men and Ideas of Law*, Brooklyn, 1953 (véase, a propósito: L. FULLER, *American Legal Philosophy at Mid Century*, «Journ. of Leg. Educ.», 1953-54, pág. 457); M. R. COHEN, *A Critical Sketch of Legal Philosophy in America*, en «Law: A Century of Progress», New York, 1937, II, pág. 266. Sobre la relación entre el realismo jurídico y el institucionalismo económico y la común base filosófica, véase: M. G. WHITE, *Social Thought in America*, New York, 1949. Para un análisis de las

sólo términos como «philosophy of law», «jurisprudence» «legal theory», son usados de modo extraño, con un sentido a la vez más amplio y más restringido que las palabras correspondientes, sino que también los otros términos con los que se ha educado filosóficamente («idealismo», «positivismo», «realismo», etc.), no son empleados con el significado europeo, y, por lo tanto, resultan irremediabilmente incomprensibles. Pero, como en la ciencia jurídica el investigador europeo se da cuenta de que su mente no es al fin y al cabo una *tabula rasa* (2), así en la especulación filosófica del derecho, si tiene el valor de penetrar en el interior de la problemática ameri-

tesis de la *Jurisprudence* contemporánea y un informe bibliográfico: E. GARLAN, *Legal Realism and Justice*; Columbia Un. Press, 1941; Th. A. COWAN, *A Report on the Status of Philosophy of Law in the United States*, «Columbia L. R.», 1950, pág. 1.086; R. POUND, *Fifty Years of Jurisprudence*, 50 «Harv. L. R.», 1936-37, pág. 577. Es importante la reseña anual de libros y artículos de filosofía del derecho en el «Annual Survey of American Law» (a cargo de E. CAHN desde 1944). Para una primera información es útil la selección de escritos en: M. COHEN-F. COHEN, *Readings in Law and Legal Philosophy*, New York, 1953; hay también una antología en lengua española de los autores más recientes: *El pensamiento filosófico-jurídico de los EE. UU.*, ed. Losada, Buenos Aires. Entre los trabajos más significativos y críticos: A. AUBERTIN, *Amerikanische Rechtsauffassung und die neueren Theorien der Rechtssoziologie und des Rechtsrealismus*, «Zeitschrift für Ausländisches Öffentliches Recht und Völkerrecht», 1932, pág. 529; A. L. GOODHART, *Some American Interpretations of Law*, en «Modern Theories of Law», London, 1933; G. RADBRUCH, *Anglo-American Jurisprudence through Continental Eyes*, «Law Q. R.», 1936, pág. 530; LEVY, *Of Jurisprudence in Modern Trends of Law*, enero 1943 (publicada por la «Brooklyn Bar Association»); COING, *Tendencies in Modern American Legal Philosophy*, «Georgetown L. J.», 1952, pág. 623; L. DEL DUCA, *Osservazioni sulla filosofia del diritto in America*, «Riv. intern. fil. dir.», 1953; J. PUIG BRUTAU, *La jurisprudencia como fuente del derecho*, Barcelona, 1952; B. HORVATH, *Neuere Richtungen der Rechtsphilosophie in den Vereinigten Staaten und in Scandinavien*, «Öster. Zeitsch. f. Öffentl. Recht», 1955, pág. 65.

(2) E. ALLORIO, *Ciencia jurídica europea*, «Rev. Fac. Der. México», 1953, página 153: «Cuando mi mente se dirige al examen de las instituciones del Derecho común anglosajón, siento que no se aproxima a ellas, casi *tabula rasa*, haciendo echazón de las formas lógicas subvenidas, o mejor dicho: infusas en aquélla por una larga y no vana educación, recibida en las directivas del método europeo. Se acerca, por el contrario, mediante dichas formas lógicas, con el auxilio y el instrumento de las mismas; y tiene conciencia de que tales formas, tales ideas, tal método, ayudan a *comprender* y a hacer que la materia así entendida sea una duradera adquisición de la inteligencia, incluso cuando el objeto de la investigación no es el habitual, cuando no es, en suma, el Derecho del continente europeo, sino el tan distinto Derecho angloamericano.»

cana, sin dejarse impresionar por la terminología, descubre, no sin un cierto asombro, que es posible realizar un replanteamiento de aquellos problemas con términos y esquemas conceptuales familiares. Esto a condición de que revise su aparato conceptual y lo «corrija» de manera que la permita ver y medir las nuevas cosas. He aquí por qué una investigación como la que nos disponemos a hacer, tiene en cierto sentido, el carácter de un estudio *histórico*, entendiéndolo como estudio de una experiencia jurídica, lejana en el espacio, pero que podemos volver a vivir y sentir como actual. Quizá no es en definitiva, una investigación desinteresada, si es verdad que el pensamiento americano —como ya notaba Lord Bryce— está llevando a conclusiones extremas, en los errores más que en la verdad, tendencias que están latentes en nuestro mundo.

El gran descubrimiento del investigador continental es que, en definitiva, los pensadores americanos están preocupados y tratan con todas sus fuerzas de dar una respuesta a nuestros mismos problemas, y especialmente a aquel que, desde la época de la Escuela histórica —particularmente en el pensamiento italiano del siglo XX— es el centro de la especulación continental, siendo común a las corrientes filosóficas como a las científicas: el problema de la experiencia jurídica (3). Con estas premisas, nos es posible hacer al pensamiento americano las preguntas a que estamos acostumbrados a responder preliminarmente en nuestra especulación sobre el derecho: ¿la experiencia jurídica es autónoma o está sujeta a otras experiencias? ¿Se ajusta la filosofía del derecho a la de la economía o de la política? La respuesta que el pensamiento americano ha dado y da a estas preguntas nos confirma que ha llevado a las últimas consecuencias, principios, que no han actuado completamente en el continente europeo.

En Europa los postulados del positivismo, y en particular la sujeción del derecho a la economía y a la política, están penetrados profundamente por la conversión del derecho en *técnica*, concepción ésta insinuada incluso en aquellas corrientes idealistas que, en la vanguardia del movimiento antiformalista, habían convertido el derecho en actividad. Si una concepción «técnica» del derecho implica el desconocimiento de la autonomía de la experiencia jurídica,

(3) R. TREVES, *Il problema della esperienza giuridica e la filosofia dell'immanenza di G. Schuppe*, Milano, 1938 (cap. VI). Sobre las corrientes más recientes: G. FASSO, *La storia come esperienza giuridica*, Milano, 1954 (véase también la bibliografía de esta obra).

deberemos deducir —como hemos tratado de demostrar en otro trabajo (4)— que el positivismo jurídico no está superado. Al mismo tiempo los presupuestos positivistas no han actuado plenamente en el continente puesto que se ha podido mantener bastante clara la distinción entre el positivismo filosófico y el jurídico, gracias a la raíz «hegeliana» de este último. El positivismo jurídico continental ha absorbido algunas de las más válidas instancias del hegelismo, tales como la idea de que el derecho tiene su íntima racionalidad y la de que los principios han de buscarse en el interior del derecho; en la práctica no ha realizado divorcio entre *ser* y *deber ser*, como veremos, y esto por interés hacia la ciencia del derecho (dogmática).

El mismo Jhering es el padre del positivismo jurídico puesto que llevó a cabo todas las implicaciones antihistóricas y relativas y es además el gran teórico de la dogmática jurídica. El interés por la ciencia del derecho, y por los valores que ésta comprende, ha impedido una realización plena al positivismo jurídico continental.

Este se presenta frente a la crítica, estructuralmente mejor articulado que el positivismo filosófico, puesto que por una parte ha mundanizado los valores del siglo precedente, y por otra permanece sobre el terreno de la experiencia jurídica, estudiándola desde un punto de vista particular, el de la *norma*. A la investigación sobre la experiencia jurídica se ha añadido además la segura contribución de la más reciente especulación idealista italiana, que nos ha dado algunos puntos firmes para plantear el problema; entre ellos merece particular atención «la identificación de la ciencia con su objeto», por llevarnos a la siguiente afirmación: el estudio de la experiencia jurídica no se puede realizar independientemente del estudio de la ciencia jurídica y de sus concepciones (5).

En América, en cambio, por una parte se ha llegado a las lógicas consecuencias de la distinción entre ciencia y técnica en el derecho, «sea a su consideración como una «técnica social»; por otra, ha prevalecido la tendencia de estudiar directamente y realístamente la

(4) A. GIULIANI, *Ricerche in tema di esperienza giuridica*, Milano, 1957; el autor sostiene que la especulación contemporánea (también de inspiración idealista), a causa de la aceptación de una concepción técnica del derecho ha asimilado algunas de las instancias del positivismo, que, por lo tanto, no puede considerarse superado.

(5) Sobre este aspecto de la especulación idealista italiana (W. CESARINI SFORZA e A. E. CAMMARATA) hemos insistido en las *Ricerche*, obr. cit., pág. 18 y siguientes.

experiencia jurídica independientemente del estudio de los conceptos y de la ciencia del derecho. La respuesta, por tanto, del pensamiento americano es: la experiencia jurídica es experiencia *social y política*; la misma ciencia del derecho es una ciencia social; las soluciones en base jurídica dependen en definitiva de las soluciones alcanzadas en base social. Tal concepción es de un tono decididamente positivista; y si a esto se añade el interés por la cuantificación y medida que domina en el pensamiento jurídico americano, nos daremos cuenta en qué medida está la atmósfera saturada de positivismo. Entonces, la distinción entre positivismo jurídico y filosófico resulta más difícil prácticamente, dado que no existe el freno de la tradición hegeliana.

Estas observaciones nos han empujado en la presente investigación, a indagar el proceso de formación del positivismo americano en el derecho, cuya expresión más característica es el realismo jurídico. Pero anticipamos ya nuestro modesto resultado, o sea que éste es un positivismo «benthamiano», derivado de la mezcla de una originaria tradición benthamiana con el positivismo continental. Sobre esta base, y en particular sobre el realismo jurídico, se ha llevado a cabo el más potente ataque contra los tradicionales principios del *common law*.

TRADICION JUSNATURALISTA DEL DERECHO NORTEAMERICANO.

1. *El sistema jurídico norteamericano y sus principios.*

El derecho americano «hasta el punto en que no está modificado por la ley local, no se diferencia mucho del *common law* tal como es en Inglaterra» (6). Pertenece, por lo tanto, al grupo de los derechos de *common law*, que tienen la raíz en el sistema jurídico formado, en Inglaterra, después de la conquista normanda de 1066. Contrariamente al concepto que prevalece en los países de *civil law*, donde la

(6) Entre los trabajos continentales recientes sobre el derecho norteamericano: A. e S. TUNC, *Le droit des Etats Unis d'Amérique*, Paris, 1955; A. P. SERENI, *Studi di diritto comparato: Diritto degli Stati Uniti*, Milano, 1956. Una exposición de un jurista norteamericano con una cierta finalidad sistemática es: J. L. CLARK, *Summary of American Law*, New York, 1949.

idea del derecho está unida a la de la codificación y legislación, en América el derecho aparece, según la tradicional concepción anglosajona como un producto social independiente de la voluntad de un legislador. El *common law* —afirmó el gran jurista americano Kent, y su clásica definición ha sido reproducida por muchas decisiones judiciales— «comprende aquellos principios, usos y normas aplicables al estado, a las personas y a los bienes, y cuya autoridad no descansa sobre una declaración expresa de la voluntad del legislador».

Pero no se puede hablar, si no es con una cierta ambigüedad, de un «derecho de los Estados Unidos», puesto que cada uno de los Estados posee su propia autonomía, y por lo tanto también un derecho propio; se podría decir en un cierto sentido que existen cincuenta *common laws*, dado que a los sistemas jurídicos de los cuarenta y nueve estados hace falta añadir el del Distrito de Colombia, sede de la capital federal. Al mismo tiempo, existe, como objeto de estudio, un sistema jurídico americano, dado que es común la teoría de las fuentes y las técnicas jurídicas, derivadas del primitivo *common law* inglés. La técnica de muchas normas de este último ligadas a una concepción feudal (como las relaciones de propiedad y de sucesión), la escasa cultura de los abogados y jueces del período colonial, somete el *common law* a un proceso de adaptación y simplificación en el nuevo mundo. Pero, incluso después de la revolución, el derecho inglés constituyó aún la base sobre la que se construyó el edificio del actual sistema jurídico americano.

Al derecho inglés anterior a la revolución le fué reconocida, por lo tanto, plena eficacia, y las obras clásicas como los *Institutes* de Coke y los *Commentaries* de Blackstone continuaron siendo las fuentes principales de la educación jurídica. En modo particular la amplia difusión de las obras de Blackstone, que había obtenido numerosas ediciones, consiguió frenar la tendencia a la recepción del derecho francés, que se estaba insinuando en América, después de la separación de la madre patria. Debe tenerse presente que los *Commentaries* de Blackstone sintetizaban «el sistema lógico, que aun con cierta aportación del poder legislativo, había sido construído por la profesión jurídica a través de varios siglos», y que por lo tanto no era equivocado considerarlo como el «Pothier de Inglaterra». Alrededor de su obra se formó en América una larga tradición de juristas, entre ellos el Canciller Kent, autor de los famosos *Commentaries* (1826-1830); y Story, autor de diversas obras sobre la Constitución (1833), Los conflictos de ley (1833), La Equity (1836) y Los

efectos de comercio (1843-1845). La consecuencia principal de esta tradición anglosajona en el dominio político fué la limitación del derecho federal, esencialmente legislativo: las leyes (*Statutes*) fueron consideradas por los tribunales como algo excepcional, interpretándolas restrictivamente.

La comprensión de las ideas y de los principios fundamentales del derecho inglés se hace necesaria para quien intente entender el alcance de la desviación de los principios del derecho original, dado que éstos estaban destinados a convivir con una institución jurídica, extraña a ellos, o sea con una constitución escrita. Se trata de una labor ardua para el investigador continental, que se ve obligado a resolver una cuestión preliminar, la de si la *common law* es una «ciencia jurídica».

En efecto, éste ha cultivado desde el siglo XIX el ideal kantiano de la ciencia, y seguramente se encuentra con una seria dificultad al tener que dar al *common law* el apelativo de científico. Este, en realidad, no parece se haya desarrollado sobre una base de principios abstractos, sino más bien sobre la experiencia y el empirismo. Pero los límites de nuestro estudio, que tiene en un cierto sentido la humilde pretensión de investigación histórica, nos permiten, quizá, superar tal dificultad. En cuestiones de estudio histórico, incluso el jurista continental reconoce la necesidad (7) de ampliar el concepto de «ciencia» a toda actividad teórica y práctica que tenga por objeto el fenómeno jurídico. Abandonando, pues, el estudio de la posibilidad de amontonar esquemas científicos sobre el derecho americano, nos interesa únicamente darnos cuenta de aquello que el jurista americano piensa de la propia actividad y del propio derecho.

Pues bien, si quisiéramos resumir los principios sobre los que se apoya todo el edificio de ese sistema jurídico podríamos catalogar tres: la «*rule of law*» o doctrina de la supremacía del derecho, la doctrina del precedente y el «*trial by jury*» (8); se trata de principios tan íntimamente unidos que, cuando se ha atacado a una sola de estas pilastras, todo el sistema ha sentido los efectos, entrando en

(7) Sobre la necesidad de ampliar la noción de «ciencia jurídica» en el estudio histórico: F. SCHULZ, *History of Roman Legal Science*, Oxford, 1946, p. I; R. ORESTANO (*Introduzione allo studio storico del diritto romano*, Torino, 1954) en una directiva similar llega a identificar el estudio histórico del derecho con el estudio de la experiencia jurídica.

(8) Cfr.: R. POUND, «Rule of Law» in «Enc. of Soc. Sciences».

crisis. Y las últimas experiencias del realismo americano, que de la crítica del precedente han ido necesaria e inevitablemente al asalto de la «rule of law», nos dan una ulterior confirmación de la conexión de dichos principios. La doctrina de la supremacía del derecho es el más importante y el más condensado, trataremos de ella en el párrafo sucesivo; el principio del «trial by jury», según el cual nadie puede ser juzgado más que por un tribunal ordinario, es un caso particular.

Nos limitamos ahora a considerar la naturaleza y el significado del principio del precedente, que a tan dura prueba ha sido sometido por el fuego de la crítica realista. La doctrina del precedente que deriva del mismo principio que la «rule of law», significa que «los casos jurídicos deben ser resueltos con la ayuda de principios sacados por inducción de la experiencia jurídica del pasado y no por deducción de normas establecidas arbitrariamente por una voluntad soberana. En otros términos, la razón y no la voluntad arbitraria debe ser la justificación profunda de la decisión» (9). Se apoya en la intuición de que los principios del derecho son extraídos del interior de la experiencia jurídica, y que la continuidad en el respeto del precedente permite la *certeza* del derecho y asegura las legítimas expectativas de los individuos. Es esto, sin duda, lo que más llama la atención del observador continental, acostumbrado a unir la idea del derecho a la de los Códigos y las interpretaciones legislativas. Pero la doctrina del precedente ha sufrido en realidad una gran evolución desde la edad media, y hoy en la experiencia americana, resulta modificada profundamente respecto a la forma original inglesa: Según Goodhart (10), el jurista inglés encuentra hoy tanta dificultad para comprender la doctrina americana del precedente, como el americano para comprender el valor del precedente en los sistemas codificados. En la época medieval el precedente tenía únicamente el valor de *prueba* del derecho consuetudinario, o sea era en Inglaterra una simple guía para los tribunales, que podían no utilizarlo; pero ya en el siglo XVII se comprendió la necesidad y la urgencia de recurrir a la autoridad del caso juzgado. Sólo más tarde, en el siglo XVIII y en el XIX, se construyó la doctrina del valor obli-

(9) R. POUND, *The Spirit of the Common Law*, 1921, pág. 181.

(10) A. L. GOODHART, *Case Law in England and America* (en «*Essays in Jurisprudence and Common Law*», Cambridge, 1931, pág. 71).

gatorio del precedente, que encontró un buen sistema en la obra de Blackstone; en América la doctrina la elaboró Kent (11).

Pero, ¿qué es el precedente? Es, en el decir de Salmond (12), «una decisión judicial que contiene en sí un principio..., la decisión concreta y vinculante entre las partes, pero en la que solamente tiene fuerza de ley la abstracta *ratio decidendi*, por lo que respecta a los otros casos». Lo que interesa en el precedente no es tanto el aspecto normativo como el principio que en él se sobreentiende, o sea la *ratio decidendi*; aunque en el sistema inglés tenga autoridad por la bondad intrínseca del principio, hay casos de autoridad absoluta; así, la Cámara de los Lores está vinculada a un precedente propio. Un sistema basado sobre el precedente es fruto de una larga tradición histórica y de particulares condiciones de ambiente, tales como (13): un sistema judicial centralizado, un *bar*, o sea un orden profesional de abogados vinculado a una profunda tradición, y, en fin un *bench*, o sea un cuerpo judicial independiente y bien pagado. Ninguna de estas condiciones se podía encontrar en un país como los Estados Unidos en donde existen, como se ha visto, tantos sistemas judiciales como Estados, y es más, esas mismas situaciones históricas y ambientales, que han determinado una desviación del derecho americano respecto al *common law* original, han influido también, determinando la desaparición de la concepción original del precedente y del *stare decisis*. La diversidad de las condiciones geográficas respecto a Inglaterra, las diferencias sociales y políticas en las colonias, la existencia de una constitución escrita (por lo que, en un cierto sentido, la *common law* podía aparecer como dependiente de una norma constitucional, y por lo tanto de la autoridad de un soberano o cuasi soberano), todos estos factores han contribuido a que la aplicación del principio del precedente se hiciese con mucha indecisión; y como no interesaba tanto el precedente como

(11) *Jurisprudence*, London, 6 ed., 1920, pág. 201.

(12) W. S. HOLDSWORTH, *Some Lessons from our Legal History*, pág. 20 (citado en A. L. GOODHART, obr. cit, pág 71).

(13) R. POUND, *The spirit of the Common Law*, New York, 1950; id., *The Development of American Law and its Deviation from English Law*, «Law Quarterly Review», 1951, pág. 49. Cfr. también: STONE, *The Common Law in the United States*, 50 «Harv. L. R.», 1936, pág. 4; J. HALL, *The Common Law: An Account of its Reception in the United States*, «Vand. L. R.», 1951, pág. 791; G. L. HASKINS, *A Problem in the Reception of Common Law in the Colonial Period*, 97 «Un. of Pennsylvania L. R.», 1949, pág. 842.

que la solución fuera satisfactoria para casos concretos, resultó por un lado la adversión hacia las construcciones y ficciones jurídicas y por otro una actitud típicamente realista y pragmática desde las primeras manifestaciones del derecho americano. Existía además la dificultad enorme de manejar la infinita cantidad de casos americanos, dada la existencia de una pluralidad de tribunales; baste pensar que, si en Inglaterra los *Reports*, o sea la reunión de las decisiones judiciales son cinco o seis volúmenes, en América casi trescientos cincuenta volúmenes de *Reports* al año hacen prácticamente imposible el conocimiento del derecho americano. Semejante situación agravada después de la guerra civil, llevó a la búsqueda de un nuevo método de enseñanza, el «método del caso» (*case-method*) que, como veremos, sirvió para alejar todavía más, y se podría decir que definitivamente, al derecho americano del principio del precedente. Como resultado —señalado recientemente por Tunc (14)—, nada hay hoy tan difícil como determinar la medida en que los tribunales americanos ponen en práctica tal principio. Se ha dado siempre más importancia a consideraciones de carácter histórico y social, y el *stare decisis* no es sino uno de los elementos de la decisión.

Otro elemento que resultó fundamental en la transformación de los principios del *common law* original fué la legislación en el período de formación del derecho americano, que va desde la declaración de la independencia en 1776 hasta la guerra civil. Entre el poder legislativo y el poder judicial existió una lucha continua para conseguir la supremacía que —observa Pound (15)— recuerda la suscitada entre Jacobo I y los jueces ingleses; los parlamentos llegaban incluso a reformar las decisiones de los tribunales. Era, en fin, la lucha entre la concepción continental de democracia, que se había afirmado en la propia Inglaterra después de la revolución de 1688, y la concepción anglosajona, que afirmaba la supremacía del derecho según una doctrina medieval, o sea que «The King is under God and the Law». En la lucha contra el poder legislativo, los tribunales americanos apelaban a aquellos principios de la supremacía del derecho que, por lo menos en teoría, se habían debilitado en la madre patria.

(14) A. e S. TUNC, *obr. cit.*, pág. 137 y siguientes.

(15) R. POUND, *La législation dans le période de formation du droit américaine*, en «Introduction a l'étude du droit comparé» (Études en l'honneur d'E. LAMBERT), Paris, 1938, I, pág. 404; *íd.*, *Common Law and Legislation*, 21 «Harvard L. R., 1908, pág. 383.

2. «Rule of law» y tradición jusnaturalista.

La doctrina de la *rule of law* es la que caracteriza mejor la concepción anglo-americana del derecho; ésta presupone una concepción material y no técnica en cuanto no considera todas las experiencias como jurídicas y, por lo tanto, representa un *límite* a la legislación y, en general, al arbitrio de los gobernantes. Desde el primitivo concepto normando, el derecho aparecía como anterior e independiente del Estado, y los mismos poderes del Rey estaban limitados por la *lex terrae* (*law of the lands*). La antigua naturaleza de esta doctrina puede remontarse al principio expuesto en el francés-bárbaro de Enrique II, que dice que «la Ley «est la plus haute inheritance»; ésta fué después teorizada por Fortescue en *De laudibus legum Angliae* (1640); en que afirmaba la superioridad del sistema inglés sobre los sistemas jurídicos continentales: «propio ore nullus regum Angliae iudicium proferre usus est». Desde la interpretación dada por el gran jurista Sir Edward Coke (1551-1663), «rule of law» resultó un término equivalente a *law of the land*, y terminó por simbolizar una doctrina general del derecho y del Estado en cuanto significó el poder de los tribunales para pronunciarse sobre la validez de los actos de los ministros y funcionarios del Rey: todos deben someterse a la *rule of law*.

En tal principio hay implícita una desconfianza hacia la legislación; tal aversión parece ser que nace del temor de que ésta pueda alterar las condiciones de previsión de cada individuo (atacando el principio de «igualdad» ante el derecho) y de un profundo análisis de la experiencia humana. Se manifestó del modo más significativo a propósito del *Statute* de los monopolios de 1624; el monopolio parecía implicar la concesión de privilegios, alterando en definitiva las condiciones de igualdad de todos los ciudadanos. Basándose en la interpretación de la *Magna Carta* Coke se opone a tal concesión, contraria a la libertad individual y en consecuencia «against this great charter» (16). La igualdad referida a la legislación está ín-

(16) *Institutes of the Laws of England*, London, 1642, pág. 181. Véase: D. O. WAGNER, *Coke and the Rise of Economic Liberalism*, «Econ. Hist. Review», 1935-36, pág. 30; id., *The Common Law and Free Enterprise*, *ibid.*, 1936-37, pág. 217; A. S. MASON, *Monopoly in Law and Economics*, «Yale L. J.», 1937, página 34 (incluido en: «Readings in the Social Control of Industry», Toronto,

timamente unida a la certeza del derecho; pero por igualdad en una democracia —dijo Blackstone— se debe entender la igualdad de derechos civiles y no de condiciones. La igualdad de los derechos necesariamente produce la desigualdad de «bienes». La idea de monopolio tiene por lo tanto antecedentes jurídicos en el mundo anglosajón, y éstas se dejan adivinar incluso en la legislación antimonopolista americana de este siglo. No ha sido suficientemente señalado como gran parte de las ideas económicas de Smith derivasen de presupuestos jurídicos y de la aversión del *common law* hacia los monopolios (17). Es un hecho que se ha de tener en gran consideración el vínculo del *common law* con las ideas del liberalismo económico. Veremos cómo el abandono y la modificación de principios ha coincidido, en América, con la intervención del Estado en la vida económica del país.

Por lo tanto está justificado afirmar que la «*rule of law*» no es una norma del derecho sino una norma en torno al derecho, una norma metajurídica o un «ideal político» (18). El carácter metajurídico se debe a implicaciones políticas, como se demuestra por el hecho de ser considerado como el eje del derecho constitucional inglés, traduciendo los principios políticos sobreentendidos en la concepción anglosajona del derecho; en particular una postura decididamente individualista y la aversión hacia el poder absoluto del Estado. La doctrina tradicional de la *rule of law* tal como viene expuesta en una obra clásica de derecho constitucional, comprende tres principios (19):

1) La absoluta supremacía o predominio del derecho (*regular law*) y oposición a la influencia del poder arbitrario.

2) Igualdad ante el derecho, o igual sumisión de todos a la *law of the land*.

3) Y, última consecuencia, las normas que en los otros países for-

1947, pág. 25); W. L. LETWIN, *The English Common Law concerning Monopolies*, «Un. of. Chicago L. R.», 1954; MEYER CORDING, *Monopol und Marktbeherrschung als Rechtsprobleme*, Tübingen, 1955.

(17) Sobre las raíces jurídicas del pensamiento de Smith, véase: COOKE, C. A., *Adam Smith and Jurisprudence*, «Law Quarterly R.», 1935, pág. 326; BAGOLINI, L., *La simpatia nella morale e nel diritto*, Bologna, 1952; A. GIULIANI, *Adamo Smith filosofo del diritto*, «Riv. intern. fil. dir.», 1954.

(18) F. A. HAYEK, *The Political Ideal of the Rule of Law*, Cairo, 1955, página 33.

(19) A. V. DICEY, *Law of the Constitution*, London, 1926, pág. 198.

man parte de la constitución, no son la fuente, sino más bien la consecuencia de los derechos individuales, como son definidos por los tribunales.

En tal concepción va implícita: a) la desconfianza hacia los tribunales administrativos que hoy tienen una gran difusión en América en determinadas materias, y cuya necesidad es justificada, por los realistas, por una mayor eficiencia, y b) el control del *common law* sobre toda la legislación que, considerada como algo excepcional, está adquiriendo hoy día cada vez mayor difusión.

La *rule of law* parecía destinada a eclipsarse en un país que, como América, tenía una constitución escrita y que, por lo tanto, parecía haber acogido de lleno la idea continental de democracia. Pero fué de una importancia vital hasta el punto de dar —como veremos— una fisonomía particular al derecho constitucional americano y a la misma constitución, la cual terminó por ser concebida como un derecho más elevado que limitaba los varios poderes. A propósito de esto se podría observar que, aunque existan analogías entre la doctrina de la *rule of law* y la idea continental del Estado de derecho, no nos parece que éstas puedan ir más allá de ciertos límites. El mismo Hayek está obligado a reconocer que «si bien la revolución francesa estuvo ampliamente influenciada por este ideal, es dudoso el hecho de que realmente ayudara a su progreso» (20). Se trata de un asunto muy complejo; según nuestro humilde parecer, el ideal jurídico de la revolución francesa era definitivamente positivista en sus presupuestos, y un siglo después éstos fueron desarrollados en la idea de *règle du droit* por Duguit. Lo que, por el contrario, caracteriza a la nación anglosajona en el derecho es una concepción jusnaturalista del derecho y de la experiencia jurídica.

La decadencia de la *rule of law* en la era contemporánea, tanto en Inglaterra como en América, va unida al triunfo progresivo de las doctrinas positivistas e historicistas y en definitiva a la legislación y a la reforma. Esta es la mejor prueba de la base jusnaturalista de la *rule of law*. Como el término «jusnaturalismo» tiene de por sí varios sentidos, entiéndase que los presupuestos del derecho inglés pertenecen al filón «clásico», o sea a aquella tradición que en Inglaterra

(20) *Obr. cit.*, pág. 17. Sobre las diferentes fuentes del individualismo continental y anglosajón, véase: F. A. HAYEK, *Individualism and Economic Order*, Chicago, 1948, pág. 1; B. LEONI, *Il pensiero politico e sociale dell'800 e 900*, en «Questioni di Storia Contemporanea», Milano, 1952, vol. II.

fué atacada por el nuevo «jusnaturalismo» de Tomás Hobbes (21). Cuando Hobbes inauguró en el derecho la nueva dirección afirmando que el derecho es el mandato del soberano, surgieron todos los juristas ingleses (sobre todo Hale) defendiendo la tradición amenazada y, con Coke, la peculiaridad de la «razón artificial» solamente válida en el ámbito del derecho. Pero ¿en qué consistía esta tradición clásica del derecho natural? En la convicción de que existen principios inmutables, radicados en la naturaleza humana, y que ningún legislador puede violar impunemente. Las instituciones humanas son el resultado de esta tendencia natural del hombre hacia la sociedad, no son el fruto de un «plan» preordenado, y por lo tanto la previsión sólo puede ser limitada en el mundo humano. Si en la raíz de este jusnaturalismo hay un individualismo que insiste en los aspectos *sociales* del hombre y sobre el carácter no artificial, no racional, o sea espontáneo, de las instituciones humanas, el mundo humano apareció para la nueva investigación jusnaturalista como el fruto de un «plan» de un contrato, y por lo tanto dió como resultado un individualismo típicamente racionalista.

A través de las obras de los jueces y de los juristas ingleses, fueron absorbidos y asimilados por el derecho los principios del jusnaturalismo, que fué así mundanizado: baste pensar en la importancia del derecho canónico en la formación de la *Equity* (22), que en su origen fué un cuerpo de normas aplicadas por un Tribunal especial (Chancery) que protegía aquellas relaciones que no eran tuteladas por el *common law*. Sobre la base de los principios del derecho natural se han constituido nuevos institutos, como la doctrina del *enriquecimiento injusto*, de Lord Mansfield. Principios de justicia natural eran a menudo invocados por los juristas y estaban sobreentendidos en expresiones como *reasonable*, *fair*, *ex aequo et bono*, etc. Aunque el mismo Blackstone afirmase la supremacía del Parlamento en sus *Comentarios*, no abandonaba la idea de la existencia de un

(21) N. BOBBIO, *Legge naturale e legge civile nella filosofia politica di Hobbes*, en «Studi in Memoria di G. SOLARD», Torino, 1954, pág. 61, en su agudo estudio pone en relieve el «paradosso hobbesiano», puesto que «Hobbes appartiene realmente al movimento giusnaturalistico ed è realmente iniziatore del positivismo giuridico.»

(22) Sobre la evolución de la *Equity* en los Estados Unidos: S. P. SIMPSON, *Fifty Years of American Equity*, 50 «Harvard Law Review», 1936, pág. 171; W. F. WALSH, *The Growing Function of Equity in the Development of the Law*, en «Law: A Century of Progress», III, 1938, pág. 139.

derecho más elevado: «la ley de la naturaleza, siendo contemporánea de la humanidad y dictada por el mismo Dios, obliga naturalmente y es superior a cualquier otra. Es obligatoria en todo el globo, en todos los países y en todos los tiempos; ninguna ley humana, cualquiera que sea su validez, si es contraria a ésta... De estos dos fundamentos, el derecho de naturaleza y el derecho revelado, dependen todas las leyes humanas...». Entre todas las decisiones judiciales inglesas ha habido una destinada a ocupar una posición importante tanto en el desenvolvimiento del derecho inglés como en el americano (23); el *dictum* del *Bonham's case* (1610), en que Coke había afirmado la nulidad de los actos del Parlamento cuando son «against common right or reason or repugnant or impossible». Esta doctrina que venía a limitar la autoridad del Parlamento y de la Corona, fué abandonado en Inglaterra después de la revolución de 1688.

Así penetra en el *common law* la idea de la existencia de derechos naturales e inalienables de los individuos, concebidos independientes del poder del rey y de cualquier legislador; y al mismo tiempo se enraiza una concepción «pluralista» de la sociedad, en cuanto el poder político es limitado por la *law of the land* y por la existencia de derechos y privilegios independientes del Estado. Este pluralismo es constitutivamente distinto del pluralismo afirmado en el siglo XIX y en el XX, en cuanto este último, basándose en presupuestos positivistas y sociológicos, no se ha declarado definitivamente en oposición al estatismo; el pluralismo implícito en la *rule of law*, a causa de su fundamento jusnaturalista, es irreductiblemente antiestatista.

Y sin embargo los adversarios de la *rule of law* (desde Hobbes a Bentham y a los modernos realistas) no parecen haber comprendido bien su naturaleza. Aprovechando algunos momentos de crisis frente a la complejidad de nuevas situaciones sociales, se han apresurado a ver sólo principios normativos, preocupándose poco de si bajo éstos hubiera un análisis de los valores permanentes y constitutivos de la experiencia jurídica. A lo largo de nuestro ensayo trataremos de demostrar cómo muchos de los motivos del realismo jurídico americano no son nuevos, sino más bien heredados de la filosofía utilitarista de Hobbes y de Bentham.

(23) El *Bonham's case* fué decidido por la Court of Common Pleas. Sobre el influjo de esta decisión en la historia constitucional americana: T. PLUCKNETT, *Bonham's Case and Judicial Review*, 40 «Hary. L. R.», 1926, pág. 30; confróntese E. McCLEIN, *Unwritten Constitutions in the U. S.*, *ibid.*, 1915, pág. 531.

Entre los principios implícitos en la concepción tradicional de la *common law*, quisiéramos llamar la atención sobre la concepción lúdica del derecho: el derecho concebido como un juego, y el juego como una dimensión de la vida humana y de la historia. La concepción lúdica del derecho inglés se prueba por el carácter agonal de muchas instituciones, como el duelo (24), que todavía en los tiempos de Isabel era un modo de solucionar las controversias. Vive hoy en la idea del *fair play* que domina las normas del procedimiento —como señaló un gran jurista americano, Wigmore (25)—. Esto significa, en definitiva, que el derecho no sirve a los fines de una justicia abstracta, sino a la reglamentación del juego ineludible de la experiencia humana, que es el derecho. Es la traducción sobre el plano jurídico de una postura de derivación estoica, según la cual la vida es algo incierto que vale en sí, sin referirse a una norma o a un fin que la trasciende. El Estado, el monopolio, la intervención legislativa, todo aquello, en fin, que pretende turbar esta situación humana y natural, de incertidumbre y de riesgo, que da valor a la vida, se ve con sospecha y desconfianza. Y aun hoy, la lucha que se realiza en América contra los excesos de la burocratización y de la intervención, es el testimonio de la vitalidad de las ideas del *common law* y de una elevada tradición jurídica.

3. La «rule of law» en Norteamérica.

El aspecto históricamente, quizá, más importante de la doctrina de la *rule of law* está representado por la circunstancia de que, por lo menos en teoría, la madre patria se alejó de sus principios con la revolución de 1688, que llevó a la afirmación de la supremacía parlamentaria, mientras que las colonias americanas continuaron más tiempo fieles a aquéllos. Aun hoy, a pesar de todos los ataques sufridos y de todas las tendencias centralizadoras, la *rule of law* representa un elemento fundamental del derecho constitucional americano, y América es un país *under the rule of law*. Esto se debe a razones históricas y en particular a la circunstancia de que la *Habeas Corpus Act* de 1679 no era extensiva a las colonias; no existía nin-

(24) Sobre el carácter competitivo de las instituciones jurídicas anglosajonas: J. HUIZINGA, *Homo ludens* (trad.), Torino, 1940, pág. 106.

(25) *Evidence*, 3.^a ed., 1949, § 57.

guna tutela contra la arbitrariedad del gobierno local, como el del gobernador Andros en la *New England*, que se hizo famoso por inspirarse en la teoría de que «los súbditos del rey de Nueva Inglaterra no se diferencian mucho de los esclavos, y la única diferencia consiste en el hecho de que no son comprados ni vendidos» (26). Los beneficios del *Habeas Corpus* se obtuvieron sólo indirectamente en las colonias, afirmando ante los Tribunales que aquellos principios formaban parte del *common law*. Al esfuerzo de los juristas se unió el del clero en la afirmación de la existencia de un derecho natural superior al poder político; y en el plano de las decisiones judiciales el ya citado *Bonham's case* jugó un papel importante. Es interesante notar cómo el ataque de las colonias contra la madre patria tuvo lugar precisamente en nombre de las tradicionales ideas jurídicas y constitucionales. Por James Otis y Daniel Dulany era sostenida la teoría de los límites de la autoridad del Parlamento inglés, como en el caso de los impuestos. En el plano constitucional, Stephen Hopkins volvió a proponer la interpretación del imperio inglés como «un Estado imperial que se compone de muchos Estados separados, cada uno de los cuales goza de particulares privilegios» (27).

He aquí por qué la revolución americana tiene una naturaleza peculiar en comparación con las revoluciones continentales, y en particular con la francesa; la revolución americana no representó la afirmación de la voluntad popular, ni los revolucionarios (seres humanos como James Otis) presentaron la propia causa como la del pueblo contra sus gobernantes.

Al contrario, en América el parlamento estaba totalmente alejado de las aspiraciones de la masa popular; la constitución se vió como un *bill of rights* incorporado a una constitución escrita, en donde los derechos protegidos, en su enorme gran mayoría, no eran otra cosa que los mismos derechos ya protegidos por la *common law* y la *Magna Charta* (28).

El origen de la democracia y de las ideas democráticas en América es ciertamente uno de los temas más discutidos; algunos ponen en evidencia su relación con el espíritu religioso del puritanis-

(26) W. S. CARPENTER, *The Development of American Political Thought*, Princeton, 1930, pág. 25; C. H. McILWAIN, *The American Revolution*, 1923, pág. 158.

(27) *Rights of the Colonies Examined*, 1764 (incluido en: *Rhode Island Records*, VI, pág. 424); cfr.: CARPENTER, *obr., cit.*, pág. 31.

(28) CORWIN, E., *The Higher Law' Background in American Constitutional Law*, «Harv. L. R.», 1929, pág. 365.

mo, otros insisten sobre la influencia de los elementos materiales y ambientales, o también sobre la influencia de pensadores continentales como Montesquieu (29). En general se da mucha importancia al pensamiento de Locke, cuyas ideas circularon en un país como América, que parecía dar la comprobación a la actuación histórica de un pacto social. Respecto a esto hay que tener presente que la obra de Locke «representa la primera construcción verdaderamente sistemática de los derechos naturales del individuo dentro de los límites del Estado» (30); si por un lado está explícita la teoría de la limitación del poder del Estado, está también (31) la defensa y la exaltación del Estado, ya que es la única asociación que tiene derecho coercitivo frente a todos. ¿Cuál fué, pues, el efecto de la doctrina lockiana en América? En un país donde no existía una estructura feudal, tales ideas estaban destinadas a asumir una fisonomía particular: precisamente lo que es fundamental en Locke es el carácter anti-feudal de su pensamiento. Locke es, en fin, inconcebible sin Filmer. El pasado no era para los americanos una locura que debía eliminarse, y no existía la necesidad de un poder central que pudiera cumplir las reformas necesarias para la destrucción del feudalismo. La gran importancia del pensamiento de Locke consiste en haber reforzado en América la idea del Estado. Por lo que se refiere, en cambio, a la teoría de la soberanía y de la división de poderes, quizá es más oportuno pensar que los constituyentes americanos fueron favorables a tales principios solamente cuando éstos coincidían con su experiencia. Las aplicaciones particulares de estos principios deriva-

(29) Sobre este tema véase: F. BATTAGLIA, *Le Carte dei Diritti*, Firenze, 1946; C. H. McILWAIN, *The American Revolution*, New York, 1923; G. BRUNI ROCCIA, *La dottrina del diritto naturale in America*, Milano, 1950; íd., *La ragione puritana*, Milano, 1952. La crítica contemporánea ha rechazado, en general, la tesis de JELLINEK, según la cual hay una estrecha relación entre la declaración de derechos francesa y la norteamericana (*Die Erklärung der Menschen und Bürgerrecht*, Leipzig, 1895), poniendo en relieve el carácter racionalista de la primera y tradicional de la segunda; cfr.: A. HESSE, *Conception americaine et conception française des Déclarations de droits*, «Revue intern. d'Histoire Politique et Constitutionnelle», 1954, pág. 323.

(30) G. DEL VECCHIO, *Su la teoria del contratto sociale*, Bologna, 1926, página 79.

(31) Véase: L. HARTZ, *American Political Thought and American Revolution*, «Am. Pol. Sc. Review», 1952, pág. 327. Con respecto al influjo de Locke sobre el pensamiento americano: MC IVER, *The Constitution Reconsidered*, New York, 1937.

ron más de su historia que de las doctrinas de Montesquieu y de Locke.

Pero, aparte de la indiscutible influencia de estas ideas en el desarrollo del sistema político americano, no siempre se pone en evidencia la influencia de los principios políticos comprendidos en la tradición jurídica, que como hemos visto actuaron desde el período colonial. Aunque en apariencia pareciese que América había acogido la idea continental de democracia, en realidad no se abandonó nunca la idea medieval de la supremacía del derecho, tal como había sido expuesta por los grandes juristas anglosajones. Existe una serie de decisiones de la época colonial donde, apelando a la existencia de un derecho más elevado, se anulan las leyes contrarias a la *reason*, a la *natural justice* y a los *great first principles of the social compact*; tales principios tuvieron después una forma sistemática en los tratados de los grandes juristas como Marshall, Kent, Story.

Según Haines (32), los motivos principales en que se basaban los Tribunales americanos eran: aversión al poder legislativo; protección de las minorías; protección del derecho de propiedad. No eran más que los principios de la *rule of law* y correspondían a las necesidades de una sociedad agrícola de pioneros en donde todo se dejaba en manos de la libertad individual; la ingerencia de los órganos administrativos, las medidas de policía y administración se consideraban y veían con máximo recelo, ya que chocaban con la autonomía individual, que nadie tenía el derecho de violar. Existe, pues, una línea recta que une la *Magna Charta*, o mejor dicho la interpretación de ésta dada por Coke a las constituciones americanas.

Se debe a los estudios de Corwin la demostración de que la base de la constitución americana no está en su fuente, o sea en la voluntad popular, sino más bien en su *contenido*, o sea en los principios jusnaturalísticos infiltrados a través del concepto anglosajón del derecho.. La *rule of law* ha sobrevivido así en América, en cuanto se ha mantenido vivo el convencimiento de la existencia de una constitución no escrita (*unwritten constitution*). De la mezcla de la idea de la supremacía del derecho con la de la supremacía del parlamento (penetrada por diversos conductos y —no el último— por los comentarios de Blackstone) surgió la idea moderna de la soberanía del parlamento, *under the rule of law*. El instrumento técnico de la *rule of law* fué la cláusula de la enmienda XIV de la constitución de los

(32) C. G. HAINES, *Revival of Natural Law Concepts*, Cambridge, Mass., 1930.

Estados Unidos, conocida por el nombre de *due process of law*; pero una doctrina semejante estaba destinada a vivir una vida difícil cuando el desarrollo industrial hiciera necesario el abandono de la política del *laissez faire* y aumentase la interferencia del Gobierno y de los órganos administrativos. Si ya desde 1915 (33) Dicey se lamentaba en Inglaterra de los ataques que desde hacía años sufría en su país la *rule of law*, hoy aparece ésta, en América, sumergida en toda la especulación positivista y realista, viviendo una vida débil a través del *due process of law*, al que se ha dado una interpretación restrictiva.

Los americanos no han renunciado, sin embargo, a limitar el poder legislativo, demostrando así con gran sabiduría la necesidad de moderar la división de poderes, a cuya doctrina en Europa se ha dado quizá un valor demasiado absoluto. Cuando en América empezaba a perderse la idea tradicional de *rule of law* —y esto trataremos de demostrarlo en esta modesta investigación— vino a satisfacer la no extinguida aspiración a un derecho más elevado y superior a la arbitrariedad de cada uno, la búsqueda de «principios» fuera del derecho y de la experiencia jurídica (en la sociedad, en la historia, en la economía). La idea de *règle du droit*, que llena la doctrina realista de Duguit, a través de la jurisprudencia sociológica americana, ha tenido sin duda un influencia notable. Inadvertidamente se ha operado, sin embargo, un cambio de posición: la concepción individualista de la *rule of law* ha sido sustituida por la colectivista de la *règle du droit*. En el plano social se ha ido sin duda hacia las nuevas instancias sociales de seguridad; pero en el plano jurídico se ha visto amenazada la supremacía del derecho, que a través de una nueva interpretación de la *rule of law* parece estar reducido por algunas corrientes a una ciencia social o política, se tiene casi la impresión de que se ha abandonado el «punto de vista» jurídico. Ya en 1917 Duguit se complacía en observar en una de las principales revistas jurídicas americanas (34) que la solución americana de reconocer a los tribunales el poder de declarar la inconstitucionalidad de las leyes contrarias a *le droit superieur* actuaría en el sentido de la propia doctrina. El paso de una concepción jusnaturalista a una posición declaradamente positivista y realista se ha hecho posible, según nuestro

(33) Obr. cit., pág. XXXVIII.

(34) L. DUGUIT, *Law and the State*, 31 «Harv. L. R.», 1917, pág. 18.

modesto parecer, por la aparición, quizá no consciente pero considerable, de otra fuerza en el desenvolvimiento del pensamiento jurídico, o sea el benthamismo.

EL BENTHAMISMO EN NORTEAMERICA

1. ¿Existe una tradición benthamiana?

«En América realmente sólo en los últimos veinte años todo el clima en que el Gobierno y los tribunales han actuado ha sido declaradamente utilitario. El *New Deal* ha sido en parte colectivista pero enteramente benthamiano y en una gran medida inconscientemente» (35). Así decía en 1948 un investigador del benthamismo, Everett, editor entre otros de un escrito inédito de Bentham, o sea la segunda parte de los *Principles of Moral and Legislation* (36); y tal descubrimiento no ha tenido quizá en la cultura jurídica el eco que corresponde a la sorpresa que hubiera podido suscitar la circunstancia de que en aquel ensayo se anticipaban muchos aspectos de doctrinas modernas, como, por ejemplo, la jurisprudencia analítica de W. N. Hohfeld.

Pero si miramos el resto de la producción jurídica de Bentham, no nos será difícil llegar a la conclusión de que es también benthamiano el motivo fundamental de todo el realismo jurídico moderno; el relieve dado al comportamiento del juez en la decisión, o sea a aquello que *hace* más que a aquello que *dice*, a la *acción* más que a la *conceptualización*. «Las decisiones judiciales individuales —había ya escrito Bentham (37)— son actos del juez, son actos de autoridad. Pero las normas del derecho son proposiciones generales; estas conclusiones generales se derivan de los actos individuales arriba mencionados y a estas conclusiones llega cualquiera que reflexione sobre

(35) C. W. EVERETT, *Bentham in the United States of America*, in. *Jeremy Bentham and the Law, A Symposium*, London, 1948, pág. 199. Sobre el benthamismo en Norteamérica véase: P. A. PALMER, *Benthamism in England and America*, «Am. Pol. Sc. R.», 1941, pág. 855; C. WILLIAMSON, *Bentham looks in America*, «Pol. Sc. Quart.», 1955, pág. 543.

(36) *The Limits of Jurisprudence Defined*, ed. C. W. EVERESS, New York, 1945.

(37) J. BENTHAM, *Comment on the Commentaries of Blackstone*, ed. 1928, página 1.991 (cit. en: REUSCHLEIN, op. cit., pág. 185).

el tema.» No existe, por lo tanto, un derecho independiente de la opinión de los tribunales.

Ya hemos hecho notar el carácter realista del derecho americano desde sus primeras manifestaciones, su tendencia hacia la simplificación del *common law* y la aversión hacia las ficciones jurídicas y excesivos tecnicismos. Esto no había pasado inadvertido para Bentham, el crítico severo de las técnicas tradicionales, que se alegraba porque un principio jurídico tan *fallacious* como el del precedente no hubiera arraigado en América en la medida con que arraigó en su país (38). Parecía casi que presagiase el éxito de sus ideas en el nuevo mundo, en donde hoy día posturas tan característicamente benthamianas, como la desconfianza hacia los derechos naturales, el interés por la reforma social, por la cuantificación y la experimentación en el mundo humano, han prevalecido, siendo comúnmente aceptadas. Y si desde el derecho dirigimos la atención a la atmósfera general cultural en los Estados Unidos, deberemos llegar a la conclusión de que ésta debía estar saturada de benthamismo, si la literatura radical de 1880 en adelante (39) fué un ataque contra el benthamismo no sólo en el derecho, sino también en la filosofía y en la economía. Ni es casual el hecho de que se dejen adivinar huellas de benthamismo en la filosofía americana dominante, el pragmatismo; conviene recordar que entre los miembros del *Metphysical Club*, entre los que estaban Wright, Peirce, James y el juez Holmes, y de quienes tomó impulso el movimiento pragmatista, circulaban las ideas benthamianas y había benthamianos como Green, reconocido por Peirce (40) como el *grandfather of pragmatism*. Y quisiéramos recordar aún cómo el más ilustre representante de esta corriente del pensamiento, William James, dedicaba su principal trabajo a un benthamiano: «A la memoria de John Stuart Mill, que fué el primero en enseñarme la amplitud de espíritu del pragmatista y de quien me alegra pensar que sería hoy nuestro maestro si aún estuviera entre nosotros.»

¿Por dónde ha entrado entonces y en qué medida el benthamismo en el pensamiento americano? Si consideramos únicamente la influencia directa ejercitada por Bentham, como considera Palmer, llegaremos a conclusiones más bien modestas; sus trabajos no se comenta-

(38) WORKS, Edinburgh, 1843, II, pág. 482.

(39) Véase, especialmente, el libro de M. WHITE, cit.

(40) *Collected Papers*, London, 1939, pág. 96.

ron hasta 1861 y se difundieron con dificultad a causa del *odium theologicum*, siendo Bentham acusado de ateísmo, y también a causa de la oscuridad de su estilo. Sin duda alguna, a partir de principios del siglo XIX, existieron en América simpatizantes que conocieron sus obras, especialmente en la traducción francesa de su vulgarizador, Etienne Dumont. En 1830 un benthamiano, John Neal, hizo publicar en Boston la primera versión inglesa de los *Traité de la Legislation Civile et Pénale*; otra traducción se publicó en 1864 por Richard Hildreth, de Massachusetts, que se convirtió al benthamismo para dar expresión efectiva y concreta a sus ideales democráticos (41). Y el mismo Hildreth, en su *Theory of morals* de 1844 había ya desarrollado una doctrina típicamente benthamiana destinada a tener una notable influencia en el desarrollo del utilitarismo radical americano a causa de su tono decididamente reformista. «El progreso es el incremento de la verdadera moralidad —escribía Hildreth—; la moralidad, que consiste en hacer más feliz al hombre, depende en primer lugar del adelanto del conocimiento, que nos permite formarnos una imagen más exacta de los efectos reales de determinadas acciones, o series de hechos, relativos a la felicidad humana; y en segundo lugar y principalmente, del incremento de la fuerza relativa del sentimiento de benevolencia que nos empuja a la realización de acciones buenas... para hacer a los hombres mejores debemos empezar por hacerles más felices.» La teoría de la política debía, a su juicio, desarrollarse sobre la base del método baconiano, o sea, a través de la inducción de los fenómenos observados.

Huellas de benthamismo se pueden encontrar también en varios escritores y pensadores; recordaremos: Frances Wright, una reformadora social anglo-americana, que en sus libros se preocupó del problema de los esclavos y de la igualdad de los sexos, que fué editora con Dale Owen del *Free Enquirer* desde 1828 a 1830 y promotora del primer partido de los trabajadores (*Workin'g Men's party of New York*, llamado popularmente *Fanny Wright Party*); William Legett, que en un escrito de 1837 (*The Morals of Politics*) había afirmado que «el fin de todos los políticos, en el sentido estricto de la expresión, es la felicidad»; recordaremos, en fin, a Thomas Cooper, que en el *Introductory Lecture to a Course of Law*, de 1832, había afirmado que «la estrella polar de la moral y del derecho es la mayor felicidad del mayor número» (42).

(41) Cfr. SCHNEIDER, *obr. cit.*, pág. 92.

(42) Cfr. EVERESS, *obr. cit.*, pág. 195.

Entre las personalidades de primer orden en la historia americana que conocieron las obras benthamianas podríamos recordar a Aaron Burr, famoso por su duelo con Hamilton,; Albert Gallatin, que hizo el proyecto de traducir parte de las redacciones de Dumont; a esto añádase que Bentham tuvo relaciones epistolares con el gobernador Snyder, de Pensilvania; con el gobernador de New Hampshire, Plumer, y nada menos que con el mismo presidente Madison, al cual escribió en 1811 respecto a sus propósitos de codificación. Está también probado el interés de Bentham por América, sobre todo después de 1806-7, cuando perdió la confianza en la oligarquía británica para realizar su reforma. Un país de constitución escrita, como los Estados Unidos, parecía tener por objetivo «la felicidad del mayor número» (43). Se había entusiasmado por el amor a la novedad y a la variación, que caracterizaba las instituciones americanas; le dolía que su constitución se basara en ideas abstractas de la filosofía de Locke. Ya hemos subrayado de qué manera los americanos habían dado en realidad una versión particular de estas ideas, dado que en el nuevo mundo faltaban las premisas esenciales del liberalismo inglés, o sea el feudalismo. Pues bien, la ausencia de una sociedad feudal es importante también para la comprensión del benthamismo en América. Este fué moderado y templado porque faltaba una visión negativa y pesimista del pasado como algo que debía olvidarse: «De la locura y no de la sabiduría de nuestros antepasados es de donde tenemos mucho que aprender» (44). Así era, en cambio, el punto de vista de Bentham.

No obstante, cuanto se ha dicho anteriormente no podría por sí mismo ser suficiente para explicar y dar razón de la medida con que el benthamismo parece aprehendido y asimilado por el pensamiento y la conciencia americana contemporánea. Nos sentimos, por lo tanto, tentados de buscar también si por casualidad las mencionadas ideologías y doctrinas políticas han penetrado indirectamente, o sea a través de la influencia de pensadores, que han absorbido sus principios no en el estado puro, sino de segunda mano, en combinación con otros. Se trataría en verdad de un acontecimiento no nuevo en la historia de las ideas; baste pensar en la influencia de Augusto Comte en Alemania en el siglo XIX, que ha obrado no directamen-

(43) WORKS, IX, pág. 9.

(44) WORKS, II, pág. 401. Cit. en: L. STEPHEN, *The English Utilitarians* (reimpresión), London, 1950, I, pág. 296 (hay un agudo análisis del historicismo de Bentham).

te (45), sino a través de varios canales, de los cuales sin duda los más importantes son un hegeliano como Lorenz v. Stein y un benthamiano como John Stuart Mill. Ambos, alejándose de las posiciones originales, que encontraban más bien rígidas e incapaces de satisfacer, no encontraron nada mejor que acercarse al positivismo comtiano, combinándolo con las posiciones originales y realizando un positivismo «hegeliano» y «benthamiano», respectivamente. Pero el positivismo de Mill es para nosotros particularmente interesante, puesto que revela la tendencia del benthamismo a amalgamarse y combinarse con concepciones positivistas. Sin duda el benthamismo penetró en América en la segunda mitad del siglo XIX, «de segunda mano», a través del positivismo de Mill, y más tarde a través del historicismo de Jhering, pero a nuestro modesto parecer encontró una atmósfera en los estudios jurídicos que era, quizá inconscientemente, ampliamente benthamiana. Antes de examinar algunos de los varios canales a través de los cuales se había formado esta tradición, nos parece oportuno analizar preliminarmente las razones por las que el benthamismo era amalgamable con el positivismo como había ya revelado la experiencia de Mill: «Esta doctrina —escribía Mill refiriéndose a la juvenil obra de Comte (46)— armonizaba con las ideas que yo ya tenía y a las que parecía dar una forma científica. Yo ya consideraba los métodos de la ciencia física como los modelos propios para la política.»

En realidad, entre benthamismo y positivismo existían puntos de contacto en cuanto a los presupuestos metodológicos, pues si bien en América no encontraron inmediata acogida los aspectos estrictamente jurídicos del pensamiento de Bentham (en particular el desprecio de la teoría de los derechos naturales y la doctrina de la soberanía), los aspectos metodológicos fueron absorbidos fácilmente, junto al interés por la reforma social y por la «felicidad del mayor número», a los que los primeros estaban íntimamente unidos. Pero ¿en qué consistía propiamente este método? Quería ser un «newtonismo» aplicado al mundo humano, según el ejemplo de Hartley, que en sus *Observations on man* había introducido en la psicología el método de Newton (47). No en vano al mismo Bentham le gustaba llamarse

(45) F. A. HAYEK, *L'influsso comune di Comte e di Hegel sul pensiero delle scienze sociali*, «Il Politico», 1951, pág. 137.

(46) *Autobiografía*, trad., ed. Espasa Calpe, 1945, pág. 101.

(47) *La jeunesse de Bentham*, Paris, 1901, pág. 7.

el Newton de la legislación. El método «newtoniano» consistía en remontarse desde el fenómeno, por vía de deducciones y de síntesis, a la explicación de los «principios» y de las leyes generales, de las cuales aquel fenómeno era un caso particular. Se recuerda por otra parte que este fundamento newtoniano encontraba fácil acogida en una sociedad en que los presupuestos del newtonismo estaban ya de acuerdo con los principios de la religión puritana (48).

El mismo Bentham era consciente del carácter revolucionario del método que intentaba aplicar en oposición a la lógica aristotélica: «Sólo en la medida en que hemos formado y comparado una con otra en detalle, nuestras leyes fundamentales serán exactas y aptas para la aplicación... La única forma de razonamiento con que se adquiere el conocimiento con que Bacon, por ejemplo, y Locke y Newton aprehendieron lo que nos han enseñado, es aquella que procede de lo particular a lo general. La inducción es aquella forma» (49). Y aunque este aspecto baconiano y newtoniano del pensamiento de Bentham fuese más bien abandonado, no pasó inadvertido a Mill: «Las acusaciones contra la doctrina de Bentham, de ser teórica, de proceder *a priori* por medio de razonamientos generales, en vez de aplicar la experiencia baconiana, demostraban la completa ignorancia de los principios de Bacon y de las condiciones necesarias para la investigación experimental» (50). Es mérito de los recientes estudios de Stark (51) haber esclarecido que el método de Bentham era

(48) Esta actitud newtoniana se ve claramente, por ejemplo en JAMES OTIS: «The analogy between the natural or material as it is called and the moral world is very obvious; God himself appears to us at some times to cause the intervention or combination of a number of simple principles tho' never when *one* will answer the end; gravitation and attraction have place in the revolution of the planets, because the one would fix them to a centre, and the other would carry them off indefinitely; so in the moral world, the first simple principle is *equality* of the power of the whole... The grand political problem in all ages has been to invent the best combination or distribution of the supreme powers of legislation and execution» (*The Rights of the British Colonies Asserted and Proved*, 1764; en: «The Debate on the American Revolution», ed. por M. BELOFF, London, 1949, pág. 60). Véase también: H. W. SCHNEIDER, *Historia de la filosofía norteamericana*, México, 1949, pág. 22.

(49) J. BENTHAM, *The Philosophy of Economic Science*, en: *Jeremy Bentham's Economic Writings*, editado por W. STARK, London, 1952, I, pág. 101.

(50) *Autobiografía*, obr. cit., pág. 96.

(51) W. STARK, *J. Bentham as an Economist*, «Econ. J.», 1941, pág. 55 ss.; *ibid.*, 1946, pág. 583 ss.

una síntesis de racionalismo y de empirismo, en donde el segundo elemento era el más importante contribuyente.

Si entonces el benthamismo no sólo no está en oposición al positivismo, sino que le ha precedido, está bien meditar un poco sus características. Todo el trabajo de Bentham en el campo de las ciencias morales no era más que «una tentativa de extender el método experimental de razonamiento de la rama física a la moral». El benthamismo representa así un intento de soldadura del mundo humano al físico, y entra por lo tanto en el fenómeno al que se ha dado el nombre de «cientifismo». Si el mundo físico representaba el orden, el mundo humano se caracterizaba por el desorden; junto a un poder soberano, portador de armonía, hacía falta una base *objetiva*, sobre la que todos pudieran ponerse de acuerdo; tal era el principio de la felicidad del mayor número. Pero tal principio era en resumen puramente formal, y capaz, como ha subrayado Stark, de ponerse de acuerdo con cualquier contenido histórico. Naturalmente, implicaba aquella idea de la *relatividad*, desenvuelta por la escuela histórica de Savigny.

Pero esta idea circula ya en toda la obra benthamiana, en la idea de la historia —ha señalado Stephen—, como un mundo humano que ha de reformarse; no existen principios que merezcan una validez absoluta; la legislación debe variar de un pueblo a otro: «es necesario un término relativo..., pero las necesidades varían en cantidad y en calidad de clima a clima, de país a país, de sexo a sexo, de edad a edad, de individuo a individuo, y en distintas épocas en un mismo individuo» (52). Si bien un principio formal, la felicidad del mayor número, es un principio objetivo, que permite prescindir de las opiniones de los individuos y de la historia; es también una manera de buscar los principios fuera del derecho y de la experiencia jurídica, subordinada a otras exigencias. Bentham tiene la profunda convicción de que existe la posibilidad de medir los fenómenos del mundo humano y realizar experimentos. Bajo tal aspecto hay en su pensamiento un anticipo del realismo jurídico que, insistiendo hoy sobre la necesidad de buscar una base objetiva y científica para resolver los problemas de la sociedad y de la democracia, desconoce la especificidad de la experiencia jurídica, recogiendo, sin una plena conciencia, los motivos del benthamismo. ¿No había sido

(52) Cfr. *The True Alarm*, 1801 (en: *Economic Writings*, III, pág. 85).

quizá la gran ambición de Bentham aplicar el método científico a la legislación, a la jurisprudencia y a las otras ciencias humanas?

Si examinamos *sólo algunas* de las tesis corrientes en la especulación realista, no es difícil encontrarles una formulación precedente e anticipo en las doctrinas benthamianas, tal como fueron realizadas por el maestro y por su discípulo John Austin:

a) *El interés por la cuantificación y la experimentación en el mundo humano* (en modo particular por parte de la «experimental jurisprudence» de la «jurimetrics»): el «principle of utility» benthamiano es, en efecto, un intento de dar forma científica a la aplicación de este principio; es posible comparar dos placeres, porque el único criterio considerado es la «quantity of pleasure» (53). En cuanto a la exclusión del problema del valor, no se trata más que de una consecuencia de la aplicación del método inductivo, propio de las ciencias naturales.

b) *La confianza en la exacta terminología para un conocimiento científico.* La idea de la certeza del derecho y de su progreso está íntimamente unida a aquella de una exacta nomenclatura y terminología jurídica, en donde términos tradicionales resultaban «inexpressive or calculated to produce error» (54). Toda la *Nomography*, una obra en verdad poco conocida, abunda en preceptos para un lenguaje jurídico cuyos términos fuesen «expressive of clear conceptions»; entre éstos quisiéramos recordar la preferencia de la lengua inglesa para la ciencia jurídica a causa de su ductilidad y sencillez (tesis que será recogida por un gran jurista como Wigmore). En el cuadro más general de las diversas ciencias podemos recordar la rara terminología: «idioscopiconology», «sematoscopic», etc. (55).

c) *La psicología elevada a único método de la ciencia jurídica.* La psicología en la forma hedonística, expuesta por Bentham, es la base de todas las ciencias, y por lo tanto también el derecho se convierte en una ciencia social.

d) *Desprecio de la técnica y de la lógica tradicional de la common law.* En el *Comment on the Commentaries* (que es un ataque contra la obra de Blackstone) se encuentran cuatro críticas que hoy circulan corrientemente contra la tradicional *common law*: anticua-

(53) Cfr. A. J. AYER, *The Principle of Utility*, en: *Jeremy Bentham and the Law*, obr. cit., pág. 245.

(54) *Works*, III, pág. 275.

(55) Sobre la clasificación y la terminología de las ciencias sociales: *The Philosophy of Economic Science*, cit.

das normas jurídicas; la técnica jurídica en general y el uso de las ficciones en particular; el ineficaz mecanismo de la justicia; la apatía y la complacencia. Es actual, sobre todo, la crítica del precedente considerado una *childish fiction*.

e) *La subordinación del derecho y de la experiencia jurídica a otros criterios (ciencia social, política, economía, etc.)*. El derecho no tiene en Bentham principios constitutivos, una vez elevado el principio de utilidad, no sólo a eje de la investigación científica, sino también a ideal ético.

La codificación, la reforma legislativa, etc.

2. *Los canales del benthamismo en Norteamérica.*

a) *La economía política* ha sido, sin duda, una de las vías principales a través de las cuales ha sido acogido el benthamismo; el interés despertado por las doctrinas económicas de Bentham puede aclararnos mejor todos los problemas. Primeramente se subraya que si en general las doctrinas políticas han tenido una acogida limitada antes de 1860, las económicas han tenido más éxito a partir de los primeros decenios del siglo XIX, favoreciendo la causa de la libertad americana. Desde un punto de vista estrictamente económico, intentaba demostrar la inutilidad de las colonias para la madre patria; partiendo del principio, ya por otra parte citado por Smith, según el cual el comercio está limitado por el capital, llegando a la conclusión de que «para la madre patria, el provecho positivo derivado de una colonia es 0» (56): los gastos de ocupación, de administración y de defensa determinan una pérdida. «Dos originales escritores —decía Bentham— me han precedido en esto: Dean Tucker y el Dr. Anderson. El fin del primero era persuadir al mundo de la inutilidad de la guerra; el del segundo, poner de relieve la inutilidad de las colonias» (57).

Otra prueba de la influencia de las ideas económicas está representada por la circulación de la *Defence of Usury* de 1822; en una carta de la época enviada a Bentham desde los Estados Unidos se

(56) *Institute of Political Economy*, 1801-4 (en: *Economic Writings*, III, página 352); un punto de vista parecido se encuentra ya en el «Fragment» *Colonies and Navy* de 1790 (ibid., pág. 211 y ss.).

(57) *The Interest of Great Britain with regard to her American Colonies*, 1782.

lee: «La influencia de vuestros escritos se ha notado en América en gran medida. Vuestro trabajo sobre la usura ha tenido varias ediciones en nuestro país, y sus principios son acogidos generalmente por hombres de amplias miras y de ideas liberales» (58). Y en la misma carta se continúa haciendo insistencia en la circunstancia de que sus ideas, si bien bastante aceptadas por las constituciones del Mississippi, de Alabama, de Virginia, de New Hampshire, de todos modos fueron objeto de discusión y a menudo de ásperos choques. Cuando en 1820 apareció la primera obra sistemática de economía política de un americano, los *Thoughts on Political Economy*, de Daniel Raymond, en donde se ponían los cimientos de una economía utilitarista y del bienestar, se abrió el camino a las medidas proteccionistas que por diversos decenios han caracterizado a la economía americana. Desde entonces se hizo difícil la existencia para las ideas liberales de Bentham, pero un benthamiano como el ya mencionado John Neal acogió (59) las ideas de Raymond con entusiasmo, quizá intuyendo la afinidad de muchas premisas. Pero Bentham sobrevivió a través de la influencia de sus discípulos, sobre todo a través de Mill, cuyo positivismo declarado debía ser fácilmente aceptado por pensadores como George, autor del conocido libro *Progress and Poverty* (1879), los cuales se inspiraban al mismo tiempo en las fuentes del positivismo francés y alemán.

b) *De las codificaciones en Luisiana a los modernos «Restatements» del derecho americano.* 1) Declaradamente benthamianas son las primeras tentativas de codificación en América realizadas en Luisiana por Edward Livingstone, que guió el movimiento iniciado después de la aparición del código francés y terminado con la promulgación de siete códigos: *The Civil Code*, *The Commercial Code*, *The Code of Practice* y *The System of Penal Law* (que en realidad comprendía cuatro códigos: *The Code of Crimes*, *The Code of Procedure*, *The Code of Evidence*, *The Code of Reform and Prison Discipline*). La importancia de este jurista en el desenvolvimiento del pensamiento americano ha sido plenamente advertido por Roscoe Pound: «No puedo dudar que Livingstone será considerado el gran jurista de América del siglo XIX, digno de ser colocado al lado de Bentham entre los juristas de lengua inglesa» (60). Primeramente recordaremos que en

(58) Cfr. STARK, Introducción a: *J. Bentham's Economic Writings*, cit., pág. 30.

(59) SCHNEIDER, obr. cit., pág. 112.

Luisiana, que no había participado directamente en la revolución americana, y que sólo más tarde, en 1860, tuvo una constitución, el camino de las ideas democráticas resultó particularmente difícil. Nada mejor para las nuevas aspiraciones de la filosofía reformista de Jeremías Bentham, según el cual la reforma debía ser institucional y política. La crítica de la *Common law* parte, también en Livingstone, de premisas políticas, y la codificación significa esencialmente traspaso del poder de hacer las leyes desde el poder judicial al legislativo.

Desde 1808 Livingstone conocía los *Principles* de Bentham a través de la traducción de Dumont, y más adelante estuvo en contacto epistolar con el mismo Bentham. Refiriéndose a los principios de la democracia continental y a la doctrina de la separación de los poderes, atacó violentamente la función del juez en la formación del derecho. La pilastra del sistema jurídico americano contra la que apunta la crítica fué el *stare decisis*. Se trata de un principio y de una máxima con que el juez usurpa ilegítimamente el poder del legislador. Su autoridad es incierta y oscilante, según las orientaciones particulares de los jueces que se suceden. Legislación y codificación derivan también, según Livingstone, de un principio único: el perfeccionamiento del derecho a través de la reforma. El primer artículo del código civil de Luisiana decretará finalmente este principio: «El derecho es una solemne expresión de la voluntad legislativa»; la interpretación del juez debe ser literal y el derecho es esencialmente una técnica.

Aquella idea de la relatividad, ya intuída por Bentham y sucesivamente desarrollada por el positivismo y por el historicismo, progresa en el pensamiento de Livingstone, el cual la une a la búsqueda de los «principios» fuera del derecho mismo, en la historia. El legislador no es un espectador imparcial, sino que participa activamente en el progreso social: «Ningún acto de la legislación puede ser o debería ser inmutable. Los cambios se requieren con el alterarse de las circunstancias.» Si la legislación requiere reflejar los cambios históricos, ésta debe ser, según Livingstone, continua, o sea, tiene el deber perenne de una nueva formulación de los textos; pero semejante nueva formulación no debe tener lugar sobre la base de principios teóricos y abstractos, sino más bien teniendo presente el obrar

(60) R. POUND, *The Formative Era of American Law*, obr. cit., pág. 166.

de los conceptos jurídicos a través de la interpretación de los tribunales.

La teoría de la legislación continua representa otro índice del carácter moderado y peculiar del benthamismo americano; a ella se debe que pierda mucha de su importancia la distinción teórica de los poderes. Por un lado se exalta el principio de la supremacía del Poder legislativo y por otro se reconoce la importancia de la *práctica* en la modificación del derecho. En realidad, sólo en la forma Livingstone se destacaba de la tradición anglosajona de la supremacía del poder judicial; en cuanto el poder legislativo, solamente desde un punto de vista formal resulta la fuente del derecho. La legislación continua, a través de la unión de la obra del legislador con la del juez, representa una interesante solución del dilema *teoría-práctica*; como fué observado por Franklin (61), es un intento de obviar los males de la democracia liberal, que ocurrirán en el siglo XX, como consecuencia de la exasperación del principio de la distinción entre los poderes.

2) Todavía al benthamismo se le incorporará en la segunda mitad del siglo XIX el movimiento a favor de la legislación dirigido por David Dudley Field, que encauzó sus esfuerzos más que nada hacia la codificación del derecho procesal y criminal de Nueva York. También para Field la jurisprudencia es una ciencia práctica, cuya utilidad consiste en la guía para la reforma del derecho; se adhiere plenamente a la concepción imperativa: «Si bien el derecho y la *jurisprudencia* no son términos sinónimos, son a menudo usados con el mismo significado. El segundo es la ciencia, que trata del derecho y lo explica; el primero es el precepto formulado» (62). Aunque los ideales de la reforma sean para Field condensación, simplicidad, uniformidad, el ideal benthamiano de la certeza está implícito en todo su trabajo. La tesis de Field se podría resumir así: 1) Los jueces no deberían ser legisladores como en el sistema del *case law*; 2) la codificación debe hacer asequible el derecho incluso para los profanos; 3) la codificación hará al derecho sistemático y claro, de modo que permita la previsión de la decisión; 4) el código permitirá la flexibilidad de la interpretación; 5) un código imperfecto es prefe-

(61) M. FRANKLIN, *Concerning the Historic Importance of E. Livingstone*, «Tulane L. R.», 1936-37, pág. 200 y siguientes.

(62) FIELD, *Adress at the Dalhousie University Convocation*, «Am. L. R.», 1885, pág. 616 (cit. en: REUSCHLEIN, *Jurisprudence cit.*, pág. 69).

rible a la inexistencia de un código: ninguna nación ha retrocedido después de la codificación; 6) el código puede ser enmendado y perfeccionado.

El movimiento de Field ha resultado famoso también por la polémica con Coolidge Carter, seguidor del método de la Escuela histórica alemana, el cual desempolvó todos los argumentos anticipados ya por Savigny en su *Beruf* contra la codificación. Para comprender bien la posición y la actitud de Carter, debemos tener presentes las obvias deformaciones de los principios del historicismo jurídico, en un país como América, donde no existía una tradición histórica que observar, ni una tradición de estudios sistemáticos que seguir. Así Carter derivó del historicismo más que nada aquellas instancias positivistas y reformistas, que no se habían revelado en el continente por lo menos en la primera fase de desdolvimiento de esta corriente de pensamiento (63). A pesar de haber criticado a Field, no se dió cuenta de que la base positivista de su historicismo hubiera podido ponerse de acuerdo muy bien con algún aspecto del benthamismo de Field, y en particular con la soberanía legal. Ya en el continente el historicismo se había fundido en el positivismo jurídico, y por este conducto, en el estatismo. Carter, reivindicando en la legislación el valor del *custom*, considerado una ley natural comprendida en el sentido fisicista, no se dió cuenta de que estaba sustituyendo un positivismo despótico por un positivismo racional. Existen, en realidad, para Carter leyes de desarrollo que son leyes *históricas*, y, por lo tanto, posibles de prever y de conocer. Pero mientras en el continente el positivismo, a causa de sus raíces hegelianas, fué estatista, Carter sostuvo que la investigación de tales leyes fuese obra de los tribunales: «es norma la decisión de los tribunales». La legislación tiene sólo una influencia limitada. Existen, en efecto, *standards* de justicia que no son fijos, sino que evolucionan, son externos al observador y, por lo tanto, representan un dato para el jurista. Así el historicismo de Carter, lejos de contribuir a una mejor perspectiva histórica del derecho americano, anticipaba en realidad la jurisprudencia sociológica y el realismo jurídico.

(63) J. C. CARTER, *Law: Its Origin, Growth and Function*, 1907. Cfr.: M. J. ARONSON, *The Juridical Evolutionism of J. C. Carter*, «Un. of Toronto L. J.», 1953, p. 1. Sobre las raíces positivistas del historicismo jurídico continental, véase: A. GIULIANI, *Contributi ad una teoria pura del diritto*, Milano, 1954 (cfr. el cap. II: «La 'Gesellschaftslehre' di L. v. Stein e il suo influsso sulla scienza giuridica», pág. 66 y siguientes).

3) Si es verdad que la idea benthamiana de la codificación no ha prevalecido en América, ha habido sustitutivos que, si no han realizado los ideales de Bentham por el carácter moderado de todas las reformas americanas, sin duda han contribuído a enervar más el principio del precedente. Aparte de los pocos «Codes» mencionados, que en realidad se asemejan más bien a los «Testi Unici», recordaremos: las *Uniforms Law*, redactadas por la «National Conference of Commissioners on Uniform Law», y los *Restatements*, compuestos por el «American Law Institute». El *Restatement* del derecho americano es una reexposición sistemática, según el curriculum de la enseñanza universitaria, a cargo de un comité privado de juristas y profesores, que no tiene carácter obligatorio, pero que de hecho ejercita una gran influencia en la práctica. El origen puede encontrarse en las diversas comunicaciones presentadas en 1914 (entre otros, por los profesores Wesley N. Hohfeld, de la Yale Law School, y Joseph H. Beale, de la Harvard Law School) a la *Association of American Law Schools* con el fin de tomar medidas para obviar a los «dos principales defectos del derecho americano que son la inseguridad y la complejidad». El *American Law Institute* fué fundado definitivamente en 1923, y el fin que se le asignó en el estatuto de fundación fué «promover la aclaración y la simplificación del derecho y su adaptación a las necesidades sociales, asegurar una mejor administración de la justicia y realizar trabajos científicos». Aunque se trate de una simple exposición, se presenta en la forma de código; el reflejo práctico más importante ha sido, como ha señalado Goodhart (64), el alejamiento de la doctrina del *stare decisis*; pero ha ejercido un efecto beneficioso en cuanto ha fijado la atención en la necesidad de una mejor conceptualización, puesto que una sistemática del derecho es ineficaz sin una adecuada «jurisprudencia de conceptos» (65).

c) *La teoría de la soberanía*. Nos parece oportuno señalar que la doctrina benthamiana y austiniana del derecho y del Estado ejercita un notable influjo en el sistema constitucional americano, en la medida en que dió un aspecto especulativo a principios que habían

(64) GOODHART, *obr. cit.*, pág. 71.

(65) M. FRANKLIN, *The Historic Function of the American Law Institute*, 47 «Harvard L. R.», 1934, pág. 1.307; véase también: TUNC, *La codificazione e il perfezionamento del diritto negli Stati Uniti*, «Riv. dir. comm., Dir. dell'econ., Dir. soc.», 1951, pág. 153; H. U. SIMS, *L'opera dell'American Law Institute*, «Ann. Dir. Comp. e Studi Legisl.», 1935, I, pág. 29; J. CUETO RUA, *El 'Law Institute' of the Americas*, «Rev. Fac. Der. México», 1953, pág. 89.

ya penetrado en la conciencia, a través de las ideas de los creadores de la constitución americana. La nueva confederación había nacido, en definitiva, a través de una contienda por la soberanía entre el Estado-nación y cada uno de los Estados celosos de la propia autonomía e independencia. Como ha subrayado Carpenter, no se puede hablar de una doctrina política americana hasta el nacimiento del sistema constitucional, a causa de la ausencia de controversias profundas y arraigadas; después de la separación de la madre patria estalló en toda su gravedad el conflicto, en la contienda por la soberanía entre cada uno de los Estados celosos de la propia autonomía y la nueva realidad representada en el Estado federal. Fué entonces cuando se abrió camino la idea del Estado soberano, sacada de la meditación de los escritos hobesianos; y es interesante notar cómo independientemente de la influencia de Bentham fuera desarrollada por los autores del *Federalist* una doctrina de la soberanía de inspiración hobesiana. Es necesario un gobierno enérgico —afirmaba Madison (66)— «después de haber experimentado, y de un modo inequívoco, la ineficacia del actual gobierno federal». Y a esta exaltación del Estado los creadores de la constitución habían llegado a través de una concepción típicamente hobesiana de la naturaleza humana. Es verdad —se afirma— que existe un equilibrio entre las buenas y las malas cualidades de la naturaleza humana; pero, en definitiva, se insiste sobre aquella «cierta dosis de maldad humana que puede sugerir circunspección y desconfianza». Y se lee aún: «Pero ¿qué es el gobierno, sino el mayor reflejo de la naturaleza humana? Si los hombres fueran ángeles no sería necesario ningún gobierno. Si fueran los ángeles los que gobernarán a los hombres, no sería necesario ningún control ni interno ni externo.»

Pero si en Inglaterra la teoría del Estado soberano podía parecer a algunos una explicación eficiente, en América la federación de los Estados creaba muchas dificultades: ¿dónde residía la soberanía? Desde el principio los pensadores americanos atribuyeron la soberanía al pueblo, pero no se evitaba la dificultad en cuanto el pueblo resultaba de por sí un término ambiguo. Si para Calhoun, defensor de la soberanía de los Estados, la soberanía residía en el pueblo de éstos, para los demás se colocaba en la población total de los Estados Unidos. Así, todavía en 1833, Webster podía afirmar, con razón, que «la soberanía es una idea que pertenece a la otra orilla del Atlán-

(66) *The Federalist*, Ensayos 15 y 16.

«tico» (67). El conflicto se resolvió no con las doctrinas jurídicas, sino con la guerra civil, que llevó al fortalecimiento del Estado federal, preparando la nueva interpretación de la constitución. Fué así como después de 1860 la doctrina austiniana y benthamiana penetró en América, pero en realidad vino a dar dignidad especulativa y sistemática a las ideas que ya circulaban entre los radicales americanos. Pero resultó modificada en la experiencia americana en cuanto la teoría de la soberanía, entendida como doctrina del Estado absoluto, no fué jamás plenamente acogida. Por un lado había un equilibrio político determinado por los privilegiados y por las prerrogativas de los Estados independientes, y por otro estaba aún viva la idea de la supremacía del poder judicial y de la *rule of law*. Después de la crítica pluralista de la doctrina austiniana de la soberanía y del Estado, como veremos, la distinción neoaustiniana entre la soberanía política y soberanía legal, ha conseguido salvar aquella parte de verdad, condensada en la doctrina benthamiana y austiniana, o sea que el derecho está en cierto sentido unido a la autoridad.

d) *La jurisprudencia analítica*. ¿Cuál ha sido el destino de la jurisprudencia analítica en América? Si vemos en este término la tradición iniciada por Austin deberemos sacar la conclusión que los resultados han sido más bien moderados. Es sabido que Austin, de sus contactos con la escuela histórica alemana, derivó la idea de la racionalidad y de la sistematización del derecho, combinándola —sin que fuera evidente la conexión, como señaló Bryce (68)— con el utilitarismo y la filosofía social de Bentham. Austin puso su confianza en la existencia de principios, nociones y distinciones comunes en los varios sistemas, que forman parte de una ciencia especializada que se llama *general jurisprudence*. Se trata de una ciencia en torno a aquello que es, en contraposición a la legislación, ocupada con el deber ser. Pero los conceptos universales que él nos dió (*Duty, right...*) los tomó en realidad de la doctrina alemana, y por lo tanto de la sistemática continental; pero no sólo, pese a sus premisas metodológicas, introdujo los valores que estas categorías comprendían, sino también aceptó la categoría del cuasi contrato, que tiene su fundamento en el derecho natural.

Las ideas necesarias no eran otra cosa que las penetradas en la

(67) *Works*, III, pág. 469 (cit. en: CARPENTER, obr. cit., pág. 168).

(68) J. BRYCE, *Studies in History and Jurisprudence*, Oxford, 1901, II, página 178.

conciencia jurídica europea, a través de una larga elaboración del derecho romano, y no eran adaptables a la experiencia jurídica anglo-americana: En esto reside el poco éxito de la jurisprudencia analítica en América en su forma original. Añádase otra circunstancia, o sea la tardía penetración de la obra austiniana, que fué conocida sólo a través de las *Lectures*, publicación póstuma alrededor de 1861 o sea contemporáneamente a los trabajos del historicismo jurídico y del positivismo continental. La jurisprudencia austiniana no podía ofrecer, en fin, un aparato conceptual tal como el de la dogmática continental y, por lo tanto, llegó a encontrarse en una situación particularmente ambigua. Como veremos, aquella versión americana de la jurisprudencia analítica, que fué el *case-method* llevó a adelante más que nada los aspectos empiristas y positivistas, implícitos en el benthamismo de Austin. Se puede decir que la filosofía austiniana ha influido más bien bajo este aspecto, aparte de lo que respecta a la teoría de la soberanía.

Sólo posteriormente, como consecuencia de la insuficiencia del aparato conceptual del *case-method*, existe un nuevo interés por el estudio del aparato formal del derecho. Y han renacido en la tradición austiniana grandes juristas, como Henry T. Terry, Wesley Newcomb Hohfeld (69), los cuales han trabajado mucho por la sistematización conceptual, buscando los principios en el interior del derecho americano. Y también han dado tributo a la jurisprudencia conceptual los más grandes juristas, entre los cuales el nombre de Holmes es, sin duda alguna, el más importante.

e) *La versión americana de la jurisprudencia analítica: el «case-method»*. La jurisprudencia analítica austiniana —como se ha visto— llegó con demasiado retraso a los Estados Unidos, y sus categorías se adaptaban mal a la experiencia de la *common law* y le parecían irremediablemente extrañas. Pero ya en la segunda mitad del siglo XIX, aun sin referirse explícitamente a premisas filosóficas o metodológicas los juristas americanos advirtieron la necesidad de simplificar y en un cierto sentido de sistematizar la *common law* americana, dada la enorme dificultad de orientarse en el gran cúmulo de precedentes judi-

(69) H. T. TERRY, *Some Leading Principles of Anglo-American Law*, 1884; W. N. HOHFELD, *Fundamental Legal Conceptions*, 1923. Cfr.: A. KOKOUREK, *The Century of Analytical Jurisprudence since John Austin*, en: «Law: A Century of Progress», New York, 1937, II, pág. 195. Véase también: M. RADIN, *L'analisi dell'esperienza giurídica secondo Hohfeld*, «Riv. intern. fil. dir.», 1927, pág. 117.

ciales, debido a la existencia de unas cincuenta jurisdicciones. De todo lo cual derivó aquella que puede considerarse la versión americana de la analítica, o sea el método del caso (*case-method*). Precedentemente la enseñanza universitaria se desarrollaba sobre todo según el método de Blackstone, integrado por cursos universitarios; pero tal enseñanza se consideraba un lujo, dado que la preparación fundamental para el ejercicio de la profesión forense estaba representada por la práctica en el estudio de un abogado. Ha sido precisamente el *case-method* lo que ha dado prestigio a la enseñanza universitaria en el mundo americano, en cuanto ha tratado de elevar a dignidad «científica» los estudios jurídicos, precisamente en una época en que se estaban afirmando las corrientes positivistas.

Este consiste «en el estudio y la enseñanza del derecho a través del estudio y las discusiones de las decisiones judiciales o *cases*» (70). Fue expuesto por primera vez por Langdell en 1871 en el prefacio del volumen *Cases on Contracts*. El derecho es una ciencia —dijo Langdell—; todos los materiales se encuentran en los libros (*printed books*). El derecho considerado como una ciencia se compone de ciertos principios y doctrinas. Un conocimiento de éstos que permita aplicarlos con constante facilidad y certeza es lo que constituye un verdadero jurista. Cada una de estas doctrinas ha ido llegando lentamente a la presente fase; en otros términos, ésta representa un desarrollo, que se extiende en muchos casos a un período de siglos. Pero los casos que son útiles y necesarios para este fin en el presente son una proporción excepcionalmente pequeña en relación con aquellos que han sido transmitidos. En su mayor parte son inútiles para cualquier fin de un estudio sistemático. Además el número de doctrinas jurídicas fundamentales es mucho menor de lo que comúnmente se supone.

El *case-method* intentaba ser un método estrictamente jurídico, y es difícil establecer sus premisas filosóficas y metodológicas; a menudo se presenta —particularmente por sus críticos— la analogía con la dogmática y la sistemática continental, pero veremos más adelante.

(70) C. C. LANGDELL, *A Selection of Cases on the Law of Contracts*, 1871 (cfr. introducción). Véase: A. J. HARNO, *Legal Education in the United States*, S. Francisco, 1953, pág. 53 ss. Sobre el *case-method* véase: J. REDLICH, *The Common Law and the Case-Method in American University Law Schools*, ed. por la «Carnegie Foundation for the Advancement of Teaching», 1918; E. PATTERSON, *The Case Method in American Legal Education*, 4 «Journ. of Leg. Educ.», 1951-52, pág. 1.

por qué tal punto de vista nos parece erróneo. Hay mucho de verdad en la tesis de Wigmore (71), según el cual son evidentes las huellas de las doctrinas positivistas y evolucionistas; pero nos parece más bien que Langdell haya combinado el positivismo con aquella parte de la jurisprudencia analítica que le era compatible. Tuvo con Austin en común la confianza en la existencia de algunos principios que están en la base del derecho y que pueden deducirse a través de un proceso inductivo, propio de las ciencias experimentales. Pero si Austin encontró en definitiva las «necessary notions and conceptions» en la doctrina alemana, Langdell fué aún más allá, estudiando el desarrollo lógico y sistemático de los principios de la *common law* a través de las decisiones de los tribunales. El material de estudio fué severamente limitado (*printed books*) y fué excluída toda consideración de los juicios de valor sobreentendidos en la decisión: fué considerado el «acto puro de derecho». El *case-method* implicaba una concepción normativa del derecho en cuanto cada decisión era considerada como una norma, independientemente de la bondad de sus principios. Y esto explica la hostilidad con que ha sido acogido en Inglaterra, que ha seguido fiel al método tradicional: en efecto, se ha advertido que fué éste, quizá inconscientemente, el más peligroso corruptor del principio del precedente (72).

Podía parecer a primera vista un simple cambio de enseñanza, pero estaba destinado a obrar una alteración profunda, puesto que se daban a los estudiantes modelos de razonamiento destinados a prepararles el modo de acercarse al derecho. Podía parecer la exaltación del precedente pero en realidad el *case-method* era el principal adversario: no se enseñaba el derecho tal como había sido aplicado por una par-

(71) J. H. WIGMORE, *Nova Methodus Discendae Docendaeque Jurisprudentiae*, «Harvard L. R.», 1917, pág. 312. Es interesante la observación de J. DICKINSON sobre la concepción langdelliana del derecho «as a complet and coherent system» (*Legal Rules: Their Function in the Process of Decision*, 79 «Un. of Pennsylvania L. R.», 1930-31, pág. 834): «So far as it did emerge, it long found congenial company and confirmation by analogy, in the contemporary assumption of Newtonian science that the physical universe was governed by a body of natural laws whose interactions dictated with rigorous determinism the occurrence of each least event in space and time».

(72) A. L. GOODHART, obr. cit., pág. 69: «Superficially the method is the same, but the result is essentially different because the material used are different. The medieval moots dealt with English law, but the American Law School does not teach American Law, for there is no such law».

ticular jurisdicción, sino que se comparaban precedentes de Estados diversos, incluso fuera de la *common law* americana.

El método esencialmente comparativo alejaba al estudiante de la confianza en la autoridad del precedente, interesándole más que nada por los aspectos *instrumentales* del derecho. Existía, en fin, una investigación del principio fuera de la tradición jurídica nacional; según Langdell, en efecto, un *casebook* debía recoger una selección de *leading or influential cases*. Creía que fuese limitado el número de las doctrinas básicas del derecho y que fuese, por lo tanto, posible llevar a cabo una selección de aquellos datos «que habían contribuido de alguna manera importante al progreso, al desarrollo o la consolidación de alguna de las principales doctrinas». La selección de los casos presuponía la idea de un desarrollo histórico, que debía desenvolverse según principios racionales e intelegibles, y a menudo éstos se extraían de ambientes sociales y económicos, con los que el estudiante no tenía familiaridad. Como ha observado Dicey, el gran mérito de Langdell y de sus discípulos como Ames, ha sido el conocimiento profundo de la *common law* y de su historia (73), pero cuando el método ha sido usado por docentes menos insignes, cuando se ha declarado inadecuado para las nuevas necesidades sociales por su defectuosa articulación lógica, se ha acentuado la tendencia de buscar los materiales fuera de los precedentes nacionales, en la historia y en las ciencias sociales, obrando así el paso del «puro acto de derecho» al «puro acto de hecho». Se tienen en cuenta generalmente los aspectos racionalistas del método de Langdell, según el cual el derecho es un sistema de conceptos jurídicos fijos a los que se deberían llevar las diversas decisiones judiciales; se abandonan, en cambio aquellos aspectos empiristas, que en realidad representan la exasperación de la postura realista y pragmática, característica del derecho americano desde su origen.

La introducción del *case-method* ha sido el medio por el cual ha penetrado en América el positivismo jurídico; mientras que antes el derecho se concebía independiente de la voluntad de nadie, e independiente de la referencia a una fuente, ahora, en cambio, es la fuente (o sea el tribunal) la que da valor al derecho. Como consecuencia el derecho americano se ha alejado de los tradicionales principios de la *common law*, asumiendo una posición intermedia entre

(73) A. V. DICEY, *The Teaching of English Law at Harvard*, 13 «Harv. L. R.», 1899, pág. 422.

este último y los sistemas continentales codificados. El principio que más se resiente es el *stare decisis*, dado que se excluye el fenómeno histórico de unión del pasado con el futuro, sobre el que está fundada toda la teoría del precedente. Es interesante notar que, mientras en el positivismo continental los hechos aparecían contrarios al código, en el decir de Gaston Morin, el *case-law* se vió en América como el sistema ideal, tanto como, para poder compararse con la ciencia jurídica europea. Pero, en realidad, éste se diferenciaba considerablemente del positivismo jurídico continental; el «case method» era pobre conceptualmente, dado que su sistemática no tenía una tradición y, es más, había sido realizada en un período de profunda transformación social. No ha podido ofrecer más que una débil resistencia a los ataques del realismo jurídico. En un cierto sentido se podría decir que le ha preparado, excluyendo del derecho el problema del valor y buscando los principios jurídicos, que no siempre están dentro de la tradición americana. El realismo no ha hecho más que desarrollar los aspectos positivistas que ya estaban implícitos.

3. La formación del positivismo «benthamiano».

El positivismo jurídico no ha penetrado en América como consecuencia de una doctrina filosófica, sino indirectamente, a través de la introducción de la versión americana de la jurisprudencia analítica, que es el método del caso. Este se proponía en definitiva un estudio sistemático y evolutivo del derecho americano. Identificándolo con la dogmática continental, los realistas han utilizado para combatirlo los mismos instrumentos utilizados en el continente contra la *Begriffsjurisprudenz*. Queremos anticipar ya nuestra conclusión sobre el argumento: tal analogía nos parece audaz, ya que de lo que está desprovisto precisamente el *case-method* es de un aparato conceptual. Se le acusa de excesivas conceptualizaciones, y es precisamente la pobreza de conceptos lo que le caracteriza. Tiene los defectos del conceptualismo sin tener las virtudes. Para darse cuenta basta considerar la distinta naturaleza del positivismo jurídico continental que se realizó en su forma más desarrollada en el positivismo «hegeliano», de Rudolf v. Jhering.

El positivismo continental ha identificado la ciencia del Derecho con la dogmática, o sea con la representación conceptual y sistemática del fenómeno del derecho; pretendiendo sacar las categorías de

la dogmática de la experiencia a través de un procedimiento inductivo *a posteriori*, pero reconociéndole al mismo tiempo un valor general. La característica predominante de la dogmática es la *sistemización* operando con conceptos, notas estas características de la ciencia jurídica europea (74); el positivismo jurídico continental ha hecho progresar esencialmente el lado sistemático del derecho, y es éste un hecho sobre el que se llama la atención. En efecto, la sistemática (hoy convertida en equivalente del término «dogmática»), tiene un doble origen filosófico y científico. Tales términos, penetrados en el lenguaje filosófico bajo la influencia de los principales jusnaturalistas del siglo XVIII significaron el estudio de principios fijos e inalterables. Cuando más adelante el positivismo jurídico identificó la ciencia del derecho con la dogmática, redujo a la norma el objeto de sus investigaciones, considerada en sí y por sí como racional; pretendió sacar de la experiencia las categorías de la dogmática (asunto, relación circunstancial del hecho, etc.), pero, en realidad, éstas eran el resultado de una larga labor precedente que, a través de la dirección pandectista y de la escuela histórica se remontaba a la escuela filosófica y sistemática de un Thibaut y de un Heise.

En el positivismo jurídico continental se ha ido creando así una situación paradójica en cierto sentido; mientras éste, entendido como posición especulativa, declaraba haber derrotado al jusnaturalismo, los principios jusnaturalistas se insinuaban lentamente en la ciencia jurídica del siglo XIX, creando una contradicción con las premisas antijusnaturalistas. En el fundamento de la dogmática hay, en efecto, una concepción respecto al contenido de la ciencia jurídica, y no sólo técnica, como es evidente en el caso de su más espléndida construcción, la teoría del negocio jurídico: *hay, por lo tanto, una profunda contradicción entre el culto de los estudios sistemáticos y la pretensión antifilosófica*, y la adhesión de los juristas continentales a la sistemática, significa afirmación de la supremacía del derecho (75).

Hemos visto cómo la jurisprudencia austiniana ha ejercido en América una influencia limitada; el *case-method* ha aplicado en realidad, con mayor coherencia que la jurisprudencia austiniana y que la sistemática continental los postulados del método positivo, considerando la decisión del juez como un «hecho» idéntico al de la experiencia físi-

(74) E. ALLORIO, *Ciencia jurídica europea*, obr. cit.

(75) H. KELSEN, *Pure Theory of Law and Analytical Jurisprudence*, 55 «Harvard L. R.», 1941, pág. 44.

ca. A diferencia del positivismo jurídico continental tuvo un pobre aparato conceptual y precisamente a causa de la ausencia de una «jurisprudencia de conceptos», el positivismo americano ha estado lejos de los aspectos constitutivos y de los principios fundamentales de la experiencia jurídica. El jurista americano pretende encontrar los principios en los datos empíricos, y no parece tener plena consciencia de que los principios comprenden unos *valores*, y no está justificado el salto del hecho al valor, a la norma.

Respecto a esto queremos señalar cómo el *case-method*, incluso habiendo acogido en un cierto sentido la idea del sistema y de la plenitud del ordenamiento jurídico (a través de la concepción del derecho como «self-contained») no ha sido capaz, a través de la mera observación del hecho, de obtener principios capaces de adaptarse a situaciones nuevas. Si los precedentes, según Langdell, debían considerarse como un cuerpo de reglas; tratados inductivamente, se hubiesen revelado un sistema de ejemplos particulares de la aplicación de ciertos principios generales de los que se podía deducir la norma para un caso concreto. El jurista, según Langdell, tiene como campo limitado de investigación los precedentes considerados como hechos, ignorando que aquello que ve el juez no es un hecho, sino más bien una valoración del hecho, y, por lo tanto, un valor.

Era este el punto débil del *case-method*, cuya elaboración lógica y sistemática, basada sobre una limitada experiencia y en una fase de profunda transformación social, se ha mostrado rápidamente inadecuada a las nuevas necesidades por defecto de su estructura lógica interna.

El *case-method* es, a nuestro modesto parecer, un simple boceto de la dogmática continental, y, por lo tanto, aproximar el nombre de Langdell al de Windscheid no nos parece persuasivo (76). De lo que carece el *case-method* es de una sistemática de conceptos, cuyo valor lógi-

(76) Es un punto de vista corriente también entre los mismos críticos del realismo; véase, por ejemplo: L. FULLER, Intr. a: *The Jurisprudence of Interests*, ed. by M. SCHOCH, Cambridge, Mass., 1948, pág. XIX: «As the arch expounder of the common law, we had Langdell, whose thought and methods remember in striking measure those of his German counterpart, Windscheid. Both men repudiated the vague ethicism of «natural law»; both practiced a peculiar geometric brand of legal reasoning that made every conclusion the inevitable consequence of an assumed necessity of juristic thought. Both writers postulate a gapless system of pre-existing law, from which a solution for every new case could be obtained by deduction».

co hubiera sido experimentado a través de una larga tradición histórica. El jurista americano, estaba obligado, a través del *case-method*, a decidir sobre la base de algunos precedentes, escogidos arbitrariamente, no aceptados por una larga tradición histórica, y a los que se pretendía dar un valor general. Había en sus bases un valor normativo y regulador de la experiencia, que estaba destinado a resultar intolerable, una vez que faltasen las condiciones que habían justificado cada particular decisión.

El aspecto constitutivo de la experiencia jurídica comprendido en las categorías de la dogmática continental, le ha permitido, en cambio, resistir los duros ataques a que han sido sometidas: dogmática y sistemática se han desligado de la tesis positivista del estatismo del derecho. Estos términos han resultado equivalentes a la lógica jurídica: Se habla, en efecto, de una dogmática y de una sistemática del derecho romano, del derecho común, etc. Téngase presente que la referencia al contenido de la ciencia jurídica continental ha sido una de sus mayores defensas contra los asaltos del positivismo (77).

En América, en cambio, además de la tradición benthamiana, el aspecto positivista del difundidísimo método de instrucción ha sido quien ha abierto el camino a las corrientes positivistas y sociológicas, llegadas del continente a fines del siglo XIX. Al que consulta revistas americanas de aquella época le llama la atención los numerosos artículos de sociólogos continentales (Duguit, Ehrlich, etc.) y las discusiones que provocaron. De la mezcla del benthamismo y utilitarismo originarios con el más moderno y científico positivismo, derivó aquel positivismo «benthamiano» con que en el derecho se ha realizado el ataque contra la *rule of law*. Es precisamente la influencia de Bentham la que le diferencia del positivismo jurídico continental, esencialmente «hegeliano». El positivismo continental ha absorbido algunas de las más válidas instancias de la filosofía hegeliana (78), sobre todo la idea de que el derecho tiene su racionalidad si se le considera en sus exigencias esenciales precisamente por ser reales. Y esto era una invitación para buscar los principios del derecho dentro del mismo derecho. Si bien a menudo los juristas continentales desarrollasen aquel lado de la concepción hegeliana que extinguía el derecho en la ley,

(77) Cfr. las observaciones sobre el formalismo jurídico de: S. PUGLIATTI, *La giurisprudenza come scienza pratica*, «Riv. it. Sc. giur.», 1950, pág. 50.

(78) P. PIOVANI, *La Filosofia del diritto e la lezione di Hegel*, «Riv. intern. Fil. dir.», 1954, pág. 352 ss.

no han abandonado, sin embargo, el terreno de la experiencia jurídica, estudiando el derecho desde un punto de vista particular, o sea desde el punto de vista de la norma (79). El positivismo benthamiano, en cambio, con su manía de querer objetivar y medir todo, ha ido a la búsqueda de estadísticas, de planos, de programas, de una ciencia del bienestar: y obrando así se ha alejado cada vez más de la perspectiva del derecho.

Pero el benthamismo no ha obrado como fuerza exclusiva; no quisiéramos olvidar la influencia del pensamiento francés y en particular de las ideas fisiocráticas, que entusiasmaron a Benjamín Franklin. No se puede olvidar que la revolución americana es una postura espiritual y de pensamiento, que se adhiere tanto al radicalismo inglés como a la revolución francesa. Por ello no nos debe asombrar que hoy se encuentren en las corrientes realistas posturas que de un lado nos recuerdan el benthamismo y por otro la idea fisiocrática de la existencia de una ley más elevada. También a esto se debe que el benthamismo americano sea más moderado que el inglés. Esto no puede comprenderse más que como el reflejo y la elaboración de esta tendencia a la que el *milieu* americano ha dado su característica «americana» inconfundible. Pero por lo menos en el campo del derecho, la influencia Bentham y de Austin debería aparecer preponderante a fines del siglo XIX, puesto que Holmes escribía que la filosofía del derecho se resumía en el *Fragment on Government*, de Bentham y en las *Lectures* de Austin (80).

LA «POBREZA» DEL POSITIVISMO BENTHAMIANO

1. *La insuficiencia del positivismo jurídico norteamericano.*

Desde fines del siglo XIX se advirtió en América la *pobreza* de la versión americana de la jurisprudencia analítica, o sea el *case-method*, a causa de la extremada incapacidad de su aparato conceptual

(79) G. CAPOGRASSI, *Studi sull'esperienza giuridica*, Roma, 1932, pág. 1 y siguientes. Este pensador ha insistido en particular modo sobre la importancia del análisis de la experiencia jurídica llevado a cabo por los juristas.

(80) «For the philosophy of law the *Fragment on Government* and Austin's lecture are worth the whole *Corpus*» («Amer. L. R.», 1873, pág. 579; cit. en: PALMER, *Benthamism in England and America*, pág. 857).

comparado con las necesidades de una sociedad que estaba evolucionando rápidamente. La crítica que se originó no fué violenta, sino más bien pacífica, y fué llevada a cabo por grandes juristas que, si bien reconocían la necesidad de recurrir a otros métodos, no abandonaron nunca la perspectiva jurídica: y esto a diferencia de las sucesivas doctrinas realistas, a que generalmente se refieren aquellas críticas. Un aspecto interesante es que el ataque se extendió a la doctrina austiniana, que empezaba a ganar terreno sobre todo a causa de la implicación política de la teoría de la soberanía. Una concepción normativa estaba además implícita en el mismo *case-method*, que en resumen venía a reducir a una sola las fuentes del derecho, o sea las decisiones judiciales. El resultado de estas discusiones y de estas polémicas para remediar la insuficiencia del método analítico, fué combinarlo con otros métodos, y en particular con el método *histórico* entonces floreciente en Europa y cuya influencia se hizo sentir en los americanos. Por método histórico entendían esencialmente el método *evolutivo*, que parecía dar un fundamento científico a la ciencia de la sociedad y a la ciencia política; recibiendo su primer impulso sobre todo del primer sociólogo americano verdaderamente evolucionista, Lester Ward (81), que apuntó sus armas, más que nada contra el liberalismo económico para descubrir el carácter relativo de sus principios. Pero como Ward era también un jurista, precedió a muchas posturas realistas, demostrando la relatividad de principios como el del contrato, el derecho de propiedad, el «due process of law», a los que hasta entonces se había dado casi un valor de leyes de naturaleza.

Pero en Europa las premisas positivistas y antijusnaturalistas del historicismo jurídico no habían actuado plenamente a causa de la tradición sistemática en los estudios jurídicos, la cual en un cierto sentido había laicizado los postulados y los valores del siglo precedente. En América, en cambio, donde no existía el freno de una tradición sistemática, el contacto del método histórico con el analítico estaba destinado a favorecer irremediabilmente al primero, y a través de este último al positivismo y al sociologismo: En realidad progresaron aquellos aspectos empiristas que estaban en la base tanto del *case-method*, como del benthamismo y de la jurisprudencia austiniana. Es interesante seguir este proceso en sus fases principales: Mientras que la discusión fué afrontada por grandes juristas, que tuvieron el pri-

(81) L. WARD, *Dynamic Sociology*, 1883; *Psychic Forces in Civilization*, 1901; *Applied Sociology*, 1906; *Pure Sociology*, 1906.

vilegio de combinar la teoría con la práctica y con la sensibilidad de los juristas de *common law*, se ha mirado también fuera del derecho para la solución del caso, sin abandonar el punto de vista jurídico y la confianza en la supremacía del derecho. Pero una vez puesta en evidencia la existencia de factores no puramente racionales y lógicos en la decisión, se ha debilitado el principio del precedente y del *stare decisis* y se ha preparado la llegada de las corrientes positivistas y realistas.

a) *La jurisprudencia analítica de John Chipman Gray.*—La jurisprudencia analítica de Gray es un intento de conciliación del elemento analítico con el histórico. Incluso creyendo en el valor de las clasificaciones y del análisis del derecho, ha abierto las puertas a elementos no racionales, anticipando las modernas corrientes sociológicas y realistas. Ha puesto así en evidencia la función del juez en la interpretación, que se consideraba puramente declarativa. Pero al mismo tiempo la obra de Gray se incluye en el dominio de la jurisprudencia analítica, y su obra principal, *Nature and Sources of the Law*, de 1909, es esencialmente un tratado analítico (*legal rights and duties, legal persons, the state, etc.*) que en su espíritu se acerca a un tratado sistemático continental. El estudio analítico es para Gray solamente una de las maneras de estudio del derecho, que no excluye otros y, en particular, el método histórico y el deontológico.

Gray ha tenido el mérito de no haberse dejado atraer por las ideas evolucionistas; se ha dado cuenta de que insistiendo demasiado sobre el «desarrollo del árbol del derecho», se termina abandonando la «sección transversal» (*cross section*) en el presente. Si es verdad que los conceptos jurídicos se alteran y cambian, sin embargo esta alteración tiene sus límites. Hay, por tanto, un aspecto de verdad en la doctrina austiniana: la *jurisprudence* es —según Gray— «la ciencia que trata de los principios sobre cuya base los tribunales deberían decidir los casos», y se introduce así en la definición un elemento deontológico, ausente tanto en la definición de Austin como en la de Holland.

Pero donde la separación de la doctrina austiniana es fundamental es a propósito de la teoría de la soberanía y del estatismo del derecho; la ley es, para Gray, sólo una de las fuentes del derecho; el derecho es «la norma que dictan los tribunales para determinar los derechos y los deberes» (82). Es en definitiva un estudio del de-

(82) *Some Definitions and Questions in Jurisprudence*, 6 «Harvard L. R.», 1892, pág. 27; véase también: *Judicial Precedents*, 9 «Harvard L. R.», 1895,

recho realizado desde un punto de vista particular; los tribunales. Esto implica y presupone un análisis sociológico, que parte de la premisa según la cual cada sociedad o cuerpo organizado de hombres tiene un juez o jueces para resolver controversias. Las normas de una sociedad son, en fin, aquellas que van «enforced» por los tribunales y los derechos individuales están determinados por la facultad concedida a cada individuo de ver protegida la propia voluntad. Es evidente un intento de análisis del derecho subjetivo que viene a depender en definitiva de la tutela efectiva acordada por los tribunales.

El estudio analítico del derecho conducido por esta particular perspectiva lleva a Gray a revisar la idea austiniana de *jurisprudence*, como ciencia del derecho positivo: el derecho objeto de la *jurisprudence* no comprende el conjunto de dichas decisiones, no comprende todas las órdenes del soberano, pero comprende otras muchas más. En efecto, según Gray:

1) Si el derecho objeto de la jurisprudencia comprendiese todas las órdenes del soberano, haría falta considerar como perteneciente también a este campo un manual de táctica militar. La *jurisprudence*, en cambio, incluye sólo aquellas órdenes cuyo principal objetivo es el definir y tutelar los derechos.

2) El derecho comprende mucho más que las órdenes del soberano, porque ha sido creado en gran parte por los jueces (y debería ser esta una verdad universalmente reconocida). La unión del derecho a la actividad de los tribunales evita la dificultad de determinar dónde reside la soberanía en una sociedad política.

Pues bien, ¿cuáles son las fuentes del derecho para Gray?: a) las órdenes dadas por el soberano a través de sus órganos legislativos; b) los antecedentes judiciales, cuyo valor varía de un sistema a otro; c) las decisiones de otras jurisdicciones, por la bondad intrínseca de sus principios; d) los tratados y los procesos de raciocinio analógico con que se derivan nuevos principios de viejos casos; f) la *morality*, o sea las opiniones de los jueces en materia de ética y en cuyo campo

pág. 27. Su libro *The Nature and Sources of Law* (1.^a ed., 1909) es un trabajo en la tradición de la jurisprudencia analítica; al mismo tiempo, Gray está cerca de las modernas posiciones realistas. Observaba E. CAHN (en «Annual Survey of Am. Law», New York, 1952, pág. 773): «Like Jeremy Bentham, Gray and Holmes made use of skepticism in order to ascertain what a judge really does when he decides a case, as distinguished from what he professes to be doing. They refused to blink the truth that the judge exercises a creative and legislative function».

Gray incluye también la *public policy*, o sea lo que se debería hacer por el bien de la comunidad.

Existe por lo tanto una situación de pluralismo, pero las fuentes principales son la legislación y las opiniones de los jueces en materia de ética y de *public policy*: «es evidente que gran parte del derecho le debe a las ideas de moralidad y de *policy*, como puede probarse por el derecho constitucional..., es materia de interesante reflexión considerar lo distinto que hubiera sido el desarrollo del derecho constitucional si el Chief Justice Marshall hubiera sido un ferviente republicano en vez de un federalista» (83). Por tanto la *morality* como la *public policy* son conceptos ambiguos en el pensamiento de Gray; la primera, no teniendo un fundamento jusnaturalista es más bien una doctrina de la sociedad muy cercana a la *custom* de Carter, que él intentaba criticar, y la naturaleza de la *public policy* queda en toda la construcción como elemento más bien irracional y oscuro. En conclusión podemos decir que Gray está colocado entre la tradición clásica en cuanto cree en la existencia de principios y las nuevas escuelas realistas que se apoyan en aquello que cambia y se modifica. Los aspectos positivistas y sociológicos han sido después desarrollados por su alumno Roscoe Pound.

b) *La «Nomology» de John H. Wigmore.*—La crítica de la jurisprudencia analítica presenta sugestivos aspectos en la obra de Wigmore que, nuevamente a través de la innovación en los métodos de instrucción jurídica, introduce en el derecho posturas y puntos de vista del positivismo y del historicismo. Partiendo del concepto de la relatividad de los métodos, reconoce la legitimidad no sólo del analítico, sino de otros métodos como el histórico, el legislativo, el sintético, el comparativo y el operativo: como Gray, prestó particular atención al estudio histórico, que consideró una necesaria integración del analítico. La insuficiencia del *case-method* se debía, según Wigmore, a la circunstancia de haber llegado éste con un siglo de retraso para su tiempo. Ya en 1820 los hechos eran hechos, pero después de un siglo —y Wigmore escribía en 1917 (84)— las condiciones americanas habían dejado de ser estáticas y había habido un progreso del derecho a través de la interpretación judicial y de la legislación. La

(83) *Some Definitions, etc.*, pág. 33.

(84) *Nova Methodus Discendi Docendaeque Jurisprudentiae*, obr. cit.: página 818 (cfr. el párrafo V: «Has the time arrived for a newer method?»); véase: *The Terminology of Legal Science*, «Harv. L. R.», 28, 1914, pág. 1; véase también su ensayo en *My Philosophy of Law*, obr. cit.

enseñanza langdeliana de que el derecho es una ciencia y sus materiales de estudio los libros, tendría valor aún si por *printed books* no se entendiera solamente las decisiones judiciales. Pero, a pesar de estas concesiones, el método de Wigmore resulta esencialmente analítico. Bajo ciertos aspectos ha hecho un estudio sistemático del derecho, que le acerca a los grandes juristas continentales. Al mismo tiempo es bien sabido que el estudio sistemático no ha sido favorecido por el *case-method*: «El *case-study method* es capaz de proporcionar sólo algunos materiales para este proceso... Los tratados sobre la jurisprudencia analítica se proponen tal fin, representan la síntesis; pero su uso no se vió favorecido por el *case system method*. El procedimiento sintético es a menudo rechazado como jurisprudencia especulativa» (85).

Es interesante señalar cómo para resolver el problema del derecho y de la ciencia jurídica en toda su complejidad, Wigmore desempolva argumentos típicamente benthamianos, como la necesidad de una terminología más cuidada como base de la ciencia del derecho (la *Nomology*). Recordamos la afirmación de la superioridad de la lengua inglesa para la terminología jurídica, tesis ya adelantada por Bentham. Están bajo la influencia de la terminología benthamiana todas las clasificaciones que quedan sobre el plano programático (*Nomoscopy*, *Nomostatics*, *Nomophysic*, etc.). El aspecto más interesante está representado por el conocimiento de la existencia de seis procedimientos mentales en el estudio del derecho:

1) El procedimiento *analítico*, cultivado por el *case-method*, es esencialmente lógico y pretende la afirmación del derecho existente.

2) El procedimiento *histórico*, necesaria integración del primero, en cuanto supone una ilusión creer entender el cambio en el desenvolvimiento del derecho sólo con el método analítico: «el sentido histórico le es necesario al jurista, y el *case-method* no da ayuda para su estudio».

3) El procedimiento *legislativo* es importante en un derecho de continua evolución, pero está abandonado totalmente por el *case-method*.

4) El procedimiento *sintético*, que es la madurez del derecho, parece que corresponda al sistemático en el sentido continental, o sea al «procedimiento de construir normas y principios en un sistema coherente llevando las normas a los más generales principios».

5) El procedimiento *comparativo*, limitado por el *case-method* a

(85) *Nova Methodus*, pág. 824.

la comparación de los derechos de la federación americana, debería extenderse a otras experiencias jurídicas.

6) El procedimiento *operativo* debería atender al estudio del derecho existente, según la invitación de la jurisprudencia sociológica de Ehrlich: para tal fin se necesitaría «un aparato sistemático de documentos tomados de los usos del comercio y de la industria», o sea una referencia continua a los datos de la estadística.

Es evidente que Wigmore, buscando los principios incluso fuera del derecho, terminase por incluir elementos sociológicos en su investigación: «no existe la evolución del derecho como tal, existe la evolución de *social habits and institutions*». Por este camino se ha ido perdiendo la diferencia entre ley física y ley jurídica: característica de una ley es su «cualidad de ser uniforme y regular en una serie de acontecimientos, tanto en la naturaleza humana como en la exterior» (86). No hay diferencia entre el derecho y los demás *social habits*, por lo que el material se encuentra en la vida, en los hechos sociales y en las instituciones humanas. El elemento *formal* del derecho es el modo con que se realiza tal elemento substancial: o por la uniformidad de los comportamientos o por la coacción proporcionada por la opinión pública y por el estado. La distinción entre elemento substancial y formal recuerda aquella de Geny entre materia y forma del derecho. También en Wigmore una distinción semejante priva al derecho de todo principio constitutivo y en definitiva lo reduce a una técnica. Por lo que se refiere más estrictamente al objeto de nuestro tratado, quisiéramos recordar cómo, partiendo de estas premisas, Wigmore llegase a rechazar el principio del precedente, considerándolo un *unreal fetich*.

c) *Oliver Wendell Holmes*.—La sublevación contra el formalismo y el mecanicismo en el derecho ha tenido su mayor expresión en la obra del juez Holmes, una de las figuras más eminentes del pensamiento jurídico americano, que como miembro del Tribunal Constitucional ha ejercido una gran influencia en el desenvolvimiento del derecho constitucional americano. Pero su insurrección contra el formalismo, como ha sido puesto en evidencia por Morton G. White, debe ponerse en relación con toda la sublevación que dominó en el pensamiento americano en los distintos campos, desde fines del siglo pasado. En la filosofía, con James y con Dewey, y en la economía, con Veblen. Por lo tanto su filosofía va colocada en la atmósfera general

(86) Cfr. *My Philosophy of Law*, obr. cit.

de la época; baste recordar las relaciones que le unían al pragmatismo a través del *Metaphysical Club*. Y es interesante señalar cómo contra el benthamismo se rebelan tanto Dewey, que ataca al edonismo en ética, como Veblen, que rechaza el cálculo benthamiano de los placeres y de las penas, e incluso el mismo Holmes, el cual inicia su actividad polemizando con la tradición benthamiana y austiniana.

Y todos estos pensadores han sido conducidos por su aversión al formalismo hacia posiciones que se pueden definir como un «historicismo» o un «organicismo cultural» (87). Por lo que se refiere al juez Holmes, desde 1874 había declarado la propia aversión hacia la teoría austiniana: «Austin dijo, siguiendo a Eneccio (*Recitationes*, 72), que la costumbre se hace derecho solamente con el consentimiento tácito del soberano, manifestado mediante su adopción por parte de los tribunales... se debe recordar, como resulta claro, por los numerosos ejemplos de interpretación judicial de los estatutos en Inglaterra y de las constituciones en este país, que en un estado civil no es la voluntad del soberano la que crea el derecho, ni siquiera cuando ésta es la fuente, sino lo que un cuerpo de individuos o sea los jueces, por los que es aplicada, manifiestan como su voluntad» (88). Pero a pesar de ser desechada la idea austiniana, ésta permaneció en cierto modo en la obra de Holmes, si bien como definición formal (la *common law* —dijo— no es una *brooding omnipresence* en el cielo, sino la voz articulada de algún soberano o cuasi soberano que puede ser identificado). Nos extrañará aún más el hecho de que la filosofía social benthamiana impregnase todo su pensamiento; ésta no estaba en oposición al pragmatismo, y en realidad el juez Holmes mezclándola con esta última ha desarrollado los aspectos empiristas y positivistas.

Se podría decir que él es un precursor de la jurisprudencia sociológica y de las modernas corrientes realistas, en cuanto ha puesto en evidencia la importancia de los factores sociales e históricos en el desarrollo del derecho. En los primeros párrafos de su obra *Common law* afirmó que «la vida del derecho no ha sido lógica, ha sido

(87) M. WHITE, *American Social Thought*, cit., pág. 12.

(88) «Amer. L. R.», 1872, pág. 723. Sobre la relación entre filosofía y ciencia del derecho en el pensamiento de Holmes, véase: S. COTTA, «Riv. intern. fil. dir.», 1953, p. 487. MARK DEWOLFE HOWE ha puesto de relieve los elementos valutativos en el positivismo de Holmes (*The Positivism of Mr. Justice Holmes*, 64 «Harv. L. R.», 1950-1, pág. 529. Cfr. R. POUND, *Judge Holme's Contribution to the Science of Law*, 34 «Harv. L. R.», 1920-1, pág. 449.

experiencia. Las conocidas necesidades del tiempo... tienen más importancia que el silogismo en determinar las normas con que los hombres deberían ser gobernados...» (89). Pero no se puede considerar absolutamente a Holmes responsable de los excesos a que han llegado las corrientes realistas rechazando al elemento valutativo y lógico del derecho, y por lo tanto a la tradicional ciencia jurídica. La lógica del derecho, el sistema jurídico, no son para él instrumentos que puedan ser acantonados o abolidos; éstos se adaptan continuamente a nuevas situaciones históricas, y por lo tanto el estudio de la historia y de la experiencia debe formar parte de la cultura del jurista.

Es necesario, a propósito de esto, no detenerse en algunas frases aisladas, a menudo ostentadas por los realistas, en sostén de sus propias doctrinas, sino considerar toda la obra de Holmes. Haciendo así nos convenceremos de que él no quería deshacerse del estudio analítico y lógico, sino de un mal estudio, como era el ofrecido por el *case-method* americano. En el mismo año en que publicaba su *Common Law*, escribía así a Pollock: «me he referido varias veces a Langdell tratando de los contratos, porque para mi mente representaba el poder de la oscuridad. Se ha dado por completo a la lógica y odia toda referencia a cualquier cosa fuera de ella y sus explicaciones y conciliaciones de los casos hubieran asombrado a los jueces que los decidiesen» (90). Como ejemplo, discutiendo un problema eminentemente técnico como el contrato por correspondencia, se declaraba contrario a la solución de Langdell, basada sobre argumentos puramente lógicos. En su credo filosófico expresado en el ensayo *The path of law* (91) explicó lo que entendía por «la falacia de la forma lógica» en el derecho: «la falacia a que me refiero es la idea de que la única fuerza que obra en el desarrollo del derecho es la lógica», y aclara todavía más su pensamiento, afirmando que el derecho tiene unos principios, tiene una explicación, suya, racional, incluso si imaginamos un gobierno despótico: también entonces descubriremos «algún orden, alguna explicación relacionante y algún principio de desarrollo para las normas que ha puesto». Y la aspiración a una sistemática mejor está confirmada aún por su recomendación (aunque

(89) *The Common Law*, 1.^a ed., 1831, intr.

(90) *Holmes-Pollock Letters*, ed. MARK DEWOLFE HOWE, Cambridge, Mass., 1946, pág. 17.

(91) 10 «Harv. L. R.», 1897, pág. 457.

considerara como una irrealidad...) de estudiar el derecho romano como un sistema operante (*as a working system*).

Así se explica cómo el positivismo de Holmes no estuviera inmune de elementos cualitativos, no obstante algunas afirmaciones revolucionarias. Al contrario, ha contribuido al análisis jurídico, porque ha tenido «cuidado de poner en evidencia la función de las ideas generales en el desarrollo del derecho (por ejemplo, la idea de la identidad en la sucesión testamentaria y a título particular) y su libro abunda en ejemplos sobre las dificultades que pueden aclararse con justo análisis lógico» (92). Y precisamente ha observado Allorio que él, un aparente adversario del conceptualismo, ha obrado en realidad con verdadero empeño dogmático. Su análisis del deber jurídico entendido como un antecedente lógico de los derechos compendia toda una teoría general.

La postura de Holmes es, en cambio, más decididamente positivista cuando afirma que el derecho no es más que «las profecías de lo que harán los tribunales», y que para determinar lo que es debemos ponernos en el punto de vista del *bad man*. Hay implícita en esta concepción una postura positivista, en cuanto el derecho está reducido a un hecho, que se puede estudiar desde fuera, *from the outside*, más bien que *from the within*. El derecho por este conducto se convierte en un instrumento empleado por la sociedad para satisfacción de sus propias necesidades; por lo tanto debe reflejar las condiciones sociales, y no existe ningún criterio absoluto de valoración sino aquel de la utilidad.

d) *Benjamín N. Cardozo*.—Si consideramos después al sucesor de Holmes en el tribunal supremo, Benjamín Cardozo (1870-1938), veremos como también en éste la profunda sensibilidad respecto a los nuevos problemas y la crítica de los métodos tradicionales no ha llegado al punto de suprimir la lógica del dominio del derecho. Mediador entre opuestas exigencias y concepciones, tanto en la práctica de su alto cargo como en su filosofía jurídica, analizó la crisis del derecho y la distinta postura de los juristas americanos respecto a los principios tradicionales, y en particular al precedente. En 1932, precisamente en los comienzos del movimiento realista en el derecho, no ocultó sus reservas y desaprobación a este respecto; señaló en seguida que la tesis de los realistas no era más que «una reformulación de la doctrina del *stare decisis* formulada por Bentham, una reformulación

(92) ALLORIO, *Ciencia jurídica europea*, cit.

de tono ligeramente distinto y expresada con frases y modos de decir modernos» (93). Cardozo reconoció el valor de las enseñanzas de los realistas, los cuales intentaban liberar al *stare decisis* de su rigidez, advirtiéndonos de la necesidad de formular normas y conceptos; pero al mismo tiempo comprendió que aquel principio era un elemento de estabilidad en la sociedad.

Por lo tanto, no compartía la postura de apoyar la decisión sobre factores intuitivos y emotivos; el juez en realidad no es libre, en cuanto «uno de los intereses sociales más fundamentales es que el derecho fuese uniforme e imparcial». Incluso admitiendo la importancia de puntos de vista sociales y políticos en el estudio del derecho y en las decisiones judiciales, no renunció a la idea de un orden racional y al valor del precedente: «si consulto mi experiencia —dijo— y me pregunto lo que hacen los jueces construyendo el derecho diariamente, encuentro que en la mitad de los casos lo que han dicho nuestros predecesores es una fuerza generadora al igual que lo que han hecho» (94). El continuo desarrollo y progreso del derecho tiene lugar a través de ese instrumento que es el proceso y al que Cardozo dirigió particularmente su atención; en el proceso el juez tiene la función de creador del derecho: «donde entra la duda, allí entra la función judicial». Pero el pasado no es una cosa a la que haya que oponerse, sino más bien una cosa a la que se ha de hacer continuar. No hay nada que pueda sustituir al «riguroso, cuidadoso y profundo estudio del derecho ya desarrollado por la sabiduría del pasado». Este es el material tosco que se ha de modelar.

Pero, en línea general, no le corresponde al juez legislar, sino al legislador; el juez debe seguir los métodos de aplicación del precedente, y «la forma directiva de un principio puede ser extraída a lo largo de la línea de una progresión lógica»; pero los cambios del derecho corresponden al poder legislativo, en cuanto la legislación ha sustituido a los viejos métodos de renovación como la ficción y la equidad. Es evidente en esta exaltación de la legislación una postura benthamiana; y tomando inspiración clara de Bentham propuso la creación, según el modelo europeo, de un Ministerio de Justicia que colaborase con el poder legislativo para la renovación del derecho

(93) *Jurisprudence* (discurso pronunciado ante la Asociación de Abogados de New York el 22 de enero de 1932), en: B. N. CARDOZO, *Selected Writings*, editado por M. E. HALL (con intr. de N. W. PATTERSON), New York, 1947, pág. 12.

(94) Cfr. *The Nature of the Judicial Process*, 1921 (en: *Selected Writings*, página 107).

americano: «Los tribunales —opinaba Cardozo— no están ayudados como podrían y deberían ser ayudados en la adaptación del derecho a la justicia» (95). El resultado práctico de esta propuesta fué la institución en Nueva York de la *Law Revision Comission*. Desde un punto de vista más general se podría deducir que la obra de Cardozo, aun con todo su carácter moderado, ha contribuído a reforzar el poder legislativo y a debilitar cada día más el principio del precedente.

2. Del «nuevo pluralismo» al realismo político.

Las diversas corrientes del pensamiento jurídico de fines del siglo XIX han reaccionado, como se ha visto, a la pobreza del positivismo del *case-method* y de la doctrina austiniana, poniendo en evidencia la insuficiencia de la lógica en el derecho y la función creadora del juez en la interpretación. La concepción monística del derecho del Estado empezó a no satisfacer; pero la negación de la unicidad de las fuentes del derecho implicaba un pluralismo, que fué desarrollado por la nueva ciencia política y armonizó con un punto de vista filosófico expresado por el pragmatismo (96). Se perfiló, por lo tanto, en América una situación semejante en muchos aspectos a la europea, donde la negación del *estatismo* del derecho por parte del historicismo jurídico abrió el camino al pluralismo de Gierke. En efecto, en la escuela histórica se apoyan pluralistas como Figgis, Maitland para sostener que la corporación es una cosa real independiente del derecho, que se limita a reconocer su personalidad. Pero desde las primeras fórmulas se veía claro que no se podía limitar sólo a refutar la teoría monista del Estado, sino que se necesitaba hacer un nuevo análisis de la sociedad y del Estado. Lo que era el pluralismo lo había ya explicado claramente Figgis en Inglaterra: «Lo que vemos actualmente en el mundo no es de una parte al Estado y de otra una masa de individuos sin relación entre ellos, sino un vasto conjunto de uniones coaligadas, en las que encontramos individuos, familias, clubs, trade-unions, colegios y profesiones, etc.; vemos después que se ejercitan funciones que tienen

(95) *A Ministry of Justice*, 35 «Harv. L. R.», pág. 114: «The task of mediation is that of a Ministry of Justice... The thought is not a new one. Among our own scholars, it has been developed by Dean Pound with fertility and power... Bentham made provision for such a ministry in his draft of a constitutional code».

(96) Cfr. W. JAMES, *A Pluralistic Universe*, New York, 1909.

un carácter gubernativo... (por lo tanto) la libertad verdadera se obtendrá permitiendo el desarrollo pleno de las innumerables formas del instinto asociativo» (97). Así, después del ataque de los juristas, han venido los «pluralistas» a atacar la teoría del Estado soberano. Esta parecía implicar graves consecuencias en el terreno político, dado que la soberanía se confundía con la omnipotencia del Estado. Pero el pluralismo político-social, a pesar de su aspecto individualista, terminó conciliándose con el colectivismo y la concentración; esto encuentra, a nuestro parecer, su explicación en el hecho de que este pluralismo era estructuralmente distinto del antiguo, implícito en la tradicional concepción anglosajona del derecho, fundada sobre presuposiciones jusnaturalistas. El nuevo, en cambio, en la lucha contra el desacreditado Estado soberano ha acentuado la sociedad y sus grupos sociales, construyendo sobre premisas positivistas un concepto de sociedad más cerca del concepto comptiano de «société» que al anglosajón e individualista de «society». Por este conducto el interés por la sociedad se ha resuelto en el estudio de las *leyes de la sociedad*, consideradas como leyes históricas y de desarrollo; este fundamento historicista está implícito en todas las concepciones pluralistas contemporáneas.

La experiencia americana ha confirmado que si los pluralistas han tenido un juego fácil en la soberanía política no se han dado perfecta cuenta de que la soberanía legal resultaba compatible con el pluralismo, una vez que (como ha sucedido) la concentración resulte sinónimo de *eficacia* y que se ha introducido el concepto de «equilibrio» y el «proceso político». En el nuevo pluralismo, no obstante todas las declaraciones anti-estatistas, es en definitiva el Estado, el grupo social más elevado, el que ha de regular los grupos subordinados; en realidad, se ha hecho la crítica a un tipo particular de Estado, no al Estado como tal. En el pluralismo tradicional, en cambio, el poder político resultaba limitado y condicionado por los derechos y por los privilegios de los demás grupos, que son independientes del Estado.

También en América, entre 1900 y 1930, el pluralismo político y social ha tomado su iniciativa en la idea de la no estatalidad del derecho, y actuando junto al realismo político, puso los cimientos

(97) J. N. FIGGIS, *Churches in the Modern State*, London, 1913. Para una interpretación del moderno pluralismo, cfr.: MAC D. CALLUM, *Political Pluralism*, «Occidente», 1954, pág. 421.

de una nueva teoría del Estado. No es casual el hecho de que alrededor de 1930 —y en concomitancia con la filosofía social del *New Deal*— esta oleada de realismo invadiese también el derecho; el término «realismo» resultó entonces la bandera en torno a la cual se unió un grupo de juristas, influenciados por aquellas doctrinas políticas y sociales, con la intención de deshacerse de las tradicionales concepciones jurídicas, molestas para el realismo político. A causa de la insuficiencia y de la ineficacia del derecho se propusieron estudiar directamente la vida, la realidad, la historia, buscando los principios fuera del derecho, o en una nueva versión del derecho natural, o también en la ciencia social, que con un comienzo decididamente evolucionista había hecho su entrada con la obra de Ward, acogida por las simpatías de cuantos estaban insatisfechos con el individualismo de Spencer.

Es interesante, pues, notar cómo también en América se comenzó polemizando con la idea austiniana del derecho, y se terminó desarrollando la filosofía social (aquella sociología *in nuce*) que Austin derivaba de Bentham; mientras en Europa la polémica de la escuela histórica contra la tesis del estatismo del derecho era una función conservadora, en América fué desde sus principios abiertamente reformadora y, en un cierto sentido, revolucionaria. Había emprendido la crítica al Estado; pero éste, en definitiva, se había robustecido con el paso del Estado liberal al moderno «service state» o Estado dispensador de servicios. En realidad, esta crítica era dictada por profundas exigencias políticas en cuanto desde 1890 todo el mecanismo constitucional americano, que en realidad era fruto de compromisos, empezó a crujir y a vacilar. Como ha dicho Commager (98), «el régimen político que durante largo tiempo había sido considerado el mejor existente sobre la tierra, parecía ser incapaz de afrontar con éxito los problemas más elementales de la economía moderna»; existía, en fin, una ruptura entre el esquema constitucional y la nueva realidad política y social. Sobre el plano más estrictamente jurídico la crítica estaba movida por la insatisfacción hacia una doctrina, como la austiniana, que rechazaba la referencia a un derecho más elevado.

Corresponde sobre todo a los investigadores americanos del derecho público el mérito de haber desacreditado aquella doctrina de la soberanía que —como señaló Lowell en 1888 (99)— se había insi-

(98) Cfr. COMMAGER, obr. cit.

(99) A. L. LOWELL. *Limits of Sovereignty*, «Harv. L. R.», 1888, pág. 70.

nuado en la tradición americana desde hacía ya medio siglo por influencia casi exclusiva de Austin. La doctrina austiniana es «de real importancia práctica, y no simple objeto de especulación intelectual»; es peligrosa, si es aplicada a la política, en cuanto podría significar ausencia de límites en el poder legislativo. La crítica de Lowell se podría resumir así: la soberanía es una cuestión de *hecho*; ésta, en efecto, encuentra un límite en la obediencia de los súbditos y, por lo tanto, es prácticamente limitada: puede, por ejemplo, estar circunscrita a una determinada «class of affairs», mientras las otras acciones van sometidas a la autoridad de otro soberano. Lowell no critica, pues, la soberanía como tal, sino la soberanía ilimitada. Frente a la nueva realidad, el Estado-nación, intenta esclarecer la relación entre los dos términos, «soberano» y «nación». La nación consiste en «una sociedad compuesta por un soberano y unos súbditos considerados en relación con otras sociedades políticas independientes».

Lowell refuta la doctrina austiniana, desarrollando al mismo tiempo algunas aplicaciones. Según una rígida interpretación de esta doctrina, la soberanía o reside en cada uno de los Estados (tesis de Jefferson) o la autoridad de estos últimos depende de la «national sovereign». Rechazada la doctrina austiniana, Lowell propone una nueva interpretación de la constitución, que puede ser considerada «una declaración de los límites de los varios poderes soberanos, que no pueden ser cambiados legalmente, sino del modo previsto por la misma»: *la soberanía reside, por tanto, en la constitución*. La doctrina pluralista revela entonces que no está en definitiva en contraste con la soberanía entendida en el sentido legal: en la doctrina austiniana la soberanía está en relación con la forma, en la de Lowell está unida a su *contenido*. ¿Recogía, pues, este último la tradicional idea de la *rule of law*? No somos de esta opinión porque él, en realidad, desarrolla algunos aspectos de aquella concepción positivista, que estaban en la base de la doctrina austiniana: no considera el derecho en sus principios constitutivos, sino más bien las regularidades puramente externas, físicas. Ha visto el puro acto sociológico en la doctrina de la soberanía, en cuanto la extensión del poder soberano depende de una cuestión de hecho.

El abandono de la doctrina austiniana en las teorías del derecho del Estado significó la asimilación progresiva de los principios evolucionistas. Del estudio de los aspectos «formales» se pasa al estudio de los *hechos*. En contra de la *teoría*, se tuvo confianza únicamente

en el *hecho*, y se trató de indagar, de cuantificar, de objetivar, sin un aparato conceptual adecuado. Se abandonó entonces el estudio del Estado en términos estrictamente jurídicos o, mejor dicho, utilitaristas (100) con que hasta 1890 los americanos habían tratado de resolver una serie de cuestiones y de conflictos que quizá se salían de la competencia del derecho; así surgió la ciencia política americana: con Ostrogorski y Merriam, que estudiaron los partidos políticos; con Frank Goodnow y W. F. Willoughby, que indagaron con espíritu «realista» el funcionamiento de la vida política y administrativa americana.

El éxito obtenido por las doctrinas del inglés Laski, que ha enseñado durante varios años en la Universidad de Harvard, nos interesa particularmente, puesto que la lucha contra el Estado soberano estaba íntimamente unida a un problema jurídico, o sea el carácter condicional de la obediencia política. Sus ideas nos interesan también porque sus puntos de vista concordaban sustancialmente con los del juez Holmes, por declaración expresa de este último (101). El Estado tiene para Laski una justificación en cuanto permite a los individuos una mayor realización de sus fines; esta postura utilitarista hizo que fuera particularmente aceptada su doctrina en América. A esto añádase que contra la doctrina estatista encontró instrumentos de lucha en una doctrina filosófica típicamente americana, y precisamente el pluralismo de William James. Laski había meditado particularmente cuanto había escrito este último, o sea que «el mundo pluralista es más semejante a una república federal que a un imperio o a un reino. Por más que se pueda recoger, por cuanto se pueda llevar a cualquier centro efectivo de conciencia o de acción, queda algo que es autónomo y ausente y no reducido a unidad» (102). Ahora bien, comenta Laski, el Estado no es soberano si los grupos internos en él son autónomos; éstos son una parte del Estado, pero se niegan a ser reducidos a la unidad. El Estado, por lo tanto, no es un puro instrumento en la lucha de los grupos; es, en cambio, un grupo sin

(100) *The American Mind*, New Haven, 1950. (Cfr. el cap. XV.)

(101) En una carta dirigida a Laski el 15 de marzo de 1917, refiriéndose a su libro *The Sovereignty of the State* (que es una exposición de la teoría pluralista), Holmes escribía: «I read the first chapter last night with very great pleasure and of course with substantial agreement.» (*Holmes-Laski Letters*, ed. por M. de WOLFE HOWE, Cambridge, Mass., 1953, pág. 67.)

(102) W. JAMES, *A Pluralistic Universe*, New York, 1909.

preeminencia sobre los demás y que continuamente compite con éstos.

Del conocimiento de la naturaleza federal de la sociedad, Laski sacaba la consecuencia de que el fraccionamiento y el control del poder representan la más importante garantía de la libertad de los individuos; al mismo tiempo nos ha dejado un profundo análisis de la sociedad demostrándonos cómo el soberano, en definitiva, está sujeto a la presión y al empuje de varios grupos. Ahora bien, ¿existe efectivamente una contradicción entre el Laski pluralista y el Laski socialista posterior? ¿Cómo pudo Laski hacer conciliar su pluralismo, de fuerte acento individualista, con el posterior lenguaje marxista? Según Rees, esto se debe a razones históricas, como la huelga de 1926 y la depresión de 1929, y además al hecho de que, según Laski, el poder y por tanto la democracia política estaba basada sobre el poder y sobre la democracia económica. Como se sabe, Laski pasó en 1930 al marxismo, renunciando a una concepción decididamente antiestatista: «Citando una sociedad clasista, en este sentido, es deshecha —afirmaba—, la necesidad del Estado como instrumento soberano de coacción desaparece» (103).

La explicación de este cambio y de este salto podría quizá, a nuestro parecer, encontrar su explicación en la base positivista de las premisas utilitaristas y pragmáticas: esto ha permitido a su pluralismo pasar de la constatación de la existencia de sociedades autónomas al *descubrimiento de las leyes que deben subyacer a estas sociedades y estos grupos*: hay confianza en una base objetiva y científica para la solución de los conflictos.

El pluralismo implica, pues, el recurso a una ley más elevada, a una nueva versión del derecho natural. El camino intelectual de Laski es en realidad el mismo que el de aquellos pensadores americanos que han creado la filosofía social del *New Deal*. Después de atacar a la teoría del Estado soberano se dieron cuenta de que la doctrina de la soberanía legal podía ser un dócil instrumento una vez que los principios se podían buscar sobre una base más científica, fuera del mismo derecho, en las ciencias de la política o de la economía, que parecían tener un éxito más brillante. Precisamente entonces, alrededor de 1930, apareció en escena el movimiento realista en el derecho americano; éste debía completar el trabajo de los realistas po-

(103) *A Grammar of Politics*, London, 4 ed., 1938, pág. XII-XIII. Cfr. J. C. REES, *La teoría política di H. Laski*, «Il Politico», 1951, pág. 285.

líticos, en cuanto la aceptación de sus postulados implicaba de un lado la ruptura con los tradicionales compromisos constitucionales, y de otro la negación de los principios tradicionales del derecho americano, como el *stare decisis* y la *rule of law*. La jurisprudencia sociológica había mientras tanto preparado el camino, introduciendo en el vocabulario jurídico la idea del derecho como un medio de *control social*.

Entre las obras del realismo político, que han ejercitado una influencia sobre el correspondiente movimiento jurídico, se debe recordar la obra *The process of government*, de Bentley (104), en donde se abandona todo el conjunto de los conceptos jurídicos (Estado, soberanía, etc.) como una «*intellectual amusement of the past*». El Estado no es más que una organización «coactiva», que no es distinta de los grupo menores, en cuanto las *penalties* del Estado entran en la gran categoría de las *penalties* impuestas por todas las organizaciones sociales. Lo que entonces es fundamental no es el Estado, sino el concepto de grupo y de «presión de grupo»; el derecho no es el mandato de una voluntad soberana, no es el *government*, sino que es el mismo *gogovernment*, pero visto desde otro punto de vista. A la par del *government*, el derecho es actividad, proceso de grupos, lucha, adaptación, conflicto de intereses. Los legisladores ignoran lo que es el derecho, que es únicamente el resultado de una lucha entre grupos, cuyo resultado es un acto legislativo. Es evidente que en semejante punto de vista estaba ausente toda consideración en torno a la función del derecho y de la ciencia jurídica en la vida social. Hacia la obra de Bentley se han dirigido las simpatías de alguno de los más eminentes exponentes del realismo jurídico, como Llewellyn (105), el cual, refiriéndose a la obra citada, afirmó que «Bentley vió y dijo en 1909 todo lo que se necesitaría para que el derecho constitucional entrase en una total reconstrucción». Había, sin duda, un punto débil en este análisis que ponía a la legislación fuera de la lógica de la democracia y del derecho; a esto hay que añadir que el principio benthamiano de la felicidad del mayor número estaba bastante arraigado en la conciencia americana y no

(104) A. F. BENTLEY, *The Process of Government: A Study of Social Pressure*, Bloomington, 2.^a ed., 1949. Sobre el concepto de «political process» en Bentley. Cfr.: R. W. TAYLOR, *Arthur F. Bentley's Political Science*, «West. Pol. Quart.», 1951, pág. 214.

(105) K. N. LLEWELLYN, *The Constitution as Institution*, 24, «Columbia L. R.», 1934; este ensayo fué inspirado por la lectura del libro de Bentley.

se le podía dar de lado fácilmente. La obra de Bentley era quizá reveladora de la insuficiencia de la doctrina bentamiana y austiniana del Estado; ésta no parecía ya asegurar la libertad del individuo. Sólo la igualdad y la acción colectiva parecían asegurar la libertad y el desarrollo del *New Deal*. Este cambio ya había tenido lugar en Inglaterra alrededor de 1840 por obra más que nada de Mill, que alejándose del rígido benthamismo lo había combinado con el positivismo y con el humanitarismo de Augusto Comte. En América esto ocurrió por obra de la «Sociological Jurisprudence», a través de la cual tuvieron un buen sistema científico los ideales de la nueva era.

3. La «Sociological Jurisprudence».

Ha correspondido a Roscoe Pound el mérito de haber amalgamado las nuevas ideas del positivismo continental (Jhering, Duguit, Ehrlich, etc.) con la crítica neo-austiniana y las modernas corrientes de la jurisprudencia americana. En su obra han mejorado las aspiraciones y los ideales de aquellas corrientes favorables al reconocimiento de amplios poderes a la actividad del juez en la interpretación de la ley. Tal mejoría ha tenido lugar bajo la influencia del positivismo continental sobre todo de origen alemán, como es evidente por el título de uno de los primeros trabajos, *The end of law as developed in legal rules and doctrines*, publicado en 1914 (106). Era, por otra parte, la época en que América miraba con interés la cultura alemana: un año después Dewey escribía sobre *Filosofía y política alemana* y Weblen sobre *Alemania imperial y revolución industrial*. En el caso de Pound la simpatía hacia Jhering podría ser quizá determinada también por aquel benthamismo que, si bien en una versión combinada con el comtismo, derivaba este último de John Stuart Mill. Pero el positivismo de Rudolf v. Jhering era esencialmente

(106) «Harv. L. R.», 3, 27, pág. 195; cfr. también: *The Scope and Purpose of Sociological Jurisprudence*, 24, «Harv. L. R.», 1911, pág. 591 (ibid., vol. 25, pág. 140); *Outlines of Lectures on Jurisprudence*, Cambridge, Mass. 5.^a ed., 1943; *Interpretations of Legal History*, London, 1923; *An Introduction to the Philosophy of Law*, New Haven, 1930 (1.^a ed., 1920); *Social Control through Law*, New Haven, 1942; *The Task of Law*, Lancaster, 1944. Sobre la obra de POUND, véase: F. C. SATERO, *A Bibliography of the Writings of R. P.*, Cambridge, Mass., 1942; W. L. GROSSMANN, *The Legal Philosophy of R. P.*, «Yale, L. J.», 1935; F. V. CAHILL, *Judicial Legislation*, New York, 1952, pág. 75; S. COTTA, *Le basi storicistiche della concezione del diritto di R. P.*, «Riv. intern. fil. dir.», 1952, pág. 51; V. FROSINI, *Pragmatismo e giusnaturalismo nel pensiero di R. P.*, ibid., 1953, página 525.

«hegeliano»; éste ha introducido en el derecho aquel nuevo historicismo inaugurado por los hegelianos que, como Lorenz v. Steim, se habían alejado de Hegel para acercarse al pensamiento francés y en particular a la sociología de Augusto Comte. El Estado tiene, pues, una función importante en el pensamiento de Jhering; el fin del Estado es el de asegurar las condiciones de existencia de la sociedad; sobre esta base atacó al jusnaturalismo, afirmando no sólo que el fin del derecho es servir a las condiciones de existencia de la sociedad, sino que el mismo derecho es una creación de esta finalidad.

Podríamos decir que de Jhering, Pound tomó más bien el comtismo que el hegelismo; y esto por una razón muy sencilla, ya que el primero era más fácil de mezclar con el positivismo benthamiano familiar en América. A pesar de la indudable afinidad de las premisas entre el pensador alemán y el americano, existe una diferencia fundamental: el primero, cercano a la concepción del historicismo económico y del socialismo de cátedra, cree en la función paternalista del Estado; el segundo, en cambio, en la tradición benthamiana, más o menos conscientemente, insiste sobre todo en la existencia de algunos principios objetivos y evidentes, sobre la existencia de una ciencia social que pueda justificar, en fin, el alejamiento del juez de los tradicionales principios de la *common law*.

Si bien, pues, la obra de Pound se refiere a los estudios alemanes sobre el «fin» del derecho, no se puede considerar una filosofía del derecho en el sentido tradicional europeo; es una jurisprudencia sociológica, o sea una especulación sobre el derecho estrechamente ligada a una ciencia de la sociedad, con que intentaba integrar las precedentes fases de los estudios sociológicos sobre el derecho. En su estructura teórica, la doctrina poundiana comprende la teoría de las cinco fases de la evolución jurídica, la teoría de los postulados jurídicos de la civilización y la de los intereses sociales.

a) La doctrina de las cinco fases representa el intento de determinar los «fines» del derecho en cada fase de su desarrollo (derecho primitivo, derecho estricto, fase de la equidad y del derecho natural, fase de la madurez del derecho, y, en fin, fase de la socialización del derecho). Es evidente el aspecto normativo de una doctrina semejante, en cuanto la fase más elevada es la que debería caracterizar al derecho americano contemporáneo: límites en el uso anti-social de la propiedad y límites en la libertad de contratación. Es evidente que, por este conducto, el término «jurisprudencia sociológica» resulta equivalente al de socialización del derecho.

b) La doctrina de los postulados jurídicos de la civilización,

derivada de otro filósofo alemán, Kohler, es un inventario de los ideales de la nueva sociedad americana, en un cierto sentido unida a la doctrina de las cinco fases.

c) La teoría de los intereses sociales es, sin duda, la más interesante de la especulación poundiana; sustancialmente vuelve al intento benthamiano de representar una escala de valores. A propósito de esto la doctrina de Pound se diferencia notablemente de la de Jhering, que, aun habiendo acentuado el «fin», había quedado en una situación jurídica (dogmática), no había llegado a delinear una teoría de los fines y de los intereses, que habría disuelto la ciencia del derecho en una ciencia social. Pound, en cambio, dándonos una teoría de los intereses y de los fines, ha sacado lógicas consecuencias, considerando el derecho como una ciencia social en relación con las otras ciencias sociales.

El derecho no crea los intereses, según Pound, sino que los reconoce y clasifica en mayor o menor medida: éstos son individuales, políticos y sociales. Es interesante la ruta intelectual de Pound en la determinación de esta teoría de los intereses sociales; después de haber buscado una base en la clasificación de los instintos, hecha por la sociología, siguiendo la enseñanza de la psicología social de Dewey, se dedicó sucesivamente al estudio del *custom* y del *habit*. Por este camino fué llevado al estudio del fenómeno jurídico como un fenómeno «social»; opinaba que el jurista hubiera debido cooperar no sólo a la ciencia del derecho sino también a la ciencia social examinando los sistemas jurídicos con el fin de averiguar «qué pretensiones, necesidades o instancias han ejercido presión o la están ejerciendo y hasta qué punto éstas han sido reconocidas o aseguradas». Pound, en resumen, ha querido darnos un inventario de los intereses sociales reconocidos en los sistemas de derecho consagrados.

Pero es evidente en toda la construcción el intento de justificar y de dar una solución teórica a las instancias sociales de la era del *New Deal*: «Se han advertido cambios fundamentales en nuestro sistema jurídico —escribía— y en nuestro derecho, a la justicia individualista del siglo XIX, conocida con el nombre de justicia legal, ha sustituido hoy la justicia social, antes de que la política legislativa cambiase en grado suficiente.» (107.) En toda la concepción continúa la tendencia a reducir la experiencia jurídica a experiencia social o política; pero el desconocimiento de la autonomía de la ex-

(107) *An Introduction to the Philosophy of Law*, obr. cit., pág. 111

perencia jurídica es evitado por la filosofía poundiana a causa del reconocimiento de la dependencia del derecho respecto a la moral, de la continua revalorización del elemento ideal en el derecho, del continuo interés por el derecho natural y un nuevo «jus gentium» (108). En modo particular quisiéramos recordar, como Pound, aun siendo sensible a las nuevas exigencias sociales, ha tomado siempre la defensa de los principios tradicionales de la «common law», y en particular del precedente (109), indicando el peligro de las doctrinas radicales que a través de la voluntad del juez, tienden a hacer renacer una nueva forma de absolutismo.

A causa de su convicción de que los ideales jurídicos y en general los elementos valorativos forman parte del estudio del derecho, Pound ha estado siempre en oposición y en discusión con las corrientes del realismo jurídico, que pretendían conducir el estudio del derecho hacia un punto de vista fisicista y naturalista (110); pero, en realidad, él compartió con estas últimas algunos postulados: la consideración del derecho como ciencia social, la insistencia sobre el elemento experimental y modificable del derecho, la idea del derecho como «social engineering».

A diferencia del «Sociological Jurisprudence», el realismo jurídico ha insistido en la distinción entre «ser» y «deber ser», considerando el derecho como una «realidad» observable, y aplicándole los métodos de las ciencias naturales. Una de las primeras tentativas puede considerarse la realizada por Underhill Moore para el derecho mercantil en 1929 (111). Poniendo la psicología behaviourista de su colega Clark Hull, como base de una nueva ciencia jurídica, intentó demostrar la posibilidad de la previsión de la decisión jurí-

(108) *The Revival of Natural Law*, «Notre Dame Lawyer R.», 1942, pág. 333; *Toward a New Jus Gentium* en: «Ideological Differences and World Order» (ed. Northrop, 1949); *Natural Natural Law*, «Law Q. R.», 1952. Sobre la sumisión del derecho a la moral: *Law and Morals*, «North Carolina L. R.», 1945, pág. 185.

(109) *The Spirit of the Common Law*, 1921; *The Ideal Element in American Judicial Decision*, «Harv. L. R.», 1931, pág. 214.

(110) Sobre la polémica con los realistas, véase: R. POUND, *The Call for a Realist Jurisprudence*, 44, «Harv. L. R.», 1931, pág. 700. Cfr. la réplica de K. N. LLEWELLYN, *Some Realism about Realism-Responding to Dean Pound*, *ibid.*, pág. 1.222

(111) W. U. MOORE y F. S. HOPE, *An Institutional Approach to the Law of Commercial Banking*, 38, «Yale L. J.», 1929; MOORE, W. U., *Rational Basis of Legal Institutions*, 23, «Columbia L. R.», 1923; cfr. F. S. C. NORTHROP, U. MOORE'S *Legal Science: Its Nature and Significance*, 59, «Yale L. J.», 1950, pág. 196.

dica, a través del estudio de las prácticas institucionales antes que de las normas abstractas. Este intento es importante, porque de una parte anticipa la tesis de Frank según la cual el método «psicológico» es el único que puede pretender validez en el derecho, y de otra, el método institucionalista de Llewellyn.

EL REALISMO JURIDICO

1. *El ataque contra la «Mechanical Jurisprudence»*

En América el realismo político y la Ciencia Política habían salvado el concepto de soberanía legal de la doctrina austriana, en cuanto la «concentración» podía resultar útil una vez que, a través de las nociones de proceso político, de equilibrio y de cambio, se había abierto paso la idea de una mayor «eficacia», y, por tanto, la primacía del criterio «social» sobre los demás. Al mismo tiempo, la experiencia histórica revelaba a los americanos que la realidad social se alzaba contra las normas y los textos, y esto no pasa inadvertido para quien examine las decisiones del Tribunal Supremo desde principios del siglo XX. Hay un continuo cambio de opiniones y de orientaciones, que a menudo coinciden con el sucederse de los magistrados en el Supremo Tribunal. Por ejemplo, en 1905 fué declarada inconstitucional una ley que limitaba el horario de trabajo en las panaderías, porque estaba en contradicción con el principio de la libertad contractual. Pero, tres años más tarde, en el famoso caso *Muller vs. Oregón*, el tribunal consideraba constitucional una ley que limitaba el trabajo de las mujeres en los lavaderos a ocho horas. Igualmente sensacional puede parecer el cambio de orientación en la aplicación judicial de toda la legislación antimonopolista y en particular de la *Sherman Act* (112).

Hacía falta, por lo tanto, escoger entre el bien de la seguridad del derecho y la necesidad de la adaptación de las normas a las nuevas necesidades sociales. En reacción a la concepción mecanicista del *case-method*, desde 1890 se había puesto en evidencia la falacia de la forma lógica, y la existencia de aspectos históricos, sociales, de

(112) Cfr. L. J. LOEVINGER, *Una introducción a la lógica jurídica*, trad. y prólogo por J. PUIG BRUTAU, Barcelona, 1954, págs. 95 ss.

experiencia no eliminables, en el estudio del derecho. Gray había ya notado la función creadora del juez en el momento de la decisión; Holmes había afirmado que el derecho no es más que «the prophecies of what the Court will do in fact». Bentley había después criticado y puesto en duda el valor del derecho y de la ciencia jurídica, y Bingham en un famoso artículo (113) publicado en 1912 había ya anticipado el realismo jurídico, negando todo valor al precedente y pronosticando un estudio científico en el campo del derecho. La *Sociological jurisprudence* había llegado después a subrayar todavía más la ruptura entre el *law in books* y la *law in action*.

Puesta en evidencia la divergencia entre los textos y la realidad, surgía el problema de estudiar la realidad, y ésta ha sido la misión de las corrientes realistas, que han llevado a término una corriente de pensamiento, que, bajo un cierto aspecto, se puede parangonar a la *Interessenjurisprudenz*. A tal propósito son necesarias algunas advertencias; mientras el movimiento continental ha puesto en evidencia la existencia de una «ciencia de los juristas» (ciencia jurídica dogmática) (114) y ha reconocido la necesidad de los conceptos jurídicos, rechazando una concepción técnica del derecho, el realismo jurídico en la lucha contra la *mechanical jurisprudence* ha sido despiadado contra el conceptualismo como tal. Ha mostrado únicamente el lado instrumental de las normas y de los conceptos jurídicos, considerándolos sólo en relación con sus efectos, no con sus premisas; así han sido violados los principios tradicionales del derecho, y particularmente el precedente y la *rule of law*.

Este movimiento en el interior de la especulación jurídica ha encontrado un eficaz apoyo en las varias corrientes de la filosofía americana, particularmente en el pragmatismo de William James, que

(113) J. W. BINGHAM, *What is Law*, «Mich. L. R.», 1912, pág. 543; *Legal Philosophy and the Law*, «Ill. L. R.», 1914, pág. 38; *Law School and the Future*, 6 «Journ. of Legal Educ.», 1953-54, pág. 486; véase también su ensayo en: *My Philosophy of Law*, cbr. cit., pág. 38.

(114) Esta actitud se destaca claramente en la polémica de Ph. HECK, uno de los más eminentes representantes de la *Interessenjurisprudenz*, contra P. KRETSCHMAR (*Grundfragen der Privatrechtsmethoden*, «Jherings Jharb.», 1917, pág. 233; *Ueber die Methode der Privatrechtswissenschaft*, Discurso rectoral, 1914). Según HECK, «Una ciencia que procede según el método de Kretschmar y considera la generalización del fenómeno jurídico como su finalidad, llegaría a ser una sociología del derecho y nunca la ciencia que es conocida como jurisprudencia dogmática...» (*Begriffsbildung und Interessenjurisprudenz*, 1932, cap. I, § 2.) Sobre este tema, véase: A. GIULIANI, *Riverche cit.*, cap. II.

había insistido en la necesidad de abandonar las abstracciones, los principios fijos, los sistemas cerrados, los absolutos, a favor de los hechos, de las acciones, de las fuerzas. Dewey ofrecía después a los juristas un sistema de las ideas que ya circulaban entre ellos: había aplicado los métodos científicos al dominio del valor para que la selección de los fines fuese más racional, había atacado al método formalista, enunciando la teoría de la verdad como hipótesis que debía comprobarse. Dewey había también atacado a la teoría de la soberanía y había aceptado la teoría del derecho entendida como fenómeno social. Todo el movimiento de pensamiento desde 1890 en adelante, tanto filosófico como jurídico, parecía llegar a la misma conclusión: que las normas no fuesen la premisa de la decisión, sino simplemente *uno* de los instrumentos de ésta. En esta tradición se coloca al realismo jurídico, que no es un movimiento de pensamiento unitario: es más bien un rótulo en torno al cual se unieron en 1930 pensadores de diversa formación, que estaban de acuerdo en poner en evidencia la falacia de la lógica formal en el derecho. El programa de la escuela (115) fué resumido en los siguientes puntos: la investigación jurídica debe proceder de la premisa de que el derecho está en un constante estado de cambio; el derecho es un medio para conseguir fines sociales, y la sociedad está en un estado de cambio más veloz que el del derecho; la necesidad de la separación entre el «deber ser» y el «ser». Se ha subrayado que al término «realismo» no se le ha dado ningún significado unísono con la tradición filosófica, sino únicamente el de rebelión contra el falso racionalismo de la jurisprudencia mecánica, que concebía el derecho —usando una expresión del juez Holmes— «como un cuerpo de reglas existentes como una mediatunda omnipresencia en el cielo». Por este motivo algunas veces se ha propuesto sustituir el término *legal realism* por otros (*constructive skepticism, legal actualism, legal observationalism, legal modesty, experimentalism*); el término realismo ha prevalecido

(115) K. N. LLEWELLYN, *A Realistic Jurisprudence - The Nex Step*, Columbia L. R., 1930. Este ensayo está considerado, por lo general, como el manifiesto de la Escuela realista. La mejor exposición de este movimiento se encuentra en: E. N. GARLAN, *Legal Realism and Justice*, New York, 1941 (es importante también por la bibl.; cfr., a propósito: G. BONGETTI, *Intorno al concetto di giustizia nel neo realismo giuridico americano*, «Riv. intern. fil. dir.», 1954, pág. 373). Véase también: J. PUIG BEUTAU, *La jurisprudencia como fuente del derecho*, Barcelona, 1952 (pág. 22: La observación de la realidad jurídica o «legal realism»); V. G. ROSENBLUM, *Law as Political Instrument*, New York, 1955.

en cuanto parecía expresar con mayor fuerza esta relación con los hechos y con la experiencia, antes que con las teorías y con las abstracciones.

Esta llamada a la experiencia y al positivismo tuvo sólo un valor normativo; llevada la atención únicamente hacia el momento de la decisión y del conflicto de intereses, se llegó a considerar sólo un aspecto del fenómeno del derecho; desligando después las decisiones, las normas, los conceptos de sus premisas, se vieron únicamente factores «irracionales» en el derecho. Para los realistas la certeza no se hubiera realizado nunca en línea lógica en el sistema del precedente; a diferencia de Bentham, que fué el primero en hacer semejante observación, ellos deseaban la discrecionalidad del juez. En esta rebelión contra el conceptualismo, los conceptos que han sido atacados más directamente son: la idea del contrato, de la propiedad, la idea de «consideration», etc. En esta crítica han sido quizá exageradamente destructivos; han restringido cada vez más el área efectiva del derecho, cuando no han ignorado en absoluto la existencia de un «punto de vista» jurídico. Este movimiento ha tenido como efecto alejarse de la concepción individualista del contrato y de la propiedad, poniéndose a favor de concepciones «sociales» muy cercanas a las institucionalistas en economía.

El ataque contra el conceptualismo y el principio de precedente encontró en Herman Oliphant un ferviente defensor, que (116) expuso la debilidad de la lógica formal basándose en ejemplos sacados de la experiencia de las decisiones judiciales. Para Oliphant es sólo importante la práctica de los tribunales; hace falta volver del *stare dictis* al *stare decisis*: «No las opiniones de los jueces, sino el modo con que decidan los casos será el objeto principal de cualquier estudio del derecho verdaderamente científico.» Es necesaria, pues, una nueva formulación de la doctrina del precedente, que permita la introducción del método científico; por método científico entiende él un método construído sobre la base de la observación de los

(116) H. OLIPHANT, *A Return to «Stare Decisis»*, «Am. L. R.», 1928, pág. 215: «But there is a constant factor which is susceptible of sound and satisfying study. The predictable element in it all is what Courts have done in response to stimuli of the facts of the concrete cases before them... A return to a more rigorous and enlightened empiricism in the study and making of law is our urgent need. We must work our way toward it.» Véase también su introducción a J. RUEFF, *From the Physical to the Social Science*, Baltimore, 1929.

hechos y no sobre la experimentación que consideraba difícil en el dominio del derecho.

Un ataque aun más vigoroso vino por parte de Jerome Frank con el libro *Law and the modern Mind* (1930) (117) destinado a resultar famoso en la literatura jurídica contemporánea. Intentaba encontrar una confirmación de la inseguridad del derecho, analizándolo sin prejuicios desde un punto de vista psicológico.

Frank elevó la psicología a ser el único método válido para explicar la naturaleza del derecho, con un argumento —como él mismo reconoce— típicamente benthamiano. Partiendo de los estudios de psicología infantil de Piaget, ve en la adhesión del jurista a la certeza del derecho, únicamente la prueba de un infantilismo (comparable al complejo del padre), del que era víctima. De este mito se derivarían todas las fantasías alrededor de la utilidad de la lógica formal. La decisión judicial no es el resultado de un razonamiento sino de un impulso (*hunch*), como ya había sido sostenido por J. Hucheson, y, según Frank, «independientemente de lo que se afirma en las decisiones, el juez llega a ellas antes de que trate de explicarlas.»

El derecho, por lo tanto, no existe independientemente de las particulares decisiones del juez, que con sus iniciativas, con sus preferencias, con sus selecciones, es, en definitiva, quien lo crea: los factores que determinan la decisión son, por lo tanto, psicológicos, y las ficciones jurídicas sirven para ocultarlo. Para los fines de nuestra investigación se ha hecho notar que el conceptualismo criticado por Frank era en definitiva el ofrecido por la experiencia jurídica americana, o sea por el *case-method* que presentaba una doctrina de las normas y de los principios jurídicos. Ya hemos visto lo pobre que era la sistemática del *case-method*, y, por lo tanto, se puede decir con Frank que el derecho ha resultado con Langdell un «library law», o sea lejano de cualquier experiencia y de cualquier interés por la vida práctica (118). Pero Frank intentaba hacer una crítica del con-

(117) VI ed., New York, 1949 (véanse las agudas observaciones de N. BOBBIO, *La certezza del diritto è un mito?* «Riv. intern. fil. dir.», 1951, pág. 146). La obra de Frank ha influido sobre muchos pensadores entre 1930 y 1940; entre éstos: M. ADLER, *Legal Certainty*, «Columbia L. R.», 1931, pág. 91; W. W. COOK, *Legal Logic*, ibid., pág. 108; Th. ARNOLD, *The Symbols of Government*, New Haven, 1948 (5.ª ed.).

(118) J. FRANK, *Why not a Clinical Lawyer School?*, 81 «Un. of Pennsylvania L. R.», 1933, pág. 110: «the Langdell system concentrates attention on the so cal-

ceptualismo como tal; lo que para él cuentan son únicamente los *hechos*, entendidos en un sentido fisicista o sea independiente de toda valoración. Al abogado le interesa por un lado anticipar y prever la decisión del tribunal, y por otro obtener una decisión favorable a través de la persuasión. El libro de Frank obtuvo éxito en América en el decenio de 1930 a 1940, influyendo en diversos pensadores (M. Adler y W. Cook, etc.), los cuales sostuvieron la imposibilidad de aplicar la lógica deductiva, porque era incapaz de explicar el fenómeno psicológico de la decisión. El resultado fué el cambio de la atención de la lógica deductiva por la inductiva (de Mill, de Peirce, de Dewey) y la sustitución de los métodos de las ciencias físicas a los tradicionales. Se buscó así un nuevo tipo de certeza. Sucesivamente, el mismo Frank fué a la búsqueda de una mayor estabilidad en el derecho, encontrándola en un minucioso examen de las pruebas y en una mejor instrucción de los jueces en los laboratorios de derecho, o sea en aquellas escuelas jurídicas, en que se estudiase la *law in action*. El laboratorio de la nueva instrucción jurídica debía ser el tribunal y no la biblioteca. El relieve dado a los hechos, empujó a Frank a interesarse por la prueba de los hechos y, por lo tanto, por el proceso y por la reforma del procedimiento; en el libro *Courts on trial* publicado en 1949, tratando de la unión entre los hechos y los derechos subjetivos, sostenía la supremacía de los primeros, en cuanto los hechos que pueden probar los derechos, son constitutivos de los derechos mismos. Y si no podemos disponer de una sentencia favorable no tiene significado hablar de derechos subjetivos. De la misma manera tampoco tiene valor el derecho natural: es simplemente «aquel derecho que es aprobado por quien emplea este término».

La doctrina de Frank es un ejemplo, entre los primeros, de aplicación al estudio de los problemas del derecho de un método no jurídico, el de la psicología. También Robinson ha sostenido (119)

led legal rules and principles found in or spelled out of the printed opinions... But the tasks of the lawyer do not pivot-around these rules and principles.. For the practising lawyer and his client the specific decisions of actual specific cases are ultimate. Decisions not opinions.» (Este ensayo es una violenta crítica del *case method* y revela todo el interés de los realistas por los problemas de la instrucción jurídica); cfr. *What Constitutes a Good Legal Education*, «Am. L. School R.», 1933, pág. 894; *Say it with Music*, 61 «Harv. L. R.», 1948, pág. 921.

(119) *Law and the Lawyers*, New York, 2.^a ed., 1937; WATKINS, *Jurisprudence and Contemporary Psychology*, «Notre Dame Lawyer», 1942, pág. 1. Véase tam-

que forma parte de la preparación intelectual del jurista un conocimiento crítico en este campo; su teoría (una «naturalistic jurisprudence») está basada en la premisa de que «toda doctrina jurídica... es una doctrina alrededor de la mente humana y al comportamiento humano». El derecho debe resultar una ciencia social, y conceptos como *derechos*, *deberes*, etc., no pueden ser ignorados por el análisis sociológico y psicológico.

El interés por el estudio del «dato» social y del derecho actual resulta aún más fuerte en la obra de K. N. Llewellyn, cuyas ideas concuerdan sustancialmente con las del alemán Ehrlich. El momento de la *litis* representa para ambos una situación patológica, en cuanto la sociedad está dirigida por sus leyes. También Llewellyn ha tomado la iniciativa del ataque contra las teorías tradicionales, si bien en términos menos radicales que Frank. Entre sus primeros trabajos recordamos *Bramble Bush* (1930) y *Praejudizienrecht und Rechtsprechung in America* (1933); la segunda obra debe su origen a los cursos celebrados por el autor en el año 1928-29, como *Visiting Professor* en la universidad de Lipsia: a través de las lentes del «realismo» explicó a investigadores continentales cómo las decisiones del juez van condicionadas por elementos políticos y sociales. El estudio sistemático no permite, según Llewellyn, la previsión del derecho, con el que, en conclusión, identifica la certeza. Es necesario, a su parecer, distinguir entre dos certezas: la certeza del jurista y la certeza del profano, entre las cuales no existiría ninguna conexión. Para el jurista la certeza es la previsión de las acciones judiciales, y, por lo tanto, una pronta disponibilidad de materiales jurídicos; pero ésta no permite la previsión de las decisiones del juez. «Nos parece más importante sin comparación la certeza que requiere el profano... no se debe olvidar que su conducta se juzga no por las normas jurídicas sino por las sociales. Con frecuencia las normas sociales son semejantes a las del derecho, pero rara vez se corresponden completamente. Difícilmente pueden las normas jurídicas servir como guía para la vida.» (120.)

El rechazo de la «Mecánica Jurisprudencia» desplaza la atención de Llewellyn sobre el lado social: la certeza del derecho puede

bién: SCHROEDER, *The Psychological Study of Judicial Opinions*, 6 «California L. R.», 1918, pág. 89.

(120) K. N. LLEWELLYN, *Präjudizienrecht und Rechtsprechung in America*, Leipzig, 1933, pág. 80. Cfr. R. LITTAUER, *Pragmatismo e diritto americano*, «Ann. Dir. Comp.», 1935, pág. 41.

ser conseguida a condición de un continuo cambio de las normas jurídicas, y de su adaptación a las sociales. Es necesario estudiar la relación del derecho con la sociedad en cuanto el derecho es solamente uno de los medios con que la sociedad alcanza sus fines: «No son el derecho y el magistrado (*law official*) los que llevan en realidad el orden a la sociedad. Para ellos la sociedad está dada y el orden está dado porque la sociedad está dada... el derecho juega sólo un papel marginal.» (121.) La influencia de la sociedad en el derecho no excluye, según Llewellyn, la de las particulares decisiones judiciales sobre el desarrollo de las instituciones sociales; pero hace falta indagar las consideraciones extrajurídicas que están en la base de la decisión del juez. La teoría tradicional, según la cual normas generales resuelven casos particulares, ha engañado no sólo a los ratones de biblioteca (*library ridden recluses* —y es evidente la polémica contra los langdellianos—), sino también a los mismos jueces. El derecho para Llewellyn se resuelve esencialmente en el comportamiento y en las decisiones de los jueces: «What these officials do about disputes, is, to my mind, the law itself.» (122.)

Volviendo la atención a las técnicas de previsión, Llewellyn ha sustituido la tradicional ciencia jurídica por una nueva ciencia basada sobre la observación de los hechos, del «behaviour», llegando, como veremos, a la duplicación de la ciencia jurídica. Ha sostenido que se puede adoptar el método de las ciencias naturales, excluyendo el problema del «valor» del estudio del derecho, proponiendo una neta separación entre «ser» y «deber ser». La especulación en torno a la justicia y al fin último del derecho debería ser arrinconada por lo menos, hasta que no dispongamos de un inventario de las normas sociales. Los que no quieren distinguir el *ser* con el *deber ser* son «ought-bound», víctimas de la ingenua creencia de que el derecho actual represente siempre lo que *debería ser* en cualquier situación futura. Como ha sido observado por Fuller (123) una concepción semejante contiene ya de por sí un juicio de valores; a nuestro modesto parecer, como veremos posteriormente, ésta representa una nueva versión del derecho natural.

(121) K. N. LLEWELLYN, *My Philosophy of Law*, obr. cit.

(122) K. N. LLEWELLYN, *The Bramble Bush*, New York, 1951, pág. 12.

(123) L. L. FULLER, *American Legal Realism*, 32 «Un. of. Pennsylvania L. R.», 1933-34, pág. 457.

2. *El ataque contra la «rule of law»*

Un aspecto más bien abandonado en el análisis del realismo jurídico es que la crítica contra la certeza del derecho ha envuelto y puesto en crisis la doctrina de la *rule of law*. Esta, como hemos dicho, implicaba por una parte la desconfianza en los tribunales administrativos y las jurisdicciones especiales, y, por otra, el control de los tribunales sobre toda la legislación. Pues bien, desde fines del siglo XIX en adelante, tuvo lugar un continuo multiplicarse de jurisdicciones especiales, y siempre mayor extensión de la legislación, cuya actividad cada vez iba siendo menos obstaculizada por los tribunales. La campaña contra la certeza del derecho debe, por tanto, encuadrarse en el marco más amplio del ataque del realismo contra la *rule of law* y los principios jusnaturalistas allí sobreentendidos. En realidad éste ha desarrollado los aspectos colectivistas y sociológicos del positivismo benthamiano, que ya actuaban en las varias corrientes del pensamiento americano, desde la *Sociological Jurisprudence* al pluralismo, desde el realismo político al institucionalismo económico. El método positivista (denominado de varias formas: institucional, experimental, etc.) ha permitido al realismo salir del callejón sin salida adonde había sido encerrado, después de la crítica de Frank sobre la certeza del derecho. La afirmación más significativa de esta postura positivista se encuentra en la obra de Llewellyn: el derecho, a su parecer, es más fácil de conocer considerado como un conjunto (*as a whole*), y precisamente como «a going institution». Hací falta sustituir el método analítico falto de precisión por el método institucionalista, más desarrollado, según el cual las normas representan sólo una parte en el funcionamiento de la institución. El mismo derecho se identifica en un cierto sentido con las instituciones. Aun existiendo analogías con la jurisprudencia sociológica, esta última se diferencia en cuanto con Pound ha puesto en evidencia la importancia que tienen los ideales y las técnicas tradicionales en el estudio del derecho. El mismo Pound en un reciente volumen, *Justice according to law* (1951) ha renovado su aversión a las extremas posiciones realistas: «Debemos recordar —ha dicho— que las teorías de la imposibilidad de la justicia *according to law* y de la desaparición del derecho se han desarrollado en gran medida paralelamente a las doctrinas del absolutismo político... el verdadero adversario del absolutismo es el derecho.»

El método institucional aplicado por Llewellyn y por otros realistas al derecho, no es más que la versión del historicismo económico alemán dada —como se sabe hoy por la crítica historiográfica (124)— por economistas americanos como Veblen, Ely, Commons. Pero sin duda quedan diferencias. El institucionalismo, en vez de insistir sobre las leyes de desarrollo histórico y sobre la función paternalista del Estado ha dado un desarrollo cada vez mayor a la estadística y a la cuantificación y, por tanto, a una ciencia de las reformas sociales que pudiese representar la base objetiva para la legislación judicial: son los tribunales y no el Estado el centro de la atención. En la raíz «hegeliana» del historicismo económico de un Schmoller o de un Wagner (que en realidad era un positivismo hegeliano), el institucionalismo americano ha sustituido algunos aspectos del positivismo benthamiano. Pero es común a ambos el interés por las instituciones y sus modificaciones, y —por lo que concierne a nosotros— una concepción técnica e instrumental del derecho.

En América, el movimiento institucionalista opuso la investigación inductiva de los hechos al estudio abstracto de la economía deductiva de los marginalistas; se dirigió la atención al cuadro institucional de la economía americana, a sus tendencias de evolución y al estudio de sus consecuencias. El precursor, Richard Ely, era un alumno de la escuela histórica alemana; vinieron después Berle, Means y Commons. Para éstos no existen leyes económicas universalmente válidas, y, por lo tanto, no existe una ciencia económica de valor general: cada ley es válida sólo en el ámbito de una institución particular. Se demostró así que la economía americana no funcionaba según el cuadro de la competencia perfecta, como habían establecido los clásicos. Incluso no siendo del todo monopolista, la economía americana estaba dominada por fuerzas económicas y políticas, que restringían la libertad efectiva de los operadores económicos, que, por lo tanto, deberían haber sido objeto de un cuidadoso examen. El institucionalismo, con Commons, declara que la economía no debe ser ciencia de los medios, sino ocuparse esencialmente de los fines: el derecho en este concepto aparece como un im-

(124) Véase en particular el ensayo de LLEWELLYN en el volumen colectivo *My Philosophy of Law*, obr. cit., pág. 189. Cfr. también: *Law and the Social Sciences -Especially Sociology*, 62 «Harv. L. R.», 1949, pág. 1.286.

portante medio de control social, una técnica, en fin, al servicio de estos «fines».

La economía institucionalista, con su base objetivista y científica, con su interés por los problemas de la sociedad y del derecho, ofrecía una vasta experiencia y un sistema al movimiento realista del derecho, en su fase de reconstrucción. Existía, por lo tanto, un método positivo y científico para la solución de los problemas de las ciencias sociales, y Llewellyn (desde 1925) había dirigido su atención a los estudios de economía (125). «El jurista —escribía— está protestando contra el dogma tradicional de que el derecho es inmutable, es eterno, cierto, siempre por medio de la deducción. Sólo recientemente ha llegado él a concebirlo como una cosa en movimiento, y ha descubierto la existencia de factores no jurídicos que condicionan su desarrollo y su acción. Para el economista, al contrario, todo esto es obvio.» Los economistas, en fin, ya se han dirigido al derecho para aclarar la naturaleza de los hechos y de la teoría económica; los juristas deben dirigirse a la economía para aclarar la naturaleza y la función del derecho.

Pero, ¿qué es lo que aclara el jurista en torno a la naturaleza misma del derecho, dirigiendo su atención a los métodos de la economía? Observando el fenómeno jurídico desde el punto de vista del conjunto (la institución), éste no parece sino un medio de control, una técnica social (*social engineering*); si objeto de control es el comportamiento de los hombres que viven en grupos sociales, es necesario inventar un mecanismo idóneo para alcanzar el resultado con el mínimo esfuerzo. Los «esfuerzos» del derecho no son individuales, sino de la sociedad o de los grupos sociales, considerados en su aspecto colectivista, independientemente de toda consideración por el individuo. Baste esta consideración para comprender la contraposición a los principios tradicionales incorporados a la *rule of law*: en particular la supremacía del derecho, y su unión con la autonomía del individuo.

Desde aquel primer escrito Llewellyn afirmaba la utilidad para el jurista de aceptar las conclusiones de los economistas (la libre

(125) *The Effect of Legal Institutions upon Economics*, «Am. Econ. R.», 1925, pág. 665. Sobre el institucionalismo económico, véase: P. T. HOMAN, *An Appraisal of Institutional Economics*, «Am. Ec. R.», 1932; A. MONTANER, *Der Institutionalismus als Epoche Amerikanischer Geistesgeschichte*, Tübingen, 1948. Cfr. también el *Symposium* sobre la «Institutional Economics» (Papers of the 63 Annual Meeting of the Am. Econ. Ass., 1950) en «Am. Econ. R.», 1951, pág. 41.

competencia sólo rara vez es libre en los efectos y el derecho representa a menudo uno de los principales medios de limitación; las legislaciones en materia fiscal y social tiene efectos no sólo sobre la distribución, sino también sobre la producción, etc.). La economía contribuye al estudio funcional del derecho; pero existe el conocimiento de la ineficacia del método típicamente normativo para el estudio de los aspectos constitutivos del derecho: «Las partes del organismo que funcionan bien son las más difíciles de comprender... es la limitación de la propiedad privada la que revela el valor de aquella institución. Son las normas limitativas de la libertad contractual o testamentaria las que ponen en claro el fin de las respectivas instituciones, cuando no están sometidas a restricciones.»

El estudio institucionalista del derecho mira a los efectos prácticos, cuantificables, siempre en relación con los efectos. El mecanismo de control social del derecho presenta, respecto a los otros, la peculiar característica de ser consciente (*conscius*) de los fines que se han de alcanzar: no obra jamás completamente solo, sino en combinación con otros medios de control social. Llewellyn, a través de la descripción de una teoría de los fines del derecho, está obligado a aceptar la *duplicación de la ciencia jurídica*. Existen dos tipos de normas y, por lo tanto dos técnicas correspondientes: las normas de previsión y las normas que expresan un deber ser. Las primeras son las *rules for counselor* en cuanto nos permiten la previsión de la decisión del juez; las segundas, en cambio, son *rules for judges*, y, por lo tanto, representan un criterio directivo para la decisión del juez.

El *case-system* quisiera, en cambio, dejar creer que sucederá siempre lo que los tribunales han decidido, pero la lógica no es un medio de control del derecho; es necesario integrar el estudio analítico con el funcional «porque una sana sociología es la premisa de una sana técnica jurídica». No existe aún una ciencia social del derecho, pero puede hacer mucho en tal sentido el método institucionalista; por esta vía el derecho se reduce a una ciencia social, y sobre la base positivista de esta última se investigan las premisas para la reconstrucción de los principios o de los conceptos jurídicos.

Tratando el derecho como un fenómeno social, los realistas han visto en la *rule of law* sólo los aspectos normativos, o sea una *concepción ligada a una particular situación histórica*, destinada a ser superada con el decaer de la economía del *laissez faire*. Semejante posición fué desarrollada por William Seagle en uno de los libros más

importantes sobre la sociología del derecho (126), en que se sostiene que el principio de la justicia *according to law* es un mito de nuestra imaginación democrática y por lo tanto una fantasía. «Es erróneo —ha dicho— hablar del colapso del derecho en el mundo actual. Lo que está derrumbándose es el dogma de la justicia *according to law*. El derecho existe en su forma más indudable cuando no existen limitaciones al poder. Desde el punto de vista jurídico el edicto del tirano, del monarca absoluto, o del dictador es derecho. Sólo en la imaginación democrática el derecho es sinónimo de limitación de poder.» El fin del derecho es únicamente establecer relaciones de poder y de dominio.

Quiriéramos observar que en la crítica a la *rule of law*, los realistas no siempre dan un cuadro exacto de la doctrina que atacan; hablan más bien de *Legal Justice*, ignorando aspectos del contenido de esta doctrina. La *Legal Justice* sería «la justicia que se realiza, mientras es posible, en el *framework* que la sociedad se ha dado».

Por lo tanto, se consideran solamente los aspectos formales, y en particular las instancias de orden, de certeza, de imparcialidad y de igualdad. He aquí las principales objeciones de los realistas a la doctrina clásica de la «*rule of law*»:

a) *El principio de la imparcialidad*, según el cual los normas que han de aplicarse deben ser generales y establecidas con anticipación, no puede pretender una validez absoluta; no nos dice nada de la justicia de las decisiones, allí donde hay intereses confluyentes. Según Garland (127) se trata de un principio que no perdería su valor limitado ni siquiera si se formulase con el concepto de «*sport law*», o sea sobre la base de una concepción lúdica del derecho: si

(126) *The Quest for Law*, 1941.

(127) *Legal Realism and Justice*, pág. 81. HAYEK ha puesto en evidencia el ataque de los realistas contra la «*rule of law*» (*The Political Ideal of the Rule of Law*, obr. cit., pág. 55.: «The decline of the rule of law in America»). En la práctica del derecho tienen mucha importancia los ideales tradicionales como reparo contra el ataque realista: R. H. JACKSON, *The American Bar Center: a Testimony to our Faith in the Rule of Law*, «Am. Bar Ass. J.», 1954, pág. 19. Acerca la conexión entre las ideas del realismo y la discreción administrativa, véase: LEVY, *Of Jurisprudence in Modern Trends of the Law*, enero 1943 (publicada por la «Brooklin Bar Association»). Para una conciliación entre discreción administrativa y la «*rule of law*», véase: PEKELIS, *Administrative Discretion and the Rule of Law*, «Soc. Research», 1943, pág. 22. Y, finalmente, véase: H. v. MANGOLDT, *Rechtsstaatsgedanke und Regierungsform in den Vereinigten Staaten von Amerika*, Essen, 1938.

acaso, una tal teoría llegaría con excesivo retraso. En efecto, en la situación histórica actual «el juego ha resultado demasiado brutal, demasiado destructivo de la vida humana, demasiado ventajoso para los que vencen y demasiado fatal para aquellos que pierden. La vida empieza a parecer más una lucha que un juego... las partes son demasiado desiguales para una competencia eficaz y, a los ojos del vencido, el juego aparece siempre más como explotación que como competencia». Los realistas, en vez de criticar un reglamento particular del juego, han terminado por atacar al juego como tal; Seagle ha afirmado así (128), que «la imparcialidad del derecho disfraza la parcialidad de las leyes, que reflejan la configuración del poder en el Estado, y están totalmente *composed* de ingredientes políticos».

b) El principio de la *igualdad frente al derecho*, significa identidad de soluciones en situaciones idénticas, y, por lo tanto, tratamiento idéntico de todos los individuos. No igualdad de bienes, sino igualdad de protección de los derechos. Los realistas ponen en evidencia como, a menudo, «obtener el mismo resultado para personas distintas equivale a tratarlas diferentemente», y por ello este principio no coincide con la justicia. Proponen, pues, la interferencia del poder político para remover la situación injusta; pero tal interferencia está contra la «rule of law», en cuanto se resuelve en un privilegio dedicado a una cierta categoría de personas. Como se ha puesto en evidencia por los economistas, un aumento en los salarios limitado a una categoría profesional, reduce generalmente la petición de este tipo de trabajo, y, por lo tanto, priva a los trabajadores de su empleo. Pero no corresponde al derecho resolver estas dificultades: el derecho es —según Seagle— «la ciencia de la ineficacia»: «Es obvio que cuando todas las partes son tratadas con igual ineficacia, éstas reciben igual protección del derecho. Tan potente es el ideal de la igualdad que puede incluso conciliar a los contendientes en la igualdad de la miseria.» (129.)

Concluyendo, podríamos observar que, en las críticas de los realistas circula la referencia a un derecho más elevado; y el asombro podría aumentar aprendiendo de Llewellyn que las creencias del derecho natural coexisten con el desarrollo del movimiento realista (130). Para ambos, el derecho positivo es algo que ha de modificarse

(128) W. SEAGLE, *Law the Science of Inefficiency*, New York, 1952, pág. 14 y siguientes.

(129) *Ibid.*

(130) K. N. LLEWELLYN, *One «Realist» View of Natural Law for Judges*, «Notre Dame Lawyer», 1939, pág. 3.

y reexaminarse. El realismo, entonces, nos ha dado una «nueva» versión del derecho natural que, rota cualquier ligadura con el individuo, se ha convertido no en una ciencia de la sociedad o en una ciencia política, sino en una ciencia del bienestar. He aquí entonces la dificultad de poner esta corriente de pensamiento bajo una de las acostumbradas etiquetas (positivismo, jusnaturalismo). En lucha contra el jusnaturalismo, se ha servido de los mismos instrumentos y de las mismas armas: la referencia a una ley más elevada. Se trataría en verdad de un hecho no nuevo en la historia de la especulación jurídica; y el pensamiento va hacia Tomas Hobbes, como ha observado Robbio (131). Por un lado su sistema pertenece al positivismo y por otro «descansa sobre el reconocimiento de la existencia de las leyes naturales, al estudio de las cuales ha dedicado, como es sabido, en sus libros políticos un específico y amplio tratado».

3. *Del realismo jurídico a la Ciencia Política.*

El realismo jurídico, incluso criticando la certeza del derecho y la *rule of law*, no ha renunciado a la búsqueda de un principio más elevado que pudiera representar un «límite» a la legislación judicial; ha llamado, en fin, la atención sobre la inseguridad del derecho para poder convertirlo en más cierto, a través de la aplicación de métodos científicos extraños al mismo. De este modo, de un lado, ha subordinado el derecho a la política, o a la economía, o a la sociología, y de otro, ha favorecido la discrecionalidad del juez y el absolutismo administrativo. El realismo, en efecto, es un modo, en su esencia, de reaccionar contra una insuficiente teoría del Estado, además de la del derecho; una vez rechazada la idea benthamiana y austiniana de la soberanía, el realismo político había puesto en evidencia la existencia de conflictos de intereses entre grupos sociales. El realismo jurídico ha venido después a afirmar la responsabilidad «política» del juez; esta arbitrariedad de la legislación judicial ha permitido, por medio del nombramiento, para el Tribunal Supremo, de los jueces que compartían las orientaciones del *New Deal*, obrar una transformación profunda en la vida americana, con una interpretación «evolutiva» de la Constitución; así

(131) N. BOBBIO, *Legge naturale e legge civile nella filosofia politica di Hobbes*, obr. cit., págs. 61 y ss.

tuvo lugar el paso del Estado liberal al Estado dispensador de servicios (*service state*). El Tribunal Supremo, que en la primera treintena del siglo XX había asumido un verdadero y propio poder de veto respecto al Congreso, desde 1937 en adelante, ha anulado solamente las leyes manifiestamente contrarias a la Constitución, mostrándose más bien benévolo respecto al Presidente y el Congreso, considerados por su origen electivo como los más directos exponentes de la voluntad popular.

A propósito de esto quisiéramos hacer resaltar el hecho de que, una vez concebido el derecho como medio de control social, se ha perdido la diferencia entre el derecho y la política o la economía. Esto ocurre precisamente en el momento en que se ha puesto en discusión la naturaleza misma de las ciencias políticas y sociales, y poco tiempo antes de que entrase en crisis en América la misma ciencia política. Esta última, en efecto, sufre (132) de un *hyperfactu-alism* y la ausencia de un aparato sistemático de conceptos. Y este hecho debería hacernos más bien suspicaces sobre la oportunidad de extender al derecho los métodos de la política. Sin duda el realismo jurídico ha tenido el mérito de criticar las conceptualizaciones del *case method*, pero ha ido demasiado lejos cuando ha pretendido estudiar directamente y realistamente la experiencia jurídica, independientemente del estudio de los conceptos jurídicos y de las técnicas tradicionales. La reducción del derecho a la política o a una filosofía del bien común ha actuado a través de diversos caminos, de los cuales los más importantes son:

La renovación del método de enseñanza.—No ha pasado aún un siglo desde la introducción del método de Langdell y ya desde hace varios años, en las escuelas de derecho «progresivas» se piensa, a través de una nueva revolución del método de enseñanza, integrar el derecho en las ciencias sociales. La misma enseñanza es objeto de discusiones y de experimentación científica, con una postura típicamente positivista y pragmatista. De este interés hacia los problemas de la instrucción jurídica es testimonio desde 1948 una revista especializada, el *Journal of Legal Education*, que es un órgano de la *Association of American Law Schools*. El comité para el *curriculum* de los estudios jurídicos en la Universidad de Yale (133) ha sinte-

(132) Para un análisis crítico sobre el estado de la ciencia política norteamericana: D. EASTON, *The Political System*, New York, 1952. Cfr. también: D. WALDO, *Political Science in the U. S. of America*, Unesco, 1956.

(133) Cit. en «*Journ. of Leg. Ed.*», 1949-50, pág. 335.

tizado bien las nuevas orientaciones: «Consideramos evidente que el derecho es uno de los estudios sociales, y que el estudio del derecho será más fructuoso y crítico cuando los conocimientos y las perspectivas de la historia, de la economía, de la estadística, de la psicología, de la ciencia política, de la sociología y de la psiquiatría sean usados plena y efectivamente en el trabajo de las escuelas jurídicas. En todas las ramas del derecho hay actuando una corriente de integración... no hace falta ya, como en tiempos de Gray o de Ames, limitarse a nociones aisladas alrededor de la política social jurídica. El derecho debe ser estudiado y enseñado como parte del proceso social, con una apreciación consciente de los factores que deberían influir en el juicio para la selección entre las varias normas, leyes o formas de reglamentación...»

El *case-book* es para el realista un instrumento útil para sus fines, una vez que introduce materiales extra-jurídicos: la integración debe tener lugar primeramente a través de la enseñanza. El espíritu positivista del primer *case-book* de Langdell ha sido sustituido por el pragmatista de los nuevos *case-books* americanos. Entre éstos merece particular mención la obra *Cases and Readings on Law and Society*, editada por Sidney Post Simpson y Julius Stone, los cuales han empleado catorce años en la recogida de materiales «para hacer posible un curso que diese importancia al estudio del derecho y los aspectos jurídicos de la economía, sociología y ciencia política, permitiendo así poner en práctica aquello de lo que tanto se ha hablado, o sea la correlación del derecho con las ciencias sociales»; en tres volúmenes y 2.389 páginas se trata del «derecho y de la sociedad por cuatro mil años y 200.000.000 de millas cuadradas». Esta obra se ha utilizado en varias escuelas jurídicas, como en la Universidad de la Alabama, como *introductory course*; en otras escuelas, como la Washington University, se ha estudiado el derecho como una institución social, según la orientación sostenida en modo particular por Llewellyn.

El fin de semejante enseñanza es convertir al jurista en un «social scientist»; la realidad social en América hace que no tenga sólo las obligaciones tradicionales de las profesiones legales, sino que disponga de un área de discrecionalidad que podría parecer revolucionaria: llamado en los órganos administrativos y ejecutivos a altos cargos, ejercita de hecho casi un poder legislativo. En efecto, desde 1930 en adelante se ha desarrollado en América una multiplicidad de Comisiones y de Oficinas administrativas que no sólo desempeñan

funciones ejecutivas, sino que tienen funciones casi jurisdiccionales, con el fin de tutelar los intereses públicos. Los realistas sienten simpatía por estos organismos, no obstante la acusación de favorecer al absolutismo administrativo. Sostienen la necesidad de sustraer a la jurisdicción ordinaria algunas controversias, para una mejor «eficacia» del derecho. Por lo tanto, los conocimientos profesionales del jurista deben ampliarse; debe dirigirse, sobre todo para su preparación, a aquellas ciencias, como la económica o la política, que pueden desarrollar en él la capacidad de previsión.

La aplicación al derecho de los métodos de otras ciencias.—Si el realismo ha abierto el camino para la reducción del derecho a la política y a la economía, han sido las corrientes más recientes las que han realizado el programa; los lados peligrosos del positivismo continental no se han revelado con igual evidencia, por el menor relieve dado al Estado. Es en definitiva el jurista quien con su preparación y su sensibilidad debe obrar y realizar una profunda transformación social. Las aportaciones hechas por estas corrientes, apoyándose fuera del derecho, no parece que sean de una validez indiscutible. Frank había empezado a introducir el método de la psicología; pero después se han tomado como ayuda los métodos de otras ciencias sociales para el análisis y el estudio de la realidad jurídica.

a) *La Experimental Jurisprudence*, intentando aplicar al derecho los métodos de la ciencia experimental (134), ha declarado querer llevar a sus consecuencias la jurisprudencia sociológica; debería ser su misión la medida de la eficacia de un sistema jurídico para alcanzar un determinado «fin», excluyendo de su consideración todo problema valorativo. Todo el trabajo de ordenación de la *common law* en la obra de los juristas resulta de un valor limitado para el investigador *scientifically minded*; puede ser objeto de una investiga-

(134) F. K. BEUTEL, *Some Implications of Experimental Jurisprudence*, 48 «Harv. L. R.», 1934, pág. 169; *An Outline of the Nature and Methods of Experimental Jurisprudence*, «Columbia L. R.», 1951, pág. 416. Según PUIG BRUTAU, los trabajos de Loevinger (cfr. nota 138) sobre la «jurimétrica» pueden incluirse en el movimiento de la «jurisprudencia experimental» (véase su prólogo a J. L. LOEVINGER, *Una introducción a la lógica del derecho*, obr. cit.). La sumisión del derecho a la política es evidente en la obra de Mac Dougal, la cual se centra alrededor del concepto de «Policy Making»; H. D. LASSWELL y M. S. McDUGAL, *Legal Education and Public Policy*, «Yale L. R.», 1943; McDUGAL, *The Law School of the Future: From Legal Realism to Policy Science of the World Community*, «Yale L. J.», 1947; McDUGAL, *The Comparative Study of Law for Policy Purposes*, «Am. Journ. of Comp. L.», 1952.

ción científica solamente la medida y la determinación de los efectos del derecho sobre la sociedad, que pueden permitirnos la previsión. Es interesante cómo en estos estudios programáticos para una jurisprudencia experimental se dirige la atención a la Ciencia Política y a la *Experimental Economics and Sociology*, que ya han intentado la cuantificación. Según Cowan, la ciencia del derecho debería resultar una parte de una ciencia social basada sobre un fundamento experimental, y la filosofía del derecho debería fundirse en la filosofía de las ciencias sociales, que desde un punto de vista científico y experimental no es más que la metodología de las ciencias sociales. Según Cowan, a través de los métodos experimentales es posible obtener un sistema de conocimientos; pero como el experimento no excluye el empleo de esquemas conceptuales, ha propuesto una combinación de la jurisprudencia experimental con la doctrina pura del derecho, que con razón ha sido criticada (135).

b) La *economía* y sus métodos han atraído particularmente las simpatías de los realistas; el conocimiento y la experiencia en materia económica se hacían necesarios en un país donde han sido sobre todo los juristas los que han dirigido la revolución y la transformación económica. Y en particular el institucionalismo ha ofrecido fáciles conclusiones y consecuencias en el plano jurídico. La necesidad de recurrir a la economía se ha sentido de modo particular en algunas materias (136), como el *trade regulation*, por la insuficiencia del método jurídico para tratar particulares problemas. Toda la legislación antimonopolista parecía incomprensible, quedando sobre el terreno del tradicional concepto jurídico de monopolio, e ignorando el análisis realizado por los economistas. La *Welfare Economics* ha ejercitado una particular sugestión, sobre cuyo modelo se ha tratado

(135) Th. COWAN, *Legal Pragmatism and Beyond*, en «Interpretations of Modern Legal Philosophies» (Essays in Honour of R. POUND), New York, 1947, pág. 130; *Postulates for Experimental Jurisprudence*, «Rutgers L. R.», 1954, página 404; *Experimental Jurisprudence and the Pure Theory of Law*, «Phil. and Phenom. Research», 1950, pág. 164 (trad. en ital. en: «Il Politico», 1952; véanse a propósito las críticas de N. BOBBIO, *La teoría pura del diritto e i suoi critici*, «Riv. trim. dir. Proc. civ.», 1954, pág. 369).

(136) W. ROSTOW, *Study of Economics in Relation to Education in Law*, 2 «J. of Leg. Ed.», 1950, pág. 335; C. D. EDWARDS, *The Place of Economics in the Course on Trade Regulation*, *ibid.*, 1948, pág. 1; J. W. MARKHAM, *Economics and Antitrust Law and Administration*, «J. of Public L.», 1955, pág. 127.

de establecer una *Jurisprudence of Welfare* (137) y resucitar el ideal benthamiano de un cálculo eudemonista. El realismo jurídico, entendido como jurisprudencia del bienestar, está justificado como un modo de obviar el desequilibrio de los poderes, consecuencia de la extensión de los deberes de los órganos administrativos. Pekelis nos recuerda el ejemplo de la decisión en el *Hope's case*, en que se sostiene que la reglamentación de la industria del gas se debía considerar «como realización de funciones económicas y no de rituales jurídicos». Si el poder judicial quiere competir con los otros poderes en la lucha por la supremacía, debe tener conocimiento en el campo de las ciencias sociales; la participación activa del juez es en cierto modo afirmación de la supremacía del derecho. A las objeciones según las cuales una jurisprudencia del bienestar atentaría contra la *rule of law* o el Estado de derecho, en que respecta a los legisladores, y no a los jueces, la determinación del bienestar social, se responde «que la jurisprudencia del bienestar requiere que, cuando el proceso de creación del derecho no ha sido agotado por el poder legislativo, éste sea actuado y completado conscientemente por los tribunales, en cumplimiento de su verdadera misión, y no de acuerdo con el mito tradicional, que nos daría, en vez de un gobierno según el derecho, un gobierno irresponsable y desenfrenado». En un cierto sentido, un punto de vista semejante no está fuera de la tradición americana. La concepción de que el monopolio legislativo en la creación del derecho sea la base de un gobierno democrático, no es válida, según Pekelis, fuera de los países en que a través de la lucha por la supremacía del poder, se ha realizado la doctrina de la división de los poderes.

La «jurimetría» en fin representa un intento de aplicación al dominio del derecho de los métodos empleados en las investigaciones econométricas; según Loevinger (138), hace falta abandonar como *meaning-less* los estudios en torno a la esencia del derecho y de la justicia para afrontar directamente «la investigación científica de los problemas jurídicos» (en torno al comportamiento de los testigos, de los jueces, de los legisladores, etc.). La ventaja de los estudios de

(137) A. H. PEKELIS, *The case for a Jurisprudence of Welfare*, «Social Res.», 1944, pág. 312 (incluido en el volumen: *Law and Social Action*, Ithaca-New York, 1950, pág. 24).

(138) *Jurimetrics*, «Minnesota L. R.», 1939, pág. 455, 485; véase también: *Dogmatism and Skepticism in Law*, *ibid.*, 1954, pág. 191.

jurimetría será «establecer en el mismo derecho un método institucional para el desarrollo y el cambio»; solamente la cuantificación de los hechos de la experiencia jurídica podrá permitirnos la previsión y servirnos de auxilio en la valoración de las pruebas en el proceso.

CONCLUSION

La inclusión del derecho en una ciencia social significa en realidad la subordinación de la experiencia jurídica a otros puntos de vista, y amenaza con hacer perder la perspectiva del derecho; todo esto se puede considerar como índice de una situación desagradable, de la insuficiencia de «una» teoría del derecho y del Estado frente a una sociedad nueva en necesidades y exigencias. Pero en América el realismo jurídico ha sido el vehículo a través del cual se ha insinuado una peligrosa desconfianza en el derecho y en sus valores. No era suficiente atacar a los principios tradicionales de la *common law*, hacía falta elaborar una nueva teoría del derecho y del Estado; cuando el realismo ha intentado esta misión, se ha revelado en su esencia más profunda como una ciencia política o una filosofía del bien común. La nueva teoría del Estado ha sido la del *service state*, mientras el derecho ha sido concebido casi unánimemente como una técnica social, como un medio de control.

Dejamos aquí el examen de los aspectos políticos de la cuestión, a sea en qué medida las nuevas teorías hayan satisfecho las expectativas; nos interesa sólo el aspecto jurídico: ¿Cuál ha sido la contribución de esta especulación, que se ha referido a la experiencia, a la realidad, a la vida para el estudio de la experiencia jurídica? La conclusión que nos parece poder sacar es más bien modesta. El realismo jurídico no nos parece la filosofía de la *common law* americana y por lo tanto un estudio de la experiencia jurídica americana; nos ha dado varios principios reguladores normativos, y hablándonos de eficacia del derecho, de control social, del Estado dispensador de servicios, ha terminado con perder el punto de vista del derecho. Esto, a nuestro modesto parecer, ha sido posible por la circunstancia de que el estudio de la experiencia jurídica se ha conducido independientemente del estudio de las conceptualizaciones de la ciencia jurídica (en el caso, la *common law* americana), como si ésta y sus valores no formasen parte de la experiencia jurídica: es ésta la consecuencia de un estudio fisicista del mundo humano. Para los rea-

listas, en efecto, el estudio del *law in action* es posible sólo a través de la separación entre «ser» y «deber ser», o sea excluyendo del derecho el problema del valor. Pero, abandonada la tradicional doctrina de la *rule of law*, el problema de la justicia ha quedado como el Cabo de Hornos del realismo jurídico americano y no puede ser resuelto, quedándose sobre el plano del hedonismo y del positivismo. El libro de Garland (*Legal Realism and Justice*) no es más que una crítica de la *Legal Justice* y no llega a resultados satisfactorios. La debilitación de la *rule of law*, privada de su base individualista y jusnaturalista, ha permitido la conversión del derecho en *técnica social*; hasta tal punto han sido plenamente desarrolladas las premisas del positivismo jurídico continental. Pero se ha señalado que si bien se atribuyen a Jhering todas las concepciones técnicas e instrumentales del derecho, él no las realizó en la práctica. Además de ser el padre del positivismo jurídico, Jhering es además el teórico de la dogmática jurídica y del formalismo jurídico; comprendido el valor de contenido de este último y su relación con la libertad del individuo. La conclusión de una teoría que había puesto en evidencia el «fin» en el derecho hubiera sido una teoría de los fines, con la consiguiente subordinación del derecho a la «política» o a la «economía»; es verdad que refiriéndose a la obra de Wagner, uno de los principales exponentes del historicismo económico, Jhering llegó a afirmar: «no conozco ningún escrito en donde la concepción fundamental del fin social del derecho haya sido desenvuelta de manera tan profunda, tan sencilla, tan convincente» (139). Pero el salto no fué dado ni por Jhering ni por la misma *Interessenjurisprudenz*, quedando sobre el terreno de la ciencia jurídica tradicional, no sacrificaron el contenido del derecho.

El realismo americano ha pretendido en cambio estudiar el derecho como un «hecho», y la experiencia jurídica independientemente del estudio de los conceptos tradicionales de la *common law*. Ha querido excluir los valores y las valoraciones. El estudio realista no ha sido nunca plena ni unánimemente aceptado ni en la misma América, donde Pound ha anunciado varias veces sus peligros. Fuller desde sus principios advirtió que el realismo jurídico amenazaba al mismo derecho: «si bien el fin del realismo jurídico ha sido la difusión del área del estudio del derecho, en realidad ha restringido el ámbito del método jurídico». Entre los otros juristas americanos,

(139) R. v. JHERING, *Der Zweck im Recht*, Leipzig, 1904, pág. 408.

recordaremos también las críticas de Dickinson, de Cohen, de Franklin (140), los cuales, aun aceptando la crítica hacia la *phonographic theory*, no han ignorado la importancia del elemento lógico y sistemático en el estudio del derecho, y han augurado mejores instrumentos conceptuales. Particularmente en tiempos más recientes se advierte una situación de desagrado hacia el cientifismo imperante, primero por el *case-method*, y después con el positivismo realista; John T. Noonan en un interesante escrito (141) ha declarado abiertamente la imposibilidad de estudiar los problemas jurídicos derivados de la *negligence* con el *case-system*, prescindiendo de las valoraciones: «lo que se pide aquí —ha dicho— es una identificación con las partes; se espera una verificación de sus razonables expectativas con proyección imaginativa en una situación concreta. El juicio que se refiere a intereses individuales no puede ser separado de las valoraciones sociales; el caso individual particulariza solamente y humaniza las abstracciones sociales». El jurista, en fin, debe ser educado en el problema de las valoraciones, y Noonan pronostica que esto pueda suceder a través del soplo vivificador de la filosofía en las uni-

(140) L. FULLER, 82 «Un. of Pennsylvania L. R.», 1933-34, pág. 443: «∴ it seems to me that we are now in danger of carrying the crusade against "conceptualism" too far»; este anticonceptualismo trae consigo un otro peligro (pág. 457): «An uncritical adherence to the behavioristic approach leads to another erroneous assumption, that norms of decisions may be extracted directly from regularities of behavior, and that where you have a definite «behavior pattern» you have necessarily a correspondingly definite norm of decision. Now this is demonstrably untrue.» Muchos otros juristas norteamericanos reconocen el valor de la lógica y de los conceptos en el estudio del derecho; ya en 1915 notaba M. R. COHEN (29 «Harv. L. R.», pág. 622): «The various instances of the abuse of legal logic adduced by writers like Jhering, Korkunov, Demogue and Pound are all cases of an overhasty application of logic to a complex material and do not, of course, show the break-down of logic itself.» J. DICKINSON ha observado cómo la concepción del derecho «as a complete and coherent system» propia del «case-method» estaba ligada a la concepción newtoniana de ciencia: «The fact that legal rules do not always dictate the decisions of case does not, however, mean that they may not have influence and sometimes a controlling one, in the process of decision. Sceptics who minimize the influence of such rules often seem only disappointed absolutists...» (*Legal Rules: their Function in the Process of Decision*, 79 «Un. of Pennsylvania L. R.», 1931, pág. 835; id., *Legal Rules: their Application and Elaboration*, ibid., pág. 1.502.) Véase también M. FRANKLIN, *The Historic Function of the American Law Institute*, 47 «Harv. L. R.», 1934, pág. 1.367.

(141) J. T. NOONAN, *Value References in the Teaching of Negligence*, 8 «Journ. of Legal. Educ.», 1955-56, pág. 161.

versidades americanas, donde la *jurisprudence* se enseña sólo en una cuarta parte de las *Law Schools*. Otras críticas surgen en América de quienes, como Boorstin, acentúan (142) el carácter no humano y anti-histórico del estudio realista. En América, en efecto, el estudio histórico del derecho parece estar en una situación aún más grave que en el continente. Si la historia de la *common law* (o sea un curso de *legal history*) no existe como disciplina autónoma, sino que es absorbida en los varios cursos de derecho, los estudios romanistas están casi ausentes. La invitación de Boorstin a los estudios de historia jurídica tiene como punto de mira el cultivo humanista de los estudios jurídicos; podemos añadir que la historia es quizá el único laboratorio de experiencias y que el estudio histórico del derecho es estudio de la experiencia jurídica. A través del estudio «histórico», el derecho cesaría de presentarse en continua evolución en un estado incesante de cambio y mirando al pasado mostraría una serie de constantes, de persistencias de hechos y de instituciones que se repiten.

Pero llegados a este punto de nuestra investigación, sentimos la necesidad de sacar nuestras conclusiones y observaciones, valgan lo que valgan; en primer lugar convendría hacer resaltar aquellos aspectos del pensamiento americano que, por los reflejos y las conexiones con nuestros problemas, puedan parecer actuales al estudioso europeo deseoso de comparar situaciones y experiencias. Y estos aspectos no son jurídicos en el sentido estricto de la palabra, sino que, por un lado, son de naturaleza política íntimamente ligados al surgir del *service state* moderno o Estado dispensador de servicios (143), y por otro lado, de naturaleza didáctica, como consecuencia de la renovación de los métodos de instrucción. En cuanto al primer aspecto se recordará que todo el movimiento realista americano se ha revelado en la segunda fase, a través de la reducción del derecho a ciencia social, una nueva versión del derecho natural: así, a pesar de los peligros que hay en el desconocimiento de la autonomía de la experiencia jurídica, surge un lado positivo: la confianza persistente en la existencia de un *límite a la legislación*, aun cuando los realistas lo busquen sobre una base objetiva y científica. Puede que inadver-

(142) D. J. BOORSTIN, *Tradition and Method in Legal History*, «Harv L. R.», 1941, pág. 424; ídem, *The Human Study of Law*, «Yale L. J.», 1948, pág. 961; véase también: E. BODENHEIMER, *An Experiment in the Teaching of Legal History*, «Journ. of Leg. Educ.», 1950, pág. 501.

(143) Cfr. T. A. COWAN, *Le istanze di sicurezza sociale e la filosofia del diritto*, «Riv. intern. fil. dir.», 1954, pág. 629.

tidamente se deba precisamente a esto si América se ha mantenido bastante fiel al ideal del *Estado de derecho*, por lo que está todavía hoy *under the rule of law*: ha resultado moderado el principio de la división de los poderes y de la soberanía, a los cuales, en el continente, puede que hayamos dado un valor demasiado absoluto. En efecto, en un país para el cual no se había revelado el peligro de la tiranía de la mayoría, porque, si bien bajo una nueva forma, había sobrevivido la idea de una ley superior, la crítica del sistema democrático estaba destinada a tener escaso éxito; al mismo tiempo, en la Europa totalitaria se afirmaba que el *Estado de derecho* no era más que una ficción, o sea, 'un *Estado legislativo*, un *Gesetzesstaat*, como decía Carl Schmitt, y se presagiaba el abandono total de los principios tradicionales de la democracia.

Si pasamos al problema de la instrucción jurídica, nos llama la atención la creencia optimista de los juristas americanos de resolver la crisis del derecho con el cambio de los métodos de enseñanza: se trata sin embargo de un problema que no ha recibido en Italia aquel interés ordenado, disciplinado, sistemático que hubiese sido necesario; y no existe en el continente, según parece, una publicación especializada como el *Journal of Legal Education*. Sin embargo toda la historia del derecho continental desde la Edad Media es historia de renovación de métodos de instrucción (glosadores, Escuela culta, etc.) para hacer frente a las nuevas necesidades sociales y políticas. El mismo estudio sistemático del derecho, que representa hoy la característica dominante de la ciencia jurídica europea, es en sí un método de enseñanza: en la base del estudio sistemático del derecho (y no de los códigos) hay conciencia de que cada sistema jurídico tiene sus principios independientes de la voluntad del legislador. Pero quisiéramos recordar cómo la sistemática, aunque se difundió en el siglo XIX, es en realidad hija de las doctrinas jusnaturalistas y sus conceptos se encuentran ya en el siglo XVI; y no es por casualidad que los primeros tentativos de sistematización del derecho han sido llevados a cabo por los precursores del *Estado de derecho* (144). En la afición del jurista continental por el estudio sistemático del derecho sobrevive todavía hoy la idea medieval de la supremacía del

(144) Cfr. A. GIULIANI, *Sistemática e case-method come metodi di istruzione giuridica*, «Jus», 1957. Sobre el estudio sistemático del derecho véase el importante estudio: J. CASTÁN TOBEÑAS, *La ordenación sistemática del derecho civil*, «Rev. gen. Leg. y Jur.», 1954.

derecho: el estudio sistemático está unido a los aspectos y a las posiciones fundamentales y constitutivas de la experiencia jurídica.

He aquí la enorme importancia de la sistemática como método de instrucción jurídica: no es el fruto de la obra de un hombre o de un legislador, sino de generaciones enteras de juristas. Queda todavía por desvelar los dogmas para ver cuáles verdades, cuáles certezas sobreentienden; es una tarea difícil, que necesitaría de la colaboración de estudiosos de varios países. Por esto creemos que el pensamiento americano podría beneficiarse de estos esquemas, no para sobreponerlos a su experiencia, sino como método de instrucción en la busca de los principios jurídicos dentro de su historia. La sistemática continental podría ser útil ahora que los americanos se encuentran frente a una nueva experiencia, la interpretación del texto legislativo y de los *restatements* que, bajo muchos aspectos, son semejantes a nuestros códigos. En franca contradicción con la atmósfera positivista y realista de desconfianza hacia el conceptualismo, el interés hacia los *restatements* representa el testimonio más evidente de la aspiración a un ordenamiento sistemático del derecho y a un conceptualismo mejor, que ya en los estudios de Hohfeld había recibido un impulso decisivo. La vida misma de los *restatements* va ligada a la posibilidad de mejores conceptualizaciones y a la recepción del método que los americanos llaman de *civil law* (145); los métodos tradicionales son inadecuados técnicamente para afrontar el problema de la interpretación de leyes escritas o de sustitutivos de las codificaciones, como son los *restatements*.

En esta dirección tendría que ser conducida la revolución en las conceptualizaciones, como hace notar Franklin; basta pensar en las ventajas que podrían derivar de la simplificación de conceptos y de institutos a través del empleo de categorías de la sistemática continental como la del negocio jurídico (*Legal transaction*). Este interés hacia el estudio sistemático del derecho no tendría que ser separado de aquél hacia los problemas tradicionales de la filosofía jurídica;

(145) M. FRANKLIN, *The American Law Institute*, cit.; ídem, *On the Problem of Teaching Roman Law*, 4 «Journ. of Leg. Educ.», 1952-53, pág. 509: «The general study of Roman law in American law seems justified because of the extraordinarily high development of the categories of the Roman law and the modern civil law.» Sobre el influjo del derecho romano en Norteamérica: P. KOSCHAKER, *Europa und das römische Recht*, München, 1947, pág. 128.

y un movimiento en este sentido parece delineararse en la cultura americana (146).

(146) La *jurisprudence* realista es por sí misma antifilosófica, y la filosofía según los realistas, tiene que ser metafísica: H. E. YNTEMA, *Jurisprudence and Metaphysics*, «Yale Law J.», 1950, pág. 273. Pero es extendido el temor de que esta actitud pueda ocasionar la desaparición del derecho: H. G. REUSCHLEIN, *Law could Disappear*, 5 «Journ. of Leg. Ed.», 1952-53, pág. 450. Pero hay ya en las *Law Schools* americanas «a growing, though yet largely powerless, dissatisfaction... with that purely technical training which, founded on the «Harvard revolution», has long been abandoned by Harvard itself» (A. A. EHRENZWEIG, *The Teaching of Jurisprudence in the United States*, *ibid.*, 1951-2, pág. 125. Este desinterés hacia los problemas tradicionales de la justicia y del valor no es general; por ejemplo, L. FULLER, prof. en *Harvard*, hace poco tiempo observaba cómo el curso de *Jurisprudence* «should start with justice. I Place this preference not on exhortatory ground, but on a relief that until one has wrestled with the problem of justice one cannot truly understand the other issues of jurisprudence» (*The Places and Uses of Jurisprudence*, I «Journ. of Leg. Educ.», 1948-49, pág. 477. Véase también: J. HALL, *Readings in Jurisprudence*, 1938. Hay que tener también en cuenta el influjo de la filosofía escolástica: B. F. BROWN, *A Scholastic Curriculum and Teaching Method for Catholic School in War-Time*, 10 «Catholic University Bulletin», Jubileo Law Lectures, 1943; LUCEY, *Natural Law and American Legal Realism; Their Respective Contributions to a Theory of Law in a Democratic Society*, 30 «Georgetown L. J.», 1942, pág. 483; ROONEY, *Special Report of the Committee on Philosophy of Law in Government*, Proceedings of the American Catholic Philosophic Association», 1945.

Se puede considerar un favorable indicio de interés hacia la filosofía del derecho continental la publicación de *The 20th Century Legal Philosophy Series*, patrocinada por la *Association of American Law Schools* desde 1939 (... «the materials to represent as nearly as possible the progress of Continental Legal thought in all aspects of Philosophy and Jurisprudence in the last fifty years»); en esta colección han sido publicados: *General Theory of Law and State* (H. Kelsen); *The Jurisprudence of Interests* (M. RÜMELIN, Ph. HECK, P. OERTMANN; H. STOLL, J. BINDER, H. ISAY); *Latin-American Legal Philosophy* (L. RECASENS SICHES, C. COSSIO, J. LLAMBIAS DE AZEVEDO, E. GARCÍA MAYNEZ); *The Legal Philosophies of LASK, RADBRUCH and DABIN*; *Soviet Legal Philosophy; Law in Economy and Society* (M. WEBER). Pero ya muchos trabajos continentales eran conocidos a través de la *Modern Legal Philosophy Series* (13 volúmenes, 1911-1922).

En la literatura italiana recordamos las traducciones de las obras de G. DEL VECCHIO: *The Formal Bases of Law* (n. 10 de la «Modern Legal Philosophy Series»); *id.*, *Philosophy of Law*, Washington, 1953, con intr. de D. F. BROWN; *id.* *Truth and Untruth in Morals and Law*, 39 «Iowa L. R.», 1953-54, pág. 16 (con introducción de R. POUND, que observa cómo «in the revived interest in natural law in the United States today he may better appreciated by those who seek a firm foundation for juristic thinking without being tied to hard and fast doctrines standing in the way of response to the exigencies of the life law has to govern», pág. 17).

Llegando a considerar, después, las corrientes realísticas sobre un plano propiamente especulativo, no nos atrevemos a compartir su actitud científíca en el estudio de la experiencia jurídica; un tal estudio, como está aclarando la especulación jurídica continental, es filosófico, a *parte subiecti*; tiene que mirar hacia la busca de los aspectos constitutivos del derecho evitando los dualismos. El realismo americano quisiera, en cambio, estudiar el derecho «científicamente», a *parte obiecti*; pero no nos da más que un principio regulador y normativo, considerando el derecho sólo en el momento de la lucha o desde el punto de vista de la «institución», concebida como un «entero» (*as a whole*). Empiezan a verse ya los primeros signos de intolerancia hacia una enseñanza puramente *técnica* del derecho; se reconoce que ésta es el resultado tanto de la introducción del *case-method* como del abandono de los problemas tradicionales referentes al valor y a la justicia. Un estudio como el del realismo americano no parece, por otra parte, habernos revelado verdades o certezas, pero ha hecho desviar el sentido de la distinción entre lo «jurídico», lo «político» y lo «social»; ni siquiera el estudio de la experiencia jurídica ha obtenido su contribución. No ignoramos la importancia que el realismo ha tenido como fuerza ideológica en el nuevo ajuste de la sociedad y del Estado, en el nuevo equilibrio entre los poderes. Pero, una vez cumplido este deber, puede ocurrir que se repita para el pensamiento jurídico americano la no insólita experiencia de aquel estudioso de derecho del cual nos ha hablado el decano de la Universidad de Columbia «que, no satisfecho de sus estudios, hizo incursiones en el dominio de la economía, de la filosofía, de la psicología, para volver, con una sensación de descanso, al más sistemático y ordenado estudio del derecho» (147).

ALESSANDRO GIULIANI

(147) Cit. en: «Journ. of Leg. Ed.», 1951, pág. 340.

BIBLIOGRAFIA

NOTA BIBLIOGRAFICA

NOTAS SOBRE EL SENTIDO ACTUAL DE LA FILOSOFIA DEL DERECHO

I. EL RETORNO Y LA PERMANENCIA DE LO FILOSÓFICO EN NUESTRA DISCIPLINA

Resulta ya hoy casi un tópico hablar de la nueva orientación filosófico-jurídica en buena parte determinada por la reacción frente a la ortodoxia de Viena, pero es el caso que del mismo seno de la Teoría Pura del Derecho, en cuanto susceptible de integrarse en la filosofía fenomenológica, partirían intentos de una mayor objetivización. Sin duda el primero es la pretensión de F. Kaufmann (1) de llevar a la ciencia del Derecho el objetivismo de la ciencia natural, por cuanto que la tarea de aquélla, lo mismo que la de ésta, consiste en la interpretación de ciertas leyes o en la aprehensión de hechos en relación con leyes que le son dadas. Después vendría el intento de F. Schreier (2) por señalar los conceptos jurídicos formales capaces de indicar la esencia del Derecho, cuya tarea es la de la Filosofía del Derecho. Pero en el movimiento general de la fenomenología habría que atender a otros nombres de menos fortuna, pero con más pretensión de objetividad. Nos referíamos, por ejemplo, a Reinach (3), quien pretende la búsqueda de unos principios apriorísticos, que son, a la vez, independientes de la naturaleza, del conocimiento humano, de la organización humana y del desenvolvimiento efectivo del mundo, constituyendo una esfera de objetos ideales y objetivos por encima del Derecho natural y del positivo, que podrían representarse en

(1) F. KAUFMANN: *Logik und Rechtswissenschaft*, 1922.

(2) F. SCHREIER: *Conceptos y formas fundamentales del Derecho*, trad. de E. García Maynez, Argentina, 1942.

(3) REINACH: *Los fundamentos apriorísticos del Derecho civil*, ed. española. Barcelona, 1934.

una metafísica, en cierta forma semejante a aquella platónica de la que hemos hablado en otro lugar. Nombres señeros de la fenomenología que tienen una importancia capital para la Filosofía del Derecho en nuestros días son los de E. Husserl, Max Scheler, Lask y Hartmann, de los que no es el caso de ocuparnos ahora más que en las consecuencias que, juntamente con el existencialismo, estamos viviendo en lo más actual de nuestros tiempos.

Pero si nuestros tiempos se caracterizan en esta disciplina por una verdadera vuelta a los principios objetivos y a la consideración de una justicia material, según expresión de un autor tan poco sospechoso como puede serlo el neohegeliano H. Welzel (4), esta postura había sido mantenida por toda la tradición escolástica, que se continúa ininterrumpidamente hasta nuestros días. Sin embargo, a mediados del siglo XIX se inicia un movimiento de resurgimiento de nuevas e importantísimas figuras dentro de la Escuela (5). No podemos hacer más aquí que indicarlo, ya que es objeto de otro de nuestros trabajos.

(4) H. WELZEL: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen, 1955.

(5) Sobre el origen del resurgimiento neotomista, indicamos: A. PELZER: *L'institut supérieur de philosophie à l'Université catholique de Louvain*, Louvain, 1904; P. NADDEO: *Le origini del neotomismo a la scuola napoletana di G. Sanseverino*, Palermo, 1940; P. DEZZA: *I neotomisti italiani del XIX secolo*, dos tomos, Milano, 1942-1944; P. DEZZA: *Alle origini del neotomismo*, Milano, 1940; A. MASNOVO: *Il neotomismo in Italia. Origini e prime vicende*, Milano, 1923. Respecto a la Metafísica, señalamos: D. MERCIER: *Métaphysique générale ou Ontologie*, 7.^a ed., Louvain, 1923; J. WEBERT: *Essai de métaphysique thomiste*, París, 1927; R. JOLIVET: *La notion de substance. Essai historique et critique sur le développement des doctrines d'Aristote a nos jours*, París, 1929; T. BROEGE: *Der analytische Charakter des Kausalprinzips. Eine metaphysische Untersuchung*, Bonn, 1930; G. SÖNGEN: *Sein und Geges-Tand. Das scholastische Axiom ens et verum convertuntur als Fundament methaphysischer und theologischer Speculation*, Münster, 1930; L. DUPRAZ: *La notion de la substance*, Fribourg, 1932; J. MARITAIN: *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*, París, 1934; R. ARNAU: *Metaphysica generalis*, 2.^a ed., Roma, 1941; C. FABRO: *Neotomismo e Suarezismo: una battaglia di principi*, Piacenza, 1941; P. DEZZA: *Metaphysica generalis*, Roma, 1946; J. MARITAIN: *Court traité de l'existence et de l'existant*, París, 1947; E. GILSON: *L'être et l'essence*, París, 1948; L. M. REGIS: *L'odyssée de la metaphysique*, París, 1949.

La concepción ética general es representativamente expresada en las obras: T. MEYER: *Institutiones iuris naturalis seu philosophiae moralis universae secundum principia S. Thomae Aquinatis*, 2.^a ed., 2 tomos, Freiburg Br., 1900-1906; V. CATHREIN: *Moralphilosophie. Eine wissenschaftliche Grundlegung der sittlichen, einschliesslich der rechtlichen Ordnung*, 6.^a ed., 2 tomos, Leipzig, 1924; M. BRUGGER: *Schuld und Strafe. Ein philosophisch-theologischer Beitrag zum*

II. DEL KANTISMO AL DERECHO NATURAL CLÁSICO: DEL VECCHIO

Esta vuelta hacia el planteamiento objetivo lleno de contenido material del objeto de nuestras disciplinas se pone de manifiesto en un autor procedente del formalismo neokantiano. Se trata del eminente profesor G. del Vecchio. E. Vidal ha sostenido la unidad interna de

Strafproblem, Paderborn, 1933; I. BETSCHART: *Das Wesen der Strafe Untersuchung über Sein und Wert der strafe in phänomenologischer und aristotelisch-thomistischer Schau*, Einsiedeln, 1939; B. ZIERMANN: *Ringeln um Sicherheit im sittlichen Denken*, Köln., 1940; A. F. UTZ: *Wesen und Sinn des christlichen Ethos*, Heidelberg, 1942; J. PIEPER: *Über die Klugheit*, 3.^a ed., Olten, 1947; A. D. SERTILLANGES: *La philosophie des lois*, París 1946; E. ELTER: *Compendium philosophiae moralis*, 3.^a ed., Roma, 1950.

Señalamos aquí, como un índice solamente, por lo que respecta a la literatura alrededor de la Filosofía jurídica: V. CATHREIN: *Recht, Naturrecht und positives Recht*, 2.^a ed., Freiburg, 1909; V. CATHREIN: *Die Grundlage de Völkrechts*, Freiburg, 1918; J. MAUSBACH: *Naturrecht und Völkrecht*, Freiburg, 1918; P. TISCHLEDER: *Die Staatslehre Leos XIII*, München, 1925; O. SCHILLING: *Christliche Staatslehre und Politik*, München, 1927; S. MICHEL: *La notion thomiste de bien commun. Quelques-unes de ses applications juridiques*, París, 1932; J. DEFROIDMONNT: *La science du droit positif*, París, 1933; B. MATHIS: *Rechtspositivismus und Naturrecht*, Paderborn, 1933; R. CLEMENS: *Personalité morale et personnalité juridique*, París, 1935; L. JANSSENS: *Personne et société. Theories actuelles et essai doctrinal*, Gemblaux, 1939; R. G. RENARD: *La philosophie de l'intuition*, París, 1939; C. DE KONINCK: *De la primauté du bien commun contre les personnalistes. Le principe de l'ordre nouveau*, Montreal, 1943; J. T. DELOS: *Le problème de civilisation. La nation*, 2 tomos, Montreal, 1944; H. HERING: *De iustitia legali*, Fribourg, 1944; G. M. MANSER: *Das Naturrecht in thomistischer Beleuchtung*, Freiburg, 1944; G. GRANERIS: *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*, Torino, 1945; J. MARITAIN: *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, 2.^a ed., París, 1945; J. MARITAIN: *Principes d'une politique humaniste*, 2.^a ed., París, 1945; J. MARITAIN: *Christianisme et démocratie*, 2.^a ed., 1945; L. BENDER: *Philosophia iuris*, Romae, 1947; G. M. MANSER: *Angewandtes Naturrecht*, Freiburg, 1947; J. MARITAIN: *La personne et les biens comuns*, París, 1947; G. LA PIRA: *Il valore della persona*, Milano, 1947; H. ROMMEN, *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, 2.^a ed., München, 1947; L. SCHALLER: *Der Rechtsformalismus Kelsens und die thomistische Rechts philosophie, Ein Vergleich zweiter Systeme des Rechtsdenkes*, Freiburg, 1949; J. T. DELOS: *La société internationale et les principes du droit public*, 2.^a ed., París, 1950. Por lo que a España respecta, el resurgimiento del neoescolasticismo está bastante determinado por el italiano, en particular por tres nombres: ZIGLIARA, cuya obra fué traducida por ORTÍ LARA, PRISCO, del que hemos hablado en otro lugar, y TAPARELLI: *Saggio Teoretico di Diritto Naturale*, conocemos la 8.^a ed. en dos vols., Roma, 1949. De bibliografía española conviene tener en cuenta, al menos para los orígenes de este movimiento: M. ALONSO

la obra del profesor de la Universidad de Roma (6), en contra de la oposición de V. Viglietti, que en su *Le premesse metafisiche della*

MARTÍNEZ: *Estudios de Filosofía del Derecho*, Madrid, 1874; J. M. ORTÍ LARA: *Introducción al Estudio del Derecho y Principios de Derecho Natural*, Madrid, 1878; R. RODRÍGUEZ DE CEPEDA: *Elementos de Derecho Natural*, Madrid; L. MENDIZÁBAL MARTÍN y A. MENDIZÁBAL VILLALBA: *Tratado de Derecho Natural*, 3 vols., 2.^a ed., Madrid, 1928-1931. El movimiento escolástico español de hoy día es de considerable importancia. Señalaremos solamente aquellos nombres que pueden considerarse estrictamente como tales, pues hay otros que se mueven dentro del ámbito de la Filosofía tradicional, pero no están ligados tan íntimamente con este movimiento, como son: ELÍAS DE TEJADA, GALÁN GUTIÉRREZ, TRUYOL SERRA, etc. M. SANCHO IZQUIERDO: *Introducción al estudio del Derecho Natural*, Zaragoza, 1921; el mismo: *Filosofía del Derecho y Principios de Derecho Natural*, 2.^a ed., Zaragoza, 1944; el mismo, *Principios de Derecho Natural*, 5.^a ed., Zaragoza, 1955; M. PUIGDOLLERS OLIVER, quien ha sido llamado con justa razón maestro de los nuevos nombres que se dan en nuestra disciplina: *Teoría general del Derecho*, Madrid, 1947; W. GONZÁLEZ OLIVEROS: *Humanismo frente a Comunismo*, Valladolid, 1937; J. CORTS GRAU: *Filosofía del Derecho*, 2 vols., Madrid, 1941-1942; el mismo: *Principios de Derecho Natural*, Madrid, 1944; el mismo: *Curso de Derecho Natural*, Madrid, 1953; E. LUÑO PEÑA: *Essai critique sur les notions de loi éternelle et de loi naturelle*, París, 1935; el mismo: *Moral de la situación y derecho subjetivo*, Barcelona, 1954; el mismo: *Derecho Natural*, 3.^a ed., Barcelona, 1954; el mismo: *Historia de la Filosofía del Derecho*, 2.^a ed., Barcelona, 1955; J. RUIZ JIMÉNEZ: *Derecho y vida humana*, Madrid, 1954; el mismo: *La concepción institucional del Derecho*, Madrid, 1944; el mismo: *Introducción elemental a la Filosofía jurídica cristiana*, Madrid, 1945.

Otros problemas de Filosofía jurídica o social: S. DEPLOIGE: *Le conflict de la morale et de la sociologie*, 4.^a ed., París, 1947; R. G. RENARD y L. TROTABAS: *La fonction sociale de la propriété privée*, París, 1930; O. SCHILLING: *Der kirchliche Eigentumsbegriff*, 2.^a ed., Freiburg, 1930; O. SCHILLING: *Katholische Wirtschaftsethik*, München, 1933; M. ROCHA: *Les origines de "Quadragesimo Anno"*, *Travail et salaire à travers la scolastique*, París, 1933; G. ARIAS: *La filosofía tomística e l'economía política*, Milano, 1934; J. M. PALACIO: *Enchiridion sobre la propiedad. Concepto cristiano del derecho de propiedad y del uso de las riquezas*, Madrid, 1935; E. WELTY: *Gemeinschaft und Einzelmensch. Eine sozialmetaphysische Untersuchung bearbeitet nach den Grundsätzen des hl. Thomas von Aquin*, Salzburg, 1935; E. MOUNIER: *De la propriété capitaliste a la propriété humaine*, París, 1936; Y. SIMON: *Trois leçons sur le travail*, París, 1938; A. L. OSTHEIMER: *The family. A thomistic study in social philosophy*, Washington, 1939; J. VIALATOUX: *Philosophie économique. Etudes critiques sur le naturalisme*, París, 1941; D. McLAREN: *Private property and the natural law*, Oxford, 1949; O. SCHILLING: *Christliche Gesellschaftslehre Sozialistische oder christliche Kultur?*, München, 1949; A. F. UTZ: *Freiheit und Bindung des Eigentums*, Heidelberg, 1949.

(6) E. VIDAL: *La filosofía jurídica di Giorgio del Vecchio*, Milano, 1951, pág. 4 y sigs., con extensa bibliografía.

dottrina di G. del Vecchio (7) distingue, al igual que A. E. Cammarata, una primera fase determinada del problema gnoseológico y otra segunda matizada por el deontológico. No obstante, se nos antoja a nosotros ver en la obra delvecciana también un doble momento, pero matizado por la diversidad de planteamiento, más que por la desunidad interna del sistema. Se trata de un enfoque inicial claramente kantiano, que perdura en los años de la primera quincena del siglo, hasta que se hace cuestión de los problemas morales en nuestras investigaciones, iniciándose una vuelta a la doctrina tradicionalmente católica.

Como no hay rotura de la unidad sistemática en DEL VECCHIO, el Derecho, que es entendido en cuanto madura conciencia de la experiencia jurídica, viene a significar una postura que está a caballo entre el criticismo lógico kantiano y un criticismo moral, que le pone en relación con la doctrina tradicional, lo que se supera en la unidad necesaria del Derecho y la humanidad. Se construye, pues, el Derecho por medio de la abstracción de lo particular de la experiencia jurídica, pero en vez de dar lugar a la ciencia jurídica con primacía de la Filosofía, según habían realizado otros neokantianos, aquélla encuentra su superación en ésta, al igual que se encuentran referidas a su íntima unidad, pues la auténtica fundamentación del Derecho se halla en la conciencia humana, entendiéndose el yo como un *primum logicum*. Ello es posible por la facultad de volverse al yo —entiéndase que aquí no opera el yo como un medio de la naturaleza, sino como un ser autónomo— para remitirse a la idea donde se encuentra la realidad y porque esta facultad que se afirma en la conciencia de la libertad y responsabilidad se convierte en una norma. Ahora bien, esta facultad de determinarse hace al hombre considerar sus acciones no como referidas a lo fenoménico, sino al *noumenon*, y, a su vez, las leyes del obrar afirman al hombre en cuanto ser del sujeto en la suprema de sus determinaciones. De esta forma, la Moral y el Derecho quedan integrados en el orden ético, pero la nota diferencial está en la intimidad de la acción o en la alteridad de la misma: aquí se entiende Derecho. La alteridad se comprende, en cuanto que el sujeto es a la vez objeto, de forma que el Derecho no es entre-personal ni mera coexistencia, sino coexistencia vital o intersubjetiva con coordinación objetiva (8).

(7) Napoli, 1938, pág. 22.

(8) Los escritos de DEL VECCHIO son numerosísimos; aquí señalamos los más

De este planteamiento general se deduce o, mejor dicho, dentro de él se hace auténticamente posible el Derecho natural, pues el primado de la Filosofía del Derecho en Del Vecchio lo tiene «lo jurídico», que es independiente del concepto de positividad y distinto en sentido formal de la justicia, que, en cierta forma, constituye el principio del Derecho natural (9). Viniendo así a tener nuestra disciplina un planteamiento metafísico. Y si bien en el pequeño escrito en homenaje al egregio filósofo del Derecho y presidente de la Corte Suprema de Justicia del Japón presenta al Derecho natural con carácter ético y deontológico, ello no quiere decir que lo desaloje de todo contenido. Muy al contrario, en otro reciente escrito vuelve a hacerse cuestión de los problemas del Derecho natural enfocándolos desde un punto de vista netamente tradicional y clásico (10) y los refiere, al igual que Santo Tomás, a la participación racional que el hombre tiene en la ley eterna de forma que: «Sarebbe un errore, pertanto, che egli si appelli alla sola fede, quasi in antitesi alla ragione; chè anzi la nostra medesima razionalità ci permette e c'impone di riconoscere quella lege, che per la sua corrispondenza alla nostra natura merita veramente il nome di "lex naturalis"» (11).

importantes: *Giordano Bruno*, en «Riv. Lig. di Science, Lettere ed Arti», Génova, fasc. III, mayo-junio 1902; *Il sentimento giuridico*, 2.^a ed., Torino, 1908; *La Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino nella rivoluzione francese*, Génova, 1903; *I presupposti filosofici nella nozione del diritto*, Bologna, 1905; *Su la teoria del contrato sociale*, Bologna, 1906; *Il concetto del Diritto*, Bologna, 1906; *Il concetto della natura e il principio del Diritto*, Torino, 1909; *Sulla positività come carattere del diritto*, Modena, 1911; *Sui principi generali del Diritto*, Modena, 1921; *Moderne concezioni del Diritto*, Genova, 1921; *La Giustizia*, 4.^a ed., corregida y aumentada, Roma, 1951; *Lezioni di Filosofia del Diritto*, 7.^a ed., corregida y aumentada, Milano, 1951; *Sulla statualità del Diritto*, Roma, 1929; *La crisi della scienza del Diritto*, 2.^a ed., Roma, 1934; *Giustizia e Diritto*, Roma, 1934; *Diritto ed Economia*, Roma, 1935; *Evoluzione ed involuzione nel Diritto*, 3.^a ed., corregida y aumentada, Roma, 1945; *Sulla comunicabilità del Diritto*, Roma, 1938; *Verità e inganno nella Morale e nel Diritto*, Roma, 1947; *Integrazione morale del Diritto*, Roma, 1948; *Dispute e conclusione sull Diritto naturale*, Roma, 1949; *L'unità dello Spirito umano come base della comparazione giuridica*, 2.^a ed., corregida, Roma, 1952; *Lo Stato*, Roma, 1953; *Sui diritti dell'uomo*, Milano, 1955, sep. «Riv. Intern. di Fil. del Dir.»; *Albert Kocourek*, Milano, 1956, ídem.

(9) G. DEL VECCHIO: *Essenza del Diritto Naturale*, 2.^a ed., Roma, 1954, página 8.

(10) G. DEL VECCHIO: *Mutabilità ed eternità del Diritto*, sep. de «JUS, Riv. de Science giuridiche», Milano, marzo 1954.

(11) *Ibidem*, pág. 4.

Y repite el concepto ciceroniano de la indelebilidad de esta ley natural.

Ciertamente que, frente al elemento de relatividad del Derecho positivo, opone «un'immuable forma lógica e un supremo ideale, anch'esso immuable» (12); pero no debe ser entendido esto en el sentido de que la diferencia entre Derecho natural y norma jurídica positiva dependa del carácter puramente formal de aquél y del material de ésta o de la «magiore generalità delle prime (máximas de Derecho natural), in confronto alla specificità propia delle seconde, piú legate alle singole circostanze; ma anche dalle molteplici deviazioni alle quali lo spirito umano è soggetto come dianzi abbiamo accennato, sia per effeto di debolezza o ignoranza, sia per il prevalere delle varie passioni sopra la pura ragione. La storia del diritto positivo abbonda pur troppo, non solo di imperfezioni tecniche, ma anche di aberrazioni etiche, talvolta assai gravi: ossia di violazioni della giustizia, che non cessano di essere tali per ciò che si ammantano della forma della legalità. Pure coteste aberrazioni sono, s'intende, storicamente spiegabili; poichè tutto ciò che accade deve avere una causa e così anche i fenómini patológicos, che si osservano tanto nel mundo della natura quanto in quello della historia, e in particolare della historia giurídica. Se però da un lato debbono ricercarsi le cause di quei fenómini, è pur doveroso, d'altro lato, dichiararne l'anomalia. Così lo studioso del diritto, che non voglia essere mero esegeta o stromento pedissequo dell'autorità dei legislatori, non può esimersi, pur quando investighi ed aplichi norme giurídiche positive, dal levare lo sguardo all'idealità dea «ratio iuris» in ciò chè essa ha di universali: paragonando, duque, il diritto positivo con naturale» (13).

Por otro lado, el concepto de juridicidad tampoco coincide con el de justicia ni con el Derecho natural. Sin embargo, estos dos últimos sí que vienen a coordinarse. En principio, la ley natural viene a entenderse como: «en nuestra más profunda conciencia, a la luz de la recta razón, encontramos la impronta de aquella ley absoluta que supera en mucho por verdad y valor, a las leyes creadas por el arbitrio humano y por las pasiones humanas» (14). Así, la llama ley natural. Y la justicia la refiere al Derecho natural, pues

(12) Ibidem, pág. 6.

(13) Ibidem, pág. 8.

(14) Ibidem, pág. 11.

entendida «nel suo essenziale significato, non è e non può non essere altro che l'espressione di una lege assoluta ed eterna; superiore, quindi, alla mutevole legalità positiva, e pur radicata nel nostro spirito il quale perciò non può consistere tutto nell'effimera vita che si svolge nel mondo sensibile, ma necessariamente appartiene e partecipa ad un ordine di verità ultraterrena» (15). Pero justicia y Derecho natural no son exactamente iguales, aunque pueden entenderse como representaciones de un mismo orden. Lo que vale para otras especies de Derecho.

Que Justicia y Derecho sean equivalentes aunque no se identifiquen más que en su aspecto ontológico, nos lo manifiesta Del Vecchio en otro lugar. Es a propósito de la justicia divina cuando refiere ésta a la ley eterna (16). Y en este discurso, leído en el XIII Curso de Estudios Cristianos en Asís, se entiende la ley eterna como la voluntad o razón divina que ha creado el orden del universo, al igual que en la filosofía cristiana clásica. De la misma manera se planteaba entonces el problema de la posibilidad del conocimiento de esta ley eterna referida al Absoluto, a Dios, ya que el conocimiento implica relación, siendo el conocer lo absoluto una contradicción *in terminis*, pues, en cuanto conocido, el absoluto se hace relativo. Conociendo la importancia de la objeción, la salva con la distinción de la clase de conocimientos. En efecto, hay un conocimiento que se funda sobre los datos de los sentidos y sobre las experiencias físicas, y otro que se afina en una pura exigencia de nuestro espíritu que ningún experimento sensible puede confirmar aunque, si conocidos, tampoco desmentir, precisamente porque pertenece a un orden de verdad superior a los fenómenos. De esta manera hay certeza que ningún instrumento mecánico ha demostrado, ni podrá demostrar, pero que se imponen absolutamente a nuestra conciencia de forma que no sería posible prescindir de ellas. No obstante, imposible el conocimiento de toda la ley eterna y orden divino; pero «se non possiamo conoscere integralmente in se stessa, per i limiti del nostro intelletto, la «ratio divinae sapientiae» che governa il mondo («lex aeterna»), ben possiamo e dobbiamo atterneci alla «lex naturalis» che è il riflesso di quella, adeguato alla nostra natura («secundum proportionem capacitatis humanae naturae» come esatta-

(15) Ibidem, pág. 3.

(16) G. DEL VECCHIO: *Giustizia divina e giustizia umana*, sep. re «IUS, Riv. di science giuridiche», Milano, diciembre 1955.

mente si esprime Santo Tomasso). Vi ha poi, in terzo luogo la «lex humana» («ab hominibus inventa») che deve essere una specificazione più particolareggiata della «lex naturalis» ma non mai contraddire ad essa, nè, tanto meno, alla "lex aeterna"» (17).

Con todo esto se ha expuesto todo el sistema jurídico y su debido ordenamiento, viniendo a corresponder a cada orden de derecho una determinada justicia. Las notas de la justicia divina son, naturalmente, diferentes a las otras clases de justicia (18). Pero esto no importa tanto ahora como lo que la doctrina delvechiana significa de vuelta desde raíces kantianas al planteamiento y soluciones que ha ofrecido la Filosofía tradicional y perenne. Ciertamente que dentro de la construcción del eminente ex rector de la Universidad de Roma se encuentran aún hoy día muchos elementos de la Filosofía del profesor de Königsberg; pero ellos no son tan señalados como para desvirtuar la característica del retorno a la tradición clásica, que se aprecia, incluso, en el orden jerárquico de las diferentes clases de Derecho y de justicia.

III. DEL NEOIDEALISMO AL ORDEN AGUSTINIANO: BATTAGLIA

Desde otros muchos puntos de vista se aprecia esta misma postura de retorno a lo clásico aun dentro de la actual Filosofía jurídica italiana. Nos fijaremos especialmente a dos de ellos por su particular vitalidad. En primer término se trata del Rector de la Universidad de Bolonia, Felipe Battaglia, quien ha venido a parar a construcciones clásicas partiendo de un idealismo inicial, y se entiende en él por clásico sus ansias de objetividad. Hace unos años se ocupó ya F. Elías de Tejada de demostrar esta tesis en el prólogo que dedicó a la publicación española de uno de los más interesantes libros de F. Battaglia (19). Por nuestra parte no tenemos nada fundamental que objetar a la visión del catedrático de Sevilla sobre la Filosofía del Derecho del profesor italiano.

(17) Ibidem, pág. 2.

(18) Ibidem, págs. 3 y sigs.

(19) F. ELÍAS DE TEJADA: *La trayectoria filosófico-jurídica de Felice Battaglia*, en la obra de este último *Filosofía del Trabajo*, trad. españ. de F. ELÍAS DE TEJADA y AGUSTÍN DE ASÍS, Madrid, 1955, págs. IX-XXIV. Para un encuadre en la Filosofía jurídica del Rector boloníense vide E. PARESCÉ: *La Filosofia del Diritto in Italia nel secolo XX*, en «Riv. Intern. di Fil. del Dir.», 1951, I, págs. 21 y sigs.

Es evidente la pretensión que animó al pensamiento de Felipe Battaglia desde sus primeros escritos, de hacer del Derecho, no una forma externa capaz de captar cualquier contenido para sí sino un principio ontológico pletórico de contenido y presente en toda la experiencia que se diga jurídica. Esta es la razón que le lleva a apartarse del magisterio delvecchiano, si bien por entonces este último tratase ya de acercarse a la tradición cristiana. Pero en vez de tomar contacto con la tradición clásica acudió, movido por el ambiente en el que se habían desenvuelto sus estudios, a los planteamientos idealistas de la subjetividad objetiva de Croce y Gentile. De esta forma casi en un diálogo con los dos maestros italianos escribió su *Curso de Filosofía del Derecho* (20) y planteó fecundamente toda la problemática de nuestra disciplina. No es de extrañar, pues, que su punto de partida sea el estudio de la experiencia y de la subjetividad creadora. Pero no le llevan estos estudios ni a reducir el Derecho a la Economía, ni a confundirle en la Ética, sino que estas realidades las entiende como una serie trabada de opuestos contrarios que se distingan y se opongan en la realidad de los concretos. De esta guisa el Derecho se comprende como un sistema de relaciones, tal una práctica planteada como juridicidad —objetiva— mediante la que el individual yo y tú se presentan como universales a través de

(20) F. BATTAGLIA: *Corso di Filosofia del Diritto*, 3 vols., Roma, 1940-1947. Además de lo citado en el texto, vide: *Marsilio di Padova e il Defensor pacis*, en «Riv. Intern. di Fil. del Dir.», 1924, IV, págs. 398 y sigs.; *L'opera di Vincenzo Cuoco e la formazione dello spirito nazionale in Italia*, Firenze, 1925; *L'opera filosofico-giuridica di Francesco Saverio Salvi*, en «Riv. Intern. di Fil. del Dir.», 1927, II, págs. 144 y sigs.; *La dottrina dello Stato misto nei politici fiorentini del Rinascimento*, en ídem, 1927, III, págs. 286 y sigs.; *Marsilio da Padova e la filosofia politica del Medioevo*, Firenze, 1928; *La crisi del Diritto naturale*, Venezia, 1929; *L'interpretazione giuridica nella moderna letteratura francese*, en «Riv. Intern. di Fil. del Dir.», 1929, II y III, págs. 185 y sigs., y 376 y sigs.; *Un nuovo saggio di Filosofia giuridica fondato sulla dottrina dei valori*, en ídem, 1930, III, págs. 347 y sigs.; *Economia et morale*, en ídem, 1931, I, págs. 69 y sigs.; *Diritto e Filosofia della pratica*, Firenze, 1932; *Lo Stato*, Stena, 1936; *Lineamenti di Storia delle dottrine politiche*, 2.^a ed., corregida y aumentada, 1952; *Scritti di teoria dello Stato*, Bologna, 1942; *Il dogma della personalità giuridica dello Stato*, Bologna, 1942; *L'etica del lavoro*, Bologna, 1943; *Il problema morale nell'esistenzialismo*, Bologna, 1949; *Razionalismo ed irrazionalismo nella Filosofia moderna*, en «Riv. Intern. di Fil. del Dir.», 1949, I, págs. 39 y sigs.; *I rapporti dello Stato e della Chiesa secondo Francesco Suárez*, en ídem, 1951, IV, págs. 691 y sigs.; *Società internazionale e teoria generale del diritto*, en ídem, 1950, II, páginas 213 y sigs.; *Il pensiero romano*, Milano, 1955.

recíprocos conocimientos mutuos, que son, como tales, éticos y proceden de un acto de conciencia. Por lo que Ética y juricidad se ligan, pero no se confunden. Igual vale para la sociedad y la juricidad, sin desconocer el valor de la sociología que, en cuanto ciencia, le atribuye una misión de contribución para la ontología jurídica (21).

De esta forma entiende el Derecho como acción, en definitiva, como determinación de la voluntad orientada a fines. Ello implica dos aspectos fundamentales; el primero es la determinación del querer, que es, por esencia, patrimonio del espíritu; el otro es la manifestación externa de este querer que puede traducirse en fuerza, en ley, etc. La fecundidad objetiva y ontológica —toda axiología debe estar integrada en la ontología— lo ha analizado en un importante escrito que debe integrarse en una visión tradicional del mundo y de nuestra disciplina (22). Y la autonomía del Derecho viene requerida no solamente por su construcción filosófica general, sino también por la necesidad de la concreción jurídica, que es un requisito exigido por la objetividad inherente a la subjetividad del espíritu creador. Subjetividad creadora que a lo largo de la Historia se manifiesta y nos viene a dar el criterio de separación de los principios propiamente jurídicos de aquellos que no lo son ciertamente.

Así, ésta, la Historia, representa también la posibilidad para que el Derecho traduzca en normatividad las relaciones que ligan a los sujetos, y aquella otra facultad mediante la cual la justicia se presenta como exigencia moral de la reducción del Derecho positivo a principios abstractos.

Pero los estudios históricos han jugado todavía un papel muy importante en la obra de F. Battaglia. Es la necesidad de buscar un valor objetivo en la Historia, volviéndose contra el historicismo y pretendiendo encontrar un lazo de unión en el existencialismo (23). Mas un nuevo análisis de la Filosofía existencialista, sobre todo de K. Jaspers (24), le empujará hacia un planteamiento ontológico cris-

(21) Cfr. F. BATTAGLIA: *La Sociologia oggi*, sep. de «Riv. Intern. di Fil. del Dir.», Milano, 1954.

(22) Cfr. F. BATTAGLIA: *Alcune osservazioni sulla struttura e sulla funzione del Diritto*, sep. de «Scritti in memoria di Vittorio Emmanuele Orlando», Padova, 1955.

(23) Cfr. F. BATTAGLIA: *Il valore nella Storia*, Bologna, 1948.

(24) Cfr. F. BATTAGLIA: *L'odierna crisi della Filosofia*, en «Convivium», I, 1948.

tiano a lo San Agustín que se pone ya de manifiesto en *Recostruzione metafisica* (25), y cuya más lograda exposición está en *Morale e Storia nella prospettiva spiritualista* (26). Con ello sitúa el ilustre Rector de Bolonia su pensamiento, sin dejar del todo perspectivas idealistas, en los marcos de un objetivismo que puede corresponder a la tradición filosófica.

IV. OBJETIVISMO FENOMÉNICO: BAGOLINI

Ansias de este objetivismo matizan el pensamiento de otro autor italiano, si bien corresponde a una problemática muy diferente. Nos referimos a L. Bagolini, quien se inspira en una fenomenología que, en ciertos aspectos, mantiene contactos con un sano empirismo. No inútilmente una de sus obras fundamentales lo constituye el estudio de la *Esperienza giuridica e politica nel pensiero di D. Hume* (27). No obstante, su obra tiene más ribetes de clasicismo (28), únicamente paliados por los conceptos de verificabilidad, simpatía y descripción fundamental del dato jurídico, con las consecuencias que esto implica. Pero la verificabilidad no niega la objetividad, sino que en cierta forma la presupone (29) y por ella es posible. Lo mismo ocurre con la simpatía en cuanto se entienda tal como nos la describe en las siguientes palabras (30): «Ora io credo che tale attitudine

(25) Sep. de «Atti XV Convegno di Studi filosofici cristiani, Gallarate, 1948», Padova, 1949.

(26) Bologna, 1954.

(27) En «Studi senesi», 1947-1948.

(28) Cfr. LUIGI BAGOLINI: *Saggio di sintesi di storia della Filosofia*, Bologna, 1935; *Considerazioni sull'attualità di alcuni principi del pensiero politico di Aristotele*, Bologna, 1938; *Diritto e scienza giuridica nella critica del concreto*, Milano, 1942; *Il problema dei valori in alcuni recenti scritti filosofici e giuridici*, en «Riv. Intern. di Fil. del Dir.», 1949, IV, págs. 465 y sigs.; *Aspetti della critica dei valori etico-giuridici nell pensiero contemporaneo*, en ídem, 1950, II, págs. 235 y sigs.; *Giustizia e visione del mondo*, en ídem, 1953, III, págs. 405 y sigs.; *La simpatia nella morale e nel diritto del pensiero di A. Smith*, Bologna, 1952; *Filosofia del Diritto in Brasile*, sep. de «Rev. Brasileira de Filosofia», São Paulo, 1955.

(29) Cfr. L. BAGOLINI: *La filosofia nella solitudine dell'uomo contemporaneo*, Bologna, 1955.

(30) Cfr. L. BAGOLINI: *Conoscenza storica e previsione nella valutazione pratica*, sep. de «Il Saggiatore», año V, núm. 3-4, Torino, sin fecha, pág. 3.

debba essere vista nella possibilità che chi giudica ha, di «partecipare» alla situazione dei soggetti ipotetici su cui possano ricadere gli effetti dell'azione da giudicare. Questa partecipazione implica evidentemente una transposizione immaginativa. Bisogna cioè che il soggetto valutante immagini di trovarsi nella situazione degli altri su cui possano ricadere le conseguenze dell'azione da giudicare, proprio per potere prevedere tali conseguenze. L'immaginarsi di essere nella situazione altrui, implica, a sua volta, la rappresentazione della situazione altrui che può essere diretta e indiretta: è indiretta quando avviene indifferenze analogiche da situazioni particolari note, combinate con processi di astrazione da situazioni ambientali più ampie, delle quali ultime già si abbiano rappresentazioni generali, e nelle quali rientri la situazione particolare altrui che ci si vuole rappresentare. A mio avviso, la «rappresentazione indiretta» della situazione di un soggetto ipotetico e la «partecipazione immaginativa» ad essa, sono due processi che in concreto si implicano l'un l'altro reciprocamente e non possono essere considerati isolatamente l'un dall'altro; la partecipazione immaginativa è l'intrinseca forza animatrice della rappresentazione. Si tratta insomma di una partecipazione «mediata» da una transposizione immaginativa. E si tratta per ciò di una vera e propria «simpatía indiretta». Este concepto de la simpatía es lo que le lleva a una determinación del sentido objetivo de la justicia (31). Lo propio ocurre con la descriptiva funcional del dato jurídico que pone en relación a nuestro autor con N. Hartman y por la que llega a la esencia del fenómeno jurídico en su implicación de interioridad-exterioridad, y no solamente a una presunta interioridad intencional (32).

Precisamente esta descriptiva funcional del dato jurídico le llevará a poner los fundamentos de una ciencia del Derecho que se elabora en contra de la teoría pura kelseniana y que nace como una crítica a cierto aspecto de la misma (33). A este respecto escribe: «E, perchè sia possibile, bisogna, io credo, rinunciare al formalismo inteso come iniziale assunzione della norma giuridica quale sem-

(31) Cfr. L. BAGOLINI: *Giustizia distributiva e simpatía*, sep. de la «Riv. Intern. di Fil. del Dir.», Milano, 1954.

(32) Cfr. L. BAGOLINI: *Descrittiva pura del dato giuridico*, sep. de la «Riv. Intern. di Fil. del Diritto», Milano, 1956, pág. 752.

(33) Cfr. L. BAGOLINI: *Determinismo e imputabilità*, sep. de la «Riv. Intern. di Fil. del Dir.», Milano, 1955.

plice relazione di presupposti e conseguenze, senza però rinunciare ad una scienza giuridica pura. La scienza giuridica pura può, e deva essere, a mio avviso, concepita come una pura descrittiva funzionale. E per l'appunto, secondo me, da considerarsi funzionale una descrittiva giuridica che assuma inizialmente la norma come tendenza ad influenzare i comportamenti» (34). Y si esta ciencia del Derecho no puede desembarazarse de los elementos filosóficos, la pura descriptiva funcional debe ponerse, en lo más posible, más allá de las opiniones metafísicas e ideológicas. En todo caso, el Profesor de la Universidad de Génova es consciente de la integración del saber filosófico y del carácter objetivo de nuestra disciplina.

V. LA REACCIÓN DE LA POSGUERRA ALEMANA

Esta postura hacia la objetividad con marcada tendencia por las premisas tradicionales que se plasman en distintos ambientes doctrinales, observada en tres nombres representativos de la actual Filosofía del Derecho italiana, Del Vecchio, Battaglia y Bagolini —el estudio de otros autores como Cicala (35), Olgliati (36), etc., podría parecer sospechoso—, se advierte también en el mundo germánico —dejemos a un lado al francés Ripert, cuya obra es muy conocida; Pasquier (37), Haessert, etc.—. En el mundo alemán se inicia ese nuevo movimiento, al igual que en Italia, desde las más diversas figuras filosóficas, aunque la mayor parte de ellas hacen relación a la Fenomenología en sus diferentes manifestaciones de teoría de los valores, fenomenología propiamente dicha y existencialismo, o a un resurgir de la Filosofía tradicional. Uno de los primeros nombres que debemos consignar es el de H. Marcus (38) —dejando

(34) Ibidem.

(35) F. B. CICALA: *Per l'individuazione delle categorie logiche del Diritto*, Torino, 1915; *Sommarii di filosofia e diritto*, 3 vols., Città di Castello, 1926; *Corso di lezione di Filosofia del Diritto*, 2.^a ed., Firenze, 1932.

(36) Cfr. F. OLGILIATI: *Il concetto di giuridicità in Sto. Tommaso d'Aquino*, Milano, 1943.

(37) Cfr. C. DU PASQUIER: *Introduction a la theorie general et a la philosophie du Droit*, Paris, 1942.

(38) Cfr. H. MARCUS: *Metaphysik der Gerechtigkeit*, Basel, 1947.

para otra ocasión la pretensión de Walther Schönfeld (39) de fundamentar la ciencia jurídica en una estricta Metafísica, con lo que aquélla obtendría el sentido pleno—, quien lleva a relacionar lo jurídico con la objetividad cósmica y física por medio de la equivalencia en los mundos moral, jurídico, estético y físico, creando una Metafísica del Derecho basada en la técnica universal de la justicia como equivalencia, dentro de un admirable esquematismo racional elevado con lógica difícil de destruir.

Hagamos también aquí referencia a la admirable obra de H. Rommen, *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts* (40), que si bien, según nuestro plan no deberíamos incluir aquí por pertenecer, al igual que el autor de estas líneas, a la corriente tradicional de la Filosofía, no podemos menos de hacerlo por la importancia tan colosal que en todos los ámbitos del pensamiento ha adquirido este libro. En la obra de Rommen se fundamenta el Derecho natural en el principio metafísico de la posibilidad de conocimiento de la prístina realidad del ser, de la esencia de las cosas (41), quedando el intelecto especulativo determinado por la realidad objetiva y siendo la realidad objetiva a su vez cómputo de la verdad y límite de la misma. Por lo que el conocimiento en el Derecho es un *primum* frente a la voluntad y en cuanto este conocimiento tiene una plasmación original ontológica, es posible una *lex ethica naturalis* de carácter puramente objetivo (42) que, en último término, traducirá a la ley como ordenación de la razón en sentido tomista. La autoridad, ciertamente, en el Derecho, viene de la voluntad; pero hay que pensar en un primado sobre aquélla de la verdad, que no es racionalísticamente entendida, sino que en su hallazgo colaboran elementos experimentales e intuicionistas.

Con otra obra que pretende coordinar algunos elementos kantianos con construcciones tomistas, entraremos en la consideración de los trabajos de H. Coing. Se trata de G. Küchemhoff (43), cuya aportación más importante consiste en la crítica que realiza del forma-

(39) W. SCHÖNFELD: *Grundlegung der Rechtswissenschaft*, Stuttgart, 1951, que es la 2.^a ed. completamente rehecha de su *Geschichte der Rechtswissenschaft in Spiegel der Metaphysik*, Stuttgart, 1943.

(40) München, 1947.

(41) *Ibide*, pág. 173.

(42) *Ibidem*, págs. 188 y sigs.

(43) Cfr. G. KÜCHEMHOFF: *Naturrecht und Christentum*, Düsseldorf, 1948.

lismo jurídico, construyendo una elaboración del Derecho natural, pletórico de contenido a base de la existencia humana, con lo que hace concesiones a un existencialismo de cuño cristiano.

VI. DEL RELATIVISMO AL DERECHO NATURAL: COING

Otra es la procedencia de Helmut Coing, actualmente profesor en la Universidad de Frankfurt. Mucho debe a Radbruch y aun a Kant en el proceso de su formación. Lo que se advierte a través de su planteamiento fenomenológico del Derecho matizado principalmente por dos nombres: Hartmann y Scheler. Su última obra más importante nos arroja el balance, del que nos ocuparemos a continuación (44). Conforme a una característica general en la moderna literatura jusfilosófica europea, se caracteriza su construcción por el antiformalismo que le anima, si bien sostiene que la Filosofía del Derecho se apoya sobre la Ciencia del Derecho. Ahora bien, la concepción de esta ciencia jurídica no está de acuerdo con aquella puesta en boga por la conocida Teoría pura del Derecho, caracterizada por su formalismo y su purismo metodológico, sino que se trata de una ciencia de cierto fenómeno social, el Derecho. Por lo que su carácter material se pone de manifiesto, es la investigación de un concepto del Derecho pletórico de contenido, que se obtiene a base de un análisis fenomenológico.

De esta forma se comprenderá cómo el objetivo filosófico inmediato será la consideración del Derecho «als Phänomen des sozialen Lebens», pues «Das Recht —comienza la primera parte del libro— kann als Werk des Menschen nur aus menschlichen Zielsetzungen verstanden werden» (45). Caracterízase, pues, el Derecho por ser primordialmente un «orden de las relaciones sociales» dentro y a través de un grupo de hombres, con lo que hay que considerarlo en virtud de los fines del mismo Derecho —seguridad, paz, justicia, igualdad, libertad, etc., etc.— y de las formas de sociabilidad —comunidad y sociedad, tomadas de Tönnies—, así como de los aspectos de psicología social a éstas inherentes y de las relaciones que, a veces, se adquieren en los grupos sociales —relación de fuerza y de lucha, principalmente—.

(44) Cfr. H. COING: *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, Berlín, 1950.

(45) *Ibidem*, pág. 15.

Así, el Derecho viene entendido como una creación del hombre (*Schöpfung des Menschen*), pero no una arbitraria (*beliebige*) creación, sino que sirve a determinados fines, tiene un determinado círculo de objetos, a los que ha de ordenar, por materia (46). Por otro lado, el análisis del Derecho como fenómeno social ha dado por resultado que «im Rechtsleben bestimmte ethische Forderungen auftauchen». Con lo que tenemos los dos datos del Derecho: en primer lugar unos valores morales que el Derecho debe realizar; en segundo término, «die Natur der Sache». En una publicación anterior ya había esbozado Coing estos «sittlichen Grundwerte des Rechts» (47), constituídos por fuerzas espirituales y que dan lugar al Derecho natural, dirigiendo toda la experiencia jurídica y haciéndose criterio para juzgar de la auténtica juridicidad de una norma. Sin embargo, en los «Grundzüge der Rechtsphilosophie» adquieren el exacto planteamiento y encuadre en el sistema general de Filosofía del Derecho. Y aquí radica todo el influjo de la fenomenología, pues, al igual que en ésta, se entiende a los valores morales como consecutivos de una esfera de seres ideales independientes de nuestro conocimiento. «In unserem sittlichen Bewusstsein sind uns bestimmte geistige Sachverhalte gegeben, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Treue; wir nennen sie Werte. Sie bilden einen eigenen Bereich des idealen Seins; denn auch hier muss zwischen unseren Vorstellungen und Gefühlen und dem Sachverhalt auf den sie gerichtet sind unterschieden werden» (48). Pero no puede hablarse de un único valor, sino de una «Vielheit von spezifischen und verschiedenen sittlichen Werten», de un reino de valores morales (49). En cuanto al conocimiento de los mismos hay que señalar, naturalmente, que no se posee una exactitud matemática y «es fehlt die Möglichkeit der Naturprüfung im Experiment; die letzte Instanz ist das menschliche Erleben». Pero ello no quiere decir nada de la objetividad de los mismos, así como tampoco de la posibilidad de un número de afirmaciones objetivamente exactas sobre el contenido de los mismos y respecto de su jerarquía, pues no todos ellos son equivalentes. De esta manera la Filosofía del Derecho viene a estar integrada en la Filoso-

(46) Ibidem, pág. 90.

(47) Cfr. H. COING: *Die obersten Grundsätze des Rechts. Ein Versuch zur Neugründung des Naturrechts*, Heidelberg, 1947, págs. 28 y sigs.

(48) Idem: *Grundzüge der Rechtsphilosophie* cit., pág. 106.

(49) Ibidem, págs. 106-107.

fía general y en una Ética necesariamente objetiva y no relativista, y, en fin, en una ética material.

Que la justicia no sea el único valor que expresa lo que se ha llamado la idea del Derecho está explícitamente afirmado: «Die Rechtsidee ist danach die Summe der sittlichen Gehalte (W.), die Wesensgemäss mit der Ausbildung des Rechtes verbunden sind» (50). Pero a continuación se dice que en el punto central está la justicia, aunque no es más que un valor moral que contribuye, entre otros, a la idea del Derecho: es el valor de la igualdad que, en cuanto tal, excluye al arbitrio y a la violencia (51). Mas en su hacerse, en su desarrollarse, la justicia encuentra límites en la naturaleza de las cosas (52) que tienen parte en la vida social cuyo factor unitivo es el Derecho —este es otro importante elemento objetivo de la nueva construcción filosófica de H. COING—. Mas tampoco es la naturaleza de las cosas el último elemento al que es reductible el Derecho, sino que por sí hace referencia a otro grupo de valores, entre los que se encuentra el de la persona humana que conduce al Derecho, al reconocimiento y garantía de la libertad individual.

Precisamente de la idea del Derecho surge la posibilidad del Derecho natural entendido como: «der Umriss einer Rechtsordnung, welche den sittlichen Forderungen der Rechtsidee genügt. Gegenüber der Rechtsidee —als reinem sittlichen Gehalt— soll das Naturrecht ein System von Rechtssätzen bestimmten Inhaltes sein, in denen die Rechtsidee Gestalt gewinnt und dadurch anendbar wird. Den allgemeinen Inhalt der sittlichen Werte, welche die Rechtsidee in sich begreift, wandelt das Naturrecht in eine Reihe bestimmter Rechtssätze um, welche, im sozialen Leben verwendbar, Gesetzgebung und Judikatur als Vorbild dienen können. Im Naturrecht wird die Rechtsidee praktikabel; sie wird in Grundsätze ungeformt, die in Gesetzen und Urteil Verwendung finden können» (53). Por lo que el Derecho natural se sitúa fuera de una pura Ética, pues está constituido por principios del orden social. Pero debe entenderse aquí la Ética como disciplina, con lo que adquiere particularidad propia el Derecho natural. Su situación exacta la encontraríamos entre la Idea del Derecho y el Derecho positivo y aproxima éste a aquél. «Das Naturrecht

(50) Ibidem, pág. 147.

(51) Ibidem, págs. 111 y sigs.

(52) Ibidem, págs. 118-131.

(53) Ibidem, pág. 151.

ist als eine Summe oberster Rechtsgrundsätze zu verstehen, welche die Grundlage des positiven Kulturrechts bilden. Diese Grundsätze sind aus dem sittlichen Gehalt der Rechtsidee im Hinblick auf bestimmte, wederkehrenden Grundsituationen und Grundsachverhalte des sozialen Lebens abgeleitet. In ihren ethischen Grundlagen a priori, enthalten sie empirische Momente, insoweit sie auf bestimmte Situationen Bezogen sind und von bestimmten Gegebenheiten der menschlichen Natur oder der Natur der Sache ausgehen. Sie gehören der Welt des Menschen an; auf sie beschränkt sich ihre Geltung. Sie bilden für und kein geschlossenes System und kein geschlossene Ordnung, da uns die Rechtsidee nicht voll erkennbar ist» (54). Ahora bien, por otra parte, el Derecho natural hace relación a la Etica en cuanto que es una circunstancia (*Sachverhalt*) determinada éticamente que viene a traducirse en una norma (55). En definitiva, el Derecho natural, que no es Etica, se siente referido a ésta por medio de la Idea del Derecho. Pero ya no se pone en duda la existencia de este *ius naturae* situado en el mundo del ser (ideal).

El objetivismo de la Idea del Derecho y del Derecho natural hace que se refieran a la totalidad de las manifestaciones jurídicas, por lo que la Filosofía del Derecho no queda limitada aquí, sino que avanza hacia aquellos campos sociales donde pueden realizarse ambos seres. De esta forma no se contenta con elaborar una doctrina de los derechos del hombre y de los principios fundamentales de la justicia (56), sino que la Filosofía del Derecho tiene como tarea también la Filosofía política e incluso buena parte de la Filosofía de la economía, en cuanto esta es capaz de recibir en sí la idea del Derecho (57) y de la ciencia del Derecho positivo.

La Filosofía del Derecho ha adquirido un planteamiento más universal y objetivo con H. COING, que, sin embargo, no nos parece completo. La objeción fundamental es que no encontramos una descripción completa, adecuada y específica de la realidad jurídica. Sin duda ello es producto de la no integración de la descripción fenomenológica de los valores —¿en qué está lo específicamente jurídico de los va-

(54) *Ibidem*, pág. 165.

(55) *Ibidem*, pág. 166.

(56) Por otra parte, ya había expuesto esta doctrina de las formas de la justicia en *Die obersten Grundsätze des Rechts* cit.

(57) Cfr. H. COING: *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, págs. 200 y sigs. y 216 y sigs.

lores y fines señalados?— en un orden ontológico. El valor, meramente el valor, no es nada más que un paso anterior a lo ontológico y sin el orden del ser ontológico —discúlpenos esta tautología, que la han hecho necesaria de utilizar los que sólo se quedan en los valores— nada es sino a medias.

VII. UNA ONTOLOGÍA JURÍDICA EN EL EXISTENCIALISMO.

Sin embargo, se advierte un clima propicio a esta construcción ontológica de la Filosofía del Derecho, en general, puesto de manifiesto en la aspiración de los más jóvenes escritores. Constatemos aquí un ejemplo proporcionado por W. MAIHOFER (58). Se trata de su *Habilitations Schrift*, donde, partiendo de un examen de las aportaciones fenomenológicas y existencialistas, pretende fundamentar una ontología jurídica en el sentido de una «Lehre vom Sein des Rechts» (59). Ahora bien, en la búsqueda de la situación del Derecho, le coloca no en la esfera del ser, sino en la del deber ser: «Gilt doch —escribe— als ausgemacht, dass wir das Recht nicht in der "Sphäre" des Seins, sondern des Sollens zu suchen haben, in jener vom Sein streng geschiedenen Überwelt der Idee, auf welche die alltägliche Welt des Rechts seit Platon als ihren "legitimierenden" Grund zurückgeführt wird» (60). Por ello no cambia el sentido de una ontología jurídica, sino que la pregunta inicial sigue siendo la misma, por el fundamento («Grund») de lo que en este mundo entendemos por jurídico, es decir, ¿puede o no puede ser? ¿Qué es lo que llamamos Derecho? ¿Cuál es su sentido general y, en particular, para los hombres? Lo que nos remite a una última pregunta fundamental. «Warum ist überhaupt Rechtliches und nicht vielmehr nicht?» (61). Y la pregunta sobre el fundamento se traduce aquí, como en el existencialismo, en tres originarias preguntas: «aus welche Grunde kommt das Seiende? auf welchen Grunde steht das Seiende? zu welche Grunde geht das Seiende?» (62).

De esta forma la ontología jurídica se pone como auténtica onto-

(58) W. MAIHOFER: *Recht und Sein*, Frankfurt a. M., 1954.

(59) *Ibidem*, pág. 14.

(60) *Ibidem*, pág. 37.

(61) *Ibidem*, pág. 38.

(62) *Ibidem*, pág. 39.

logía, entendida como ontología regional, y, por lo tanto, *apriorische Sachlogik* a la que ha conducido una fenomenología trascendental, cuyo principal análisis, en cuanto análisis de la existencia, es el del «Im-Recht-sein». Pero, como «Dasein ist Sein in der Welt» (63), el mundo tiene tres sentidos fundamentales: 1.º En cuanto mundo individual (64), en el que se consume la «Weltaufbau der Person»; 2.º En cuanto mundo circunstancial de las cosas, «Umwelt der Sachen» (65); 3.º En cuanto «co-mundo» de personas. En estos sentidos del mundo en el que se es, tiene su propia esfera y manifestación el Derecho, así como en el «Selbstsein» —vida auténtica— donde se localiza el Derecho natural, o mejor dicho, el «existencial Derecho natural. «Alles "eigentliche" Recht wird deshalb in der autonomen Sphäre des Selbst zum Heroenrecht der "Ausnahme": zum "subjektiven" Daseinrecht, -zu einem aus der Einzigkeit und Einzigartigkeit des Selbst entspringenden existenziellen Naturrecht» (66).

La esfera ontológica del Derecho se extiende al igual que las dimensiones del «Dasein», también a través de las formas sociales. Con lo que se integra en la ontología jurídica la llamada Filosofía del Estado, a la vez que surge un institucional Derecho natural. En definitiva, en este ensayo de Maihofer, que en muchos aspectos aparece todavía incompleto, desde un punto de vista fenomenológico y existencial, se pretende llegar a conclusiones objetivas basadas en una ontología jurídica. La Filosofía del Derecho se entiende como ontología jurídica, y el Derecho natural, cuya existencia es debidamente constatada, es un, o acaso fundamental, problema de la misma. Hemos de reconocer las deficiencias de este planteamiento, pero es un índice de la nueva orientación de nuestra disciplina. Por otra parte, tratando de salvar estas faltas el joven doctor suizo Görg Odenheimer escribió en 1955 su *Habilitationsschrift* en la Universidad de Basilea bajo la dirección de O. A. Germann con el mismo título de *Recht und Sein*. También debemos indicar aquí el trabajo y las pretensiones en el mismo sentido de Georg Cohn (67).

(63) Ibidem, pág. 83.

(64) Ibidem, págs. 83-86.

(65) Ibidem, págs. 86-90.

(66) Ibidem, pág. 98.

(67) Cfr. G. COHN: *Existentialismus und Rechtswissenschaft*, Basel, 1955.

VIII. FILOSOFÍA DEL DERECHO COMO METAFÍSICA Y SOCIOLOGÍA JURÍDICA

Pero el intento más eficaz e importante de la creación de una ontología, metafísica, del Derecho ha sido el realizado por el profesor de la Universidad de Tubinga Erich Fechner. La obra es todavía reciente y apenas si la crítica se ha ocupado de ella (68). Ello no quiere decir que su orientación no nos fuera conocida por artículos anteriores, como es el *Gewaltanwendung und Gewaltüberwindung als Notwende im Recht* (69). Pero es, sin duda, en su *Rechtsphilosophie* donde, de una forma sistemática, amena y muy clara, expone ordenadamente su visión de nuestra disciplina.

La orientación que el profesor de la Universidad de Tübingen, aunque es esencialmente antiformalista, no significa negación de planteamientos anteriores al de la segunda guerra mundial. Ciertamente las consecuencias que ésta acarrea constituyen una verdadera obsesión a lo largo de la obra de Fechner. De aquí parte para poner los ejemplos más interesantes de la problemática del Derecho (70), arranque de la consideración del Derecho como objeto filosófico y del encuadre de la Filosofía jurídica, que es considerada como la tarea encargada de responder a la problematicidad del Derecho. Esta problematicidad, que puede ser observada externamente, hace relación al fundamento del Derecho. Y las contestaciones que se han dado a la problematicidad del Derecho pueden reducirse a dos grupos: «diejenigen, die das Recht gewissermassen von unten her auf den realen, wenn auch veränderlichen Gegebenheiten des Lebens und der sozialen Tatsachen aufbauen und diejenigen, die es "von oben" von absoluten "geist" —bestimmten Richtmassen ableiten» (71). El primer grupo de teorías, que contestan a la pregunta del fundamento del Derecho, está constituido por explicaciones naturalistas, sociológicas y positivistas; el segundo por aquellas que acuden a la razón como fundamento, o a los valores, o a una visión teológica.

(68) Cfr. E. FECHNER: *Rechtsphilosophie, Sociologie und Metaphysik des Rechts*, Tübingen, 1956.

(69) Publicado en «Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft», tomo II de 1955, págs. 14 y sigs.

(70) Cfr. FECHNER: *Rechtsphilosophie* cit., págs. 9 y sigs.

(71) *Ibidem*, pág. 21, vd. págs. sigs.

Naturalmente la consideración exclusiva de uno de estos elementos o factores no explica la totalidad del Derecho. Es necesario un cuadro en que cada uno de estos factores —sociológico, político, etc.— sea un componente, pues el Derecho, en cuanto tal, es totalidad. Sin duda el primero que se presenta a nuestros ojos es el sociológico, «dass das Recht etwas Zwischenmenschliches ist und dass es ausserhalb menschlicher Gemeinschaften so etwas wie das Recht nicht geben kann» (72). Pero, en todo caso, hay unas fuerzas formales del Derecho que tienen que ser consideradas en un análisis sociológico o filosófico del mismo: relaciones causales de sangre, datos económicos, relaciones de fuerza, conocimientos humanos, razón, valores, situaciones religiosas, etc. Ante esta situación surgen las preguntas de la Filosofía jurídica por la especificidad, origen y la relación entre sí de dichas fuerzas. Teniendo en cuenta que son elementos que unos se refieren al orden de lo real y otros al de lo ideal, la primera fundamental cuestión radica en la interacción de estos dos mundos (73). Aquí se advierte la construcción scheleriana de la sociología del saber, después las relaciones entre ellos. Sin embargo, estos factores, siendo todos ellos objetivos, no tienen la misma actuación en el Derecho. Dentro de los mismos «realfactores» hay diferencia entre ellos: pensemos en las relaciones causales de sangre y en el de la «naturaleza de las cosas». Lo mismo para los «idealfactores». Pero gracias a esta diversidad se pretende obtener la expresión completa y justa capaz de explicar y construir el más variado Derecho.

Hemos dicho que estos factores integran una unidad, un ser, por el que se cuestiona la Filosofía del Derecho. De esta manera, dentro del orden del ser —tal y como ha sido expuesto por N. Hartmann—, el Derecho aparece como una parte del mismo (74), pero con especificidad en conexión con la realidad jurídica y la estructura del ser, participando de la objetividad propia de los elementos arriba señalados. De esta manera el Derecho aparece como un orden en el que está inserto el hombre: «die Ordnung ist mit dem Menschen gegeben, weil der Mensch erst durch dieses Mass Mensch ist. Seine Freiheit und Würde bestehen darin das zu erkennen und anzuerkennen, so wie er die übrige Ordnung der Welt, die physikalischen Gesetze, die Gesetze des Denkens anerkennen muss, wenn er sein will, was er

(72) Ibidem, pág. 108.

(73) Ibidem, págs. 111 y sigs.

(74) Ibidem, págs. 190 y sigs.

zu sein vermag. Wie die Begriffe und die Denkgesetze werden auch die Rechtssätze insoweit nicht gebildet, sondern nachgebildet, nicht erfunden, sondern aufgefunden (75). De aquí que la objetividad del Derecho, en cuyo orden el hombre está inmerso, se ponga como el problema fundamental de una Ontología jurídica y a todo este orden objetivo, así como a su problemática se le llame Derecho natural (76). De esta forma, «das rechtverstandene Naturrecht besteht nicht in einem starren Absolutheitsanspruch inhaltlicher Rechtssätze sondern in dem Bewusstsein einer Objektivität (...) Aus dieser scheinbaren Widersprüchlichkeit, die in Wahrheit eine fruchtbare Spannung darstellt, erklärt sich das Widersprüchliche des Naturrechtsgedankens selbst, das sich uns in Gegenwart und Geschichte immer wieder störend aufdrängt: Die Naturrechtlichen Rechtssätze können nicht übereinstimmen; sie müssen voneinander abweichen, weil niemand sicher weiss, wer den Stein der Weisen besitzt. Naturrechtliche Richtigkeit und Gültigkeit liegt allein in der Überzeugung, nach äusserster Erforschung und gewissenhafter Abwägung aller Gegebenheiten das Menschenmögliche an Wahrheitsermittlung geleistet zu haben und daher berechtigterweise den Anspruch erheben zu dürfen; die zwischenmenschliche Wirklichkeit möge dieser Erkenntnis entsprechend gestaltet werden. Diese Ungewissheit, dieser Einsatz der Person für eine echte (...) Überzeugung, die sich *in der Tat* bewahren muss (...) entspricht der Stellung des Menschen im Dasein als eines objektiv Bedingten und zugleich subjektiv immer erneut zu Wagenden. Sie stellt die eigentlich schöpferische Quelle der Rechtsentwicklung dar» (77). Vienen, pues, a relacionar las preguntas fundamentales de la Filosofía del Derecho con planteamientos existencialistas, cuyas conexiones no podemos examinar ahora, sino que indicamos únicamente cómo, para muchos supuestos del Derecho natural y de la Filosofía jurídica en general, hace un examen de puntos de partida existencialista que, por otra parte, ya habíamos visto algunos de ellos tratados por Maihofer.

Por todo ello que la Filosofía del Derecho tenga un doble tema. De una parte, debe captar los fenómenos jurídicos como fenómenos parciales en la conexión social y en la conexión total de lo existente («Seienden») a lo que pertenece el esclarecimiento de los orígenes

(75) Ibidem, págs. 209 y 210.

(76) Ibidem, págs. 179-222.

(77) Ibidem, pág. 220.

reales del Derecho, la presentación de sus factores formales, sus funciones y sus fronteras. De otro, debe tratar la filosofía jurídica la interna necesidad del Derecho, la fundamentación y la crítica de su forma real (78). Y ello porque se entiende al Derecho también doblemente: «Regelung menschliche Beziehungen auf Grund empirisch feststellbarer Daten und immer erneute innere Entscheidung aus rational nicht fassbaren inneren Vorgängen» (79).

De aquí que la Filosofía del Derecho tenga una doble faceta: en cuanto es Sociología jurídica y en cuanto metafísica jurídica: «sie ist Rechtsmetaphysik, soweit die letzten Gründe und Ursachen des Rechts nachsinnt, wenn sie sich dabei auch nicht vermisst, endgültige antworten vorzuweisen, sondern nur hofft "gültige" zu finden, die dem unruhigen menschlichen Geiste und den Notwendigkeiten seines Daseins als vorläufige Wahrheit gelten dürfen, ohne bis zum Ende aller Zeiten als absolute gelten zu wollen, weil bisdahin noch vieles sich enthüllen wird, was heute verborgen ist. Sie ist Rechtsmetaphysik, soweit sie bis zu den Elementen und Fundamenten des Rechts, den letzten nicht mehr zurückführbaren Kräften und Grundlagen durchzustossen *versucht*. In sofern ist sie nach wie vor in der äussersten Zielsetzung auf das "Absolute", das von allem "Unabhängige", auf das Letzte und Eigentliche gerichtet, auch wenn sie weis, dass damit nur eine Richtung angedeutet und nicht das Ziel selbst gemeint ist» (80).

Es Sociología jurídica en cuanto que toda consideración dirigida hacia lo «auténtico» y lo «último», por de pronto, ha de entenderse las con el objeto de esta consideración, con la situación de hecho dada. Pero el Derecho es una determinada manera de la coexistencia humana. Vive en estados y procesos sociales, sin los cuales no existe en absoluto. Toda consideración del Derecho ha de ser, pues, ante todo, una consideración sociológica. La Filosofía jurídica es, por lo tanto, Sociología jurídica, en cuanto que investiga el Derecho como fenómeno social, es decir, cuando comprende la aclaración de su carácter social y de su engranaje con los demás fenómenos del mundo social. Es en tal investigación donde se descubren las conexiones reales en las que descansa el Derecho y sin las cuales no subsiste. La consideración sociológica es al mismo tiempo el primer paso

(78) Ibidem, pág. 291.

(79) Ibidem, pág. 292.

(80) Ibidem, pág. 292.

hacia la comprensión del Derecho como fenómeno parcial de totalidades cada vez más externas, es decir, por de pronto de lo social. No hay Filosofía jurídica que pueda prescindir de la consideración sociológica del Derecho, si no quiere perderse en lo abstracto y en lo irreal (81).

Que la Filosofía del Derecho haya que entenderla en virtud de estas dos facetas no quiere decir que exista una total y radical separación entre ellas o que alguna de ellas —la metafísica— sea absoluta, autárquica diríamos en términos aristotélicos. Pues el Derecho es una unidad dada en cualquier fenómeno jurídico, que quiere ser considerada en las dos direcciones de nuestro planteamiento: al mismo tiempo sociológica y metafísicamente. Sin embargo, la consideración metafísica del Derecho por más que tienda a captar las últimas conexiones y causas primeras no puede perder de vista al Derecho como fenómeno social, puesto que, en tal caso, se privaría del objeto cuyo conocimiento le es vital. De esta forma, la Filosofía del Derecho entendida rectamente no representa un objeto aislado, incomunicable, de concepciones sociológicas y metafísicas, sino una dualidad que se agrupa en la unidad mayor y en la cual la consideración aislada científico-sociológica y la amplia metafísica suman un todo (82).

AGUSTÍN DE ASÍS

Profesor adjunto de la Universidad
de Sevilla

(81) *Ibidem*.

(82) *Ibidem*, págs. 292-293.

ANOTACIONES BIBLIOGRAFICAS ACTUALIZADORAS DE UNOS TEXTOS DE SAN PABLO ACERCA DE LA JUSTICIA

Recientemente se ha hecho referencia (1) a que la doctrina de la Justicia constituía la base de toda la construcción teológica del cristianismo. Es obvio que la ética cristiana haya desarrollado la teoría de la Justicia hasta extremos que permiten una certeza absoluta desde el punto de vista moral. Pero como la divergencia luterana era de origen teológico, y se basaba precisamente en ciertos textos de San Pablo acerca de la Justicia, resalta, sin duda, la importancia de discernir si en las expresiones originarias nace algún aspecto que haga posible un planteamiento jurídico que no sea contradictorio con el propio planteamiento moral, en una doctrina general de la Justicia.

Dentro de la relación jurídica hay un aspecto que no suele ser estudiado sino como simple hecho, y sin entrar en su intencionalidad vivencial. Es el hecho de dar para cobrar. El derecho es posterior al hecho de dar, pero en algún modo depende de él imponiendo su constancia. Por otro lado, el autor de ese primer hecho siempre cuenta con que sobre una base de solidaridad con alguien que recibe algún beneficio originado precisamente en aquél, ha de ser estimada sin duda esa solidaridad que permitió la acción primera.

Ambos aspectos, el de anticipación al derecho y el de solidaridad humana procedente de la simpatía racional entre hombre y hombre, o sea del amor, son considerados expresamente por San Pablo. Y ello en forma en que son relacionados precisamente con el derecho y con la ley.

En la *Carta a los Romanos* escribe el Apóstol: «¿O quién primero le dió para tener derecho a retribución?» (c. 11, v. 35). «El amor no obra el mal del prójimo, pues el amor es el cumplimiento de la

(1) Cfr. José María BOVER, S. J.: *Teología de San Pablo*, págs. 53, 151, Edic. BAC, 1952.

ley» (c. 13, v. 35) (2). Ambos textos se relacionan desde el momento en que el amor es el elemento psicológico que hace al hombre interesarse por los demás, y que este interés se ve traducido en actividad que tienda de una u otra manera a favorecer a los demás, constituyéndose entonces en el germen de toda sociabilidad y en la raíz de toda justicia, como iremos viendo.

La Patrística contiene sustanciales interpretaciones del pensamiento paulino. Pueden citarse San Juan Crisóstomo y San Agustín. Del primero es la expresión (3) que insiste en el sentido de anticipación que reside en la Justicia respecto a su consideración como hecho originario del derecho: «Nam iustitia plus est quam vita: quandoquidem et vitae radix est». (Traducción: Pues la justicia es más que la vida. Precisamente es la raíz misma de la vida.) Vemos cómo en algún sentido la Justicia no está sólo en el resultado de una acción, sino en el impulso primario que lleva a la acción misma. Y teniendo en cuenta que esa acción no se refiere ya al «pago», sino al acto mismo de «dar previamente».

Esa misma consideración prevalece en una expresión del escolástico Domingo de SOTO (4) al decir: «Iustus non prius recipit proemium quod operetur, sed in futurum prospiciens operatur». (Traducción: El que obra en justicia no recibe el premio antes de que ha obrado, sino que obra mirando al futuro.) Pero ¿en qué medida se podría llamar «justo» a quien realiza un acto previo a toda idea de remuneración? Ello parece contradecir toda la teoría de la Justicia. Sin embargo, no es absurdo hacer la misma pregunta en otra forma, por ejemplo: ¿De qué forma se podría decir que realiza un acto de «pagar» quien realmente no ha recibido cosa alguna del favorecido por su acción, y cómo se haría compatible la acción de «dar» con una determinada voluntad de «pagar»? Pues no se puede olvidar que no puede calificarse de «justo» sino a aquel que tiene esa constancia vivencial de estar dando a alguien algo que es propio de ese alguien.

La base para resolver esta interrogación ha sido fundada por el escolástico, también español, Juan de LUGO (5). «Certum esse quod

(2) He seguido la traducción de NÁCAR y COLUNGA, BAC, 1947.

(3) *Expositio in Divi Pauli Epistolas. In Romanos*. Versión latina de Germán de BRIX. Edic. León, 1603. En la pág. 99.

(4) *In Epist. D. Pauli ad Romanos*, pág. 40. Edic. Amberes, 1550.

(5) *De Iustitia et Iure*, I, Disp. I, sect. 1, nn. 23 a 29. Los textos citados pertenecen al núm. 28. Págs. 8 y 9 de la edic. de 1670, León.

possimus, anticipata solutione, solvere pro debito, cuius solvendi dies nondum advenit... Et haec erit voluntas ex iustitia, cum tendat ad impediendam inaequalitatem futuram... Adde tamen, etiamsi hodie nullum sit ius, nec debitum, non repugnare quod hodie ex motivo iustitiae velim solvere pro debito crastino die contrahendo... Possum utique hodie ea tibi solvere ad satisfaciendum debito, quod hodie nondum habeo, sed creas habebō: quae certe non erit mera donatio, sed solutio, et per consequens ex motivo iustitiae, licet quoad circumstantiam et temporis anticipationem sit potius ex liberalitate.» (Traducción: Es cierto que podemos pagar lo debido, anticipando el pago que aún no es exigible por no haber transcurrido el plazo... Y esta voluntad será de justicia en cuando tiende a evitar la desigualdad que podría surgir (en el caso de que, llegado el vencimiento, no se hubiese pagado).. Añado, sin embargo, que aun en el caso en que hoy no exista concretamente derecho ni deuda, no es ilógico que, por motivo de justicia, quiera yo hoy pagar por la deuda que habré de contraer en el día de mañana... Ciertamente puedo pagarte un precio para satisfacer la deuda que aún no tengo hoy, pero tendré mañana. Y tal conducta no será mera donación, sino pago, y, por consecuencia, producido por motivo de justicia, aunque a la circunstancial anticipación en el tiempo puede considerársela concretamente como liberalidad.)

En el desarrollo que continúa el presente esbozo trato de fijar el campo jurídico en que puede concretarse ese concepto de «pago anticipado» en que consiste el «acto de justicia de dar». Con lo cual se traza una teoría jurídica que coincidirá con la teoría moral ortodoxa.

NORMA JURÍDICA Y REGULACIÓN JURÍDICA

Cuando la vida social se penetra de la conveniencia de una regulación jurídica estable y clara. los estudios sobre la norma tal como está dada, y la consideración de la institución tal como ha estado siendo hasta entonces definida, llegan a preponderar sobre el estudio de la realidad social misma considerada como algo que tiene en parte una vitalidad que excede a sus aspectos normados.

Al advertir los juristas que hay cierta desconexión entre realidad y normas, suelen, entonces, sobreestimar la claridad y la comodidad que la regulación vigente proporciona, despreciando por incompre-

sibles los aspectos en que la realidad rebasa o contradice a la ambientación normativa.

Ello significa que la realidad social no es intuída directamente en sí misma, sino que es mirada a través de un polarizador que elimina ciertos datos reales y la visión se adapta al resultado de que la realidad entrevista se haya tamizado a través de las previsiones legales.

En el orden de los valores jurídicos y de su realización resulta que el valor de la justicia (que, como decían los escolásticos, reside en un medio real) es trasmutado y en su lugar se estima el valor de una inteligibilidad abstracta, cuadriculada en las coordenadas de un sistema normativo.

Más aún: en el orden mismo de la certeza, o sea de la inteligibilidad, se sustituye la comprensión intencional de la realidad inmediata por una referencia mediata a través de una abstracción de tipo apriorístico, a cuyo plano vienen a proyectarse, más o menos forzosamente, cada uno de los relieves, matices, contornos y contenidos de la situación real, cuya problematización, aun con vistas a resolver una certeza valorable jurídicamente, resulta notoriamente incorrecta, inapropiada y rechazable.

I. Papel que juega la Justicia en la solución de los problemas jurídicos

Un acertado planteamiento de las situaciones jurídicas controvertibles debe ser efectuado bajo criterios moldeables, de modo que la razón de juridicidad no resida precisamente en cierta adecuación o asimilación mediata e irreal, sino en una criteriología real, cuyos elementos vengan dados directamente por la situación jurídica y que permitan comprenderla desde un enfoque integral capaz de apreciar cada uno de los aspectos que la realidad ofrece, sin despreciar ninguno.

Esta afirmación podría dar lugar a interpretaciones torcidas generadoras de posiciones incorrectas y anárquicas. Desde el desprecio sistemático a toda norma preestablecida, hasta el asentamiento de una jurisprudencia mecanicista y de intereses que sancionara la mera preponderancia del elemento más fuertemente actual en cada situación dada.

Ambas orientaciones extremas serán falsas, pues ninguna de ellas

resuelve el problema de dar un sentido coordinado a una realidad problemática. Pues la primera prescinde de toda orientación superadora del dato concreto y que armonice cada uno de los datos concretos en una unidad superior que los comprenda por arriba y los haga compatibles a unos con otros. Y la segunda se limita a sancionar las fuerzas puramente físicas, convirtiendo en pura cosa a lo que debe ser objeto plenamente intencional, inteligible y moldeado por las fuerzas racionales que el hombre —como facultad de orden supra-fisiológico y espiritual— encierra.

La modalidad que haga posible una comprensión de la situación jurídica mediante una criteriología que no esté dominada por aquella abstracción irreal y deformadora a que antes me refería, debe tener por base criterios aptos para lo siguiente:

Discernimiento de cuáles son (en una situación dada) los caracteres definidores de la juridicidad de dicha situación.

Discernimiento del sentido que ha de darse a las fases futuras de desarrollo de dicha situación jurídica, obrando precisa y directamente en los caracteres de la misma previamente definidos como jurídicos. O sea:

1) Los caracteres jurídicos han de buscarse a través de un especial encuadre definido siempre y en cada caso por la existencia, en correspondencia mutua, de conceptos tales como acreedor y deudor, de prestación y de contraprestación, y, dentro de esta mutua correspondencia, de igualdad en las prestaciones mutuas, de compensación de utilidades entre las partes, de protección y de validez de los actos jurídicos, en forma de que no sean alteradas las situaciones unilateralmente, etc.

Así pues, la juridicidad requiere un planteamiento alteritario capaz de plantear bases para solucionar equilibradamente cada conflicto.

2) Por otro lado, si la comprensión de la situación jurídica es óptima cuando se realiza intencional y directamente, dicha comprensión no define en sí misma el sentido en que dicha situación debe resolverse en el ámbito alteritario. Puesto que la comprensión de la situación jurídica no resuelve el problema jurídico, si no se somete a su vez a una proyección hacia el futuro (captado como un «deber ser») que dé satisfacción a la exigencia de igualdad en las prestaciones y que asegure esa igualdad contra consecuencias externas —producidas por otras situaciones jurídicas— o internas —deri-

vadas del desarrollo espontáneo de la misma situación estudiada—.

Por ello, si el carácter de juridicidad ha de buscarse en la realidad, el carácter de justificación de la realidad misma ha de buscarse en el «debe ser» de la realidad, o sea en la norma.

Aquí se plantea el problema en toda su hondura: ¿qué norma es la que debe inspirar la regulación de cada situación jurídica?

La respuesta viene a agudizar la importancia y la dificultad del problema: la norma suprema y definitoria del sentido jurídico de cada situación alteritaria no puede ser otra que la Justicia. La actuación concreta de la Justicia se traducirá a través de las «sub-normas» pertinentes: ley, contrato, sentencia, costumbre..., etc., en un resultado de rectificar y asegurar —transformando, o limitando, o reforzando, o impulsando, o conteniendo, o destruyendo, o creando— alguno de los aspectos que la situación jurídica ofrece.

II. *Relación entre hechos y norma, y entre situación e institución*

El hecho jurídico es captado óptimamente en su alteridad. Pero no es captado en su proyección de futuro resolutive, o sea en su sentido justo, si no es a través de la proyección normativa (o de «deber ser»). A su vez, sólo puede proyectar rectamente el «deber ser» de una situación jurídica, la captación íntegra y real de todos los elementos jurídicos que intervienen en la situación misma, sin ninguna previa deformación abstrayente que desindividualice y aniquile ontológicamente la vitalidad latente alrededor, dentro y sobre la situación jurídica en cuanto captada en su virtualidad propia y concreta.

La norma está con el hecho en relación de «sentido» a «interés». La norma rige a un hecho porque se interesa potencialmente por ese hecho; pero el hecho se rige por una norma porque en sí mismo no tiene criteriología racional de solución.

El hecho en sí mismo es una cosa, y una cosa no es nada más que lo que nosotros decimos y vemos en ella. Las cosas no dicen nada, ni solucionan nada, si no es dejarse ir por las leyes de la materialidad inconsciente. La norma atrapa en su propia intencionalidad, y en su inteligibilidad da sentido, a esa inercia física que es el hecho puro, y le presta una gracia de ser algo para alguien, llenándolo de trascendencia, de vitalidad y de arte.

La actuación de la norma justa no se refiere directamente, desde luego, a la captación de la situación en cuanto «hechos», sino a la situación en cuanto punto de partida para «seguirse haciendo». De este modo, la actuación de la norma salva la inconveniencia que resultaría de una deformación «polarizada» de los hechos jurídicos.

La influencia normativa se refiere, por tanto, a la alteridad de los sujetos alteritarios, entre cuyas manos la situación problemática debe transformarse en una fuente de aprovechamientos útiles a través de la conducta de cada hombre sobre las cosas.

Por tanto, una comprensión correcta de la situación jurídica no puede prescindir ni del hecho, ni de los actores, ni de la norma. No hay situación sin concreción, ni concreción sin actualidad, ni actualidad sin actividad, ni actividad sin agente, ni agente (en ámbito alteritario) sin co-agente, ni co-agente sin solidaridad, ni solidaridad sin interés, ni interés sin intelección de provecho que incite a su aprehensión. A su vez, la incitación del interés promueve la conducta libre, pues no hay libertad sin alguna razón.

Si el resultado de la situación jurídica ha de ser un producto racional, la situación jurídica termina por estar dada en función de algo para que sirva (lo cual es su razón). Ese algo racional para que la situación jurídica sirva se llama institución jurídica. Puede ser el hombre (a través de su personalidad jurídica) o un conjunto de hombres (mediante la personalidad jurídica estrictamente llamada «social»).

Así, pues, la situación jurídica puede venir dada, en su proyección resolutoria, o en función de la evolución futura de la misma (función normativa), o en función del grado en que es medio para una finalidad captada independientemente de cada situación jurídica en sí misma (función institucional).

La función normativa y la función institucional están íntimamente ligadas por una relación de proyección mutua, definida naturalmente por el objeto más preponderante que, en materia de Justicia, es la realización justa de las finalidades concretas preexistentes en la realidad alteritaria. La normalidad sirve a la institucionalidad. O lo que es igual, «la solución de cada situación jurídica debe ser aquella que sirva adecuadamente a la finalidad por cuya captación la norma es precisamente la que debe ser».

III. *La realidad a que mira la Justicia*

Primero. *Comprensión de la realidad alteritaria.*—La finalidad de la situación jurídica, proyectada por la previsión normativa hacia la pertinente finalidad institucional, tiene que consistir en una realidad tangible. La norma y la institución operan sobre elementos reales, y el resultado no es una idealización de la realidad, sino un completamiento gradual de la realidad. Y por tratarse de realidad jurídica ha de contarse con, al menos, dos instituciones diversas que deben obtener ventaja de dicha situación. Pues no se ha de olvidar que los elementos conocibles de «lo jurídico» consisten en un mínimo de dos sujetos, cuyos intereses se contraponen en el sentido de que uno de ellos es obstáculo para que el otro tenga un aprovechamiento exclusivo del interés conjunto dirimido.

La realidad tangible que ha de resultar de la solución justa es la igualdad real.

El punto de apreciación de la igualdad consiste en que cada uno de los sujetos interesados obtenga precisamente «lo suyo». A su vez, el concepto de «lo suyo» no puede obtenerse medido por un criterio «cósico» pesable, medible o contable. Puesto que la igualdad no es función mecanicista, sino ética, y las cosas mismas utilizables pueden significar valoración muy distinta para cada uno de los sujetos intervinientes; la medida de «lo suyo» de cada uno no reside en una igualdad entre cosa y cosa, sino en una realidad, ciertamente, pero puesta del lado de los sujetos mismos. Ello es obvio. No hay más que detenerse a pensar que el que compra o vende un objeto, y desea hacerlo, y paga o cobra exactamente el precio en que valora la cosa, estima que el resultado es justo a pesar de que él ha preferido, entre objeto y precio, tener una cosa a otra. O sea, que cada uno valoraba distintamente, en orden a utilizarlo, uno y otro de los elementos con cualquiera de los cuales podía satisfacerse en cuanto al concepto de su «propia igualdad» respecto al otro sujeto. Así, pues, como el valor en sí mismo no existe en cuanto a las cosas ni en cuanto a los actos humanos, por estar todo ello sometido a la variación de los tiempos, de los hombres y de las circunstancias de cada lugar y cada día, no puede consistir en una valoración concreta de las prestaciones (pues entonces no sería la igualdad de Justicia un «medio real»), ni puede suplirse por la valoración objetiva

que se implantase para apreciar una valoración exacta de las prestaciones mismas.

La realidad concreta con que se relaciona la Justicia es los hombres mismos a cuyas finalidades (ya aisladas, ya conjuntas) sirve. No son, como dijo San Pablo, los hombres para la ley, sino la ley para los hombres (6). Y no son los hombres iguales por las cosas, sino las cosas igualadas por los hombres.

Más advirtiendo que en la situación jurídica hay una pluralidad humana, aquélla ha de ser solucionada de modo que sea para favorecer a cada uno de los hombres intervinientes, y precisamente en cuanto que cada uno reciba «lo suyo».

Para la fijación de «lo suyo» también hay que dejar a un lado las valoraciones mudables de las cosas. Todos los sistemas métricos serían insuficientes para lograr pesar, medir y contar los intereses que los hombres ponen en las cosas. Hay, pues, que mirar a los hombres y no a las cosas.

En primer lugar está la consideración de que cada uno podrá recibir «lo suyo» (que no puede ser otra cosa que la realización de la igualdad real a que más tarde se hará referencia) en tanto que permita que cada uno de los demás obtenga también «lo suyo en igualdad». Cada uno de los intervinientes en una situación jurídica empezará por considerar que el respeto a cada una de las razones opuestas (dando «razón» como «finalidad») será el presupuesto para que su propia razón sea respetada contra la imposición de las otras razones.

La intuición del respeto alteritario es fundamental en toda situación jurídica. Kant lo reconoce como característico del ser ético, atribuyéndole carácter nouménico (o sea ontológico) (7). El respeto no puede consistir, como actitud práctica, en otra actitud que en considerar «igual» a la libertad ajena en cuanto al ejercicio sobre los intereses considerados «racionalmente suyos». El respeto a la libertad ajena logra precisamente la coordinación de cada suidad de modo

(6) Esta misma idea expresa SUÁREZ en su tratado *De Legibus* al decir que la ley es *simpliciter necessaria*, supuesta la contingente existencia del hombre.

(7) M. KANT: *Crítica de la Razón Práctica*, edic. Madrid, 1907, trad. por ZOZAYA, tomo I, pág. 147: «La amoralidad del amor propio impone, negativamente, la moralidad del respeto ajeno». La confusión, de origen religioso-luterano, entre inclinación natural y amoralidad, se traduce en que para fundar la necesidad del respeto debe KANT recurrir a rodeos ideológicos.

ventajoso para todos, pues si cada libertad actúa sobre las cosas en cuanto «deban ser» (elemento racional derivado del institucional) suyas, está logrado el que cada uno utilice en perfecta igualdad real sus propias cosas.

Pero aún ha de precisarse más concretamente dónde se sitúa la igualdad real que la Justicia debe producir.

Segundo. *Comprensión resolutive a través del «deber ser» y de la captación institucional.*—Kant intuía nouménicamente a la realidad jurídica alteritaria como «respeto». El respeto esencial, manifestado en cada sujeto ha de obedecer a una razón ontológica plenamente objetiva ante cada sujeto, independientemente de su misma captación y aun de su observancia. ¿Se podría buscar en el orden ontológico la fuente de convicción de donde mana esa precisión de «respetar» a «cada otro»?

Parece que sí. El respeto es preciso para la vida social. Pero no se trata de eso. Es que el respeto alteritario es requisito precisamente para que cada uno pueda obtener «lo suyo». Y para llegar a considerarse que tal respeto tiene una realidad ontológica referida a la concreta actuación libre de «cada uno», tiene que haber una base, también ontológica, sobre cuya fundamentación haya que asentir uniformemente a la necesidad real de admitir el respeto alteritario.

La base de la intuición del «respeto» no puede ponerse, desde luego, en la necesidad de obtener un resultado que pudiera obtenerse también por otros medios (por ejemplo, la prepotencia política, económica, guerrera, etc.), sino en la creencia en una estabilidad ontológica precisa. Esa estabilidad ontológica, siempre existente en cualquier ámbito alteritario correctamente planteado, es la igualdad (8) esencial y fundamental que hay entre un hombre y otro hombre. Esta igualdad real y profunda es la fuente del respeto a «cada otro hombre», y es la que tiene que ser conseguida actualmente por la solución justa a cada situación jurídica. Puesto que el respeto debe actualizarse prácticamente partiendo de cada situación jurídica, la igualdad se refleja en un orden práctico que puede reali-

(8) Para KANT (ver ob. cit., pág. 54) la igualdad natural es la imposibilidad moral de ser obligado por los demás a más cosas que aquellas a que están obligados respecto de nosotros. Trata de definir una realidad ontológica (pues habla de «igualdad natural») en el plano ético, dejando, por consiguiente, intacto el que interesa realmente conocer, que es el ontológico.

zarla o frustrarla, potenciarla o preterirla. Cada situación jurídica puede resolverse justa o injustamente.

Al traslucirse la específica igualdad humana en respeto, y el respeto en autolimitación de la libertad, se han establecido los principios sobre que debe regularse toda situación jurídica.

La suidad tiene que conseguir atribuir a cada hombre precisamente aquella cantidad de cosas que imposibilite la captación de «falta de respeto» a la igualdad esencial entre hombres y hombre interviniente, y que haga posible que, dentro de la situación jurídica concreta, ninguno de los intervinientes deje de recibir lo que, atendida su propia actuación, merezca, ni deje de merecer lo que reciba.

El merecimiento viene dado por los conceptos de derecho y de deber. Se trate de cosa o de prestación, no se puede llamar derecho o deber jurídico al resultado de poder exigir o de estar sujeto a exigencia de dar o hacer, sino cuando ese deber o derecho son captados como réplica exacta a otro deber y otro derecho, anterior, posterior, o simultáneo, en «algún otro interviniente». El considerar una sola relación deber-derecho no es más que considerar una mitad de la captación alteritaria correcta. Pues en todo el conjunto de la situación jurídica ha de darse una perfecta correspondencia mutua entre deber y deber, y entre derecho y derecho. Ello no es óbice para que un deber sea considerado exclusivamente como constreñido aisladamente por un procedimiento jurídico. Lo cierto es que esa captación no es comprensiva de toda la situación jurídica entera que puede dar la medida exacta de ese deber, si se quiere que el resultado del procedimiento jurídico para realizarlo sea «justo». Pues en tanto una realidad es correctamente captada como jurídica, en cuanto que a su través se capte la realidad ontológica definidora de toda alteridad: la igualdad en que cada uno de los sujetos intervinientes tiene que actuar de manera en que merezca lo que reciba y reciba lo que merezca en el punto en que la situación jurídica ha de resolverse, que es, precisamente, la igualdad. Y la igualdad es entre hombre y hombre.

A su vez, la medida del merecimiento y de la recompensa igualada ha de tener en cuenta no la cantidad o calidad de las cosas o acciones mismas, sino el grado en que los beneficios que «los otros» obtengan de «mi libre actividad» haga reconocer a esos otros que mi

actividad debe ser posibilitada en adelante por la de ellos (9). O sea: no hay «derecho» sin previo «deber». La preexistencia del deber tiene ontológicamente consistencia en el principio mismo del respeto. Si el respeto es el reconocimiento de la «hombria de bien» ajena, dicho reconocimiento asienta la pretensión por que cada uno puede ser llevado a conducirse bien para los demás (10). Ello no implica que desaparezca la pretensión de exigir una contraprestación sin que previamente no se haya realizado la prestación propia, sino que la previsión o la contemplación como posible y segura de una prestación es base de que pueda ser exigida de presente una contraprestación sin que por ello desaparezca la fundamentación alteritaria de la igualdad. Pues la igualdad no está en las prestaciones mismas, sino en el reconocimiento de que nadie puede imponer a otro una pres-

(9) Se patentiza la disensión derecho-moral que predomina, a partir de KANT, en la doctrina europea. Compruébese la posición kantiana: «El representarse la ley en sí misma es lo que sólo puede hacer seguramente un ser racional». En el deber moral «no debe esperarse el efecto producido por su acción». (*Introducción a una Met. de las Costumbres*, trad. ZOZAYA, Madrid, 1904. En la pág. 25.) «El mérito consiste en hacer algo conforme al deber, además de lo estrictamente exigible por la ley... La conformidad de la conducta con el deber no tiene efectos jurídicos. La retribución gratuita no guarda relación jurídica con una acción». (*Principios Met. del Derecho*, págs. 38 y 39, trad. LIZÁRRAGA, Madrid, 1873.) Sin embargo, todo merecimiento debiera ser compensado, para que no resulte una desigualdad entre lo que alguien ha merecido y lo que ha de recibir. La calidad jurídica del mérito viene especificada en SOTO (ob. cit., cap. II, pág. 70): «Est... meritum opus quodcumque liberum, honestum, in utilitatem honoremve cuiuspiam impensum, atque eidem acceptum». No se olvide, para comprender lo absurdo de la posición kantiana, que ésta es correcta desde el punto de vista de la teología luterana, en la cual no intervenía la Justicia de Dios como recompensadora de mérito alguno moral de los hombres, puesto que éstos no tenían albedrío libre, y Dios «salva» arbitrariamente.

(10) El hombre es lo que debe ser valorado ante todo, incluyendo en ese todo a la ley humana. Ello es cierto porque el hombre es institución a cuya perfección debe estar «enderezada» la ley. Ontológicamente, la ley debe ser tal para ser «conocida» por el hombre, y, por tanto, es dada a medida del hombre. Ella misma es definida y dada por el hombre, y hombres son quienes deben cumplirla.

Aunque había comenzado por identificar «deber» con «respeto a la ley», finalmente también reconoce KANT la realidad de que supera el hombre a la ley. Pero sin llegar a conceder plenamente el respeto como debido a cada hombre por el mero hecho de ser ese hombre concreto. Pues aunque «el respeto se dirige siempre a las personas, jamás a las cosas» (*Crítica de la R. Práctica*, cit., pág. 151) escamotea al hombre personal y lo sustituye con un hombre abstracto: «El hombre, a la verdad, no es santo (o sea, inviolable); pero la humanidad, en su persona, debe ser para él santa». (Ibid., tomo II, pág. 23.)

tación arbitraria y unilateral. Por tanto, la igualdad no resulta necesariamente de que ambos intervinientes convengan en la cantidad, calidad, tiempo y manera en que dichas prestaciones mutuas han de realizarse y recibirse por cada uno, sino en que haya una mutua comprensión de que la dignidad y la igualdad humana fundamental quedan por ambas partes a salvo, cuyo requisito suele traducirse en el consentimiento libre y espontáneo a producir la situación jurídica como tal, y en la aceptación del respeto mutuo como norma resolutive de la misma.

Kant hacía consistir la juridicidad en el cumplimiento de la ley universal (11). Pero la admisión de la legalidad concreta estatuida es una petición de principio fenoménico que rompe a la propia sistemática apriorística kantiana. Pues anteriormente a toda ley está el derecho de quien, fiado en su propia dignidad humana y en la de su igual como hombre, le ha proporcionado a ese igual un servicio cuya devolución oportuna tiene «derecho» a exigir (si se quiere conservar el «respeto», o sea la intuición de que el primero no estaba obligado a favorecer al segundo), si a su vez el segundo no creyera también que debía compensar la conducta aquella con otra que satisficiera el crédito alteritario que se le había otorgado. Parafraseando a San Pablo, la justicia basada en la fe alteritaria es anterior a la legalidad alteritaria según la cual no se puede computar como acto de justicia el «dar», sino únicamente el «pagar» (12). Pues

(11) Cfr. *Introd. a una Met. de las Cost.*, cit., pág. 75: «Así se traducirá el imperativo práctico: obra de tal modo que trates siempre a la humanidad, ya en tu persona, ya en las de los demás, como un fin, y nunca te sirvas de ella como un medio». Sin embargo, el ámbito jurídico se retrae, en KANT, a la esfera de lo Mío y lo Tuyo exterior. (Cfr. *Princ. Met. del D.*, cit., págs. 61-68, y pág. 44: «El derecho es inseparable, según el principio de contradicción, de la facultad de obligar al que se opone a su libre ejercicio», y pág. 46: «El derecho y la facultad de constreñir son, pues, una misma cosa».)

(12) Sin embargo, el texto del Cardenal de Lugo patentiza cómo, desde una mentalidad formalmente jurídica, puede darse un acto de «dar» siendo acto jurídico. Se demuestra apriorísticamente porque su ejecución está unida a la intención de ser igualado a otro acto posterior en que exista compensación, y puede, por tanto, ser captado como «pago adelantado», con lo cual se le puede aplicar la misma consideración jurídica que al «pago simultáneo» o que al «pago diferido».

Por medio de la equidad se ha venido admitiendo en la práctica jurídica el efecto jurídico del acto de «dar», en algunas condiciones. Suponiendo en la aceptación una promesa implícita de pago, o accionando protegido en la acción del enriquecimiento sin causa, etc. ¿Hay razón para no admitir una teoría que fun-

con la prepotencia de la legalidad sólo se captaría la mitad de la situación jurídica en cuanto tal, por olvidar al «derecho» que compense al otro «derecho» y al «deber» contrabalanceado por el otro «deber».

En cualquier situación en que se juegue algo de respeto alteritario se juega algún interés de justicia, y en esa misma medida se trata de situación jurídica.

La solución a cada situación jurídica ha de contar, elementalmente, con la intuición efectiva y con la previsión razonable que haya de resolverle, pero considerada en el punto de los interesados en la misma. Y ello por este argumento decisivo: la situación jurídica vale, es, y significa para todos los no interesados activamente en ella, lo que vale, es, y significa precisamente para el conjunto de cada uno de los interesados, que son quienes dan medida y realidad (ante la mera posibilidad de apropiación total por cada uno) al aspecto jurídico del aprovechamiento de cada ventaja posible.

Ya se ha dicho que la medida de atribución de «lo suyo» a «cada uno» es el respeto a la personalidad de cada uno; pero que esa personalidad ha de venir captada en cuanto a la intervención que cada uno ha tenido en el resultado situado jurídicamente.

A su vez, dicha intervención viene objetivada por la actividad personal considerada en cualquier aspecto que haya podido influir positivamente en el resultado positivo (de valor) o negativo (de desvalor).

Decididamente, toda atribución de suidad a alguien ha de haber sido merecida —imputada a merecimiento anterior, simultáneo o posterior referible a él mismo— para el sujeto portador de la suidad. En un planteamiento jurídico, la realidad se sobrepone a toda «imputación en frío» hecha en sí y de por sí a través de una indicación normativa (falsamente normativa, aunque esté contenida en la ley) que no cuenta, a la hora de efectuar una atribución, con la consideración de todos los aspectos contenidos en la situación básica a que se aplica. Puesto que todos los aspectos alteritarios deben resolverse a partir de su propia concreción, y no hay «deber ser» sin previa fijación, en el orden fáctico, de lo que pueda importar a la «realidad esencial» de la igualdad interhumana.

En todo planteamiento jurídico hay una suma de intereses y un

damenta jurídicamente ese mismo resultado, partiendo de una construcción en que interviene una estricta justicia, sin necesidad de recurrir al concepto de equidad?

conjunto de interesados. Pero la norma no puede «crear» interesados, puesto que los interesados no pueden ser otros que quienes realmente intervienen en los intereses, y desde el punto de vista de la solidaridad de respeto mutuo en que han dado lugar a la existencia misma de esos intereses. La imputación hecha no desde la norma de la situación, sino desde la «ley prevista» abstractamente para la misma situación, produce una desigualdad —injusticia— en la solución al problema planteado.

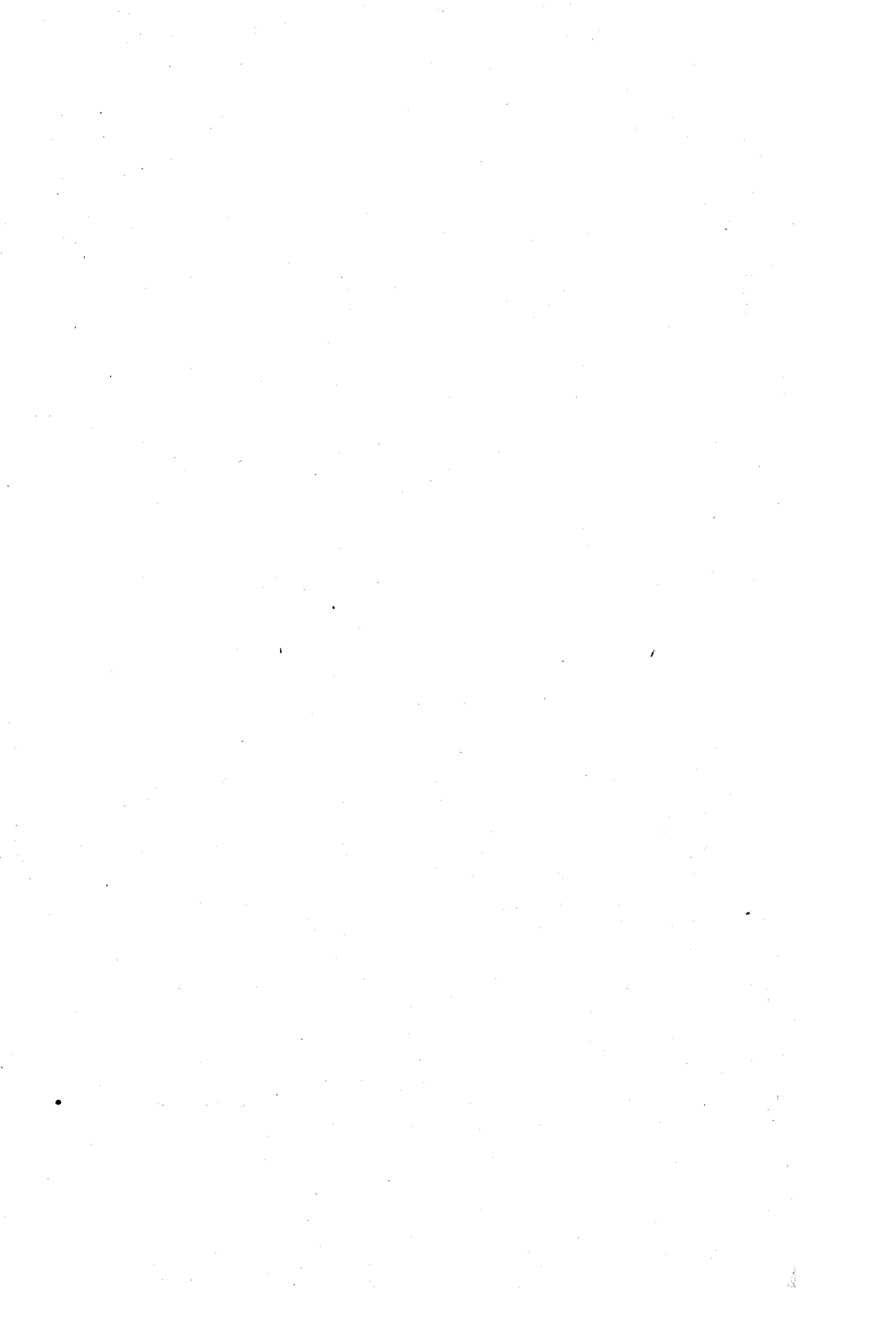
Ello hace que las leyes queden inaplicables rápidamente en cuanto que la situación prevista, aun abstractamente, en ellas no sea la misma, ni siquiera desde un punto de vista uniformemente abstracto, que la que en la contemporaneidad se ofrece.

La justicia normativa no consiste en la «aplicación de esta ley», sino en la «solución de esta situación». Cuando el criterio para definir la norma aplicable es la mayor coincidencia posible con una disposición legal preexistente, es meramente casual que el resultado de tal aplicación pueda ser «justo». Pero en cualquier caso la solución no responderá a un correcto planteamiento jurídico, y casi siempre se producirá una injusticia.

El hecho de que esta clase «esencial» de injusticia no sea apreciada casi nunca por los juristas se debe a la deformación que éstos padecen, puesto que el objeto de su estudio es siempre la norma misma, y cuanto más avanzadamente se dedican a estudios de tal matiz abstracto más se alejan de la apreciación directa de la realidad jurídica considerada en la alteridad humana. Es el resultado de la deficiente formación técnica y de una indudable «deformación profesional». El tratar de igualar «intereses» implica un desprecio de los «interesados» alteritariamente en cada situación. Hay riesgo de que los juristas puedan llegar a convertirse en marionetas mecanizadas, movidas al capricho de la «machina legislativa» que se turna en las riendas del Estado. Desde luego, la jurisprudencia legalista no puede definirse en aquella exactitud del concepto verdadero de toda verdadera ciencia jurídica: «Divinarum et humanarum rerum cognitio, iusti atque iniusti scientia» (13).

ANGEL SÁNCHEZ DE LA TORRE

(13) Cuya vigencia es reforzada para siempre por una frase de S. AGUSTÍN, *De Libero Arbitrio*. cap. 10, n. 29 (BAC, tomo III, 1951): «Quid? ille qui iuste vivit, possetne ita vivere, nisi videret quae inferiora quibus potioribus subdat, et quae paria sibimet copulet, et quae propria suis quibusque distribuat?».



RECENSIONES Y NOTICIAS DE LIBROS

BARBU, Zevedei: *Democracy and Dictatorship*. Routledge & Kegan Paul. London, 1956.

Un libro claro, sencillo y al mismo tiempo de nivel intelectual superior, no es común encontrarle sobre un tema tan traído y llevado como el de la democracia y la dictadura. Son ideas tan conaturales a nuestro tiempo que se están transmutando en conjuntos de referencias de carácter definitivo, de manera que la sola enunciación de los términos, dice en muchos casos tanto como la inteligencia común y el saber común puedan decir. Hace falta, pues, una inteligencia especialmente aguda y un saber depurado para descubrir puntos de vista nuevos o para exponer de una manera nueva lo que ya se ha dicho sobre la democracia y la dictadura. Efectivamente, el libro de Zevedei Barbu es poco frecuente ya que satisface, por lo menos, la última condición. El autor parte del supuesto básico de que la democracia impone una contradicción que está a la base de la concepción del mundo democrático. De una parte por sus pretensiones igualitarias tiende a construir formas generales de vida en las que las personalidades se acoplan según esquemas homogéneos. Por otra parte, las pretensiones individualistas y liberadoras de la democracia, tienden a potenciar tanto la personalidad que uno de los necesarios elementos de la paradoja democrática queda comprometido. La democracia aparece, según esto, como el resultado de un equilibrio entre una cierta homogeneización y una cierta diferenciación personal en favor de las características individuales. La ruptura de la paradoja implica la ruptura de la democracia. Precisamente lo que los totalitarismos han hecho ha sido, romper la paradoja o si se prefiere, en el orden de la realidad, romper el equilibrio de esta tensión. Desde el punto de vista totalitario, predomina el criterio homogeneizante, la tendencia a que cada unidad se suma en los esquemas totales, perdiendo sus caracteres individuales diferenciadores. De aquí la movilidad de la democracia, su eterna dinámica, la especial estructura de sus formas políticas. De aquí también el estatismo totalitario y su propensión a la dictadura como medio de someter al individuo y obtener la preminencia de los esquemas homogeneizadores en el orden social y político. La dictadura tendrá, pues, su arquetipo antropológico. Se le podría encontrar en términos generales en el hombre sumiso que halla en los esquemas colectivos formas que regulan su personal acción. La democracia dará otro tipo

humano, activo, independiente, en lucha y adaptación continuas. Concretamente, el político de las dictaduras será un propagandista de ciertos dogmas en tanto que el político de las democracias será un creador de nuevas actitudes. En la misma perspectiva se sitúan las consideraciones axiológicas que el autor usa. La escala de valores democráticos responde a su juicio, a los siguientes supuestos: Primero, caracterizar el valor religioso como un sentimiento que se fundamenta en un orden supra-individual y trascendente. En términos generales lo define como aquel conjunto de notas que va implícito en la expresión «sagrado». En segundo lugar, el valor estético se fundamenta en el concepto de forma y en la valoración individual de las formas. El romanticismo sería democrático en cuanto exaltación de la forma como fundamento de la estética. En tercer lugar, los valores científicos se definen, según la concepción del mundo democrático, por la tendencia a adaptarse a las inmediatas condiciones empíricas de vida. Este empirismo científico da lugar a la investigación personal libre y también al cambio, al progreso, etc. En cuarto lugar, el valor político tendría un carácter integrativo. Dentro de un orden democrático las actividades políticas no irán encaminadas a la destrucción de los contrarios, sino a la integración de los contrarios. Tal sería el sentido de la autoridad. Lo mismo ocurre, en sexto lugar, con los valores morales; también serían integradores. No se constituirían en dogmas absolutamente antagónicos, por modo total, a cualesquiera formas de moralidad que no fuesen aquellas exigidas por la dogmática de los propios valores. Democráticamente, la moral tiende a hacerse consoladora. Y por último el valor económico tendría un alcance al mismo tiempo integrador y desintegrador. Estaría expresado en el juego del mercado de competencia imperfecta, en las formas de vida burguesa. El lector puede sin esfuerzo oponer a esta tabla de valores los que para el autor constituyen aquellos que son propios de los Estados totalitarios. Uno a uno van naciendo los contrarios, por la simple consideración de la escala que hemos expuesto. De un modo muy concreto la integración se sustituye por la homogeneización. En el orden de la concepción del mundo totalitario, integrar tiene escaso sentido. De aquí una de las características que para el occidental moderno ofrece el totalitarismo, ya que ha sustituido el concepto de personalidad, tal y como los occidentales tradicionalmente lo entienden, por el concepto de «parte». Las personas son «partes» de un cierto todo y en cuanto tales partes tienen un carácter positivo. La expresión máxima de esta posibilidad está en el sentido dogmático de los totalitarismos. Desde este dogmatismo se interpretan las categorías tradicionales de la cultura europea. No quiere decirse, que para el comunismo o para el nazismo no exista el individuo o no tenga valores la igualdad, sino simplemente que su concepción da un concepto distinto de individuo y un concepto distinto de igualdad. Aunque, como es lógico, se ha intentado el hallazgo de neologismos que expresasen los nuevos puntos de vista, tales neologismos son escasos; subsisten las viejas palabras sólo que valoradas de manera di-

versa. La religión, por ejemplo, no está excluida de la concepción del mundo totalitario, pero ocurre que no es una religión «sagrada» como en el mundo democrático, sino de una religión mundanal que carece de poder suficiente para pasar los límites de lo mundano. Por esta razón se ha de apoyar en realidades tales como el poder o la historia.

A pesar de las diferencias de estructura entre las diferentes dictaduras, todas tienen una profunda semejanza. En todas encontramos el mismo temor irreprimible a la libertad personal y la misma aversión al intelectual como potencia creadora singularizada. Quizás sea este rasgo definitorio el más concreto de la presencia real de una dictadura: Que el intelectual no es libre y que el poder político, y de un modo indirecto los poderes sociales, velan cuidadosamente porque no conquiste tal libertad. Pueden las dictaduras disfrazarse de acuerdo con una característica política propia de los tiempos modernos, pero en todo caso habrá una nota que denunciará su presencia, el odio al intelectual como facultad renovadora.

Agradecemos a los editores de la Biblioteca Internacional de Sociología y Reconstrucción Social la publicación de un libro que tan dignamente elude la decepcionante presencia de los lugares comunes.

E. T. G.

BELLOFIORE, Luigi: *La dottrina del Diritto naturale in G. B. Vico*. Milano, Dott. A. Giuffrè, Editore, 1954.

La doctrina jurídica de Vico se basa en sus ideas metafísicas y en su convicción de la naturaleza social del hombre. Distingue un *ius naturale prius* y otro *ius naturale posterius*, recordando la antigua distinción estoica. El primero es el reino de la espontaneidad; el segundo, el de la razón. Vico habla del orden natural de las ideas humanas respecto a lo justo universal. La primera manifestación del Derecho natural nace con las costumbres de los primeros pueblos, entre sí conformes en su sentido común humano, sin reflexión previa y sin tomar ejemplo unos de otros.

En el transcurso histórico aparecen tres especificaciones del Derecho: el primero, divino; el segundo, heroico; el tercero, humano. Pero el Derecho natural presenta una cualidad de gran importancia: su sustancial unidad e identidad en todas las naciones, aunque éstas se desconozcan mutuamente, porque se basa en el sentido común, que es juicio sin reflexión sentido comúnmente por todo un estamento, un pueblo, una nación o por todo el género humano. Lo considera como obra de la Providencia que mediante el mismo guía a los hombres adelantándose a la madurez de la reflexión y la filosofía. Importante también la distinción entre la certeza y la verdad de las leyes, a que se corresponden la equidad civil o razón estricta y la equidad natural.

El Derecho natural tiene, según Vico, un doble origen: su fuente inmediata es la naturaleza humana, la suprema es el autor de la misma naturaleza: Dios, la Providencia. Por eso critica a Grocio, que prescindía de la Providencia y sostiene que su sistema tenga validez aun sin la intervención divina.

Los atributos del Derecho natural son la inmutabilidad y la universalidad. La primera le viene de su origen divino, la segunda se funda sobre la tesis del innatismo. Los gérmenes de lo eternamente verdadero son colocados por Dios en el alma humana. Las nociones elementales de justicia pueden encontrarse de un modo inductivo en las ideas comunes a todos los pueblos.

Vico determina la noción de Derecho positivo en función del Derecho natural y establece la distinción entre leyes justas y e injustas según sean conformes o no al Derecho y a la razón naturales. El Derecho positivo no es otra cosa que una aplicación y determinación del natural, al cual no podrá contradecir lícitamente. Este Derecho positivo humano está comprendido en la evolución histórica, cuyas alternativas sigue. Como toda la Historia es obra del hombre bajo la dirección de la Providencia divina.

Vico, por consiguiente, en los problemas filosóficojurídicos discurre con mentalidad original, pero con criterios análogos a la Filosofía católica. Y con este criterio pretende cristianizar las corrientes iusnaturalistas de la escuela protestante. Por eso se ocupa de rebatir las tesis contrarias al Derecho natural, utilitarias o relativistas, tanto clásicas como modernas.

En el problema de la relación entre Derecho y Fuerza están equivocados los que presentan a Vico como un teorizador de la violencia. El sabe intuir en las relaciones de los pueblos primitivos, reguladas por la fuerza, un espíritu de justicia y de religión.

La concepción del Derecho no se comprende sin referirla a la conexión que Vico le reconoce con la moral. Lo justo que es el objeto del Derecho se concibe como una parte de lo bueno, objeto de la moral; de donde la justicia es parte de la moralidad. La necesidad y la utilidad en sí y por sí no son capaces de darnos el concepto del Derecho ni aun siquiera la exigencia del mismo. El pudor y la verdad son la raíz y la forma del Derecho; la utilidad y la necesidad la materia, estímulo u ocasión.

Distingue Vico tres formas principales en el Derecho natural: una correspondiente a la mentalidad sensitiva, otra a la fantástica, la tercera correspondiente a la edad de la razón. Este esquema puede reducirse a dos modalidades fundamentales; la forma típica de la mentalidad sensitivo-fantástica que quiere decir pasión y fuerza, y la forma típica de la mentalidad racional. A la primera corresponde la certeza de la ley basada en la interpretación literal, a la última, la equidad natural o razón benigna. Para Vico, el proceso histórico es una lenta evolución del criterio estricto a la interpretación benigna. De la certeza a la verdad de la ley. El Derecho certifi-

ca su verdad con los datos históricos y verifica los datos históricos con las razones de la Filosofía.

En verdad el Derecho Natural no es sólo el perfeccionado por los filósofos, sino también el conocido por el pueblo con su sentir espontáneo. Esta concepción jurídica de Vico ha sido valorada modernamente desde diversos puntos de vista. Al autor parece que los diversos juicios, aunque parcialmente fundados, desconocen un elemento importante para la crítica, como es la pertenencia de Vico a la corriente iusnaturalista clásico-cristiana.

Espacio más amplio dedica el libro a la exposición que Croce hace de la doctrina viquiana, criticando las opiniones del intérprete, quien atribuye a Vico ideas que le son extrañas, como la identificación del Derecho con la fuerza y un relativismo historicista. Tales afirmaciones son combatidas por Bellofiore, de acuerdo con el criterio ya expuesto en capítulos anteriores sobre el pensamiento iusnaturalista de Vico.

En conclusión entiende que, en la doctrina comentada, el Derecho ideal, el positivo y el histórico, si bien se distinguen, igualmente coexisten y son compatibles. El pensamiento filosófico e histórico-jurídico viquiano está constituido por un idealismo platónico matizado por San Agustín y recibiendo datos del Derecho romano y de las doctrinas iusnaturalistas modernas. Las ideas de Vico llevan en sí una profunda exigencia de concreción histórica. Preludiando el porvenir se esfuerza en unir la concepción histórica al iusnaturalismo clásico de base ontológica. El autor estima que tales ideas pueden ser fecundas para la humanidad de hoy. Finalmente se incluye un resumen seleccionado de bibliografía viquiana.

RAFAEL CASTEJÓN

Cossio, Carlos: *Teoría de la Verdad Jurídica*. Editorial Losada, Buenos Aires, 1954, 332 páginas.

El nuevo libro del filósofo argentino, creador de la doctrina iusfilosófica del Egologismo, es fruto de un ciclo de conferencias explicadas por el autor en el invierno de 1952 en la Universidad de Méjico. Constituye una nueva aportación a su seductora teoría, una de las más trascendentales de las formuladas en la filosofía jurídica del siglo, al menos en lengua española.

El capítulo I versa sobre la circunstancia de la aparición egológica, inserta en la doble corriente del formalismo kelseniano y del fenomenologismo husserliano. Entre la apreciación historicista de la ciencia del Derecho de Savigny y la normativista pura de Kelsen, es decir, en el sentido de suministrar normas o en el de conocerlas, el egologismo ofrece una tercera posibilidad o versión, enunciada así: la ciencia jurídica es ciencia normativa por conocer su objeto mediante normas, no por suministrarlas ni tampoco por conocerlas. El

objeto a conocer por el jurista no es precisamente la norma, sino la conducta humana, y esa función de mediación en el conocimiento que se asigna a las normas denota tan sólo el carácter de mención que tienen los conceptos. Estos en el sentido de Husserl, de que el objeto de la intuición es conocido por medio de su concepto. Así, la conducta es intuída, esto es, conocida, por medio de su norma.

El positivismo, según Cossio, invoca una locución por él tachada de funambulesca, el denominado «hecho de la ley». En ella la norma aparece como el objeto del conocimiento, a modo de experiencia racionalista y objeto dado. En la escuela francesa de la exégesis, procuróse, ante todo, la investigación de la presunta «voluntad del legislador». En la inglesa del *Common Law*, todo se reduce, en cambio, al historicismo y realidad judicialista del caso. La sociologización del derecho y la crisis de éste, surge, en fin, con pujanza sin igual, en los Estados Unidos, a finales del siglo XIX, y en la Unión Soviética, en la primera mitad del XX. De todas estas modalidades surge el actual dilema que Alf Ross personifica en las dos cumbres figuras de Kelsen (el Derecho como norma) y Jerome Frank (el Derecho como hecho). Acepta Cossio esta disyuntiva, pero explica que la pretendida antítesis entre norma y hecho revierte la una en el otro en función de indefinido retorno, formando un círculo imposible de eludir. De ahí deduce el eclecticismo y escepticismo observables en la ciencia jurídica actual, e incluso la negación de tal ciencia. Intentó superar la disyuntiva el culturalismo de Radbruch, pero su verdad, para Cossio, es una verdad «bloqueada», a cuyo desbloqueo tiende precisamente el egologismo. Antes que él lo intentaron asimismo M. E. Mayer y Recaséns Siches, frente a cuyas tesis reclama singularidad el movimiento argentino capitaneado por el propio Cossio. Sobre la base de una fenomenología existencial de la cultura, el egologismo combate: Primero, al racionalismo jurídico, pues se interesa por la conducta antes que por las normas, al modo como al astrónomo han de interesar antes los astros que las leyes de Kepler; Segundo, al empirismo, pues la conducta es un objeto diverso de los naturales, siendo, sobre todo y ante todo, experiencia de libertad; Tercero, al historicismo, por entender que la vida no proviene «desde» sino que «irrumpe en»; Cuarto, al sociologismo, porque la teoría egológica considera que la ciencia del derecho conceptualiza el deber ser de la conducta en su ser; el jurista, dice, maneja los conceptos de tipicidad y de imputabilidad, y de tales conceptos hace nacer el delito como nato al integrar los hechos a culpabilidad, en tanto que el sociólogo hace solamente referencia a hechos, en el propio delito, al alcoholismo, medio ambiente, etc. El conocimiento del jurista, por ende, es de protagonista, mientras que el del sociólogo es de espectador. Por lo mismo hay que buscar la reflexión filosófica auténtica y total oriunda del derecho mismo.

«El ser del Derecho» es el tema del II capítulo, desarrollado sobre la fecunda idea husserliana de las «regiones ópticas», sobre la que Cossio agrupa los objetos en cuatro regiones: ideales, naturales, cul-

turales y metafísicos. Los cuatro objetos son susceptibles de caracterización pero no de definición, y a tales efectos procede el autor a sentar sus cualidades diferenciales. Veamos, puesto que al Derecho son los que más interesan, dichos signos en lo referente a los objetos culturales. Difieren éstos de los ideales en ser reales y no irreales, en existir en la perspectiva de «estar ahí». Los objetos culturales, siguiendo, consisten y existen en dualidad metafísica de esencia y existencia, así, por ejemplo, el adulterio consiste en lo que se define por un jurista, pero solamente existe con hechos. Los objetos culturales, difieren, a su vez, de los naturales, en que estos últimos son neutros al valor, en tanto que aquéllos son eminentemente valiosos y valorizables. En cuanto a los metafísicos, hallándose fuera de la experiencia y del tiempo, su diferencia de los objetos culturales estriba precisamente en esto, dado que precisan para su constatación y vida existencial ambos factores de experiencia y temporalidad, siendo, además, asequibles por la intuición. Incluso en la metafísica existencial, donde la propia vida es el hecho metafísico por excelencia, dicha regla es valedera, pues esa vida, con ser un hecho de experiencia, no está en la experiencia, dado que la vida está haciendo la experiencia misma.

Insistiendo en su magistral análisis del objeto cultural, el autor lo define por su naturaleza mundanal o egológica, entendida ésta en su conocida acepción de vida humana objetivada o de vida humana viviente. En los estrictamente egológicos, el concepto de vida humana objetivada, a lo Recaséns Siches, no basta, siendo menester acudir a la fórmula típicamente cossiana de la conducta actuante en la persona. En consecuencia de ello, el Derecho como objeto está en la conducta por la sencilla razón de que es conducta.

En la ontología jurídica, como queda perfilada en la sistemática de Cossio, hay permanentemente dos esencias genéricas: la cultural y la egológica propiamente dicha.

Lo jurídico representa frente a sí a lo ajurídico y lo antijurídico, pero sólo lo primero a título de absoluta negación, por cuanto que lo antijurídico, el delito mismo, es jurídico también, formando estructuralmente parte del derecho. Todo valor bilateral de conducta, y sabido es que el derecho es, ónticamente hablando, conducta humana intersubjetiva, es un valor jurídico al ser conducta compartida. Limitar la idea del derecho a la de la Justicia es estrechar innecesariamente su campo axiológico. El egologismo, por el contrario, lo ensancha hasta admitir en su escala de valores bilaterales un plexo de siete, con sus correspondientes «desvalores», a saber: 1, Orden-desorden; 2, Seguridad-inseguridad; 3, Poder-impotencia; 4, Paz-discordia; 5, Cooperación-inactividad; 6, Solidaridad-aislamiento, y 7, Justicia-injusticia. De tal escala, el valor de la Justicia es estimado como el central, acompañando como una sombra inevitable a lo demás. Su estimativa, sin embargo, ha de ser jurídica y no meramente moral, como aconteció desde Aristóteles hasta Savigny, entendiéndolo Cossio que tal sistemática de confusionismo aboca necesariamente al

fracaso por falta de afinidad ontológica entre los términos de juridicidad y moralidad (valores morales de caridad, templanza, etc.). Hablar de la Justicia es una necesidad de nuestro tiempo, y el egologismo lo propugna, pero no en el plano de moralidad sino en los estrictamente jurídicos de orden, seguridad, poder, etc... De tal modo se incorpora lo jurídico a lo humano, a la conducta del hombre en su interrelación, no siendo la cultura un producto separable, que quede «ahí fuera», como según el pensador argentino acaece con la doctrina recasensiana de los objetos culturales.

En el capítulo III, dedicado al «ser de la norma», el autor edifica su esquema sobre las premisas básicas de Kelsen, notablemente sobre su famosa y trascendental teoría formalista de que la norma es un juicio, configurada en el esquema lógico del «ser» y del «deber ser», en la fórmula de «Dado A debe ser B», que se contrapone a la naturalista de «Dado A es B». Admirando la construcción formal y logística kelseniana, Cossio la tiene por insuficiente, precisamente por su logicismo estéril para no pocas situaciones vivenciales del Derecho. El «deber ser» kelseniano es, en efecto lógico, desentendido de si se impone no por la lógica sino por su propio valor, con lo cual se vacía de contenido axiológico y queda reducido a una categoría o concepto de tipo kantiano. Para la egología, empero, la referencia última no es la lógica sino la conducta, y así el contrato o el delito sólo son tales en cuanto se hacen, no siendo suficiente su formulación conceptual.

«La constitución de la experiencia jurídica» llena el capítulo IV del interesante libro, donde se afronta la vital cuestión de la interrelación entre norma y conducta, tenida por Alf Ross como irresoluble. Es en este tema donde, una vez más, se superpone el egologismo cossiano al formalismo de Kelsen, procurando no tanto su contradicción como su complemento, en la tarea de humanizar sus rasgos escuetamente logísticos. La egología enseña que la norma integra el objeto de que ella hace mención, o lo que es lo mismo, que la conducta se integra con el conocimiento normativo de sí misma. Esto, dice el autor, parece herejía pero no lo es, pues el objeto a conocer es un sujeto que ha de conocerse como tal, y en este sentido es un «objeto egológico». El kelsenismo, como el racionalismo en general, sólo conoce en el Derecho la validez normativa del pensamiento. Por su parte, el sociologismo sólo se interesa por la realidad de la conducta. Es el egologismo el llamado a salvar el abismo pretendidamente antinómico, integrando la validez de la conducta en la del pensamiento, bien que su punto de partida sea la plena formalización de la norma.

Situada la cuestión en el problema de las fuentes, los racionalistas no aceptan más que las formales, mientras que los sociólogos y empiristas trabajan asimismo y con dilección sobre las materiales. El egologismo también aquí acalla la disputa entre las fuentes formales y materiales, al reconocer que en el dato jurídico hay una valoración coexistencial y un pensamiento normativo que le es inmanente. El

egologismo combate el imperativismo de las normas por entender que la endonorma posee un rango axiológico superior a la perinorma, por ser la libertad más preciosa que la fuerza.

En esta ocasión Cossio combate las pretensiones del Derecho Natural a ser Derecho positivo o fuente de él, sobre todo las del racionalista de los siglos XVII y XVIII, propugnando un Código de razón más allá de las exigencias de tiempo y espacio. Su ahistoricismo es prueba de su divorcio de la vida y causa de su fracaso, tan evidente en la experiencia. Pero aun negando al Derecho Natural, el egologismo no pretende rechazar sus datos axiológicos, lo que sería suma insensatez, antes bien, les reconoce y, sin ser iusnaturalista, sostiene que el Derecho positivo es connatural al hombre por esencia. La coincidencia en lo axiológico no implica, ni mucho menos, identidad de puntos de vista, pues la legitimidad de la propiedad o de la monarquía ha sido defendida o combatida desde los más diversos puntos de vista, en referencia incluso a lo iusnatural. El Derecho Natural es una interpretación de verdades analíticas innegables, pero que no por eso son principios suyos. Si el egologismo recoge algo de su herencia es porque está muerto, pero no es un iusnaturalismo más. El Derecho es vida, no dependiente de tales o cuales facultades predeterminadas.

En el Capítulo V, intitulado *El conocimiento de protagonista*, es un feliz ensayo de solución perspectivista a muchos de los problemas planteados al egologismo. Estimando que los filósofos clásicos complican extraordinariamente la naturaleza del Derecho añadiéndole sin cesar conceptos: positividad, coercibilidad, vigencia y tantos otros, el egologismo resuelve la dificultad haciendo desaparecer el problema mismo. En efecto, si el Derecho es conducta, como él afirma, la positividad proviene de la conducta misma, sin precisión de otros aditamentos. Estos, en definitiva, no son otra cosa que términos existenciales aludiendo a una misma cosa. La existencia del Derecho es lo mismo que su «estar en vigencia».

Pasando de las consideraciones generales a las personales de conocimiento y efectividad, básicas en el egologismo, para el que, como es sabido, sólo existe lo individual, siendo la experiencia directa de cosas singulares y no de las universales la que decide, Cossio saca de esta regla gnoseológica de Husserl importantes consecuencias para lo jurídico. Así, entre otras, la fundamental de que el Derecho únicamente conoce singularidades y casos, expresados en decisiones. Lo referido a ello, sin embargo, es sensorial en cuanto a los hechos, pero vivencial también, de donde se infiere que el juez que conoce y comprende «re-crea» ese sentido reviviendo de nuevo un doble proceso de conocimiento y emocional. El juez, pues, y no el jurista es quien «comparte» la conducta a juzgar, y en él reside el canon del sujeto cognoscente. El mundo valorativo del juez es dato inexcusable para la ciencia del Derecho, pues la ciencia es un conocimiento de singularidades a mitad del camino, en que el autor se coloca en hipótesis en el papel de juez. El conocimiento «de verdad» sólo opera por lo

mismo en la sentencia judicial; aun la injusta y la de soborno tiene el rango de valor, sea de justicia o de injusticia.

Es en este capítulo y en el siguiente y último, titulado *Bivalencia de la verdad y el error como fuerza de corrección y de arbitrariedad*, donde Cossio explana su conocida tesis del derecho judicialista, tan frecuentemente tachado de similitudes totalitarias y nazis que su autor rechaza con convincentes razones, superfluas, por lo demás, ya que ello en nada afecta a la valoración filosófica de la doctrina. Partiendo de la enseñanza husserliana y heideggariana de que la verdad es la patencia del ser del ente, a modo de la sustitución de la mera expresión verbal por la percepción de las cosas nombradas por ella, Cossio añade que, en virtud de ello, el jurista acomoda sus conceptos normativos a modo de piezas de un rompecabezas de piezas elásticas. El primer paso del jurista es el de dar forma lógica al fenómeno que quiere conocer, y para ello ha de apoyar su problema en la estructura normativa para que queden determinados en él los conceptos fundamentales. Invoca, pues, normas para que el caso se subsuma en ellas con objeto de dar fuerza de convicción a la solución que propicia. De ahí proviene su tradicional recelo hacia las soluciones de equidad, al menos en los problemas científicos, en los que la norma dada es el ancla de salvación.

Frente a la conocida doctrina de Kelsen de la neutralidad del jurista, para quien calificar de errónea o de verdadera una sentencia carece de sentido, puesto que las normas pueden ser justas o injustas pero no verdaderas o falsas, Cossio dice que esto tendría razón de ser en un plano de pura ideología, si la conducta careciere de contenido espiritual. Pero, dado que la conducta posee inmanentemente ese sentido de espiritualidad, susceptible de ser autenticado e integrándose con el pensamiento de sí misma, las bases del problema han de ser forzosamente otras que las del esquemático formalismo kelseniano. Recordando cómo para Stamler la arbitrariedad es ilegalidad, en tanto que significa la suplantación de la norma general por otra individual, estima este juicio como cierto pero fragmentario. Lo arbitrario, en efecto, puede serlo por ilegalidad, al contradecir la voluntad o sentido de una ley dada, pero puede serlo, también, por ejercitarse ésta en forma desvaliosa e injusta, en el sentido del plexo axiológico.

El error es para el egologismo, antes que nada, una figura de conducta, en tanto que la falsedad puede no serlo, siéndolo sólo cuando se lleva a cabo mediante la mentira. Distingue entre falsedad teórica, la falsedad práctica o falsía y el mero error, de cuyas tres formas de lo no verdadero únicamente la primera es conducta, afectando las otras dos únicamente al conocimiento.

Llegado a este punto, Cossio se encara con la tremenda cuestión de qué cosa sea la verdad. Para Husserl y Heidegger la verdad, en su última raíz, es la patencia del ente, pero que por ser una verdad pasivamente revelada por el hombre, es una simple verdad óptica. Apoyándose en esta versión fenomenológico-existencialista de la verdad,

Cossio reclama, a los efectos de lo jurídico, una «verdad de la conducta que sea patencia de la conducta», esto es, la plenitud de la conducta como sentido ontológico cuando se dice la verdad, porque al decirse mentira o falsear algo se mutila la conducta misma. La verdad y el error de convicción de una sentencia son, en todo evento, verdad y error estimativos.

Concluye la obra con la reproducción de un artículo de polémica con el profesor Jiménez de Asúa, sobre las proyecciones de la teoría egológica en el Derecho penal liberal y el peligro que con ella corre la dogmática de la legalidad estricta, encarnada en el principio del *nullum crimen sine lege*. No faltan razones de uno y otro lado para sostener en teoría ambas tesis, la del riesgo del precitado dogma y la cossiana de su explicación y fundamentación filosófica integral. Lo cierto es que, aun fundamentando el dogma lo menoscaba en su proyección extensiva, lo que no sería por cierto la primera ni la última vez que ello sucede en filosofía. De todos modos queda por demostrar, de uno y otro lado, que el dogma de la legalidad sea en efecto una salvaguarda de las esencias liberales, pues aunque así haya sido en lo histórico, no hay razón alguna para que sea necesariamente. Con estrictas leyes puede atacarse y de hecho se ha atacado no pocas veces la libertad y sus valores más esenciales con tanta o mayor eficiencia que con el arbitrio y la realización judicial del derecho. Mas cuestiones son estas que poco o nada tienen que ver con la temática filosófica pura y el valor desinteresado de la teoría egológica, que con este libro ha adquirido notable vigor y no poca riqueza de sugerencias del más alto interés teórico y práctico.

A. QUINTANO RIPOLLÉS

COTTA, Sergio: *Il concetto di legge nella Summa Theologiae di S. Tommaso d'Aquino*. Università di Torino. Memorie dell'Istituto Giuridico. Serie II, núm. LXXXIX, año 1955.

Justificando el objeto del presente libro, el autor objeta a los anti-escolásticos que no admiten el principio de la «contemporaneidad» de toda verdadera filosofía. Por esta razón propugna la lectura de los textos de la *Summa* para encontrar nuevos motivos del pensamiento, aún más que soluciones rigurosamente encadenadas. Respecto a la definición de la ley sostiene, en general, la idea de que ésta tiene en la obra comentada un carácter formal, que excluye la pretensión de encontrar en ella la determinación de un contenido concreto para toda posible ley incluida en la definición tradicional.

A tal fin analiza los principales términos de la definición, empezando por el de la racionalidad de la ley, estimando que ésta puede encontrarse incluso en la ley tiránica, puesto que ella puede encontrar una regularidad que la distinga de cualquier acto ocasional ins-

pirado en el puro arbitrio a capricho (pág. 25). En cuanto a la finalidad, o sea la tendencia al bien común, sostiene que basta con que parezca tal al legislador, pues la intención dicha es un puro y simple requisito formal de la ley, que en cuanto regla de la acción, debe respetar la lógica interna de ésta. Consideración formal que puede aplicarse en varios aspectos tanto a la ley eterna como a la humana, pues ambas se dirigen a dos tipos de comunidad sustancialmente distintas, pero formalmente iguales en cuanto ordenadas a un fin (página 39). En resumen —dice—, Santo Tomás establece solamente las condiciones lógicas para que un acto determinado de la razón práctica pueda ser denominado ley, sin ninguna referencia a su contenido específico, principalmente sin determinaciones de tipo axiológico.

Para fundamentar esta opinión pasa al estudio de la ley eterna y su relación con la natural. Respecto a ésta muestra la evolución del pensamiento tomista hacia un concepto más racional de la ley natural, que el derivado de la sentencia de Ulpiano. Santo Tomás ante una tradición autorizada que no comparte, se ocupa de ampliarla, valiéndose de los conceptos aristotélicos. El hombre como destinatario de la ley natural está sometido a ella en virtud de un conocimiento directo, lo que no le sucede en cuanto a la ley eterna, ya que ésta no es conocida ni por un instinto natural ni por idea innata, sino que sólo puede tener noticia de ella por reflexión sobre los datos de la experiencia; sobre sus efectos (pág 71). Al contrario, por medio de la ley natural el hombre alcanza directamente la verdad y se hace partícipe de la providencia, para sí mismo o para otros.

Estas consideraciones llevan a S. Cotta hasta la afirmación de que la ley natural es un imperativo de carácter formal. Principalmente se basa en el carácter de autoevidencia de la ley natural, que según la doctrina es conocida por todos, de modo inmediato y de tal manera que su verdad no precisa demostración, por su carácter de primer principio de la razón práctica. También estima que la ley natural contiene únicamente este primer principio: «haz el bien» (pág. 96). Esto le lleva a subrayar enérgicamente la diferencia entre dicho primer principio y los llamados preceptos secundarios de la ley natural, ya que el primero es siempre justo y, por consiguiente, inmutable, mientras los secundarios se le aparecen falibles y de posible modificación. Por consiguiente, éstos no responden a los caracteres esenciales de la ley natural. Reconoce, no obstante, que en la *Summa* se encuentran pasajes de diversa significación al respecto, por lo que de un lado se encuentra la intuición clarísima e innovadora de la ley natural como imperativo formal constitutivo de toda la vida ética, mientras por otro se acepta la concepción tradicional de la ley natural como un sistema deductivo de preceptos, pero sostiene la posibilidad de desenvolver una dirección diversa del iusturalismo tradicional (página 113).

En cuanto a la ley humana entiende que la doctrina tomista, desmenuada en dicho sentido llega a admitir que el legislador es falible, o sea que el error no está excluido del derecho positivo, y, por con-

siguiente, la norma injusta, derivada de la ley natural de manera errónea, sin embargo, sigue siendo una norma jurídica. Expresamente afirma Cotta que la derivación de la ley humana de la natural se reduce al respeto de determinadas estructuras lógicas, pero en cuanto al contenido no se puede obtener de la ley natural ninguno determinado, porque éste sería siempre verdadero, en contraste con la fallibilidad del juicio humano en cuestiones prácticas (pág. 143). Las leyes injustas no pierden su carácter jurídico, porque la justicia se presenta como una categoría superior a la juridicidad y no como parte de ésta.

En resumen, el autor cree que la doctrina de Santo Tomás, en el sentido expuesto, presenta elementos de gran actualidad y ofrece una sólida base para superar la secular controversia entre iusnaturalismo y doctrinas opuestas. Pero esta superación no significa desconocer los méritos históricos de la posición iusnaturalista, ni negar su intrínseca fundamentación, en cuanto pretende ofrecer un ideal al legislador humano.

RAFAEL CASTEJÓN

COURT, W. H.: *A Concise Economic History of Britain. From 1750 to Recent Times*. Cambridge University Press, 1954, VIII. 368 páginas.

El autor narra en el prólogo la historia del libro que hoy publica. Desde 1908 a 1935, el eminente Sir John H. Clapham explicó en Cambridge historia económica de Inglaterra. De sus explicaciones resultaron múltiples obras monográficas, bien conocidas de todos los especialistas. Pero también, una breve historia económica de la Gran Bretaña. El primer tomo de ella fué dado a luz, a base de las explicaciones del maestro, por uno de sus más antiguos discípulos, John Saltmarsh. Pero sólo llegaba hasta 1750. Desde 1750 hasta nuestros días la tarea fué encomendada a W. H. B. Court. Los dos tomos componen actualmente uno de los resúmenes más excelentes de la historia económica de Inglaterra. Nuestro comentario se va a ceñir al segundo tomo por ser el más recientemente publicado, 1954.

La historia económica de este período desborda, con mucho, el interés del puro especialista. Se produce entonces, según es notorio, uno de los fenómenos decisivos de la época moderna: la revolución industrial. La revolución industrial va a cambiar radicalmente la vida del hombre moderno. En tal cambio, está implicado todo, desde las formas de pensar hasta los más elementales patrones de conducta. Y ello, no por ningún materialismo fácil, sino por el principio básico que preside la vida social: por la idea de totalidad. La vida social es una estructura en donde cada parte es íntimamente solidaria con las otras, y donde ninguna puede transformarse sin cambiar al par, mínima o máximamente, el conjunto entero. Tan equivocado sería un espiritualismo que desgarrara la vida humana de su

conexión con el mundo, a través de ciencia, técnica y economía, como un materialismo que redujera a puros elementos de dialéctica histórica una transformación en donde intervienen máximamente factores de libertad personal y de política vital.

Ahora bien, el escenario eminente de este fenómeno fué Inglaterra, y ello aseguró no sólo su poderío externo, político y económico, sobre el mundo, sino el despliegue interno, muchas veces glorioso y otras cargado de sombrías tintas, de las posibilidades del fenómeno mismo. En el desarrollo de esa dominación política y en el sucesivo despliegue de esas posibilidades ha surgido nuestro mundo. En cierta medida, ese escenario eminente es al par una ejemplar lección. Todo hombre moderno, científico o no, tiene que detenerse a considerarlo.

Afortunadamente, una de las ramas más importantes de la literatura inglesa contemporánea está constituida por las obras de historia económica. En ella se acumulan las monografías, base indispensable para el conocimiento preciso de la realidad. Sobre este trabajo monográfico, los autores ingleses más modernos, con el poder de síntesis peculiar del genio inglés (distinto, a fuer seguro, pero con no menos elegancia que el francés) nos han ofrecido en estos últimos años una serie de obras que quedarán como clásicas.

Singular mención merecen las de E. Lipson, *Economic History of England*, tres tomos, 1931; *The Growth of English Society*, dos volúmenes (también en un volumen), 1949; A. Redford, *The economic history of England*, 1936; T. S. Ashton, *The industrial Revolution*, 1947 (hay traducción española en los Breviarios del Fondo de Cultura económica de Méjico), A. Marshall, *Industry and Trade*, 1923, etc. (El lector puede consultar dos guías bibliográficas, que hasta la fecha de su publicación recogen casi todo el material: J. B. Williams, *A guide to the printed materials for English social and economic history*, dos volúmenes, 1926, y S. Pargellis y D. J. Medley: *Bibliography of British history. The Eighteenth Century, 1714-1798-1951*). Ultimamente, y en estos días habría que añadir a todo lo anterior un libro de T. S. Ashton, sobre el siglo XVIII, del que nos ocuparemos próximamente.

Signo común de estos estudios modernos es considerar la historia económica en el despliegue de una estructura social. Singular importancia tienen lo que los franceses han llamado hechos de morfología, y entre ellos, de modo eminente, el aumento de población. Pero no menos las transformaciones ecológicas determinadas por factores técnicos y económicos, del ambiente y estructura tanto rural como urbano. En conexión con todo este fenómeno el autor va considerando los cambios en la agricultura, las innovaciones en la minería y manufacturas, en el transporte y comunicaciones ultramarinas, en las inversiones y en el sistema bancario, en el comercio nacional e internacional y todo ello en relación con los varios acontecimientos que se producen a lo largo del siglo XIX. Quizá la parte más impresionante del libro, y de la que cualquier lector avisado puede sacar

una lección más provechosa, es aquella en que se describe la vida económica en la época victoriana, hacia 1880. Cada día estamos más convencidos de los gloriosos resultados que ha producido la revolución industrial. Fué el orgullo legítimo del siglo XIX, orgullo quizá, en algún momento, pueril, pero que respondía a una realidad efectiva. Pero la propia peculiaridad de esta gloria entrañaba sus limitaciones. Mumford, en un libro ya clásico, «Técnica y civilización», ha advertido que la revolución industrial que se desarrolla hasta el final del siglo XIX, llevaba consigo un gigantismo, un alejamiento de la consideración de la forma para valorar tan sólo los resultados cuantitativos, una destrucción del ambiente natural y, por tanto, un desprecio para la vida, que adopta formas muy diversas. Hierro y carbón eran sus materiales, y los hombres creyeron, apoyados en ellos, crear un artificial. Derivado de la propia peculiaridad del carbón como fuente de energía, se produjo otra consecuencia: la concentración masiva de industrias y hombres. Carlos Marx basa sobre algunos de estos hechos las críticas contenidas en *El Capital*. Sobre los mismos, además, desplegó el liberalismo individualista su gran poder interno y externo: en el juego de fuerzas económicas y en el ámbito político. El autor ha llamado a esto, en la primera parte de su libro, *El crecimiento del Estado industrial*, y ha descrito en la segunda las vicisitudes de este Estado frente a las nuevas necesidades sociales provocadas por la misma industria. Son múltiples y no podemos enumerarlas. Pero hay un momento en que marca el punto de inflexión de una nueva época. En él toman parte principal un grupo de investigadores sociales, que sacan a luz, en sus *Social surveys*, los efectos destructores que un desaforado mecanismo y un individualismo extremo habían producido en la vida humana social. Hacia 1880 hasta 1939, la obra de Charles Booth, Seebohm Rowntree y de sus seguidores, va a cambiar el espíritu inglés. La estadística y el dato van a presentar la realidad sin rebozos. Amigos de Booth, los Webbs fundarán la *London School of Economics*. El sindicalismo surge. Teoría y práctica, sociología y política social van a intervenir activamente en la formación de una nueva mentalidad. Esta corre paralela a las transformaciones industriales que anuncian una nueva época (aparición de la electricidad como nueva fuerza, preocupación de los problemas de la forma, humanismo en industria y economía, etc.). El autor ha tenido el acierto de presentarnos, brevemente, pero con toda precisión, este cambio interno, ofreciendo al par los eventos históricos que han modificado la posición de Inglaterra.

Por todo lo anterior, es un libro que todo hombre que quiera tener conciencia cabal de su situación presente debe leer y meditar.

ENRIQUE GÓMEZ ARBOLEYA

DESAN, Wilfrid: *The tragic finale. An essay on the philosophy of Jean-Paul Sartre*. Cambridge, Harvard University Press, 1954, 220 páginas.

La obra de Wilfrid Desan es una exposición de la ontología de Sartre seguida de una crítica de su sistema. El prólogo introductorio revela su disconformidad con el criterio común de considerar a Sartre como literato cuya producción filosófica se agota en la novela y el teatro. Lo que sí admite es que se trata de un filósofo combatido enérgicamente, en medio de su fama, por dos corrientes opuestas: el marxismo, que ataca su subjetivismo fundamental, y los escolásticos y realistas, que rechazan la posición ateísta del autor, originada desde su actitud pesimista. Y aun dentro de la corriente existencialista de base fenomenológica hay que agregar una tercera oposición: la de los que subrayan la aproximación del escritor francés a la metodología de Husserl como un fracaso.

Con estas apuntaciones introductorias Wilfrid Desan presenta un índice de su libro que responde al siguiente contenido: la obra se divide en dos partes, que se destinan, respectivamente, a la exposición de la ontología de Sartre y a su crítica y comentario. En la primera desarrolla cuestiones relativas al método y punto de partida de su pensamiento filosófico, a la conciencia o *ser para sí*, a la objetividad o *ser en sí*, al estudio de la alteridad o *ser otro*, y a la libertad y la acción. La segunda estudia las siguientes cuestiones: su aproximación a la epistemología, las contradicciones de la conciencia en Sartre, la crítica de su forma externa de libertad, su conflicto con la metafísica tradicional y finalmente la elección sartriana o subjetivismo existencial. Añade, además, un apéndice sobre psicoanálisis freudiano y analítica existencial de Sartre, confrontando la obra del médico vienés y del filósofo francés, tan difundidos en lo que va de siglo. También un repertorio bibliográfico y un índice de autores y de obras sobre el tema.

Independientemente de referirnos de pasada a aquellos aspectos de la exposición de la ontología sartriana realizada por Desan, es decir, aquellos más acentuados por él, vamos a fijarnos sobre todo en la segunda parte del libro, en la que se encuentra su crítica y comentario. La extensión que dedica a la primera parte expositiva se debe a que Sartre, bastante conocido en Europa, no lo es tanto en América, aunque se hable mucho de él. *L'Être et le Néant*, obra culminante de la corriente pesimista del existencialismo europeo, es la obra que analiza Desan y que le lleva al título de su obra, *Tragic finale*. La crítica de marxistas, escolásticos y psicoanalíticos exigía crítica sin prejuicios de escuela.

Por otra parte, la obra está escrita no sólo para profesionales, sino también para ilustración general, aunque sin llegar a la simplicidad de procedimientos que requiere la mera vulgarización.

Lo que primero debe tenerse en cuenta es la aproximación feno-

menológica de Sartre, para quien, como para Heidegger, la Filosofía existencial es el análisis fenomenológico de la existencia humana, tal como se nos aparece en el mundo. Sin embargo, ni uno ni otro, ni Merleau-Ponty, dejan bien resuelto cómo fuera la reducción fenomenológica de Husserl, dado que rechazan esta parte de su método, es posible probar la existencia del mundo, llegando Sartre por esta inexplicación a una suerte de singular realismo que le separa casi en equidistancia así del idealismo fenomenológico husserliano como del realismo escolástico o filoescolástico.

La exposición de la ontología de Sartre es suficientemente clara y sistemática, siendo de positivo valor para una visión de conjunto, y a veces pormenorizada, del pensamiento del autor francés tan llevado y traído en los últimos tiempos en boca de todos. Ya la simple exposición avalaría el libro como síntesis bien hecha, pero, además, las apreciaciones de Desan sobre Sartre de carácter crítico tienen interés. El pensamiento de Sartre se resume en la tensión existente entre la conciencia o ser para sí y el mundo o ser en sí. O en otras palabras: entre un ser en sí, el mundo, que nada tiene que hacer y todo que ser, y un ser para sí, existencia humana, que nada tiene que ser y todo lo tiene por hacer.

Acaso el último capítulo expositivo de la filosofía de Sartre sea el más logrado del libro. Es el relativo a la libertad y a la acción como cuestiones culminantes en el panorama general de su obra. Los puntos de vista sobre la libertad y los obstáculos que a ella se oponen en cuanto propiedad inherente al ser para sí, se encuentran cuidadosamente resaltados. En cambio, la parte sociológica que envuelve la problemática del *nosotros* se encuentra sumariamente expuesta, en relación con las demás cuestiones.

Hay un tema de considerable importancia en la teoría de la libertad de Sartre que Desan da por no resuelto: el del pasado. La resolución exigiría que explicara bien el autor francés el modo de proteger su forma extrema de libertad contra una real y efectiva influencia del pasado concebido como «solidificación» de nuestro tiempo personal en los sucesivos éxtasis: presente y futuro.

La conclusión de la parte dispositiva de las ideas ontológicas de Sartre es en el libro de Desan conclusión que justifica el título del libro. Efectivamente, el resultado de la libertad en su más aguda forma es la responsabilidad, y en ella consiste lo trágico de la angustia existencial que de esta libertad responsable se origina: el sentimiento de no ser responsable originariamente, pero de serlo para el mundo en el que se vive. La conciencia exprésase en una continua y libre elección, de modo que el deseo, en sus varias formas, puede reducirse a una forma abstracta de apropiación y posesión. La posesión es el efecto de la apropiación y es para la conciencia o ser para sí un modo de ser en sí. Pero la posesión deja a la conciencia poseedora insatisfecha. No se agota en el material comerciable, dice Sartre, sino que se extiende al conocimiento, alimento, sexo, placer... Y aun a la obra de arte. El escultor, por ejemplo, se considera poseedor, cuan-

do menos, de la capacidad para realizar la obra de arte, asociándose a esta capacidad de obrar el tener, el otro polo del ser, según el pensamiento existencialista de Marcel. Incluso el placer supone también apropiación del recreo mismo o de los medios para procurárselo. Así, revolucionarios insatisfechos y materialistas satisfechos coinciden en que *tienen* ya cosas como no son todavía o como son realmente. Pero entre el poseedor y el objeto se interpone un tercer elemento oculto al cual no se puede identificar físicamente. En el objeto de nuestra posesión creemos ver algo que luego es nihilidad. Esta nihilidad que rodea al ser es ese tercer elemento oculto de la relación entre la conciencia y el mundo circundante, que puede solapadamente advertirse en las obras de los moralistas cristianos, cuando se refieren a la vanidad e insatisfacción mundanas. Este es el trágico final de la ontología de Sartre, que puede resumirse así: se actúa para tener, se tiene para ser. se es para nada. La conciencia es, pues, un fracaso interno: 1.º En su actitud hacia el otro, llámese amor, deseo, o múltiples ilusiones más. 2.º También lo es en cuanto a conquista del mundo se refiere, ya que nunca se logra el pleno ser, es decir, un ser para sí a más de un ser en sí, un objeto absoluto además de un sujeto consciente, es decir, Dios. El ser humano es pasión, y en frase literal de Sartre, que transcribe su crítico y comentarista: «intoxicarse solo en un bar como conducir naciones es igualmente vano». Este es el trágico final a que arriba toda la ontología de Sartre, en el que se fija principalmente Desan.

La parte segunda del libro está encabezada con una frase de Boswell que advierte al Dr. Johnson que la alegría o buen humor es incompatible con el filosofar. La radical división establecida por Sartre entre el ser para sí o conciencia humana y el ser en sí o mundo circundante le hace fracasar en todo intento positivo de su ontología. La perfección del ser para sí es imposible, dice Desan, aunque Sartre le haga reflejar o proyectar su personalidad. La realidad total es una estructura de relaciones sutiles entre dos entidades, una de las cuales consiste en todo y la otra en nada. En esto se cifra su sistema, que si valioso de conjunto pierde mucho al ser tratado con detalle, cuestión por cuestión. La coincidencia en Sartre, nada ascética como en el escolasticismo o el cartesianismo, aparece como algo nuevo, original, pero tratando su crítico de descubrir si en esta originalidad se halla su debilidad llega a una conclusión afirmativa. Efectivamente, tratando de separarse de su maestro Husserl al evitar la aceptación de las bases idealistas de su fenomenología, llega a su principal aportación que es la afirmación de la existencia de un *Cogito prerreflexivo*, punto de partida gnoseológico y psicológico. Sin embargo, en esta actitud anticartesiana en la que las cosas cobran más valor que el pensamiento mismo se van produciendo contradicciones que manifiestan la incompatibilidad entre la vertiente fenomenológica, de la que procede, con sus inevitables conexiones idealistas, y su realismo defensor del *Cogito prerreflexivo*, más vinculado a las escuelas vienesas de médicos y psicólogos.

Este influjo de Freud y Adler, asociado a su método fenomenológico inicial, le conduce a la separación de ambas direcciones y al mismo tiempo a una interna debilidad en el sistema, pues mientras rechaza la *libido* y la doctrina de Adler sobre el sentimiento de inferioridad, insiste en la temática concibiendo la primera no como principal influencia de la vida sexual, sino como mera manifestación carnal de una libre elección de desear en ese sentido y no en otro, y la segunda como decisión de sentirse inferior ante la «escandalosa» existencia del otro. Troisfontaines, Marcel y Magny ya se fijaron en estos aspectos débiles del pensamiento de Sartre al criticar su obra.

El punto de partida sartriano es para el profesor de Harvard, Wilfrid Desan, más que una evidencia, como en Descartes, un postulado, y de esto se sigue que sea brillante de conjunto y débil internamente, al encadenar las ideas. El origen pascaliano y kierkegaardiano del existencialismo de Sartre, como de todos los existencialismos producidos en Europa, hace inevitable la paradoja que se expresa sobre todo en la proposición suya de que la subjetividad consciente del ser para sí se encuentra al mismo tiempo vaciada de subjetividad verdadera, a causa de la presencia de los otros y de los objetos, que la contaminan.

Destaca Desan los valores dialécticos de Sartre que se ponen de relieve al examinar la interrogación, la destrucción, el juicio negativo y la mala fe, como bases de su ontología negativa de la plentitud de ser de la conciencia, que en definitiva es un modo de «materializarse» el no-ser. Contra Bergson va dirigido el sutil argumento sartriano de que si el ser es algo no sólo el no ser es inconcebible, sino toda negación, de las que hacemos uso a cada paso, y su polémica con Wahl acerca del concepto de destrucción la considera Desan como poco importante para quien haya releído el *Sofista* de Platón, ya que no es sino la idea de alteridad allí contenida y, por tanto, nada nuevo. Por otra parte, afirmar que el conocimiento sólo es posible mediante una negación *a priori*, a saber, que no somos el mundo, lo otro, es absurdo, porque nada podemos conocer, ni aun que no conozcamos, si estamos rodeados de negatividad y nada. El argumento que aplica Desan es el clásico de la refutación del escepticismo.

Acaso por tratarse de un filósofo de Harvard interesa al autor destacar las relaciones entre el pensamiento de William James y el de Sartre. Lo que en James es coincidencia diáfana que aparece y desaparece a cada instante es en Sartre la no entidad. Sólo que en vez de utilizar el vocablo experiencia utiliza Cogito prerreflexivo, expresión que vale tanto como aproximación previa intencional, o lógica instintiva. Ambos elaboran el concepto de persona desde el de conciencia movediza que nos intercepta el poder decir con propiedad *yo soy* alguna vez. La identificación de la conciencia consigo misma en James es para Sartre sentimiento de identidad a través del tiempo y la duración es la actividad de la conciencia misma en virtud de la cual trabaja transversalmente transmitiendo de continuo al presentar concretas y reales remembranzas del pasado. El pensamiento en cuanto

nadización, valga este término. es el aglutinante o solución de continuidad del curso de la conciencia, apareciendo de esta manera el pensamiento como una entidad no continua, *discreta*, sin sujeto permanente que subyazca, procediendo de aquí el ataque común de James y Sartre al cartesianismo y al kantismo en cuanto valoradores del yo central.

Desan opone a Sartre que existiendo la necesidad de una reflexión «auténtica» no es posible la conciencia vacía sin un yo central, necesario. La contradicción radica en que siendo un pionero del realismo absoluto, puesto que el ser en sí es el único propiamente real, sea incapaz de exponer esta posición externa sin reflexión, y consecuentemente sin el yo que se revela constantemente en la reflexión. Su crítica de Descartes, Kant y Husserl no termina en una verdadera repulsa de la reflexión, aunque la acepte sólo en segundo grado tras el Cogito prerreflexivo. Otro argumento que denuncia las contradicciones de Sartre es el de que la impersonalidad de la conciencia no elimina la íntima convicción del yo soy centro de mis actos. Finalmente necesita además de la unidad. El entorno crea la situación y aunque intente explicar la unidad cronológica sin el yo, su intento de vaciar de entidad la conciencia se contradice con la aceptación de los llamados éxtasis del tiempo: pasado, presente y futuro.

Pero no acaban aquí las contradicciones en lo que respecta a su rechazo del yo en cuanto conciencia. Otro argumento en contra de su impersonalización del ser para sí es su misma finitud, trasfondo de su ontología de la muerte. Esta original finitud de la conciencia que es su muerte la hace personal. Y en su doctrina sobre la alteridad subyace inevitablemente el yo, pues si no tendría que probar la existencia primaria y permanente del hecho de la existencia del otro sin el yo.

Claro que lo que quiere decir Sartre es que si una cosa existe es porque existe otra contraria situacionalmente, pero el hecho evidente es que la contraposición revela algo existente sin nihilidad ontológica, puesto que hay algo que contraponemos gnoseológicamente: el yo que contrapone. Sin embargo, Sartre al pretender eliminar el yo del campo de la ontología ha eliminado, dice su comentarista, un serio peligro: el solipsismo. Sobre este punto no agrega ninguna respuesta definida, limitándose a su crítica. Por otra parte, recuerda que Sartre, en 1936, consideró la trascendencia del ego como contacto consigo misma de la conciencia hacia atrás, como regresión de sí misma en cuanto dispersa en el mundo o ser en sí a través de los sucesivos éxtasis temporales: pasado, presente, futuro.

Resumiendo, lo decisivo es para el crítico de Sartre que si quiere mantener la arquitectura general de su ontología debe excluir el yo, aunque en el fondo nunca lo pueda excluir sin contradicción, pero al menos debe silenciarlo. No puede escapar al polo de identidad que es el yo. Si la conciencia no consigue emerger en su sistema como un ser extraño desprovisto de yoidad o entidad, su aproximación fenomenológica es inválida.

En cuanto a la crítica de su forma extrema de libertad, la más aguda que ha presentado la Historia de la Filosofía, se han contra-puesto marxismo y existencialismo. La convicción del ser teóricamente libre de que lucha contra una muralla a causa de la dificultad de la vida es la que provoca la oposición de criterios entre marxismo y existencialismo. El propio Merleau-Ponty escribe que ser libre es estar limitado en el mundo y desde el mundo. Estamos mezclados en el mundo y con los otros en confusión inextricable. Pero Desan se ocupa más en su libro con las ideas puramente psicológicas y ontológicas de Sartre que con las sociológicas y políticas en sentido amplio, y así el tratamiento del tema marxismo-existencialismo no aparece especialmente acentuado.

En cambio, destaca la diferencia establecida por Sartre entre ontología y metafísica consideradas comúnmente como sinónimos o como metafísica sobre el ser y sobre las regiones del ser, respectivamente. La primera, para Sartre es una fenomenología del ser y la segunda una averiguación de los orígenes del ser para sí y del ser en sí y para sí. Uno y otro sólo podrían fundirse en un ser en sí y para sí: Dios. La búsqueda del origen del mundo no tiene sentido a causa de que el ser en sí y el ser para sí se destruyen noéticamente el uno al otro. El primero es sordo, el segundo inferior y posterior al ser en sí. El ateísmo de Sartre que aquí se descubre es, más bien que una negación de Dios, una afirmación de su ausencia. Y lo mismo por lo que se refiere a la nihilidad del ser para sí: más que una repulsa del yo o personalidad continua es un constante descubrimiento de la ausencia de la permanente en él. Sólo el ser en sí tiene consistencia, de modo que el ser para sí es el mismo ser en sí actuando como consciente, por una suerte de salida casual del seno del *en sí*. Como la demostración de la existencia de Dios implicaría una prueba definitiva del panteísmo y ésta no es posible, Sartre se declara ateísta. La náusea aparece así como la reacción elemental del ser para sí contra el absurdo de su existencia y de la existencia del mundo. La existencia, aun libre, es gratuita, y la libertad es eso, libertad, pero no liberación por medio del amor o de la acción. La libertad es negación de todo lo demás: ésta es la elección última de Sartre y su resultado una trágica soledad o abandono.

En esta elección se resume su ontología y también su crítica, elección que es la miseria humana. Pero parece, comenta su crítico, como si su método hubiera sido planeado con miras a llegar a esta solución trágica, como si presupusiera un pesimismo apriorístico. La crítica ha de basarse en la observación de que otros filósofos existencialistas han llegado a distinto término siguiendo la misma aproximación fenomenológica, lo que nos indica que se trata de una filosofía de valor como filosofía personal de un hombre, pero no es válida para incorporarse a la Filosofía entendida como filosofía de la Humanidad, ya que la filosofía no es patrimonio personal sino en la medida en que sus aportaciones pasen a engrosar una filosofía humana total. La formación optimista en cuanto católica, de Marcel, es el mentís más claro a la formula-

ción sartriana pesimista. El método ha sido parecido y la conclusión diversa. Cuando Marcel considera que el amor y la comunión son valores que enriquecen la vida a través de la humildad ontológica, de modo que la vasta náusea no es sino resonancia de la primitiva dehisencia y dinamismo del Cosmos en el acto de la Creación venerada por el *Homo Viator*, no hace sino, siguiendo el mismo método que Sartre, llegar a una prueba de la relatividad y personalismo de *L'Être et le Néant*. Así concluye Desan que si su ontología es interesante como producto de la biografía de su pensamiento no puede valerlos como legislación ontológica o ética. Si preciso es el instrumento legado por Husserl lo es porque pretende una consideración de los fenómenos desde todos los ángulos de visión posibles y nunca unilateralmente. Por la misma complejidad de los fenómenos las descripciones plúrilaterales son necesarias. Al criticar a Sartre el profesor de Harvard echa de menos una formulación honesta y completa de la realidad humana, ya que su método en vez de ser acumulativo conforme a la aproximación fenomenológica, ha sido eliminativo. Su obra, considerada como personal, es valiosa, pero incompleta, ya que en vez de realizar una síntesis se proyecta en antítesis de las obras filosóficas anteriores sin incorporación, antes bien fragmentación, por lo que al no verificar la reconstrucción que exige la crítica de las filosofías anteriores quedará, según Desan, en moda pasajera.

El libro responde, en el aspecto crítico, a las tendencias realistas del postexistencialismo en su modalidad anglosajona. Salvo los reparos que a esta actitud pudieran oponerse desde la corriente del irracionalismo, es obra de positivo valor, utilidad y amplia proyección en esta primera etapa de revisión del existencialismo.

ENRIQUE SOBEJANO

DESANTES, José María: *El valor formativo del Derecho*. Editora Nacional. Madrid, 1955.

El objeto de este ensayo es ver las beneficiosas posibilidades que el Derecho lleva consigo para la formación de la juventud que espera su hora de actuar en la vida pública y privada. Para ello hay que tener en cuenta que la validez del Derecho ha de ir fundada en la validez de un planteamiento total de valores operantes en la vida individual y en la social. Esta afirmación lleva a dos conclusiones. En primer lugar, el Derecho no pretende, ni puede pretender, la absorción en exclusiva de la formación del individuo ni de la comunidad. En segundo lugar, será necesario, antes de comprender qué sea Derecho para una determinada comunidad, grupo u hombre, saber cuál es su concepción cultural, su idea del mundo.

El Derecho es uno de esos sectores llamados «dialécticos» porque constituye el eje sobre el que van girando las cuestiones más discutidas del mundo actual: libertad y autoridad, comunidad e indivi-

duo, asentimiento y fuerza, etc. Por eso, en todo hombre, existe una opinión sobre el Derecho. Pero si la falibilidad humana puede hacer discordantes incluso las soluciones técnicas, mal se puede fiar la apreciación de lo justo al mero sentido común, aun en el caso de que existiese en un determinado individuo. Las condiciones de la vida moderna y el exagerado positivismo engendran la desconfianza ante el Derecho. Se explica así su desprestigio y la necesidad de revalorizarlo, pensando sobre todo en la juventud, que ha de formar su espíritu en un ambiente de Justicia, cuya producción es necesaria.

La crisis del Derecho ha sido correlativa a la crisis general de la Cultura, puesto que en la interconexión crítica ambas tienen el mismo origen: la huída de Dios.

Como remedio se señala la idea cristiana del Orden. El Orden existe objetivamente. El origen de la crisis está en interpretarlo mal o introducir el desorden. Cuando por esta causa es imposible hablar de un Orden cultural la idea del Derecho en sentido sustantivo se pierde, se va vaciando de su contenido que es lo justo para quedar reducido a un armazón formal sin médula y sin nervio. Pero por encima de esos avatares el Derecho seguirá cumpliendo su fin propio mientras mire a la realización de la Justicia. El autor hace una exposición pormenorizada de las partes o especies tradicionales de la Justicia y las dificultades que se oponen a su realización. Sostiene que el espíritu español busca el Derecho en estratos más profundos que el simple texto legal o reglamentario. Para llenar el posible vacío entre la exterioridad y el sentido dos ideas fundamentales hay que adoptar como punto de partida: El Derecho es para el hombre, y el Derecho afecta a la parte más noble del hombre.

Interesa destacar la íntima relación estructural entre el Orden y la Ley. El Orden no es más que la realización de la Ley. La Ley es expresión y cifra del Orden. Con expresa referencia a la concepción agustiniana de la Ley y el Orden, prosigue: todas las concepciones que suponen desviación del concepto cristiano de la vida, hipervalorizando el sentimiento o las potencias inferiores llevan consigo un menosprecio de la Ley. Por el contrario en la educación cristiana de la juventud las ideas de orden y ley deben formar cortejo con el manejo de ideas que sitúan a la razón en su justo lugar. La actitud irracionalista pretende halagar a la juventud para utilizarla como fuerza de choque y defraudarla luego con el más absoluto abandono.

La responsabilidad del legislador, en este aspecto, es la suma de la de un gobernante y un educador. La Ley proclama el primado de la razón y ordena la recta decisión de la voluntad. Contrariamente, las diversas formas de ilegalidad tienen un efecto demoralizador y llevan consigo la desvalorización de la Ley. A juicio de Desantes son tres las causas de la declinación histórica de las leyes: Sus deficiencias de fondo y de técnica, su falta de realismo y la pobreza de sentido de Justicia en el ambiente para el cual nacen.

Después de considerar los remedios contra estas causas de desvalorización de la Ley finalmente se postula por la integración de las

normas en un Orden, diciendo que la plenitud formativa del Derecho está en su totalidad. La eficacia del conjunto y la conjunción armónica de las normas exigen el sistema; la Ciencia del Derecho, la Jurisprudencia. De ahí la trascendente misión del jurista en sus diversos aspectos: científico, legislativo o ejecutivo.

RAFAEL CASTEJÓN

ELLWEIN, Thomas: *Das erbe der monarchie in der deutschen Staats-Krise*, München, 1954.

Los libros de síntesis, son por regla general, más difíciles de escribir y pensar que los libros de análisis. Esta dificultad implica consecuentemente un mayor riesgo. Los libros de síntesis han de vencer mayores dificultades y luchar con una metodología complicada a pesar de su aparente sencillez. Tienen los libros «sintéticos», de suyo, la apariencia de obras fáciles, al contrario de lo que ocurre con los analíticos que se suponen más difíciles de pensar y de escribir. No obstante, y más allá de las apariencias, lo cierto es lo contrario; libros bien pensados y bien contruídos, que expongan resultados generales dando por supuestos una serie de conocimientos y de elementos de hecho, son difíciles de encontrar, sobre todo si se pretende que estén documentados, aunque sólo las partes más importantes de esa documentación se transparentan. A pesar de todas estas dificultades, en el caso de Thomas Ellwein se puede anticipar, para que el lector desde un principio parta de un juicio claro sobre el valor del libro que comentamos, que es una exposición sintética excepcionalmente valiosa del proceso de la monarquía alemana desde los comienzos del siglo XIX hasta casi la actualidad.

El primer capítulo, los comienzos del Estado constitucional alemán, gira alrededor de la tesis del dualismo estatal como característica del sistema constitucional germánico. El Estado alemán se construye y desarrolla sobre una sociedad con una gran capacidad de auto-determinación recogida en órganos que se extienden vertical y horizontalmente por todo el complejo de la sociedad alemana, articulándola de un modo distinto y en ocasiones antagónico al Estado. Por herencia medieval, sin duda, subsisten en el mundo germánico modos de articulación social, tanto de carácter administrativo como de carácter profesional y político, que han sugerido a los teóricos de modo reiterado la idea de organismo y de jerarquía orgánica con referencia al pueblo alemán, sin que tenga, como ocurre en casi todos los pueblos latinos, el carácter de una idea aplicada *a posteriori* y con escaso fundamento en la realidad. Cuando el Estado quiso constituirse en sistema organizador por excelencia e, imitando al resto de los Estados modernos, llegó a una unidad administrativa y política de criterio centralizador, se encontró con la realidad orgánica alemana, lo que produjo un principio dual. Principio dual que se

manifestó de modo muy diferente en doctrinas muy distintas, a veces hasta llegar a ser casi irreconocible, pero que alienta continuamente en el proceso constitucional alemán. Este dualismo impulsa a la confederación, más tarde a la federación, y es el que obliga a reflexionar sobre el principio monárquico como un principio que recoja, ordene y haga comprensible las dos tendencias básicas.

Así, en la segunda mitad del siglo el principio monárquico es el que tiene un sentido político más acentuado, presentándose en casi todos los teóricos como el principio básico que puede resolver los problemas de la organización política interna. La en Lorenz von Stein, los supuestos fundamentales se constituían sobre la tensión entre la sociedad y el Estado, y el mismo Bismark admitió que el principio monárquico tiene que elaborarse partiendo de la idea central del *compromiso*. El mismo o parecido criterio se encuentra en la tesis de Mohl. Incluso rebasado el siglo en un folleto famoso de Otto Hentze, titulado precisamente: *El principio monárquico y la forma de Gobierno Constitucional*, se defiende desde un punto de vista liberal la presencia continua del dualismo como condicionamiento imprescindible de la realidad política. Pero en los años que anteceden a la primera guerra mundial con el Estado prusiano ya constituido hay un cambio perceptible, se tiende a substituir el dualismo por el monismo y este monismo, desde el punto de vista de la política, se constituye como la base del principio monárquico que se vincula al predominio absoluto de la Corona. Se considera al Monarca como el portador del poder del Estado, poseyendo en su persona la total soberanía. Zachariä, lo ha formulado explícitamente: «la esencia de la monarquía, decía, lo que con justicia pudiéramos llamar el principio monárquico, consiste en esto; que la soberanía se concentra *en* y pertenece *a* la persona del Monarca, que es su soporte y representación». Por este procedimiento se llega a un fortalecimiento de la Corona, pero con la debilitación de los fundamentos del principio constitucional, siendo el resultado un nuevo concepto de Estado, correspondiente a un nuevo principio monárquico. Después de la primera guerra mundial se fortaleció este criterio aun en contra de la realidad republicana, en la que tan débilmente se había organizado el país. En 1928, Carl Smitt, en su «Teoría de la Constitución», basándose en la distinción entre ley formal y ley material, exige un poder de decisión que fuese en última instancia el regulador de la soberanía y de la Constitución. La consecuencia de este punto de vista es conocida, porque del principio monárquico se pudo pasar a una forma de gobierno meramente unipersonal. Todo el proceso del Estado alemán en el siglo XIX y parte del XX, está en cierto modo recogido y expresado en la historia y en la valoración del principio monárquico que avanza desde el supuesto fundamental del dualismo hasta el monismo. Tal es el resultado, sin duda aleccionador, que se obtiene de este libro, que une a sus otras excelencias la de una considerable actualidad.

E. T. G.

FLETCHER, F. T. H.: *Pascal and the Mystical Tradition*. New York, 1954, VIII-156 págs.

Este libro es un testimonio más que prueba la fortuna que al presente viene teniendo la figura de Pascal. Un aspecto importante de la vida del genial pensador lo constituye el proceso de su experiencia religiosa. Este punto es tratado por cuatro autores: de una o de otra manera, se han acercado a la obra pascaliana. Pero aquí se destaca como central; y ello por pluma americana y para lectores de habla inglesa, en cuyo radio estamos acostumbrados a pensar el mínimo de preocupaciones del orden de las en este caso subrayadas. El autor reconoce que el tema de que va a ocuparse es poco menos que inédito en relación con los medios a que se dirige. Aprovecha el alza de las inquietudes religiosas de postguerra y quiere servir las a base de una entrada por la obra de Pascal, en la que ve un monumento dentro de la tradición mística, que merece ser estudiado. Los lectores que busca son todos aquellos que posean inquietudes propias de almas sensibles; directamente se dirige a los estudiantes. Se trata, pues, de un libro universitario, a la vez científico y juvenil.

La exposición no contiene, como pudiera creerse, una antología o resumen de las ideas pascalianas sobre la mística, sino más bien estudia la experiencia religiosa que en él se cumple. Para poner de relieve esa experiencia, parte de su obra, sobre todo de los *Pensées*, pero en conexión con su vida. Vida y obra en Pascal son cosas solidarias, y más en este campo que afecta al discurso de su intimidad más honda.

Esa vida se la entiende dentro de la tradición mística, tomado el término en sentido lato. La experiencia de lo ultramundano, se nos dice, «aparece con más claridad en la conducta (de Pascal) que en sus escritos, aunque ha sido necesariamente en estos últimos donde se ha intentado aquí analizarle». En esos análisis el autor practica un método expositivo semejante al que atribuye a Pascal mismo, a quien cree, desde luego, dotado de experiencia mística, aunque «deliberadamente excluya el lenguaje y métodos del misticismo». Ya que en sus escritos utiliza un lenguaje «severamente racional, no poético», modo este último que suele ser el corolario del raptó unitivo. Asimismo su *pathos* individualista impide que se le vea resuelto, al modo panteísta, en la unidad cósmica. Y en general, representa un tipo de alma en que predomina la claridad sobre el fervor; hecho para nutrirse de la «luz seca» propia de la tradición filosófica. Sin que importe que esa luz en ocasiones no sea racional.

En este contexto se comprende que la mística «tradicional» de que aquí se trata responda a una tradición, según indicábamos, tomada en sentido muy amplio, en la que caben las experiencias venidas de cualquier mundo religioso. Pascal, así, es interpretado desde un medio aconfesional, donde al lado del texto bíblico de San Pablo cabe la cita psicológica de W. James. No es un libro teológico; menos

todavía católico. La exposición se mantiene expresamente en terreno psicológico o moral.

Por esta razón, si de modo genérico Pascal se nos revela como sujeto de una vida cargada de intensa preocupación religiosa, incluso testigo de una certeza experimental del ser de Dios —sobre todo a partir del incidente de la noche del 23 de noviembre de 1654—, no se discrimina suficientemente su actitud al nivel de la ortodoxia. Punto este que, desde el plano católico, no deja de tener importancia, habida cuenta de las posiciones equívocas que en el seno de la Iglesia tomó Pascal. Si, pues, el libro no carece de interés, en este último aspecto es insuficiente. Conviene, sin embargo, añadir que el desarrollo si en muchos órdenes es sólo de iniciación, en todo caso es serio; y que, no por ser científico, dentro de un tema que desborda de suyo la posibilidad de la ciencia, deja nunca de ser respetuoso.

S. ALVAREZ TURIENZO

FREYER, Hans: *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*. Deutsche Verlags-Anstalt. Stuttgart, 1956; 260 págs.

Se trata de enfocar el presente desde la teoría. El presente va a quedar delimitado entre los dos conceptos de teoría y «tiempo» (en un sentido que se aproxima al de época o edad); por eso necesita enfrentarse previamente con ambos. Esta última noción encierra particulares dificultades. El autor se sitúa frente a ella en la línea de Dilthey: cada época se supone regida por un mismo «espíritu»; pero para fijar sus directrices no es todo lo que aparece igualmente representativo. Hay una unidad temática del «tiempo» y es preciso —para deslindarla— aplicar la teoría. Pero, ¿puede haber tal teoría del presente? ¿Cómo se deja contemplar el presente siempre fluyente? Aquí inserta Freyer la problemática sobre la posibilidad de teorización del presente. No es posible seguirla en su detalle, sino, tan sólo, indicar esquemáticamente el sentido de la obra, o lo que es equivalente, de la solución.

Las edades tienen una dirección. El acontecer que ha venido a parar en el presente sigue una o varias líneas teorizables. Freyer encuentra después del estudio de estas direcciones que convergen entre sí, y ello le hace pasar del estudio de los «trends» al de los «modelos» (1.^a y 2.^a sección del libro). Estas partes o secciones del libro tienen un ritmo cuaternario que da armonía al conjunto. Los «trends» se estudian a su vez en cuatro ejemplificaciones concretas: así, por ejemplo, el carácter del hacer sobre las cosas. El hacer del primitivo es apenas hacer; el campesino espera que se hagan las cosas. Desde entonces la relación con el entorno va adquiriendo para el hombre caracteres de verdadero hacer: la forja de los metales, la alquimia, la creación de una materia apta para una forma previa... La dirección iniciada ha llegado a una plenitud. Freyer emprende otra

línea. Cuatro, ya lo hemos dicho, para cada una de las secciones. No podemos, claro es, seguirlas: la capacidad de organizar el trabajo, de civilizarse, planificación de la historia. Este último apartado, como los otros cuatro que cierran las otras secciones, representa una cierta síntesis de los anteriores. ¿Cómo ha ido entendiendo el hombre su hacer total respecto al futuro? ¿Cómo ha ido entendiendo la plenitud de los tiempos? Aquí tiene que aclarar ordenadamente varios conceptos fundamentales: utopía, constitución, legitimidad... La utopía, que comienza por ser pura ideación (de ahí que siempre requiriese una «isla» para tomar tierra), va cobrando cada vez más contacto con lo real. Se producen entonces las otras formas estudiadas, y por esta vía se llega, en el siglo XIX, al descubrimiento de las raíces sociales de todas ellas, junto a una formulación distinta de la tesis del progreso que termina con la expansión marxista.

Estas directrices han actuado conforme a los modelos. ¿Qué son los modelos? Estamos en la segunda sección del libro. Son leyes estructurales que subyacen en las apariencias. Su dinámica es parecida a la rotación en torno a un eje; por eso dice que una «teoría social» podría hacerse no tanto por «factores» cuanto por «vectores». Sin embargo, un modelo no es un fin propuesto racionalmente —lo que sería volver al utopismo— ni tampoco una norma. Es algo más complejo. Su decantación podría hacerse a través de lo que llama «sistemas secundarios» (los pequeños sistemas de Groethuysen). Esta segunda parte del libro se encamina a filiar algunas de estas estructuras en lo que tienen de tales y no de valiosas, como su contenido podría hacer pensar.

Pero hay algo muy importante por decir. La realidad no sólo se determina por fuerzas, sino por resistencias a estas fuerzas. En la sección 3.^a se establece la tensión dinámica de la obra: se trata de las resistencias (Widerstände), tema aún más complejo. El juego de tensiones entre resistencia y fuerza se da en todo el dominio de lo real (así, por ejemplo, en la construcción de una cúpula); pero en lo humano es especialmente difícil su determinación. Si comparamos los juegos de resistencias sociales con los materiales, esta comparación sirve más al error que a la analogía. Sin embargo hay otro tipo de resistencia que sí puede servirnos: el organismo. En éste las tensiones son algo positivo: plasman, «son un sistema abierto». Desde él, aunque con todo miramiento, puede iniciarse la comparación. Se aborda el interesante punto del «organicismo» como esquema de posible intelección de lo social.

La obra se completa por una 4.^a sección histórica que cierra las otras tres, y hace el papel de cierre y síntesis que hemos visto ya jugar al capítulo 4.^o de la sección I.

El libro es un intento de teorización del presente desde perspectivas que se determinan al comienzo. Intento que nos hace aparecer a nueva luz, en una trama especialmente apta para patentizar, varias nociones fundamentales si queremos entender la actual realidad humana.

MARÍA RIAZA

FUCHS, Wilhelm: *Neoklassik in der Rechtsphilosophie*, Göttingen-Grone, 1954, 141 páginas.

Este libro del antiguo profesor de la Universidad de Gotinga Guillermo Fuchs —autor de una serie de valiosos estudios sobre temas de lógica jurídica— se compone de dos trabajos independientes, aun cuando, en cierto modo, el segundo constituye un complemento del primero. Lleva éste el título, muy atrayente, de *Radbruchiana* o *Clasicismo y romanticismo en la filosofía del derecho*. Trátase de un comentario filosófico-jurídico de Gustavo Radbruch, al que ha prestado nueva actualidad la aparición de la reedición póstuma de sus obras. Sugestivo es el título del trabajo y enormemente sugestiva era, sobre todo, la personalidad y la obra del gran filósofo jurista, fallecido en 1949, todavía en plena madurez intelectual e incluso en los inicios de una interesante evolución doctrinal. Algo menos sugestivo resulta el estudio de Fuchs, de lectura a veces ingrata, por cierta pesantez y barroquismo del estilo, que contrasta con la agilidad y brillantez del autor comentado.

Esta objeción estilística no afecta, naturalmente, al fondo del asunto. La crítica de Fuchs quiere ser radical, esto es, enderezada hacia la raíz de las cosas. Ello no impide una comprensión y exacta valoración de Radbruch, cuya personalidad hallábase caracterizada por una constante vacilación, un incesante oscilar entre «ismos» contrapuestos (liberalismo y socialismo, yusnaturalismo y positivismo); pero era un hombre de verdadera justicia, un *vir bonus ad bonum et aequum propensus*, que buscó con todas las fuerzas de su alma un medio, un *justo medio*, que nunca logró, sin embargo, realizar exactamente.

Fuchs, naturalmente, no comparte lo que había en Radbruch de relativismo escéptico, porque, para él, la verdad no es «asunto privado» y la distinción entre tipos de personalidad, tan cara a Radbruch, no sirve para dar base a una decisión auténtica. Y tampoco es Fuchs un neokantiano como Radbruch. Todo lo contrario, y situándose en un ámbito radicalmente «clásico», cree que la «crítica» de Kant no ha podido destruir ninguna de las tres «ingenuidades» del pensamiento pre-crítico, que se suelen hoy considerar como plenamente superadas: el «realismo» ingenuo, el «eudemonismo» ingenuo y el «meliorismo» (del técnico) ingenuo. Y en efecto, ni el afán de «crítica» está suficientemente fundado, ni su empeño es de suyo indiscutible, ni sus resultados son satisfactorios. Asusta mucho hablar de «dogmatismo», porque se le interpreta como un *ab auctoritate pendere* o como sumisión a una fe religiosa determinada. Pero no se trata de eso, sino de optar entre una filosofía de la confianza y una filosofía de la desconfianza. Y es obvio que el Derecho no puede florecer sobre la base de la desconfianza.

Radbruch es el prototipo de una concepción «romántica» y «moderna». Pero Fuchs piensa, con ejemplar denuedo intelectual, que

la filosofía jurídica de la antigüedad, que es al mismo tiempo la del *Corpus juris* y la de la alta Edad Media, puede muy bien afrontar y resistir la comparación con el romanticismo, el escepticismo y la crítica de los tiempos modernos y afirmarse como un *monumentum aere perennius*, un *aedificium* en el que aún se puede vivir largo tiempo sin tener que ir a dormir a los bosques en que nos extraviaría un pensamiento más romántico. Fuchs lleva a cabo esta confrontación, comenzando por una metacrítica al pensamiento de Kant y mostrando un sólido pensamiento propio más ansioso de verdad que de originalidad. El tema del «bien» y de lo «bueno» es como el sillar en que ese pensamiento se asienta. Radbruch ha visto en la justicia sólo la igualdad y ha olvidado el *bonum*, pero este olvido o ignorancia no puede ni comprenderse ni justificarse científicamente. Prescindir del concepto *bonum* es un pecado original de todo pensamiento filosófico moderno. Este *leitmotif* aflora de continuo tanto en la crítica a Radbruch como en el segundo de los trabajos de Fuchs, que versa sobre la posición de la ciencia jurídica en el sistema de las ciencias y sobre las condiciones de una introducción filosófica a la ciencia del Derecho.

La cuestión fundamental versa en torno a la índole de la ciencia jurídica: ¿es teoría o información, es decir, ciencia *scientia*, o historia *sive notitia*? y supuesto que es ciencia, ¿es ciencia filosófica o ciencia de realidad? El Derecho, para Fuchs, es ciencia histórica (historia = *scientia eventuum*) en la medida en que el Derecho tiene historia, pues de suyo no es historia. La historia jurídica es historia de la positivización del Derecho; pero frente al historicismo radical, hay que afirmar que lo permanente en el cambio supera a todas sus fases y a su conjunto. Y no es el Derecho una ciencia filosófica, porque el Derecho es una realidad, una cosa, un «bien» y no consiste en palabras, y sin perjuicio de que el Derecho de un pueblo sea parte de su lenguaje y la *juris «dictio»* haya podido preceder a la *legislatio* y al *jus scriptum*.

En cambio, para la ciencia jurídica no debe constituir motivo de escándalo el afirmarse como una ciencia «natural» e incluso como una ciencia «exacta», aun cuando no en el sentido que adquiere aquella expresión en la contraposición usual moderna de ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Ahora bien, una ciencia jurídica consciente de su misión no puede negar ni ignorar la vinculación entre Derecho y naturaleza consagrada por la expresión «Derecho natural» que desde antiguo ha constituido la base para una *jurisprudencia naturalis*. El hombre está afectado por el Derecho, pero no es el creador de su naturaleza; sí lo es, en cambio, de su destino, al que puede dar un rumbo derecho o torcido, y en este sentido determina el destino del Derecho en el mundo, al tener que decidir permanentemente entre el bien y el mal, entre lo justo y lo injusto. Por esto, la ciencia del Derecho tiene un carácter irremediabilmente eudemonista.

La ciencia del Derecho necesita una introducción filosófica. Fuchs

ve en ella la única enseñanza básica y elemental que cabe poner en la base del estudio del Derecho y la concibe como una introducción que tiene que proceder *more geometrico* (*methodo «demonstrativo»*) pasando progresivamente de lo más simple hasta lo más particular y enteramente concreto. La índole de esta disciplina sería lógico-ontológico-gnoseológica, pero con el acento puesto sobre la ontología general de la cosa misma. Los tres supuestos sobre los que esta disciplina se asienta tienen la respuesta a tres cuestiones: la primera, qué es lo que la ciencia del Derecho tiene de común con las otras ciencias y en qué se diferencia de ellas, el planteamiento y la respuesta son decisivos, porque implican la distinción, y la antítesis, entre conciencia y objeto de la misma. La segunda pregunta versa acerca de lo que el Derecho y el entuerto tienen de común y de distinto: y necesariamente esta cuestión nos lleva de la mano al concepto de la justicia; como *tertium comparationis* de uno y de otro. La tercera pregunta es la de hasta qué punto una conciencia buena es compatible con el hecho de ser jurista (Radbruch, en efecto, había recordado aquella de «los juristas, malos cristianos»). ¿Presupone el Derecho, como *ars boni et aequi*, la creencia en el bien? Si ello implica la fe en un «triunfo final» de la justicia, no es necesario este acto previo de fe. Se puede creer en la justicia, pero su contenido, como el de cualquier creencia, es comprensible y representable incluso por y para quien no ejecuta el acto de fe, lo mismo que el investigador de las supersticiones no necesita ser supersticioso. Pero esto mismo garantiza su objetividad y hace de la justicia no una ilusión ni un algo indefinible, sino una objetividad que merece ese nombre y que da base para una distinción entre *justum naturale* y *justum positivum*. La ciencia jurídica se ocupa de uno y de otro, del «ser» y de la «opinión» sobre el ser, pero estableciendo la objetividad del primero frente a la segunda —y por eso, de *justitia et jure*, no a la inversa—.

La mejor introducción filosófica a la ciencia del Derecho, es, para Fuchs, una *exégesis pneumática* del primer título del Digesto, esto es, una *Meditatio ad Pandectarum primam primi* (Dig. I, 1, 1), prescindiendo de toda contingencia y coyuntura histórica y de la sucesión de opiniones. Pero en la filosofía moderna domina la personal, el perderse en el mar de opiniones contradictorias, pero todas señaladas con una marca o etiqueta, aun cuando esto sea lo contrario de la verdadera objetividad. Fuchs termina su libro con una patética defensa de esta objetividad, a la cual, sin embargo, también bautiza con una etiqueta: «neoclasicismo». Pero advierte que lo verdaderamente clásico es la verdad y lo que de la Antigüedad clásica se venera es su propia participación en lo clásico, en la «verdad de la cosa misma».

Y así, el autor resume la herencia clásica de la filosofía del Derecho, que es la del *Corpus Juris* y la de toda *juris vera et perennis philosophia*, en una serie de cuarenta aforismos, redactados en latín, que comienzan con el *jus a justitia appellatum*, pasan por la definición de la *jurisprudencia naturalis como scientiae naturalis pars et*

pars scientiae boni ea mali, del juriconsulto como *vir bonus, boni et aequi peritus*, y de la ley como *dictum commune de eo quod iustum est*, y terminan definiendo la justicia como amor *sive caritas sapientis* y *pacis genetrix* y reafirmando los tres grandes e imperecederos *juris praecepta: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere*.

En la doctrina expuesta en el texto se completa con amplias notas insertas a modo de apéndice. De ellas queremos destacar por su interés y sistematismo el comentario a la obra de Josef Pieper sobre la justicia, que nuestro autor termina con un elogio de la figura intelectual de Santo Tomás, *le grand éclectique* como alguien le llamó, verdadero *arbiter sententiarum*, auténtico modelo en su proceder del juez que, como *viva vox juris*, da a cada uno su derecho, conjuga la sabiduría con la bondad, la fortaleza con la suavidad y con su sentencia marca el camino por el que se llega a un buen fin.

A mi juicio, el escrito de Fuchs, cuyo nobilísimo espíritu jurídico, en sentido clásico, merece nuestro homenaje y admiración, más bien nos pone en dudas sobre el carácter «científico» de la jurisprudencia, sin ofrecer una respuesta suficientemente fundada en un sentido u otro. Pudiera ocurrir que, como pretende A. D'Ors, la ciencia del Derecho fuese más bien una «educación jurídica» que una ciencia en el sentido actual de la palabra; y la posición clásica de Fuchs se limita a usar la expresión «ciencia del Derecho» en el más clásico de los sentidos, dando por supuesto que se trata de una ciencia que tiene de común con las demás el carácter de ciencia, pero sin recoger la problemática suscitada hace ya más de un siglo por Kirchmann y todavía vigente en estudios contemporáneos.

Es que, en general, Fuchs se sitúa frente al mundo de la modernidad instalándose *ab initio* en su propio mundo clasicista. Pero el problema está en si esta instalación no debía ser, más bien, el resultado final de una travesía por el mundo de la modernidad, porque sólo, quizá, de ese modo es posible «superarlo». Eso daría más valor de actualidad al libro, y tal vez le permitiría acometer directamente la solución de problemas por los que se siente acuciado el científico moderno del Derecho (incluso si, en definitiva, quiere también ser «clásico»), y que no son enfocados ni tratados por el autor. Ahora bien, si la ciencia del Derecho es, fundamentalmente, una *educación*, entonces —y con vistas a los jóvenes aprendices de juristas que es preciso educar en la Universidad— el tipo de introducción filosófica propuesto por Fuchs puede ejercer una función insuperable.

LUIS LEGAZ Y LACAMBRA

HARTMANN, Nicolai: *Philosophische Gespräche*. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen, 1955, 80 págs.

Se recoge en este pequeño libro un hacer filosófico que enlaza con la mejor tradición: el diálogo. Varias personas se reúnen a discutir un tema propuesto, no tanto con la intención de llegar a una conclusión definitiva, cuanto de ir haciendo patente por la dialéctica las distintas perspectivas y posibilidades del tema admitido. Hartmann, que figura en el puesto del autor, da armazón a los diálogos, aun cuando su intervención se encuentre fundida con la de todos, siendo la dirección más interna y efectiva que manifiesta en la forma literaria.

Integran el libro dos diálogos: uno sobre *Klugheit und Weisheit*, que fué tema de discusión en el semestre de verano de 1933, y del que se encargó el profesor H. Springmeyer de realizar el protocolo; otro en el semestre de invierno de 1936-37, en el que intervinieron algunos de los participantes en el anterior, sobre *Der Wahrheitsanspruch der Dichtung*. Ambos diálogos presentan diferentes características en su marcha y estructura, que trataremos, de pasada, de hacer notar.

Comienza el primer diálogo con una propuesta: el fruto que podría sacarse de contrastar ingenio-tontería (*Klugheit* con *Dummheit*). Hartman aconseja al momento marchar hacia lo concreto, poner ejemplos. Comienza en este estilo de dicción un entrechocarse de situaciones reales. Después se desprenden las posibles soluciones parciales a las que haya habido lugar (para dar una muestra de su estructura: el listo es el que capta intuitivamente las relaciones y matices de una situación y sabe aprovecharlos). Estas soluciones esbozan las cuestiones para el día siguiente. Los diálogos mantienen la discusión en tono ágil y agudo y así van surgiendo las conclusiones sobre la tontería, la relación del ingenio con lo consciente-inconsciente, con el temple o sangre fría, con el carácter de aventura o de engaño, etc. Hartmann agrupa los puntos destacados de estas vías e inicia el tema del valor aplicado a los interrogantes. El valor sirve de puente para enlazar con la sabiduría; precisamente desde la relación con el valor del ingenioso se hace necesario clarificar esta misma relación con el sabio. Ejemplos concretos de sabiduría, conclusiones parciales, nuevas discusiones, el mismo procedimiento. La solución —si es que así puede hablarse— se produce en este contraste de ambas nociones con la de valor.

* * *

El segundo diálogo comienza planteándose en tono más teórico. Es necesario precisar previamente a qué tipo de verdad van a referirse. De las discusiones en torno a la verdad se pasa en seguida, como era de esperar dada la índole de la contienda y de los contrincantes,

a la discusión entre contenido-forma, y esta parte va a señalar el rumbo a todo el diálogo.

La estructura de esta conversación hace posible seguir más fácilmente el hilo sistemático de cada contrincante, y de ahí la mella que los argumentos contrarios van realizando en él. Todo él se mueve más en lo abstracto que el anterior, y las discusiones tienen aire de más sutileza y precisión. Especialmente ilustradora a este respecto sería la discusión entre Behrens y Wein sobre el papel, en poesía, del primer plano y el fundamento (Vordergrund-Hintergrund) que cruzan otras varias nociones, muy finas, sobre la función poética. Del mismo tipo la discusión entre Behrens-Richert, en la que también interviene Wein, sobre si el centro de convergencia de lo poético es o no el individuo.

Estas discusiones integran el cuerpo del diálogo. Después Hartmann se encarga de resumir y decantar el material útil para repreguntar: ¿Cuál es la pretensión de verdad que tiene lo poético? Se analizan diversos puntos: relación con la persona, con el contenido y la forma, con la vivencia, etc., y, por último, con el valor: ¿Qué es el descubrimiento poético y cómo es? La función de desvelar la realidad es dejarla ser; he ahí, a la vez, un comienzo y un fin.

Es imposible resumir un diálogo. He tratado de mostrar el engranaje y de destacar algunos puntos; pero es, desde luego, insuficiente para hacerse una idea. Cada nuevo giro introduce una nueva visión coloreada y lo que importa es ir viéndola y reviviéndola. Es un intento de circunscribir lo real y de poner al lector en situación dinámica frente a los temas propuestos.

MARÍA RIAZA

HEALD, Mark M.: *A free Society: An evaluation of contemporary democracy*. Philosophical Library. New-York, 1953.

En este volumen se trata de un actual y comprensivo análisis de las doctrinas de la liberal-democracia. Es decir, el tema es tratado como un a modo de paralelo proceso de gobierno y como de una forma de relaciones sociales.

Defiende la importancia del individualismo dentro de la sociedad libre. Recalca el paradójico carácter de muchas de las teóricas suposiciones, así como el de los problemas prácticos de una sociedad libre. Compara la teoría y la práctica de la democracia, del socialismo moderado, del fascismo y del bolchevismo, y discute muchas de las dificultades y limitaciones impuestas sobre la práctica democrática, debido a su propia e inherente naturaleza, lo mismo que por todas las presiones extremas que provienen de los campos del desarrollo de la política y de la economía del mundo contemporáneo.

Por tanto, en este libro se acomete el intento de una nueva estimación de todo el complejo político mundial de base democrática, y con el fin de que una vez logrado quede nuevamente sentado en su

primitivo sitio. Por eso, nada de los cambios acaecidos en el mundo últimamente quedan sin ser tenidos en cuenta. Baste, entre otros, citar el de la energía atómica, con todas sus consecuencias.

Tenemos que salir de la confusión creada por todo eso, viene a decir con otras palabras el autor. Este, por cierto, cree, está casi seguro, de que con su obra por primera vez se acomete un empeño tan vasto y universal.

A través de los capítulos 1.º y 2.º volvemos a todo el sistema de ideas sobre la naturaleza de la sociedad política y sobre el carácter de la idea democrática. Lo cual le servirá al autor para su valoración y actualización de la democracia del mañana, una vez salvados los escollos que se la oponen hoy.

A juicio de Mr. Mark M. Heald, en principio, tales escollos provienen imponderablemente de lo paradójico de todo el complejo humano. Pero como con eso no basta y quiere señalar luces que burlesquen la mencionada fatalidad, apunta el hecho de que en muchos casos es imperfecto el ajuste de las leyes con la más elemental naturaleza. No en principio, sino a lo largo de su ulterior desenvolvimiento a través de las interferencias que crean los principios complementarios de la vida. Con ellos se hace necesario llegar a una nueva armonía destinada a mantener el balance entre tales fuerzas alternativas dentro de la estructura social de la cultura humana.

Como remedio a todo lo anterior, el autor nos lleva a un reconocimiento fundamental y global de la democracia, la ética y la cristiandad. Para él, ambas razones están animadas de un mismo motor insoslayable. Haciendo recaer su nota más grave sobre el cristianismo. El cual es quien en definitiva hay que reconocer como fundamento de toda idea de progreso universal.

Sin embargo, a pesar de ello, Mr. Mark M. Heald llama la atención sobre el peligro cristiano de conducir todo el barco hacia la utopía democrática. Por esto se ve obligado a separar conceptualmente democracia y cristianismo a secas. Con lo cual, a continuación, se mete en un estudio comparado de ambos elementos, viniendo a reconocer al primero una personalidad *sui generis*.

Y así, para consolidar el mencionado aserto, en el capítulo 5.º se ocupará de ofrecernos la contribución efectuada por parte de los elementos antiguos y medievales a la democracia, para, después, en el capítulo 6.º, alcanzar y resaltar las contribuciones aportadas a la misma por los tiempos modernos. Y entre ellas, descollando, naturalmente, la efectuada por el Humanismo, no sin hacernos notar al mismo tiempo las regresiones ocasionadas por el absolutismo.

Pero ya en nuestro tiempo asistimos al declive de la liberaldemocracia y, consecuentemente, al auge del totalitarismo. Y a ello hemos asistido, dice el autor, por falta de comprensión de las fuerzas históricas, conduciéndonos ello a la ineficacia y a la confusión.

Mr. M. Heald reconoce que todos los antiguos poderes fracasaron ante la realidad a diestro y siniestro. Pero cuando en el capítulo 7.º

el autor trata de asentar la política y la economía democráticas de hoy, llegamos al final sin haber salido de vaguedades generales.

Más adelante el autor apunta a cosas más concretas, pero ninguna de ellas es nueva. En realidad se trata de las mismas a las que pidieron reconocimiento, sin conseguirlo, los vencidos de la última guerra mundial. Baste citar la de pedir el otorgamiento de un mayor espacio vital.

Aspecto importante de esta obra es la crítica que en ella se hace de todos aquellos que creen que no hay más política que la económica.

Luego pasamos al repudio de todo totalitarismo para la buena marcha de la democracia. Con lo cual, el autor, estudia también la posibilidad de que un gobierno mundial pueda operar democráticamente. Pero también es verdad que llega a la conclusión de que ello no puede ser.

Mr. M. Heald cree que una de las soluciones es que todo el mundo del trabajo se impregne de espíritu democrático sobre la base de la importancia social, de la tolerancia y de los derechos de la minoría y su influencia, con el fin de llegar a una psicología política de madurez. Para cuyo colofón pasa a estudiar las características intelectuales y éticas de la sociedad democrática contemporánea. Porque es que, según él, la sociedad libre puede preservarse, y como ésta cuenta, naturalmente, con el Ejército, éste, el de cada país de la sociedad libre, deberá ser coordinado con todos los otros. Finalmente, el autor piensa en el futuro y, desde luego, no lo comprende sin una reorganización total. Por otro lado, efectuada sobre los actuales sistemas sociales.

ROMÁN AYZA

HOEBEL, E. Adamson: *The Law of Primitive Man. A study in comparative legal dynamics*. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, 1954; 355 págs.

Como ya advirtió Lewellyn (1), el estudio del Derecho no es precisamente el campo favorito de los científicos sociales contemporáneos. Más justo es decir que, salvo en lo referente a sociología industrial y a criminología, los avances son escasos. El reciente libro de Hoebel da pie no sólo a una oportuna revisión de sus descubrimientos, métodos, supuestos, etc., sino también a ciertas consideraciones sumarias sobre las peculiaridades del enfoque sociológico y antropológico a los problemas jurídicos.

1. *El enfoque antropológico*.—La antropología cultural moderna puede contribuir positivamente al estudio del Derecho porque los antropólogos han concentrado su atención en pequeñas sociedades de culturas simples, abarcándolas en su integridad como complejos operan-

(1) LLEWELLYN (Karl N.): «Law and the Social Sciences-especiallly Sociology». *American Sociological Review*, agosto 1949, págs. 451-462.

tes y desarrollando teorías de dinámica cultural que incluyen los fenómenos legales como un aspecto más de la cultura, y también porque la antropología cultural es, antes que nada, una ciencia comparada.

Tres principales líneas de investigación han sido ya iniciadas por los estudios antropológico-jurídicos: 1.º La ideológica o ideacional, que busca, sobre todo, las *reglas* o *normas* apropiadas para la canalización y el control de la conducta. 2.º La descriptiva, que se ocupa primordialmente de las prácticas y explora los patrones conforme a los que la conducta se produce realmente. 3.º La ecléctica, que recalca el caso litigioso, llega a las normas a través de la inducción y trata de describir la estructura cultural completa. Hoebel prefiere a todas luces el último método, al que califica de verdaderamente científico, ya que el ideológico parte de la norma ideal y el método casuístico (*case-method*) arriba a ella como producto final. Además, porque el Derecho está centrado en los conflictos de intereses, la naturaleza del material jurídico estudiado nos aproxima más directamente a los fenómenos legales.

En perfecto acuerdo con sus predilecciones metodológicas, el autor critica las obras de las escuelas de jurisprudencia etnológica alemana y holandesa y, en el otro extremo, a Rattray, Malinowsky y Barton. Su elección ciertamente tiene una ventaja fundamental y es la de que no descuida el mucho derecho sustantivo oculto a medias en los intersticios del procedimiento.

En conexión con esto, el libro dedica algunas páginas a nociones elementales sobre los métodos empíricos de investigación en la antropología cultural. Es innecesario recalcar que Hoebel prescinde casi por completo del uso y tratamiento estadístico de datos cuantitativos y, todavía más, previene explícitamente contra ellos al aludir al trabajo de B. B. Whiting (2). El principal argumento en contra es el alto grado de ajuste y artificiosidad previas que son indispensables para el análisis estadístico.

2. *Esquema teórico.*—El más amplio marco de referencia teórico de la obra de Hoebel es el evolucionismo, lo que invalida en gran parte las contribuciones básicas de la parte que dedica al estudio de la tendencia del Derecho. El autor no se preocupa demasiado de explicar la teoría del Derecho natural de los ashanti. En último término, representa solamente «variación en una escala de menor a mayor complejidad sin deducción alguna respecto a la secuencia del crecimiento (3), y en ningún lugar se dan criterios explícitos sobre qué se entiende por complejidad y cuáles son los puntos iniciales y finales del *continuum*. Es de presumir que el Derecho natural debe darse más frecuentemente en las sociedades más simples y la cuestión es que aquí sucede justamente al contrario.

El realismo funcional es la teoría antropológica específicamente

(2) WHITING (B. B.): *Paiute Sorcery*. Viking Publications in Anthropology, 15, 1950.

(3) Hoebel, p. 289.

utilizada aquí para analizar el Derecho como fenómeno social, dado que antropológica y sociológicamente considerado el Derecho es meramente un aspecto de toda cultura. El Derecho pertenece al reino de lo superorgánico, que abarca los fenómenos *naturales*, y el imperativo de selección es de capital importancia para entender el papel del Derecho en cada altura. Este imperativo viene impuesto por ciertos factores: 1.º La *incompatibilidad intrínseca* de ciertas formas de conducta. 2.º La teoría psicológica de reducción del esfuerzo y tensión. 3.º El aprendizaje y la educación. 4.º La naturaleza de la vida en grupo.

Desde luego, la selección nunca es fortuita. Los criterios de preferencia que la gobiernan e influyen son las proposiciones ampliamente generalizadas, comunes a los miembros de una sociedad, respecto a la naturaleza de las cosas y a lo que es cualitativamente deseable e indeseable. En otras palabras: los *valores, temas culturales o postulados*. La medida de consistencia entre los postulados básicos y entre los postulados y tipos específicos de conducta es el índice más seguro del grado de integración de la cultura, y tal grado de integración, naturalmente, debe alcanzar un nivel mínimo si la sociedad ha de funcionar eficazmente.

Una norma es un patrón de conducta frecuentemente recurrente; es lo que la mayoría hace en una situación determinada, una construcción cultural, una mera expresión estadística de la conducta que asume la cualidad de lo *normativo*. Aun cuando la mayor parte de las normas acarrear en sí mismas su propia gratificación, porque con ellas se alcanzan los objetivos deseados, tal consecución no es necesariamente inmediata y otro tipo de recompensas o represiones son vinculados de inmediato en forma de sanciones, que recompensan o castigan la conformidad o desviación. Sustantivamente, el Derecho es un conjunto delimitado de normas sociales mantenido mediante la aplicación de sanciones *legales*. Y el Derecho como proceso no es sino un aspecto del sistema total de control social mantenido por una sociedad; y las normas legales, como todas las demás normas sociales, son productos de selección y están sujetas a la prueba de consistencia con los principios rectores que existen en los postulados básicos de las respectivas sociedades. Los postulados básicos que se usan operativamente en la determinación de los principios legales son los postulados jurídicos.

La esencia de la teoría postulativa del Derecho puede resumirse en tres proposiciones formuladas por Otis Lee: 1.ª Toda cultura, sociedad y de hecho todo grupo, representa una selección limitada del total de las potencialidades humanas, individuales y colectivas. 2.ª La selección tiende a ser hecha de acuerdo con ciertos valores dominantes —postulados— del grupo. 3.ª Como consecuencia, todo grupo estable ejemplifica un tipo más o menos completo y coherente, una estructura o un sistema de relaciones.

Como afirmó Ehrlich, «un acto jurídico no es jamás una cosa individual y aislada, sino que es parte del orden social prevalente» y

es imprescindible tener en cuenta la sociedad y la cultura en general para establecer el lugar exacto del Derecho dentro de la estructura social. Pero el realismo funcional no acepta la presunción del Derecho natural, ni el abstraccionismo lógico del sistema austriaco, ni el positivismo legal de la ciencia pura del Derecho de Kelsen. Es lisa y llanamente empírico y *behaviorista*.

3. *Definición de la ley*.—Nunca debemos imponer a los datos legales primitivos, que son sólo relativamente comparables a los nuestros, contenidos específicos de sentido asociados a nuestra terminología. Mucho menos exaltar exageradamente la costumbre (4), ya que ello conduce a confusiones evitables mediante una adecuada definición de la ley.

Bronislaw Malinowski se ha ocupado varias veces del tema, y ya que su trabajo empírico ha partido del punto de vista de la metodología funcionalista, sus contribuciones a la definición de la ley pueden, en justicia, considerarse antropológicas (5). Su definición antropológica del Derecho civil establece que ley es «la ley positiva que gobierna todas las fases de la vida tribal, y consiste en un cuerpo de obligaciones vinculantes consideradas como derecho por una parte y reconocidas como deber por otra, reforzadas por un mecanismo específico de reciprocidad y publicidad inherente a la estructura de la sociedad correspondiente». El *leit motif* es la reciprocidad. Más tarde él mismo enumeró claramente cuatro clases de leyes (6): 1.^a Ley en el sentido de ley científica. 2.^a Ley como regla de conducta tipificada en la conducta o formulada verbalmente. 3.^a Ley como conjunto de reglas de conducta que se refieren a las relaciones entre individuos y grupos que delimitan intereses divergentes y hacen abortar u obstaculizan tendencias disruptivas, fisiológicas y sociológicas. 4.^a Ley como mecanismo específico que entra en juego cuando se produce un conflicto de intereses o cuando se transgrede una regla de conducta social. Al final de su vida, sin embargo, al plantearse problemas sobre la libertad y el derecho en la civilización moderna, Malinowski se dió cuenta de las deficiencias de su enfoque antropológico del derecho y escribió: «Por derecho en el sentido de regla socialmente establecida entendemos el mandato o regla de conducta sancionado mediante coacción organizada» (7).

Ahora bien, Hoebel estudia el Derecho más desde el punto de vista sociológico que desde el antropológico, y descartando a Malinowski cita abundantemente a Cardozo, Holmes, Salmond y Hohfeld. Para

(4) En este sentido, ver MACIVER (R. M.) y PAGE (Charles H.): *Society. An Introductory Analysis*. Londres, MacMillan and Co., Ltd., 1953, págs. 176 y sigs.

(5) Véase MALINOWSKI (B.): «The Forces of Law and Order in a Primitive Community», en *Proceedings of the Royal Institution of Great Britain*, 1925, volumen 24, págs. 529-547. También su *Crime and Custom in a Savage Society* (Nueva York, 1926), especialmente el capítulo XI titulado «Una definición antropológica del Derecho».

(6) MALINOWSKI (B.): «A new Instrument for the Study of Law—Especially Primitive». *Lawyers Guild Review*, 2:1-12, 1942.

(7) MALINOWSKI (B.): *Freedom and Civilization*, New York, 1944, pág. 175.

Cardozo, ley es «un principio o regla de conducta, de tal manera establecida, que justifica con certeza razonable la predicción de que será confirmada y fortalecida por los tribunales en el caso de que su autoridad sea cuestionada». Para Holmes, «las profecías sobre lo que harán los tribunales en la realidad, y nada más, es lo que yo entiendo por ley». Para Salmond, «los principios reforzados por el Estado a través de las autoridades judiciales, mediante la fuerza física, en la búsqueda de la justicia, consígase o no». En la formulación de Cardozo, los cuatro componentes esenciales son: 1.º, el elemento normativo; 2.º, regularidad; 3.º, tribunales, y 4.º, empleo de fuerza. En base a todo esto y operativamente, Hoebel define la ley en los siguientes términos: «Una norma social es legal si su desprecio o infracción acarrea regularmente, en amenaza o de hecho, la aplicación de fuerza física por un individuo o grupo que posee el privilegio socialmente reconocido de actuar así» (8).

Todavía más, el autor encuentra listas y preparadas las herramientas a utilizar en el estudio del derecho primitivo en los *conceptos legales fundamentales* de la jurisprudencia moderna. Especialmente en el sistema tiempo ha propugnado por Wesley Newcombe Hohfeld (9), que simplifica, precisa y universaliza los conceptos legales fundamentales y esenciales. La premisa fundamental de Hohfeld es que todas las relaciones legales se dan entre *personas*. Toda relación legal es consiguientemente bilateral y, a su vez, cada una de las cuatro relaciones fundamentales del sistema hohfeldiano tiene dos caras. Los conceptos básicos son ocho y se emparejan en cuatro relaciones fundamentales:

<i>Persona A</i>	<i>Persona B</i>
I. Derecho de demanda.	Deber.
II. Derecho de privilegio.	Carencia de derecho de demanda.
III. Poder.	Responsabilidad.
IV. Inmunidad.	Carencia de poder.

(8) Hoebel, p. 28.

(9) HOHFELD (W. N.): «Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning», *Yale Law Journal*, 3, págs. 16 y sigs., 1913; «Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning», *Yale Law Journal*, 26, páginas 710 y sigs., 1917; *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning and other essays*, Ed. W. W. Cook (New Haven, 1923). Sobre HOHFELD y su obra pueden consultarse: A. KOCOUREK: «The Century of Analytical Jurisprudence Since John Austin», en A. Reppy, ed., *Law: A Century of Progress*, 3 vols. (Nueva York, 1937), II, págs. 195-230; K. N. LEWELLYN: «Hohfeld, Wesley Newcombe», *Encyclopaedia of the Social Sciences*, VII, págs. 400-401; RADIN, MAX: «A restatement of Hohfeld», *Harvard Law Review*, 51, págs. 1141-1164, 1938; COOK, W. W.: «Hohfeld's Contributions to the Science of Law», *Yale Law Journal*, 1919, 28, págs. 721-738; CORBIN, A. L.: «Legal Analysis and Terminology», *Yale Law Journal*, 29, págs. 163 y sigs., 1919; JULIUS STONE: *The Province and Function of Law: Law as Logic, Justice and Social Control: A Study in Jurisprudence*, Cambridge, 1950, en especial cap. 5.

I. *Derecho de demanda* significa que A tiene una expectación legal de que B se ha de conducir de una determinada manera con respecto a A. *Deber* significa que B debe conducirse de un modo específico con respecto a A.

II. *Derecho de privilegio* significa que A es libre de conducirse en cierta manera con respecto a B. *Carencia de derecho de demanda* quiere decir que B no tiene a su disposición acción legal alguna si A se conduce en cierta manera con respecto a B.

III. *Poder* significa que A puede crear voluntariamente una nueva relación legal que afecta a B. *Responsabilidad* quiere decir que B está sujeto a una nueva relación legal creada por un acto voluntario de A.

IV. *Inmunidad* significa que A no está sujeto a la intención de B de crear voluntariamente una nueva relación legal que afecte a A. *Carencia de poder* significa que B no puede crear por sus propios actos ninguna nueva relación legal que afecte a A.

A este sistema analítico, Hoebel añade un punto más: que toda sociedad tiene en su seno una serie de subgrupos que constituyen el todo social. Cada uno de estos subgrupos posee sus propios códigos y conjuntos de normas para sus propios miembros.

Es obvio que el equipo a disposición de Hoebel, en este caso, es apriorístico, ya que él trata de estudiar las sociedades primitivas con un conjunto de categorías y conceptos rígidamente establecidos. Por otra parte, este mismo hecho le ciega a las posibles peculiaridades del Derecho primitivo. Lo curioso es que, siendo así que él rechaza explícitamente el método idealístico, su prejuicio consiste en una omnicomprendensiva definición de la ley. Y ello es peor todavía porque él trabaja aquí con observaciones y datos de segunda mano, y lo que en realidad hace es aplicarles sus conceptos preconstruidos.

4. *Religión, Magia y Derecho*.—En opinión de Redfield, Maine no cometió la equivocación de considerar la religión como fuente del Derecho, según algunos de sus críticos y seguidores incondicionales han interpretado. Lo que Maine asegura es que gran parte del Derecho penal tiene sus orígenes en la Religión. Así sucede, para Hoebel, en las sociedades primitivas. Y la relación entre Derecho y Magia está determinada por los sistemas axiológicos y normativos de cada sociedad en particular. Innecesario es decir que ambas conclusiones pueden mantenerse sin gran dificultad de acuerdo con los datos de que Hoebel hace uso. Las ideas de Weber, Mead y Durkheim a este respecto son confortablemente ignoradas.

5. *Funciones y tendencia del Derecho*.—El Derecho desempeña ciertas funciones en orden al mantenimiento de toda sociedad, excepto de las más simples.

1) Define las relaciones entre los miembros de la sociedad y las actividades permitidas y no permitidas.

2) Localiza la autoridad y determina quién puede ejercer la coerción física como privilegio socialmente reconocido.

3) Resuelve los casos litigiosos a medida que se plantean.

4) Redefine las relaciones entre los individuos y entre y dentro de los grupos de acuerdo con los cambios en las condiciones de vida. Esto es, mantiene la adaptabilidad. Estas funciones del Derecho, cualquiera que sean las normas particulares de cada sociedad en concreto, constituyen los elementos universales y cruciales del Derecho.

El Derecho tiende a hacerse más complejo cada vez. Sir Henry Maine, hace alrededor de noventa años, resumió así la tendencia del Derecho: «Podemos decir que el movimiento progresivo de las sociedades ha sido hasta este instante un movimiento *desde el «status» al contrato»*. Roscoe Pound y Cohen han cuestionado después la validez de esta afirmación. Para Hoebel, el cambio realmente significativo en el desarrollo del Derecho primitivo no es el cambio sustantivo del *status* al contrato en las relaciones individuales, sino más bien el cambio significativo de importancia del procedimiento. Los derechos privilegiados y la responsabilidad en relación con el mantenimiento de las normas legales han sido transferidos del individuo y su parentela o grupo primitivo de agentes del cuerpo político como entidad social.

Materiales empíricos.—Más de la mitad del libro está enteramente dedicada al Derecho de los esquimales, ifugao, comanches, kiowa, cheyenne, isleños de las Trobriand y Ashanti. El método de estudio es siempre el mismo: 1.º Un esquema sumario de la organización social del pueblo concreto. 2.º La fijación de los postulados y corolarios de su Derecho. 3.º Relación de hechos y casos. 4.º Un breve resumen. Como ya hice notar antes, la mayor parte de los datos son de segunda mano y están utilizados más por vía de ejemplo que como materia prima para derivar conclusiones. Aparte de esto, la comparación entre los postulados de cada uno de los pueblos no viene facilitada por ninguna clasificación o subdivisión. A veces se hace referencia al Derecho moderno, especialmente al internacional, pero de modo tan genérico que es difícil aceptar sin cuestión las conclusiones. Similaridades superficiales dan pie, sin más, a fáciles generalizaciones.

De todos modos, este libro puede calificarse de excelente, y su manejo resultará útil a cualquier científico social, sin excluir a los juristas. Las partes I y II son realmente interesantes, y la bibliografía es casi exhaustiva. Las más notables ausencias son de libros específicamente sociológicos.

SALUSTIANO DEL CAMPO

HOSPERS, John: *An Introduction to Philosophical Analysis*. Routledge & Kegan Paul LTD. 1956. London.

Cada día adquiere mayor importancia el punto de vista filosófico neo-positivista. Aunque es indudable que el neo-positivismo riguroso sufre una crisis profunda, no es menos cierto que las perspectivas que ha abierto el intelectual occidental continúan siendo las más

útiles y, desde luego, las de mayor fecundidad. Pese a esta actualidad y fecundidad, lo que en términos generales podríamos llamar mentalidad neo-positivista, tiene dos limitaciones importantes; una, su vinculación al ensayismo personal, ausencia de manuales sistemáticos, quizás por encontrarse esta tendencia en una fase de maduración y por otra parte su limitación al área del pensamiento anglo-sajón ya que el impacto en los países latinos, hasta ahora, ha sido sumamente pequeño. Estas dos limitaciones empiezan a romperse. Se convierte poco a poco la mentalidad neo-positivista, aunque quizás esta denominación no sea del todo exacta, en la mentalidad que predomina en todo el área de la cultura occidental y por otra parte comienzan a publicarse manuales sistemáticos regidos por la actitud a la que venimos refiriéndonos.

Que ha salido esta filosofía del área de la cultura anglo-sajona es un hecho. Con su inmensa capacidad para percatarse de lo nuevo y fecundo, la cultura italiana es quizás de las del área latina la que de manera más constante y desde más temprano, se prestó a la recepción de esta actitud, y en términos generales es hoy un puente por el que llega al resto de los países europeos el pensamiento neo-positivista importado de Norteamérica e Inglaterra. En Alemania, a pesar de haber nacido en cierto modo este movimiento del llamado círculo de Viena, durante bastante tiempo permaneció al margen de la filosofía oficial, pues la tradición filosófica alemana se apartaba de esta orientación. Hoy, sin embargo, es cada día más frecuente en revistas y libros especializados, la aparición de puntos de vista, temas, e incluso soluciones, que no corresponden al criterio tradicional. Por otra parte, en Francia empieza ahora a penetrar de lleno la preocupación por la lógica del lenguaje con los problemas de la filosofía experimental. En cuanto a España ni siquiera ha habido conatos de esta recepción, pero es de esperar que no tarde mucho en divulgarse entre nosotros la nueva orientación que también responde al canon de los tiempos modernos.

Por lo que respecta a la limitación que se refiere a la ausencia de manuales el que hoy comentamos de John Hospers es ya un testimonio de cómo esta limitación empieza a superarse. Se trata de un manual cuya estructura responde en general a la de los manuales americanos, tiene, incluso, al final de cada capítulo un repertorio de preguntas sobre lo que se ha tratado en el contexto y una bibliografía selecta, elegida para el alumno que quiera ampliar conocimientos. Pero toda esta estructura de manual escolar está al servicio del nuevo espíritu, ya que los puntos de vista de Dewey y de Carnap, de Rusell y de Whitehead son los que inspiran el planteamiento de los temas. En este sentido, el libro me parece excepcional. Prácticamente es el primer manual sintético y completo escrito bajo el predominio de las nuevas ideas, de una indiscutible altura y con un conocimiento seguro de los temas de que se trata. Desde luego, el lector encuentra simultáneamente mucho y muy poco de la filosofía tradicional. Mucho en la medida en que puede conexionar lo que en el libro se dice

a la historia de la filosofía occidental, ya que aunque planteados de modo distinto, bastantes problemas son comunes. Muy poco, porque el punto de vista preferentemente histórico manejado por los filósofos occidentales de las últimas décadas, y el criterio pudiéramos decir abstracto que ha presidido la redacción de los manuales de filosofía, se sustituye aquí por puntos de vista muy concretos y por el predominio de un criterio que pudiéramos llamar empirista, aunque no hay que calificar por esto dentro de una corriente específica al manual de que hablamos. Frente a los manuales de costumbre que los estudiantes occidentales manejan, nos encontramos ante un libro cuyas bases responden a los siguientes principios: 1.º, crítica del lenguaje; 2.º, valoración de las proposiciones lógicas como tautologías; 3.º, importancia del principio de verificabilidad; 4.º, intento de superación del punto de vista epistemológico como punto de partida para la construcción metafísica.

Desde luego no se trata de un libro que se ajusta a un sistema, sino un conjunto orientador para que los estudiantes puedan seguir rigurosamente la aplicación del punto de vista analítico a la filosofía. No obstante, el mismo criterio que ha precedido la redacción del libro, lleva ya, quiérase o no a unos ciertos puntos de vista. Bastará que el lector lea el apartado que se inicia en el párrafo 326 sobre el argumento de la causalidad para darse cuenta de cómo hay una crítica destructora de la valoración dogmática de este principio; en todo caso, las pruebas tradicionales acerca de la existencia de Dios quedan muy mal paradas.

Habíamos dicho que la primera característica del espíritu que domina en este libro era la crítica del lenguaje. Ningún problema debe valorarse, si se quiere llegar a una crítica efectiva, sin una previa determinación del sentido exacto que hay que atribuir a la palabra, partiendo del supuesto wittgensteniano de que los límites del mundo son los límites del lenguaje. No se dice así taxativamente pero parece implícito en la orientación intelectual del autor. Esta crítica de los términos que se emplean, reducen con mucho la posibilidad puramente sugeridora del lenguaje filosófico y aunque da una evidente seriedad al libro le hace en cierto sentido poco seductor. Sin embargo, la misma sobriedad y pulcritud analítica acaba por atraer respondiendo a la gran suspicacia de todo intelectual moderno ante la retórica y, como decimos en castellano, al hablar por no callar. La filosofía se ha hecho en los últimos tiempos literatura en tal medida que es necesario una reacción constante frente a este mal.

La crítica del lenguaje está por otra parte en estrecha conexión con la condición a la que nos habíamos referido, a saber; la valoración de las proposiciones lógicas como tautología. Es otro descubrimiento del mundo moderno iniciado por Russell y Whitehead, perfeccionado por Wittgenstein y Carnap. En realidad toda proposición lógica es una proposición analítica en su estructura, y en la medida en que el lenguaje tiene una estructura lógica, responde también a la significación tautológica. De este modo los juicios sintéticos, o si

se quiere las experiencias, son ingredientes que no alteran la estructura tautológica del mundo lógico. Esto plantea un problema muy grave que es el de la «realidad» y al mismo tiempo abre a la metafísica hacia un solipsismo cuya superación tiene que hacerse distanciando el plano psicológico del plano lógico. En el manual de Hospers se dedican bastantes páginas a la expresión clara y elemental del moderno análisis lógico con la ventaja para los no iniciados de que prescinden de todo sistema de notación. Los sistemas de notación los están multiplicando los lógicos en tal medida que ya va siendo este un problema grave para una inteligencia en común de los ensayos sobre lógica y no falta quien haya pedido una convención universal para lograr una notación única, salvo en los casos en que la introducción de nuevos descubrimiento implique la necesidad de introducir nuevas notaciones. En cuanto al principio de verificabilidad, hablando de él en términos generales, se puede aproximar al principio de utilidad. En cierto sentido, aunque Hospers no lo dice así, la verificabilidad puede servir de escala para poder llegar a la valoración metafísica del principio de utilidad. Por lo pronto, es cierto lo que es verificable, y verificable significa la existencia de un sistema de referencias seguras con relación a lo que se entiende por verdad. Pero en el seno de esta tesis cabe admitir que la verificabilidad tiene el valor y altura de lo actual. De acuerdo con el principio de verificabilidad las hipótesis de las que parten los viejos manuales y los métodos escolásticos, no son aplicables. La filosofía deja de ser un conjunto de hipótesis más o menos caprichoso que permite constituir sistemas con la pretensión de explicaciones personales de la totalidad de la realidad.

Por lo que se refiere a la superación del punto de vista epistemológico, basta echar un vistazo al libro para darse cuenta de que el método es otro. Los problemas tradicionales de ¿Cómo conozco? ¿Qué es conocer? ¿Qué conozco? están abiertamente rebasados por una temática que se refiere al funcionamiento de la realidad en cuanto complejo de que el ser humano forma parte. De manera que basta encontrar modos de expresión metafísicos que expliquen suficientemente el funcionar sin pretender sustancializar los problemas gnoseológicos. Esta pretensión ha esterilizado gran parte de la metafísica occidental.

En resumen, el lector quizás se haya percatado de ello por lo que hemos dicho; se trata de un manual de fácil sistemática que posee el mérito enorme de, sin dejar de ser un manual, recoger la perspectiva más nueva y profunda del pensamiento de hoy.

E. T. G.

HOUANG, François: *De l'humanisme à l'absolutisme: L'évolution de la pensée religieuse du neo-hegelien anglais Bernard Bosanquet*. París, 1954.

Hostil el pensamiento inglés al idealismo post-kantiano, son los poetas románticos, al expresar en su poesía una necesidad religiosa, una aspiración espiritual, los que mantienen cierta afinidad con la filosofía idealista alemana. Con Coleridge y Carlyle, sobre todo con este último, vemos una anticipación de lo que será después la moral idealista de Green, Bradley y Bosanquet. Carlyle puso el primer jalón del neo-hegelianismo inglés en el dominio moral y religioso con su grito «aquí o en ninguna parte», expresivo de su creencia en un infinito presente en el yo finito.

En el siglo XIX, con la publicación en 1859 del *Origen de las especies*, de Darwin, la doctrina del progreso y la revolución religiosa de la conciencia moral contra los dogmas de origen calvinista de la pre-determinación y la redención presentadas como el castigo del inocente y la condenación eterna en el infierno, se rompe el equilibrio entre la fe y la razón. Hacia 1870 se espera de la filosofía hegeliana la resolución del conflicto. La primera tentativa para salvar a la religión cristiana por las ideas de Hegel fué hecha por Stirling. Caird y Green tuvieron también la intención sincera de salvar esta religión hegelianizándola, porque creían aún posible identificar el absoluto de la especulación filosófica con el Dios de la experiencia religiosa. Por ello, la segunda generación de neo-hegelianos, la de Bradley y Bosanquet, que comienzan su carrera hacia 1880, hace oír un sonido de campana diferente.

Después de esta portada ambiental, François Houang estudia la evolución del neo-hegeliano Bosanquet desde el humanismo de su primera época al antihumanismo final. Nacido en el seno de una familia evangélica, aprende de ella la justificación por la fe en Cristo, la inmanencia de Dios en el corazón, el espíritu humanitario. En su época de formación, conmovido por todas las corrientes de ideas de su tiempo, Bosanquet, más allá de Green, duda de la existencia de Jesús. Aproximándose a Nettleship, se manifiesta contra el cielo y el infierno. La conciencia de la dignidad humana, para él, no debe depender de un cálculo egoísta; se trata de conquistar aquí abajo la dignidad y la gloria. Del utilitarismo se queda con su entusiasmo por la humanidad, y considera el cristianismo como el principio de su humanismo. Coge de San Pablo: «Hermanos, habéis sido llamados a la libertad porque toda la ley es cumplida en esta sola frase: amarás a tu prójimo como a ti mismo». Bosanquet afirmaba la inmanencia de lo divino en las instituciones sociales y en las realizaciones objetivas del espíritu humano. La Iglesia invisible para él era la Humanidad entera, y tiende a hacer de la totalidad social un objeto de devoción religiosa, no viendo entre moral y religión más que una diferencia de intensidad y grado y no de naturaleza.

De 1891 a 1911 recorre Bosanquet el camino que va del humanismo al absolutismo; cambia su punto de vista antropocéntrico por un nuevo punto de vista cosmocéntrico. Antes de 1911 comienza a hacer de la cultura no ya un objeto de culto, sino una manifestación temporal de un absoluto eterno que merece nuestra devoción. La publicación en 1893 de *Appearance and Reality*, de Bradley, es decisiva, obrando en él como un catalizador. En este período vemos a Bosanquet pasar del argumento epistemológico de su *Lógica* al argumento *a contingentia mundi* de sus *Gifford Lectures*; de la concepción intelectualista del pensamiento a la de una dialéctica inmanente a la experiencia; de la doctrina del espíritu creador del hombre a la del espíritu como órgano del absoluto; de la idea de teleología finita a la de la individualidad infinita; del criterio subjetivo del valor al objetivo del valor de «un mundo», desde el punto de vista moral al religioso. Todas estas revisiones de ideas le han sido dictadas por la preocupación de conciliar el humanismo de su juventud con el absolutismo de su madurez; trata de rechazar el antropocentrismo transformando los mundos de la cultura en modos de autorrevelación y autorrealización del Absoluto. No ve discontinuidad entre la experiencia ordinaria y la absoluta, gracias a la inmanencia del principio de no contradicción por el que podemos partir de no importa qué experiencia para desembocar finalmente en la experiencia absoluta, a través de las experiencias sociales, intelectuales, artísticas y religiosas.

En el último capítulo de su libro presenta Houang al Bosanquet absolutista contra el humanista. En el último período de su vida Bosanquet se erige en defensor de la religión, denunciando los errores de un humanismo «progresista» y «moralista».

Ve el mundo como un horno donde se forjan almas heroicas, y considera esta concepción como la esencia misma del cristianismo. No ve la encarnación únicamente en el todo social, sino en la totalidad del mundo finito, reprochando al individualismo destruir el verdadero sentido de la redención: sufrir unos por otros. Le opone también el hecho de que nuestra necesidad de justicia no coincide con nuestra exigencia de ser «el mejor».

Dios, para Bosanquet, es apariencia y no realidad. No preserva suficientemente la libertad individual contra la necesidad dialéctica del proceso cósmico y piensa que la creencia en la inmortalidad del alma es fruto del egoísmo.

Al final del ensayo, Houang analiza el alcance religioso del pensamiento de Bosanquet, que creyó que un cristianismo hegelianizado podría ser cristianismo, siendo su manera de concebir a Dios, los dogmas cristianos y el destino humano incompatibles con la religión cristiana.

M. V. CAVIA

HOUANG, François: *Le néo-hegelianisme en Angleterre. La philosophie de Bernard Bosanquet*. París, 1954.

Nos da Houang en esta obra una visión completa del neo-hegelianismo inglés en sus dos figuras más representativas, Bradley y Bosanquet. La influencia mutua entre estos dos filósofos es tan grande, que no se puede hacer mención de las doctrinas de uno sin que tengamos que relacionarlas con las del otro. Pero no sólo presenta Houang a estos dos maestros del neo-hegelianismo, sino a sus precursores, a sus contradictores; en fin, nos hace una historia de la vida de esta escuela filosófica que tuvo sus introductores en Green y Caird.

François Houang echando mano de una extensa bibliografía ha estudiado concienzudamente todo lo relacionado con el neo-hegelianismo, del que fué figura central Bernard Bosanquet, cuyo pensamiento, rico por la variedad de los dominios que aborda y seguro en la afirmación de sus principios fundamentales, es uno de los más sistemáticos que ha creado el espíritu inglés.

Alumno de Green y lector de Caird trata de llevar el hegelianismo más o menos heterodoxo de estos pensadores hacia una forma de expresión más auténtica, más fiel a la filosofía de Hegel.

Green y Caird tienen cuatro puntos comunes: la afirmación de la identidad del pensamiento y de la realidad, la insistencia sobre la naturaleza suprema de la conciencia-de-sí, la identificación de ésta con Dios y la atribución de un fin en sí a la persona humana.

El idealismo de Green y Caird reposaba sobre el argumento lógico según el cual, el mundo tal como le conocemos es una construcción del pensamiento, pero como revelación de la realidad. Bradley presenta su argumento *a contingentia mundi* según el cual debemos seguir el progreso del pensamiento en su búsqueda de una satisfacción completa, descubriendo en los diversos modos de experiencia las representaciones más o menos adecuadas de la realidad absoluta.

Bradley saca conclusiones opuestas a las de sus precursores: la inadecuación del pensamiento con la realidad, la repulsa de la naturaleza suprema de la conciencia-de-sí, la idea de un Dios finito y la negación del carácter último de la persona humana. Bosanquet se adhiere al idealismo de Bradley, pero se esfuerza en conservar la doctrina hegeliana de la identidad del pensamiento y de la realidad.

De acuerdo con Bradley para reaccionar contra el uso abusivo de la conciencia-de-sí por Green y Caird, no acepta, sin embargo, la crítica destructiva de su amigo. La conciencia-de-sí puede significar «negativamente» la conciencia que uno tiene de sí mismo como objeto o «positivamente» la que el «yo» tiene de su propia naturaleza en el «no yo». Bosanquet fija su atención en la conciencia considerada positivamente, que lejos de constituir un vicio de finitud, es una condición necesaria de la manifestación de la vida espiritual del absoluto en el mundo de las apariencias. Con su actitud «salva las apariencias».

Por lo que se refiere a las relaciones entre Dios y el Absoluto, se aleja de la posición teísta de la vieja generación.

Con Bradley se niega a ver en la persona humana un criterio absoluto del valor y de la realidad, no reconociendo en ella más valor que el de ser un predicado del absoluto.

Al rechazar Bosanquet la idea del yo trascendental divino y al aceptar la de un absoluto suprapersonal pertenece a la generación de Bradley; pero su desacuerdo con la idea bradleyana del pensamiento le aproxima a los neo-hegelianos de la primera generación.

Al pasar Bosanquet del período lógico al metafísico sustituye el punto de vista antropocéntrico por el cosmocéntrico. En sus obras últimas la actividad del pensamiento no es un acto mental personal, sino que lo identifica con la actividad misma del absoluto. Así, Bosanquet atribuye la individualidad no al sujeto pensante particular, sino al mundo armonioso de la experiencia.

La doctrina monista de la individualidad simplifica demasiado los problemas de la existencia humana. El problema del tiempo, de la personalidad, de la libertad, de la integración de las personas en la totalidad social o absoluta no son explicados suficientemente. Sin embargo, a pesar de estos aspectos incompletos en su filosofía, no se puede negar la importancia de Bosanquet con su visión comprehensiva y coherente de todos los dominios que ha explorado.

M. V. CAVIA

HUBER, Gerhard: *Das Sein und das Absolute. Studien zur Geschichte der ontologischen Problematik in der spätantiken Philosophie* (Studia Philosophica, Supplementum 6), Basel, 1955, XVI, 206 páginas.

La Investigación que lleva a cabo este estudio se sitúa en el centro del problema ontológico. Tiene, en efecto, por tema la identificación del sujeto último en que se funda el ser. Desde que el pensamiento superó con los griegos las formas míticas de interpretar lo existente, y propuso como lugar de explicación al ser, en cuanto dato de la pesquisa racional, el tema constante de la filosofía ha sido el de hacer comprensible el todo en el horizonte de ese ser, o sea el tema de la resolución en él de lo absoluto. Pero esa aspiración, que se ve apuntar con los pensadores jónicos y eleáticos, y que las grandes figuras de la época clásica ateniense tematizan como punto concreto de investigación, sólo en el período helenístico se hace cuestión verdaderamente refleja, y es con el neoplatonismo cuando se sitúa en el centro mismo del interés. Con Plotino, efectivamente, la identificación de lo absoluto por la vía filosófica llega a una solución madura y sistemática.

Se explica que sean Plotino y San Agustín las dos figuras que cen-

tran todo el desarrollo. A Plotino va a desembocar todo el esfuerzo teórico del paganismo. San Agustín representa el momento en que todo ese esfuerzo recibe una conformación cristiana. Sustancialmente el libro está construido sobre el análisis del pensamiento de esas dos figuras. Aunque los resultados se enmarcan en un vasto cuadro histórico que llega desde los presocráticos hasta el idealismo alemán.

Están bien señaladas las densificaciones y transformaciones que sufre la perspectiva sobre el ser. Aunque quizá el desarrollo resulte demasiado unívocamente visto y conducido a base de los datos de la tradición racional clásica. Puede que resultara más comprensible la recensión que del patrimonio entero de la filosofía precedente hace el neoplatonismo, de haberse tenido en cuenta de modo más explícito los influjos extrafilosóficos que ese pensamiento sufre. Cosa que resulta más clara aún referida a San Agustín. Para entender en ambos casos debidamente la respectiva posición filosófica ha de concederse el máximo significado a los intereses religiosos que entran en juego. Ciertamente que esos intereses no se descuidan en la presente investigación, pero, según creemos, sin el debido subrayado formal.

Quizá esto explique en parte el hecho del relieve que, por ejemplo, cobra en el plan la figura de Mario Victorino, en cuya obra lo que destaca es la constancia de la tradición especulativa neoplatónica, mientras, por el contrario, la exposición agustiniana, en su genuina versión, queda un tanto desvaída. Hay que hacer observar que en este punto, frente a la tendencia de los críticos actuales, que se inclina más bien a encontrar diferencias entre San Agustín y el neoplatonismo, el autor propende a lo contrario: a entender la postura del Santo resuelta en los motivos generales que dominan en su ambiente. Y ya que hemos nombrado a Mario Victorino, conviene añadir que la extensión que aquí se le dedica sorprende al primer pronto si se la compara con la que viene mereciendo por diccionarios y manuales. Pero en este punto el autor no hace más que sumarse al movimiento de favor de ese nombre, antes casi olvidado, ha venido a suscitar últimamente.

Repitamos que el estudio se sitúa en el corazón mismo de los problemas de que se ha ocupado la metafísica occidental. A saber, en el estudio del lugar de inscripción del ser como dato de la reflexión filosófica en la totalidad irrebasable de lo absoluto. Es una investigación sobre el problema del encuentro de la filosofía con la teología, verificado con instrumental y dentro de intereses filosóficos. Se subraya el tono consonante que el tema tiene con las preocupaciones ontológicas de la filosofía actual. El libro, dentro de su carácter de disertación histórica, quiere reflejar el tono de esas preocupaciones. El estudio de ese significativo período de la tardía Antigüedad, de perfil en muchos sentidos semejante al de nuestra época, le aprovecha el autor para situarnos en el estado de la cuestión ontológica cual lo plantea la filosofía del presente.

S. ALVAREZ TURIENZO

KAUFMANN, Arnim: *Lebendiges und Totes in Bindings Normentheorie. Normologie und Moderne Strafrechtsdogmatik*. Göttinger Rechtswissenschaftliche Studien. Otto Schwartz & Co. Göttingen, 1954 (XVII-311 páginas).

La gran figura de Carlos Binding (1841-1920) en la que encarnan las mejores y más sabias tradiciones del positivismo y el liberalismo jurídico de la Alemania guillermina, es sobradamente conocida en el campo de la ciencia del derecho penal, pero no lo es tanto en la del derecho general y en las dimensiones filosóficas del mismo, a lo cual tiende la obra aquí reseñada. Prescindiendo de lo que la misma contiene interesando a problemas específicamente penales, he de poner de manifiesto los que afectan a la teoría general del derecho, que son ciertamente los de mayor amplitud, ya que el libro de A. Kaufmann constituye una revisión del normativismo bindinguiano a la luz de las investigaciones ulteriores, notablemente las llevadas a cabo por v. Hippel, Binder, Kelsen, R. Laun, Félix Kaufmann, Carlos Cossio y F. Nowakowski. Pero donde el impacto de las ideas de Binding se hace más visible es, sin duda, en las construcciones de Kelsen y de Cossio, siendo efectivamente el vienés y el argentino los que revivifican el normologismo mediante sus respectivas órbitas binarias de las normas primarias y secundarias y de las endonormas y perinormas, respectivamente.

El carácter normativo del derecho, indubitado en su aspecto objetivo ya que cualquiera de sus disciplinas se define como «conjunto de normas», es en la metodología científica general una aportación de la escuela badense, con su clásica distinción entre ciencias naturales y normativas. Ahondando en ello, Binding llevó a cabo una ulterior concepción separando la norma propiamente dicha, del precepto legal, constituyendo la primera un *quid* previo a la ley positiva encerrando aquélla el imperativo de prohibición, el «no matarás», «no hurtarás», etc., de la que la ley positiva se hace eco con la previsión de sanción a la hipótesis de su incumplimiento. De donde el maestro de Leipzig dedujo, en su capital obra *Die Normen und ihre Uebertretung*, la aparente paradoja de que el delito no constituye una infracción de la ley, no haciendo más que completar sus hipótesis, sino de la norma previa. Fácilmente visibles son en esta teoría los influjos kantianos, singularmente los que afectan al binomio «Moral-Derecho», correspondiente en lo epistemológico jurídico al del «ser» y el «deber ser». En el positivismo de Binding, empero, quedaba margen más que sobrado para la presencia de postulados iusnaturalistas y aun teológicos —recuérdese la alusión al Decálogo mosaico como fuente primera de las normas—. Fué precisamente este sedimento de Derecho natural el que se reprochó al maestro en el formalismo de la escuela de Viena, pretendiendo la pureza logística del Derecho, que en la materia que nos ocupa condujo a la integración de ambas normas, la primaria y la secundaria de Kelsen, en el ám-

bito del derecho positivo. Correspondiendo a la norma primaria kelseniana, la perinorma de Cossio, que es la que trae consigo la nota de coacción, lleva en sí la necesidad de una definición previa, que es materia de la norma secundaria —la endonorma cossiana—, estatuyendo el preciso y concreto deber jurídico. La posición de Kelsen frente a Binding es valorada por el autor de la obra como contraria, pero no como de decisiva crítica que ponga en riesgo la consistencia de la teoría de las normas. Sin atacar sus fundamentos, Kelsen se limita a negar las consecuencias que el de Leipzig pretende sacar, es decir, la sustantividad y el sentido jurídico de la norma en amplio sentido. El formalismo puro pretende así sustituir al formalismo acordado con el imperativismo. Mérito principal de la disidencia del egologismo de Cossio, siempre en el sentir de A. Kaufmann, es el de haber deslindado precisamente los terrenos entre purismo e imperativismo, bien que reduciendo la esfera de ambos, en lo metodológico, a la lógica jurídica formal. En cambio, puede servir como nota de aproximación del argentino a las prístinas teorías de Binding su preocupación por asentar ese logicismo metodológico en la dogmática como suprema realidad del derecho. Nowakowski, en fin, pone en su sentir la piedra final que corona el edificio de la teoría pura al dotar a la norma de un sentido axiológico. La norma, para él, es la expresión externa y jurídica del juicio del «deber ser», que reposa, a su vez, en un juicio de valor.

La concepción axiológica del normativismo, que tuvo ya en la originaria de Binding claros destellos, lleva al autor de la obra a concordar la vieja teoría de las normas con el modernísimo finalismo de Welzel, del que se muestra adepto habiéndolo dedicado al propio maestro de Bonn. Por lo mismo considera como muerto y anticuado todo lo que en Binding recuerda al naturalismo, notablemente sus concepciones causales, en tanto que valora como vivo y eficiente lo que afecta a lo axiológico, tomando partido por el de Leipzig en su famosa polémica con Von Liszt. Prescindiendo del examen de estos extremos a la luz de la dogmática penal y en torno a la teoría del delito, que es donde ofrecen mayores ocasiones de expansión, afirmase la esencial identidad del objeto de la norma con el objeto del juicio de valor, identidad que reconociera Binding y que han confirmado las investigaciones de Nicolás Hartmann en lo filosófico y de H. Welzel en lo dogmático, éste refiriéndolo a la acción.

El positivismo de Binding nada tuvo que ver, sino todo lo contrario, con lo que se denominó positivismo en la escuela penal italiana. Fué un positivismo estrictamente jurídico, circunscrito a la esfera del derecho y opuesto a todas las fugas hacia otros terrenos, a que tan propensa fué la ciencia penal de su tiempo. De otra parte, en la teoría de las normas hubo siempre un lugar para el reconocimiento de valores iusnaturalistas, por lo que otros positivistas más ortodoxos le censuraron tal actitud «metafísica». Para él, en efecto, las normas *stricto sensu* tenían su fuente más allá del «derecho legal». Y aun en lo que respecta a éste, el propio de los preceptos positivos,

tampoco le fué reconocido una ilimitada amplitud y omnipotencia, puesto que siempre limitó su esfera de acción por la doble empalizada de la lógica y de la «naturaleza de las cosas», que Kaufmann califica de «cuerpos extraños en la dogmática de Binding». La entonces «moderna» doctrina de aunar el positivismo y el naturalismo, de que fuera portavoz Von Liszt, tuvo en Binding uno de los más irreconciliables enemigos. Su positivismo fué, ante todo y sobre todo, logicismo, en base a una «propia» lógica jurídica, esto es, normativa, la *Normlogik*, mediante la cual es posible llegar a la comprensión de las últimas estructuras de las instituciones, sentando de este modo las bases de la dogmática.

Llegados con esto al punto final del laborioso y profundo trabajo de A. Kaufmann, quizás no es impertinente sacar como suprema enseñanza del pensamiento de Binding la absoluta compatibilidad, mejor aún, la precisión, de aunar lo filosófico a lo estrictamente jurídico, que cierto «tecnicismo dogmático» italiano pretende desde Rocco divorciar. El ejemplo de Binding, como antes los de Ihering y Savigny, que con él forman la insuperable trilogía de la ciencia jurídica alemana del ochocientos es otra prueba más de que la filosofía es el mejor sustrato para la edificación de una poderosa dogmática.

A. QUINTANO RIPOLLÉS

KRUEGER, Félix: *Zur Philosophie und Psychologie der Ganzheit*. Schriften aus den Jahren 1918-1940. Berlín, Göttingen, Heidelberg. Springer Verlag. 1953. 348 páginas.

La obra literaria de F. Krueger (1874-1948) comienza ya por el año 1900. Una parte importante de ella, dispersa en artículos y conferencias, ha sido recogida por sus discípulos en este tomo que contiene, a más de una Introducción del editor Eugen Heuss, nueve trabajos de desigual extensión y contenido, pero centrados todos en el tema de la totalidad psíquica, especialidad de K. Son estos trabajos: I. *Über psychische Ganzheit* (publicado en 1926). II. *Der Strukturbegriff in der Psychologie* (1923). III. *Erlebniszanzheit und seelische Struktur* (1930). IV. *Das Problem der Ganzheit* (1932). V. *Die Tiefendimension und die Gegensätzlichkeit des Gefühlslebens* (en el *Festschrift*, Homenaje a los setenta años de J. Volket), 1918, refundido en *Nekrolog auf Johannes Volket* (1930). VI. *Das Wesen der Gefühle. Entwurf einer systematischen Theorie* (1928). VII. *Gefühlartiges im tierischen Verhalte*. VIII. *Der strukturelle Grund des Fühlens und des Wollens* (1936) y IX. *Entwicklungspsychologie der Ganzheit* (1939-40).

Krueger, sucesor de G. Wundt en el Instituto de Psicología Experimental de Leipzig desde 1917 hasta los tiempos del nazismo, puede pasar por uno de los pensadores más representativos de nuestro tiempo. En Estrasburgo, Berlín y Munich recibió su formación en contac-

to con todas las corrientes del último cuarto de siglo, Neokantismo, positivismo, historismo (Windelband, Ziegler, Paulsen, Dilthey, Lipps), y, sobre todo, percibió de cerca el influjo de G. Wundt, trabajando junto a él en Leipzig desde 1897. Krueger es, ante todo, como su maestro, un psicólogo. Pero su psicología significa un avance considerable sobre las grandes figuras del tiempo (Weber, Fechner, Wundt mismo). En manos de los biólogos y científicos del siglo llegó la Psicología a desprenderse de toda filosofía y metafísica para convertirse en una ciencia natural más, con sus mismos métodos. Los resultados de este método científico no fueron despreciables, en el orden de registrar y clasificar hechos, si bien la marcha se vió enormemente más dificultada en este que en otros campos, pues los hechos psíquicos se resistían a entrar en moldes mecánicos y regularidades matemáticos. Cada vez se advirtió más lo insuficiente y artificial de semejante método. Krueger dirá en 1928: «para comprender psicológicamente semejantes hechos (psíquicos, concretamente del orden del sentimiento estético-musical), hay que liberarse del fenomenalismo dogmático que en el siglo XIX, según un falso modelo de la Física, ha contraído la Psicología científica. Es preciso tener finura espiritual para captar formas permanentes de lo psíquico, y, al menos hipotéticamente, retroceder a las condiciones disposicionales del vivir, y finalmente a sus complejos estructurales, es decir, a la totalidad operante del alma y del organismo» (pág. 217). Krueger supera así el atomismo psicológico por la vía única posible, la abertura a la metafísica. Nadie como él acentúa la necesidad de que a toda especulación (*Erklärung*) proceda una descripción (*Beschreibung*), lo más científica posible, pero será, según él, descaminado quedarse en una *Psicografía* ahogando en ella a la *Psicología* (Introducción, pág. 13); Krueger va hasta aquello que hay de suprahistórico en un mundo de lo histórico, al Lógos anímico, no prendido a lo individuo, ni a cronología ni topografía. Se hace eco en esto del concepto trascendente y cósmico que tiene Fechner de lo anímico. Su psicología se hace en todo caso ontología y metafísica, y rebasa claramente las posiciones de Wundt, encerrado en el valor estructural y sintético-creador de lo anímico, como lazo de unión de lo individual, social e histórico, pero sin una base substancial; para Krueger, en cambio, el alma es substrato de todos los procesos psíquicos, sujeto substancial de todas las propiedades anímicas, tronco firme de toda esa evolución psíquica que tan brillantemente desarrollaron Dilthey y Wundt.

El núcleo del pensamiento de Krueger es la *totalidad psíquica*, que domina y explica los otros dos conceptos de estructura y evolución. Para comprenderlo (ese todo psíquico) «precisa una consideración más que estática, más que morfológica; el dinamismo de la vida anímica está accionado por un ímpetu hacia la totalidad de la vivencia, hacia su conservación, recuperación y crecimiento ascendente. Las formas vividas, las estructuraciones psíquicas, son en su conjunto esencialmente dependientes de los principios de la totalidad psíquica» (pág. 121).

Este principio de la totalidad psíquica será el núcleo de explicación, no sólo del acontecer psíquico individual, sino también de los fenómenos sociales y culturales de la historia humana (también Dilthey y Wundt recurrieron a este hogar psicológico para iluminar el acontecer histórico; ya sabemos cómo las bases de explicación de Krueger son más fundamentales, por más resueltamente metafísicas). «La investigación de las estructuras biológicas, psicológicas y sociológicas necesitan de una mutua cooperación. En común están sometidas al principio de conservación de la totalidad» (pág. 122); «la totalidad es, finalmente, el principio supremo de toda evolución» (página 123).

El análisis de los hechos de la cultura lleva a planteamientos que rebasan la Psicología, que tienen en último término que resolverse en la filosofía y en la metafísica (pág. 165).

Dentro de la psicología de la totalidad, Krueger ha cultivado particularmente, como especialidad suya, el campo del sentimiento; aquí ha cosechado sus mayores méritos con sus penetrantes análisis y profundas concepciones. El sentimiento es para él el centro de aquella totalidad psíquica, superando en esto la teoría gestáltica, que mira más al complejo perceptor. En el libro que presentamos puede leerse su más fundamentado estudio sobre el sentimiento, *Das Wesen der Gefühle* (Esencia de los sentimientos. Esbozo de una teoría sistemática). En el tercer apartado de dicho trabajo relaciona el sentimiento con la totalidad psíquica; considera en ello, primero, la totalidad del vivir, luego las varias conexiones y complejos funcionales, entre ellos la universalidad de los sentimientos, su riqueza cualitativa (aspecto acaso el más típico de los análisis kruegerianos), su variabilidad, efecto reductor del análisis respecto de la totalidad de vivencia y la preponderancia del todo; finalmente aborda las formas permanentes de la vida y la estructura psicológica.

Si Krueger no se detiene en el análisis, que maneja por lo demás con la perfección de la escuela de Wundt, sino que integra su bagaje experimental en una concepción filosófica y metafísica del alma, y a través de ella del cosmos, hasta alcanzar a veces posiciones escolásticas, también busca y halla en la historia de la Filosofía conexiones interesantes y profundas con sus personales teorías, conexiones que se complace en subrayar (ver, por ejemplo, págs. 41 y 60); el conocimiento reflexivo de la historia le es tan familiar como a Dilthey, si bien en menor extensión. Ha notado la afinidad de su visión unitaria de lo anímico con la mística alemana, con la teosofía de Böhme, con la monadología de Leibniz, con Kant, Herder, Schiller, Hegel, Schopenhauer, y con todo el clasicismo y romanticismo alemán en general. No falta, incluso, la alusión, más allá de lo moderno y de lo medieval, a la profunda concepción «totalista-teleológica» de Aristóteles, de quien es el principio básico de que «el todo es anterior a las partes» (ver en el libro referencias aristotélicas, págs. 73, 157, 222, 335); ya Hegel explotó esta cantera aristotélica para su visión organológica y evolutiva de la realidad.

Pero, sobre todo, ha insistido Krueger en su afinidad con Kant. Puede decirse un verdadero descubrimiento de Kant, porque la revelación kantiana de Krueger incide precisamente en un punto desatendido por los neokantianos del tiempo, a saber, en la *Crítica del Juicio*, «la más profunda y culturalmente más fecunda de las tres Críticas» (pág. 41). Quizá nadie como Krueger ha percibido la función unitaria de la tercera filosofía de Kant, «profundo conato de unir naturaleza y espíritu... que desemboca finalmente en una teoría general de lo orgánico» (pág. 59); pero más interesante aún que la conexión de objetos o términos del empleo humano en las Críticas de Kant es la idea, que en el fondo domina y guía, de que «el alma misma, en la multiplicidad de sus facultades, posee una estructura unitaria» (pág. 59), y esta función unitiva está asignada precisamente a esa facultad del «sentimiento» (*Gefühl*), facultad desgajada por Kant, lo mismo que la razón especulativa y la razón práctica, del mundo y proceso del acontecer sensible mecánico, externo e interno (apetitos individuales), como una facultad especial, originaria, en sí cerrada, de la que emanan vivencias *sui generis*, marcadas con cualidades de totalidad absolutas, peculiares (pág. 165).

Indudablemente, Krueger ha iluminado, en la diagnosis psicológica de Kant, aspectos ocultos quizá al mismo Kant, pero que pueden derramar luz para comprender la «totalidad» de su pensamiento, y para valorar el sentido radicalmente «antropológico» y vital de su filosofía, aparentemente anegada tantas veces en los artificios constructivos de cada una de las Críticas tomadas por separado. El foco de toda la sistemática humana de Kant, más real que consciente, sería justamente aquella tercera zona, la última en el tiempo en su atención filosófica, la del sentimiento, la que viene a dar figura y contorno «orgánico» a un mundo mecánico y ciego construido por el entendimiento, prestándole la luz del fin y de la espontaneidad reservada para el mundo del deber, y anudando así, en una actitud sintetizante, bañada de tonalidad de sentimiento, contemplativo y estático, la doble dirección humana del entender y del querer.

LUIS MARTÍNEZ GÓMEZ, S. I.

KUHN, Helmut: *Begegnung mit dem Sein*. J. C. B. Mohr, Paul Siebeck, Tübingen, 1954, 225 páginas.

Otto Friedrich Bollnow se plantea en un breve artículo (1) el problema de la superación del existencialismo. Bollnow parte de la convicción de que la crisis del hombre que el existencialismo ha puesto de relieve, no ofrece duda alguna y que, por lo tanto, como no es posible silenciarla o inclusive esquivarla, lo que sí es menester es superarla. Bollnow indica tres elementos imprescindibles para po-

(1) *Das Problem einer Ueberwindung des Existencialismus*, en «Universitas», Stuttgart, 8. Jahrgang, Heft 5, mayo de 1953, págs. 461 a 471.

der vencer la crisis existencialista. El primero es el temple de la felicidad que se opone como uno de los temples fundamentales del hombre al de la angustia, único reconocido como cimental por los existencialistas. El mismo Bollnow analizó hace años los temples del hombre y mostró que temples de animación y temples de depresión se encuentran en pie de igualdad (2). El segundo elemento es la fe en una realidad extraindividual a cuyo efecto Bollnow invoca a Jacobi y a Hume. El tercer elemento es, por último, el amor por el cual se realiza el encuentro con otra persona.

Kuhn al que debemos una exposición crítica del existencialismo en su libro: *El encuentro con la nada* (3), emprende en la obra que tenemos a la vista su superación. Su libro es de gran interés para el jurista: en primer lugar, porque la influencia creciente del existencialismo en la esfera del Derecho (4) otorga proporcional importancia a sus críticas y superaciones; en segundo lugar, porque la superación del existencialismo por el camino de la conciencia constituye probablemente la vía más asequible al hombre de leyes quien encuentra en la conciencia, en efecto, los criterios de su actuación. Ahora bien, el hombre, según Kuhn, es capaz de hallar el ser y no está limitado a tropezar con meros seres particulares y a desembarcar de este modo en la nada. El encuentro con el ser se lleva a cabo en la conciencia. Por esta razón lleva el estudio de Kuhn el subtítulo de «Meditaciones acerca de una metafísica de la conciencia». La conciencia reprocha y advierte. Kuhn salva en contra de la tesis de Heidegger la concepción tradicional de la conciencia. El hombre puede luchar contra los remordimientos y puede elaborar una ideología que justifica los actos reprochados. Pero el hombre puede también entregarse al arrepentimiento y aceptar la destrucción de su ser en cuanto lo reconoce culpable. Estas dos posibilidades le colocan ante la elección trascendental, esfera de su más auténtica libertad. Si el hombre escoge el arrepentimiento afirma con ello a la vez el orden moral en el que los reproches arraigan. Por ende, dicha afirmación le conduce a un encuentro con el ser y es una verdadera afirmación ontológica. Después de la destrucción del ser culpable mediante el arrepentimiento puede surgir la reconstrucción del hombre nuevo, sin que la realización de esta posibilidad esté asegurada, ya que en caso contrario el arrepentimiento perdería su verdadero carácter y se convertiría en un cálculo y una astucia. Los reproches y las advertencias de la conciencia, su crisis y su reconstrucción se guían por una imagen del hombre de lo que él puede y debe ser. Esta imagen se forma en él al encontrarse con otras personas, sobre todo en el amor que produce el autodescubrimiento en el otro y a través de

(2) V. *Das Wesen der Stimmungen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2. Aufl., 1943.

(3) HELMUT KUHN: *Encuentro con la nada*. Ensayo sobre el existencialismo (traducción de Raúl Alberto Piérola, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1953).

(4) V., por ejemplo, últimamente, ERICH FECHNER: *Rechtsphilosophie, Soziologie und Metaphysik des Rechts*, Mohr, Tübingen, 1956, Teil G, págs. 223 y siguientes.

él. El análisis de la conciencia va más allá. El amor a una persona supone la existencia de Dios. En efecto, ningún hombre merece un amor incondicional, siendo un ser pecaminoso. En realidad busca el amor detrás y por encima del hombre amado a un *primum amabile*, a Dios, a quien hay que amar por encima de todas las cosas y quien a su vez ama a nosotros, dignificando precisamente por el amor que nos profesa, a cada cual a ser amado también por su prójimo a pesar de la miseria de todo lo creado. Sólo gracias a Dios existe el *ordo amoris*. Los remordimientos y las advertencias de la conciencia pueden ser acertados o equivocados. La conciencia no es infalible. Por el otro lado, si la conciencia acierta, aprehende el orden absoluto y no sólo una opinión con validez histórica. El cambio de los puntos de vista morales en el decurso de la historia no prueba nada contra el carácter absoluto del orden moral, a no ser que se espere equivocadamente que la historia pueda proporcionárnoslo. El resultado del estudio de Kuhn consiste, por ende, en la tesis de que el encuentro con el ser se realiza con respecto a lo bueno, y que, por consiguiente, la metafísica clásica está en lo cierto cuando relaciona el ser con lo bueno.

Volviendo a los tres elementos que Bollnow había indicado como necesarios a fin de superar la crisis existencialista, salta a la vista que Kuhn recoge el elemento de la fe en la afirmación ontológica y que también aprecia el amor como medio en el que y a través del que se efectúa el encuentro con el prójimo. En cuanto al temple animado (*gehobene Stimmung*) no aparece como presupuesto en la monografía de Kuhn; pero no anda equivocado quien afirma que tal temple será el resultado de la reconstrucción de la conciencia. La verdadera diferencia entre Bollnow y Kuhn está en que el último edifica su superación del existencialismo sobre la fe en la existencia de Dios. Siendo el existencialismo esencialmente ateista —en realidad se trata en él de un politeísmo secularizado: *Quisque sibi Deus*—, por lo cual, la expresión de un «existencialismo católico» para las tendencias que le combaten es tan carente de sentido como si se llamase la doctrina del Concilio de Trento «protestantismo católico», siendo, digo, el existencialismo ateista, el teísmo de Kuhn sin duda alguna es contrario a él. Pero se plantean dos preguntas que en este lugar sólo pueden ser formuladas: 1.^a ¿Constituye la oposición a un sistema su superación?; y 2.^a ¿Es realmente necesario superar el existencialismo en el sentido hegeliano?

WERNER GOLDSCHMIDT

LUÑO PEÑA, Enrique: *Moral de la situación y Derecho subjetivo*. Universidad de Barcelona. Discurso inaugural del año académico 1954-55, por el Excmo. Sr. D. ..., Catedrático de la Facultad de Derecho. Barcelona, 1954.

Ya en la Introducción de este Discurso se hace notar que Ciencia y Filosofía coinciden en afirmar la vida humana como la realidad radical y la novedad más atrayente de nuestro tiempo. Mientras ya es

clásica la cuestión de si el Derecho es la vida misma o es para la vida. Ante la multiplicidad de problemas que suscita el mundo actual, frecuentemente se elude su solución racional con la simple afirmación de la crisis. Es también fenómeno general de despreocupación por el valor de las palabras. No es, pues, de extrañar que el vocablo crisis predomine en todos los estadios del pensamiento y la acción. Por lo que se refiere a la crisis social, ha sido magistralmente expuesta por S. S. el Papa Pío XII en varias ocasiones. La filosofía existencial, considerada como una típica filosofía de la crisis, plantea también ésta en la Moral, proclamando la «Moral de la situación». Análogamente la crisis del Derecho es señalada en nuestros días. La Moral de la situación, en el campo de la Filosofía y el Derecho Subjetivo, en el jurídico, ofrecen una tan íntima relación, que vienen a integrar un tema auténtico de Filosofía del Derecho.

La primera parte se dedica a la delimitación del concepto de «Moral de la situación». Esta se deriva del subjetivismo existencialista. El existencialismo, dice el Sr. Luño Peña, lejos de constituir una Escuela filosófica con caracteres fijos y límites determinados, es, más bien, una atmósfera, un ambiente al que pueden acogerse las especulaciones y doctrinas más variadas en apariencia. Para analizar esta cuestión se dedican dos capítulos sucesivos a exponer las corrientes predominantes de la filosofía existencial y sus principios fundamentales: existencia y situación. En el primero se sintetiza el desarrollo de esta doctrina, desde Kierkegaard, en Alemania, Francia e Italia, con mención también de dos pensadores rusos adeptos. El segundo sirve de encuadre al estudio más detenido de la Moral de la situación, ofreciendo un resumen de las principales afirmaciones existenciales en Filosofía general, empezando por las de existencia y personalidad. El existencialismo dedica especial preferencia al hombre concreto estudiando la personalidad existente del hombre singular, tratando de establecer un nuevo humanismo. El ser del hombre es la personalidad. La persona, como unidad radical e incomunicable. Esto plantea el tema de la coexistencia, intersubjetividad y relaciones interpersonales, acometido por Heidegger y G. Marcel. La existencia es —según la Filosofía existencial— un haz de posibilidades que tan sólo se conciben en orden a la acción, a la opción y a la determinación. Es afirmación tajante de la doctrina existencialista la libertad, tratando de superar las posiciones deterministas. Entrando en el estudio de la situación, se distingue ésta de la circunstancia. La situación constituye el centro fundamental de la Filosofía de la Existencia, cuya tesis se puede sintetizar diciendo: «Experiencia de la propia existencia inserta en el mundo y encarnada en una situación». El capítulo se completa con las rúbricas de Ser y Estar en situación, Situación objetiva y subjetiva, Situación personal y Situación vital.

La segunda parte se ocupa del contenido de la Moral de la situación como expresión del existencialismo, del actualismo y del individualismo ético. La filosofía existencial postula que el hombre es libre, en cuanto que es pura existencia, la cual se polariza en modos

concretos del existir que fundamentalmente son dos: la autenticidad y la inautenticidad. El egoísmo es la muerte de la subjetividad y de la libertad, mientras la fidelidad, según Marcel, es el principio de toda la vida moral. La responsabilidad es consecuencia de la libertad, porque el ser está en la precisión de elegirse y de cargar la responsabilidad de la elección, en la que insiste Jaspers. La culpabilidad difiere del concepto tradicional y clásico; es la nada en cuanto pertenece al ser arrojado y abandonado a su limitación y finitud. El deber es fidelidad a sí mismo. Por el contrario, la arbitrariedad es consecuencia del radical subjetivismo de la filosofía existencial. La filosofía existencial al proclamar que el acto es pura libertad y voluntad del ser, profesa el «actualismo» o «activismo ético». En tal sentido L. Lavelle dice que el acto humano en sí es inmanente, pero el centro del acto creador es trascendente a sus propias creaciones. El hombre es un ser llamado a hacerse. El mal es una limitación peculiar de los seres finitos, pero puede ser también un producto existencial de la libertad humana. Esta doctrina ha sido calificada de dialéctica paradójica. Ya Miguel de Unamuno se había anticipado a esta dirección. El Existencialismo quiere penetrar en lo más íntimo de la conciencia para llegar a sentirla en el dramatismo de las situaciones concretas. En Filosofía moral ha provocado reacciones violentas al consagrar el Individualismo ético, para el que la acción humana carece de significación ejemplar y no está sujeta a normas ni módulos. Este individualismo ya aparece definido por Kierkegaard con su teoría de los tres estadios de la vida humana —estético, ético y religioso— cuyo tránsito envuelve una paradoja y repercute en la moral de la situación de Unamuno, que se inicia con el subjetivismo moral, y a través de otros caracteres existencialistas acaba en la desesperación y el sentimiento trágico de la vida. A continuación analiza también el Sr. Luño Peña el origen protestante de tales doctrinas y alude a la Teología existencial profesada por la Escuela suiza de Barth, quien también acentúa la contradicción y la paradoja, análogamente a la llamada «mística existencial» de N. Berdiaev, cuyo creacionismo ético se inspira en un espiritualismo exagerado. Los caracteres distintivos de la Moral de la Situación son resumidos a continuación en veinte tesis comunes a las varias tendencias, lo que permite al autor, siguiendo la doctrina de S. S. el Papa Pío XII, estudiar la llamada «Moral nueva» ante la tradicional y católica, estimando que su carácter distintivo es no basarse en las leyes morales universales, sino sobre las circunstancias reales y concretas en las cuales se debe obrar, llegando a conclusiones que obligan a juzgarla como teoría fuera de la fe y de los principios católicos.

La última parte, pasando de la crisis de la Filosofía a la crisis del Derecho, se dedica principalmente a la cuestión del Derecho subjetivo. Empieza considerando la repercusión social y jurídica de la moral de la situación y hace notar la amplia repercusión que en diversas manifestaciones de la Cultura ha tenido la doctrina existencialista. La Moral de la situación afirma que lo ético es un producto

de creación subjetiva. De ahí que cuando la existencia adopte la situación de co-existencia, no habrá referencia a un orden jurídico objetivo. Tan sólo existirá el Derecho subjetivo, como expresión de la voluntad individual, de la decisión subjetiva. La Filosofía existencial plantea los problemas de la arbitrariedad, el derecho subjetivo y las situaciones subjetivas. La decisión jurídica subjetiva produce la arbitrariedad, por lo que conviene oponer al excesivo subjetivismo la distinción entre mandato jurídico y mandato arbitrario.

La filosofía existencial exalta la personalidad y al exagerar el poder creador de la voluntad humana en su libre opción, elección y decisión, incurre en errores semejantes a la teoría de la voluntad como explicación del Derecho subjetivo. Con el estudio de éste se conecta el de las situaciones jurídicas subjetivas; situaciones principales o fundamentales y situaciones secundarias, en sus diversas manifestaciones.

A continuación se acomete el estudio del abuso del Derecho como situación jurídica subjetiva. La teoría considera como tal el uso de un Derecho, objetivamente legal, que ocasiona un daño en forma inmoral o antisocial. Según Calvo Sotelo, esta doctrina es un puente que se tiende entre el Derecho estricto y la equidad o la moral. Aunque nacida en la esfera del derecho privado tiene una manifestación en el derecho público en los recursos contra resoluciones administrativas efectuadas con desviación de poder, como sostiene E. Martínez Useros.

Los excesos del individualismo jurídico dieron lugar al nacimiento de direcciones contrarias. El Sr. Luño Peña menciona con amplitud las ideas de L. Duguit sobre la situación jurídica objetiva y también las de Larenz y Kelsen, negadoras del derecho subjetivo, cerrando el capítulo con breve referencia a la «Teoría egológica del Derecho» propugnada por el Dr. Carlos Cossio, cuyo problema fundamental es la relación entre norma y conducta, partiendo ésta de la libertad de la persona humana. Con estas concepciones objetivistas guarda relación la corriente que explica la persona jurídica como situación jurídica objetiva, defendida por Van den Heuvel, Vareilles Sommières y Hoelder.

El Derecho subjetivo ha sido el concepto básico y fundamental de la noción del Estado y del Derecho modernos. Históricamente puede señalarse su formulación precisa en la Escuela Española del Derecho Natural, pero radicalizado luego por los protestantes, dió lugar a la reacción negadora del sociologismo, la Escuela de Viena y tendencias afines. Como expresión de la actual crisis del Derecho suele mencionarse la «publicización» de algunas instituciones de Derecho privado, pero observa el Sr. Ruiz del Castillo que el Derecho público es también Derecho y en él tuvo igualmente acogida la noción de los Derechos subjetivos. Pero el Derecho forja sus instrumentos al servicio de necesidades, revestidos de justas garantías. De ahí sus transformaciones.

Finalmente, estima el Sr. Luño Peña, la llamada «crisis del De-

recho subjetivo» no ha de atribuirse al Derecho en sí, sino a su concepción según las épocas históricas y las situaciones personales. Recapitulando las diversas teorías sobre el Derecho subjetivo hay que reconocer a éste limitaciones tanto naturales como positivas, sin que ello obste a aceptar la definición tradicional del mismo como facultad moral. Las transformaciones del Derecho son la adaptación de sus principios más universales y su concreción según las variables circunstancias históricas. Esta doctrina, defendida por la Escuela Española del Derecho natural, permite justificar la evolución incesante de las instituciones jurídicas, en consonancia con el progreso de todos los tiempos, con el afán de realizar el eterno ideal de la Justicia.

RAFAEL CASTEJÓN

MAIHOFFER, Werner: *Recht und Sein. Prolegomena zu einer Rechts-
ontologie*. Philosophische Abhandlungen. Vittorio Klostermann.
Frankfurt am Main, 1954. 125 págs.

Todo sistema filosófico tiene una repercusión en el resto de las disciplinas científicas, pero aún más la tiene en el campo de las ciencias sociales, y entre ellas, sobre todo en el ámbito del Derecho. A cada sistema filosófico corresponde una determinada orientación filosófico-jurídica que es el resultado de aplicar los principios filosóficos del sistema al puesto que ocupa el Derecho en el conjunto. En general, los sistemas tradicionales, ya aristotélico-escolásticos, ya racionalistas, encuadran perfectamente el Derecho dentro del sistema. Pero en la órbita de las llamadas filosofías irracionalistas, cuya última consecuencia ha sido la filosofía existencial, tal encuadre se hace más difícil a causa del realismo y racionalidad del Derecho y de su función eminentemente social y objetiva.

Lo que se pregunta el autor del libro, Werner Maihofer, es por el lugar y el sentido del Derecho en la filosofía existencial, la cual no sólo se ha reflejado en la estética y las artes o en la actitud política, moral o social, sino que también ha planteado la cuestión de cómo es posible el Derecho en un esquema filosófico existencial o, si se quiere, existencialista.

La introducción de la obra de Maihofer es ya una síntesis del contenido: si la filosofía existencial comprende el estudio de la existencia humana considerada como miseria en el mundo y, por tanto, en sus relaciones con la alteridad, tal investigación lleva consigo asimismo una fenomenología especial en un mundo específico: el mundo del orden y, por consiguiente, del Derecho. El autor trata de indicar el camino a seguir para la elaboración de una ontología existencial del Derecho, que ha de estar sustentada sobre el modo de existencia humana que llamamos existencia pública.

La obra está dividida en tres partes subdivididas en capítulos. Estas partes son: I. La problemática de una ontología del Derecho.

II. Los fundamentos de una ontología del Derecho. III. Las líneas fundamentales de una ontología del Derecho. Los temas tratados en los capítulos son: las cuestiones de una ontología del Derecho, la problemática de la filosofía existencial y el punto de partida para una ontología del Derecho, «el hombre auténtico» y el planteamiento de una ontología del Derecho, la ontología del Derecho como ontología, la ontología del Derecho como ontología regional, y la misma cuestión examinada desde otros puntos de vista, y finalmente el despliegue del individuo en el mundo, la forma social en el mundo y mis- midad y existencia humana en cuanto afectadas por una determinada condición: civil, profesional, etc.

Lo que sirve de punto de arranque al libro es el hecho de haber presentado Martín Heidegger la ontología desde el ángulo de la temporalidad. Al ser necesario integrar el Derecho en la sistemática filosófica se suscitan las siguientes cuestiones: ¿Se da la problemática existencial referida al Derecho? ¿Cómo responder desde el pensamiento jurídico a los problemas fundamentales de *Sein und Zeit* acerca del ser de lo existente?

En un primer examen a través de la obra de Heidegger, incluidas también *Holzwege y Einleitung in der Metaphisik* (1953) no se advierten con claridad los puntos de partida y de contacto para esbozar una ontología del Derecho. Los postulados jurídicos de Jaspers y Sartre nos aproximan, en cambio, a conclusiones sobre la ontología jurídica existencial que trata y consigue sistematizar Maihofer. Jaspers define los preceptos jurídicos como preceptos legales mecánicos, pero desprovistos de vitalidad, que dicen siempre lo mismo y significan, si acaso, cuando se cumplen, la calculabilidad del comercio. También concluye lacónicamente la moral concreta de Sartre que ninguna Moral general puede decir lo que se debe hacer, con la trascendencia jurídica que esto supone.

Como puede inmediatamente advertirse, tales afirmaciones coinciden en incluir el Derecho en la órbita de la inautenticidad de la existencia humana; en Jaspers por mecanicidad y calculabilidad, y en Sartre por indiferencia ética. La inautenticidad de la existencia humana legislada es una expresión de la forma decaída del ser para sí, del ser humano imputado en el *Man* impersonal.

En efecto, la máxima existencial «llega a ser tú mismo» se separa del «llega a ser como se debe ser» del imperativo categórico. La existencia auténtica del «sé tú mismo» se encuentra en la ontología jurídica existencial frente por frente de la existencia inauténtica que implica el precepto tácito de «sé lo general».

En Heidegger lo jurídico lleva el sello de la inautenticidad lo mismo que en los otros dos autores citados. Si la Ontología se ocupa con el ser en cuanto que viene determinado como lo existente en tanto que existente, la Ontología del Derecho no puede ser sino una ontología regional, es decir, ni fundamental, porque no estudia el ser en general, ni universal, puesto que no considera el ser de lo que existe en la totalidad del ser del mundo. Se trata, pues, de una doctrina

del ser de una región del ser: el ser intrahumano, en el cual se revela el reino de lo jurídico en este mundo. Pero esta ontología regional presupone una Fenomenología trascendental, tal como fué elaborada por Edmund Husserl en sus *Ideas para una Fenomenología pura y Filosofía fenomenológica* (1913). La aplicación de esta Fenomenología trascendental a la Ontología regional jurídica nos conduce al estudio de una intencionalidad, por así decirlo, regional: la intencionalidad jurídica.

El fundamento del ser regionalmente considerado se encuentra en su cualidad de acontecimiento, en su naturaleza accidental, episódica, incidental. Buscando la clarificación del sentido del ser, la estructura fundamental de la existencia en el mundo, órbita a la que pertenece el Derecho, viene dada en Heidegger como «cotidianidad», existencia cotidiana, inauténtica.

La persona individual se inscribe en el Derecho en cuanto *status personalis*, residuo último de la existencia jurídica y estatal. Hay una existencia individual prejurídica, «estado primitivo de la mismidad», *nostrum esse*. El espacio existencial real y el ámbito existencial personal en el mundo son los planos a considerar por la Ontología del Derecho. El derecho a la mismidad se propone en la ontología de la existencia como «derecho natural existencial», ya que todo derecho auténtico tendría que afectar a la esfera autónoma de la mismidad, presentándose como derecho existencial «subjetivo» o derecho natural singular.

La forma social en el mundo nos viene dada como tránsito de lo interior a lo exterior, es decir, como exterioridad existencial. El fenómeno de la «objetivación» es la manifestación de la exterioridad, y por eso la forma social en el mundo corresponde al fenómeno de la «situación», a su estar la persona individual en un conjunto mundano dado. En lo predeterminado de la situación se revela la historicidad del «estar aquí». Ahora bien, el mundo jurídico en cuanto mundo social y existencia jurídica se define por el fenómeno de la «concreción». En la realidad a que pertenecen mundo y persona se encuentra el subsuelo del Derecho, el mundo jurídico en el que se encuentra la persona jurídica. El mundo del yo se entrelaza así con el mundo de los «otros», que le roban autenticidad, obligándole a ser «como» ellos, extrañándose, por el imperativo social utilitario, la personalidad auténtica.

La persona en cuanto persona que actúa en la sociedad se enajena e interpreta otras actuaciones, «como» padre o hijo, en el Derecho de familia, como propittario o no propietario en el Derecho de propiedad, como comerciante o consumidor en el Derecho de obligaciones, como ciudadano o no ciudadano en el Derecho público, como miembro de la Iglesia en el Derecho eclesiástico... En el conjunto social que ordena el Derecho la persona auténtica se encuentra de un singular modo complejo «situada». La personalidad, autónoma en su autenticidad, se halla, pues, bajo el imperativo heterónimo del mundo común. Sucesivas determinaciones de la mismidad se encuentran

clasificadas en el Derecho, y con ellas las instituciones representan también un aspecto de la inautenticidad ontológica del Derecho.

El hombre es, concluye Maihofer, en la filosofía existencial, un ser «arrojado» en el mundo; en este caso en un mundo con exigencias jurídicas igualitarias con las que lucha la singularidad de su mis-
 midad libre. Derecho y ser vienen, pues, a constituir una relación en la que lo jurídico puede ser definido como «modo de inautenticidad», «indiferencia» o «deficiencia», desde el plano ontológico autónomo personal de la existencia humana auténtica.

E. S.

MANNHEIM, Karl: *Essays on the Sociology of Culture*. Routledge & Kegan Paul Ltd. London, 1956.

Estos ensayos sobre Sociología de la Cultura de Karl Mannheim constituyen el último volumen de sus obras sociológicas en la edición inglesa. Expuestos por el autor en alemán y revisados y reformados por él mismo en su traducción inglesa, se publican, no obstante, después de su muerte por Ernest Mannheim y Paul Kecskemeti, quienes se han responsabilizado, respectivamente, de los dos primeros ensayos y de la última parte dedicada a la democratización de la cultura. Tiene este libro un interés especial no sólo por expresar la máxima madurez intelectual del autor, sino por ser también expresión de su personal actitud ante ciertos problemas que han afectado radicalmente a todos los hombres cultos occidentales. Me refiero en concreto a los ensayos totalitarios que no son un exclusivo intento de carácter político, sino una concepción del mundo en la que el principal papel cabe a la intelectualidad. Los totalitarismos modernos han sido obra de intelectuales; los creadores de las propagandas totalitarias son al mismo tiempo los formuladores de las filosofías que han dado un cierto fundamento a estructuras políticas y sociales que parecen antagónicas al espíritu del tiempo. Mannheim ha pasado por esta experiencia y acusa, tanto consciente como inconscientemente, el impacto del hecho de que los intelectuales de países muy cultos hayan caído en ideologías que acusan un retraso y que en muchos aspectos son antagónicas al papel espiritual que a los intelectuales se atribuye. Es esta preocupación la que está de continuo latiendo en el libro que presentamos y la pregunta central que de una forma u otra aparece en cada palabra, es siempre la misma. ¿Cuál es la misión actual del intelectual y como responde dentro de las estructuras concretas a lo que parece ser su misión? Esta pregunta no tiene una respuesta sencilla ni simple, al contrario, es compleja y complicada. Por lo pronto tenemos que inquirir con rigor si de suyo la pregunta formulada así no implica ya una falsa posición. Nos preguntamos por los intelectuales, por la *intelligentzia*, desde un punto de vista falso, porque abstraemos del conjunto social a los intelectuales y tendemos a con-

vertirlos en una realidad autónoma que ha seguido también un proceso autónomo. Y, desde luego, este es un error radical. Es un error del que han participado los propios intelectuales. La cultura de Occidente se ha interpretado como resultado de la inteligencia y de la inteligencia como una realidad que ha seguido un proceso propio de acuerdo con sus internas condiciones. Según la terminología de Mannheim se llamaría a esto «el proceso inmanente de la inteligencia». Pero este proceso inmanente que se ve como una condición del desarrollo intelectual se ha dado en situaciones concretas y es producto de situaciones concretas. Puede ocurrir que el producto se constituya en algo superior a la situación, pero no se puede olvidar que progresa y funciona de acuerdo con esa determinada situación. Hasta tal punto preocupó este hecho a Mannheim que dedica una gran parte del libro a denunciar lo que pudiéramos llamar las equivocaciones consecuentes al punto de vista de Hegel. No hay duda que Hegel desde su peculiar filosofía del espíritu como evolución total, concibió el pensamiento realizándose según sus internas exigencias y sólo de una manera secundaria consideró la realidad histórica concreta, ya que esta realidad histórica concreta aparece como un modo de expresión del desarrollo de los supuestos metafísicos. El desarrollo y expresión de esta inmanencia lo expresaba Hegel con las palabras fenomenología del espíritu. Mannheim subraya, rigurosamente, la distancia que media entre fenomenología y sociología. En cierto sentido sociología es lo contrario, ya que niega que la inmanencia sea la condición última de la expresión de la realidad del espíritu. La concepción de Hegel estuvo rigurosamente condicionada, dice Mannheim, por lo que los alemanes han entendido por «espíritu». En este aspecto, como en tantos otros, la palabra, y en cierta medida su significado, provienen de Lutero. Ha sido Lutero quien ha visto al espíritu (Geist) como una realidad que tiene en sí misma sus condiciones de desarrollo. Los seguidores de Hegel, en términos generales la cultura posterior sometida al impacto inmenso del pensamiento hegeliano, se inclinaron a considerar la cultura como «espíritu» e incluso cuando la sociología irrumpió en el área del pensamiento occidental abriendo nuevos horizontes, los sociólogos trataron la cultura con un remoto criterio hegeliano. Es ante esta actitud ante la cual Mannheim razona. No sólo los continuadores de Hegel han desplazado del sitio que legítimamente les corresponde al pensamiento hegeliano, sino que han construido unas categorías en las que la inmanencia del espíritu explicaba la cultura, radicándola, en cierto sentido, en la historia. Quizás esta sea una falsa interpretación marxista del espíritu hegeliano. Hegel veía la historia como estructura, pero no la convirtió en una realidad identificable con el plano del espíritu. Sin embargo, el pensamiento marxista ha pretendido identificar la historia con una visión materialista de la realidad (Geist); el materialismo histórico es, en resumen, una errónea interpretación de Hegel. Es necesario, por consiguiente, que la sociología moderna, cuando considera la cultura, se desconecte de estas falsas interpretaciones y aplique categorías vin-

culadas al estudio de situaciones concretas. Mannheim se inclina, preferentemente, por las categorías de estructura y de función. Desde luego, en este sentido es menester reconocer que Mannheim no ha llegado a una delimitación clara de sus conceptos. No acaban de satisfacer al lector sus definiciones de estructura, ni con mucho rigor queda claro lo que entendemos por punto de vista «estructural». Una cosa es que, efectivamente, nos hagamos cargo de lo que quiere decir y otra cosa que la categoría esté rigurosamente definida. En este aspecto el libro tiene una cierta vaguedad. Es cierto que la sociología, si quiere progresar, ha de ser sociología de estructuras; pero no sólo es la palabra de suyo imprecisa, sino que el contenido activo y el punto de vista formal parece que en Mannheim se unifican en la expresión estructura. La estructura significa el modo de conexión permanente de los elementos de una cierta realidad. Pero estos modos de conexión responden a su vez a otras estructuras. En resumen, que Mannheim deja abierto el problema de la multiplicidad de estructuras como inconveniente para el análisis estructural de una situación dada. En todo caso no hay que olvidar que el libro estuvo pensado y escrito hace bastantes años y que desde entonces a ahora la temática y la terminología sociológica se han precisado con mucho mayor rigor. Pero es mérito concreto del autor, y se manifiesta de un modo particular en este libro, la expresión sin ambages de que los intelectuales en función de las situaciones concretas operan según una característica distinción, distinción que en cierto modo está a la base de todo el proceso de la cultura occidental; de una parte los imperativos de la situación, de otra parte la elusión de tales imperativos por concepciones contradictorias. Esta tensión divulgada en un libro muy conocido, «Ideología y Utopía», ha venido en cierto modo a sustituir para Mannheim viejos conceptos de dialéctica y reiteradamente se le ha hecho la crítica, que no voy a repetir aquí, de que tal tensión es elemento principal de la estructura de la situación como un todo, criterio que Mannheim no ha tenido siempre en cuenta. La *intelligentzia* en esta peculiar tensión es, sobre todo, la *intelligentzia* moderna, y con singular finura estudia Mannheim la formación de este grupo humano en uno de los últimos epígrafes de su libro, particularmente en lo que llama la «Historia natural del intelectual». En todo caso, aquella peculiar actitud, a la que en un principio aludimos, del intelectual moderno parece que queda más o menos explicada como un modo extremo de la tensión de la inteligencia moderna. Este modo extremo, resultado de la estructura material de situaciones concretas, resultado de la industrialización del predominio de la técnica, etcétera, comienza a remontar la tensión, entrando en una situación nueva en que los modos de expresión de la tensión característica de la *intelligentzia*, se construirá más como superioridad e inferioridad que como positiva y negativa. Al menos, esto parece inducirse de la última parte del libro dedicada de un modo muy concreto a los grupos intelectuales como grupos directores. Tales grupos directores están hoy ante el hecho, que al autor le parece inexorable, de la de-

mocratización general. Esta democratización general irá creando formas de protección de modo que se venza la condición más general del intelectual moderno, la inseguridad, alterando así el papel de la «élite», construyendo cada día más relaciones horizontales en el orden social en lugar de relaciones verticales. No sólo el lector especializado, sino el lector culto que lee el libro de Mannheim se percató de su carácter transitorio en lo que afecta a su valoración de las categorías sociales: Transitorio en el sentido de haber sido escrito en una época de singular tensión. En el proceso de pocos años, muy pocos, los intelectuales europeos ven como muy lejanos los tópicos relativos a la función del intelectual como minoría exclusivamente responsable y privilegiada. Nuestra experiencia actual es distinta porque responde al comienzo de una situación distinta. El intelectual pierde efectivamente el carácter de sacerdote de la cultura; se está transformando en un técnico sin más pretensiones que otro cualquiera y sin ninguna esperanza a que lo cualifiquen como poseedor de saberes secretos. El proceso que Mannheim vió tan claro está empezando a madurar.

E. T. G.

MARCUSE, Herbert: *Eros and Civilization*. Routledge & Kegan Paul Ltd. London, 1956.

Es frecuente leer y oír que los puntos de vista de Freud están superados y que su alcance no pasa del que corresponde a un iniciador genial. Este criterio quizás esté en función de la excesiva divulgación de las teorías de Freud. Su terminología más común y algunas de sus ideas más generales se han divulgado hasta el punto de ser patrimonio común de toda clase de gentes, cultas e incultas. Esta divulgación lleva a ciertos autores a creer que se trata de una general y auténtica superación. Por lo pronto, para poder hablar con rigor, sería menester que abordáramos un tema sumamente difícil: el de la realidad del contenido de la palabra «superación» en el proceso histórico. ¿En qué medida y en qué ámbito hay superación? Desde luego, ciertas piezas de los motores de explosión han sido «superadas» y aquí se puede aplicar el término con rigor, pero en el orden de las ciencias del espíritu, para emplear la denominación tradicional. ¿En qué medida se puede hablar de superación? No es este el momento apropiado de meternos a discutir un tema, que por sí sólo, daría lugar a un ensayo. Pero por otra parte da cierta pena abandonar esta cuestión ya que es urgente evitar en la medida de lo posible, que la palabra «superación» siga siendo una palabra mágica apoyándose en la cual mucha gente cree de buena fe que ya no hay por qué hablar más de Freud, de Stekel, o de Leo Freubenius en lo que se refiere a la sociología y cultura africanas, etc. Lo cierto es que en el orden de la cultura se da el progreso, pero no la superación, si la superación supone exclusión por inservible o inútil. Precisamente el

progreso lleva en sí la feliz condición de actualizar cada vez más ciertas ideas del pasado. Se me han ocurrido estas reflexiones leyendo el libro de Marcuse, en el que hay una revalorización del pensamiento de Freud y es en cierto modo una demostración de cómo hay más aspectos en la obra del Profesor vienés que esos tan divulgados y discutibles del subconsciente, la censura, los complejos, etc. Si éste es un aspecto meritorio y, por consiguiente, loable del libro, reconocamos, no obstante, al principio, que se trata de una obra superficial. Con esto más que un juicio de valores, desearía formular un juicio de verificación. Es una obra superficial, probablemente porque el autor así ha decidido que lo fuera. Es interesante, amena, pero superficial. La mayoría de lo que dice es conocido por cualquier persona culta y las opiniones de carácter personal no dejan de ser escasas y próximas al lugar común.

El punto de vista freudiano que el autor en mayor medida explota para construir sus esquemas del proceso y sentido de la civilización, es el de «represión». La represión se convierte en un criterio justo que explica no sólo el sentido abstracto de una civilización dada, sino incluso, su estructura social. En términos generales esto es muy exacto y no podemos prescindir de la teoría de la represión, para explicarnos de modo satisfactorio la conducta individual, la colectiva e incluso las formas de organización de la convivencia. En el sistema freudiano la personalidad es, en cierto modo, el resultado de unos impulsos que en el transcurso de la vida social se van censurando; estas represiones crean, como nadie ignora, sistemas compensatorios. Ahora bien, del mundo infantil al mundo adulto hay un progreso constante en la represión y en la violencia de la represión. Lo que se reprime fundamentalmente es el placer. Son impulsos placenteros los que continuamente estamos reprimiendo por sistemas de control, que encuentran su formulación objetiva en estructuras de normas, entre las cuales podemos señalar como una de las primeras, la moral. Ahora bien, entre esos impulsos que buscan el placer y la represión, surge el conflicto. Son conflictos que tienen ámbito personal y ámbito colectivo y que se manifiestan de mil maneras. Freud, con evidente exageración los veía como origen incluso de las producciones estéticas más depuradas. El lector recuerde su ensayo sobre Leonardo Da Vinci y la interpretación que da Freud de un sueño de Leonardo. Pero es cierto que existe ese conflicto y que su forma más expresiva y clara es la erótica. En este sentido, la civilización está expresada en el proceso del erotismo. Erotismo es aquí, en cierta medida, asimilable a represión que se transforma en estructura social por el proceso de concentración de estímulos que se da tanto en el orden biológico como en el orden psicológico y social. La transformación en norma estructural aumenta el proceso de represión y define algo que, en conexión con estas notas que venimos señalando, Marcuse señala y con razón como uno de los conceptos capitales para comprender la teoría freudiana de la civilización: el concepto de culpa. Evidentemente, la represión al mismo tiempo que se transforma por

sublimación en un mundo de ideales que fortalece la estructura del super-ego, crea un sentimiento de culpa que es permanente y está al fondo de toda cultura y que Freud, como es muy sabido, descubre como la nota básica de la idea, común a casi todas las civilizaciones, del pecado original. El pecado o la culpa original sería la resultante del conflicto provocado por la represión. Desde el sentimiento de culpabilidad se conformarían las distintas actitudes religiosas y según la conformidad de este sentimiento se calificarían los tipos humanos e incluso los tipos de civilización. De aquí esas caracterizaciones de las que han quizás abusado los autores germanos. Un contemporáneo de Freud que sin estar en relaciones con él tiene unos ciertos puntos de vista comunes, un literato de retórica levantada y sugerente, Spitzzeler, sirvió, con una obra famosa, «Prometeo y Epimeteo», de base al disidente de Freud, Jung, para que crease las categorías de hombre «prometeico» y de hombre «epimeteico» que son semejantes a las categorías del hombre «orfeico» y del «narcisista» que Freud empleó. Reconozcamos, no obstante, que hay en Freud una fundamentación científica mayor. En el narcisista la culpa se transmuta en auto-estimación; en el orfeico la culpa se manifiesta como hetero-estimación. En todo caso la civilización es un resultado de este juego represivo y del sentimiento de culpabilidad que tan estrecha relación tiene con el sentimiento de la muerte, la *thanatosfilia*, que con tanta agudeza Freud estudió.

En el libro de Marcuse, como el lector apreciará, es sugerente pero quizás la falte rigor sociológico y resulte en exceso convencional. Hay algunos temas que parecen eludidos y que tienen un profundo interés, tal, por ejemplo, el tema de la liberación. Está bien que el autor no haya querido abordar el problema del psicoanálisis, pero en el orden mismo de la civilización occidental, ¿no se tendría que estudiar el tema de la liberación como un tema típicamente moderno? ¿No habrá sido Freud la primera voz consciente de una etapa definitiva en el comienzo de un proceso general de liberación en el ámbito de la sociedad occidental?

E. T. G.

NOTH, Georg: *Christentum und Kommunismus in der Weltwende*, Stuttgart, 1954, 320 páginas.

Este libro se sitúa en lo más agudo de la encrucijada histórica que vive nuestro tiempo. Y lo hace en discusión con las dos instancias culturales de más volumen de la situación: cristianismo y comunismo. El diagnóstico está visto en perspectiva protestante, en conexión con las filosofías de la historia que más a fondo han calado en la conciencia contemporánea y en diálogo con las especulaciones más avanzadas de la teología.

En el comunismo ve al autor el gran intento de expresar en un orden concreto los motivos antropológicos y culturales a que hemos

ido llegando tras el abandono del orden tradicional. De hecho el hombre vive en amplia medida y de forma radical en un suelo que pretende sustituir al secular mundo cristiano, y que en ocasiones es su antípoda. Tal es el mundo que ha elevado a valor supremo el dominio de la técnica, y que adopta en teología como postura el ateísmo, y en metafísica el nihilismo.

Las cuestiones que suscita esa contraposición son las que centran el desarrollo del presente volumen. El tema básico se lo ofrece el hecho de ver que frente al avance lleno de vigor del comunismo, y frente a la normalización de las tesis de orden doctrinal que le sirven de supuesto, el cristianismo le asiste al paso bajo la forma de una «contraposición muerta». En efecto, entre los polos comunista y cristiano no se ve el modo de dialogar. Son dos cosas que se excluyen, pero entre las que no se da tensión dialéctica. El comunismo se comporta como dueño del terreno, sin que se vea comprometido eficazmente por el empuje de lo cristiano. Las formas de la tradición no hacen mella en esa otra mentalidad que pasa al lado sin acusar influjos ni para estímulo ni tampoco para impedimento. Respecto al comunismo —piensa el autor— parece que al mundo cristiano no le asiste fuerza proselitista alguna; es a lo que llama «contraposición muerta». Si realmente la cosa es así, o ha de verse el modo de modificar esa situación, o no le queda a lo cristiano otro papel que el de enquistarse en la historia, como una secta que podrá ir vegetando su propia vida, pero que no podrá ser conductora y conformadora del futuro. El autor, repetimos, considera los hechos en perspectiva protestante. Desde ella, llega a inquietarse por si la encrucijada del presente acaso signifique el fin del protestantismo clásico. Y la gran cuestión estriba en determinar si ese fin no apunta de alguna manera a un principio nuevo. Y en consecuencia, el problema es averiguar si el cristianismo tiene salida al porvenir; al menos si la tiene en discusión con el orden comunista y los supuestos humanos en que se apoya. Dado que acepta para la humanidad del porvenir la posibilidad cristiana, la cuestión que aquí se debate es la del cómo hacer viable esa posibilidad, una vez que parece bloqueada respecto a la corriente viva de la cultura.

No es necesario advertir que la cuestión presenta perfiles menos agudos vista en perspectiva católica. Al católico le asiste una mayor fe en la tradición que la supuesta en las ideas de este libro, así como una más tranquila esperanza en la firmeza del orden cultural en que vive. Por el contrario, ve el comunismo con significado más episódico, aunque sin restar al movimiento importancia y gravedad. Para la Iglesia, en la encrucijada del presente, hay que contar con el comunismo; pero sin darle definitiva beligerancia, más que de absorberle ha de tratarse de excluirle. Al fin es el trato que merece una potencia ocasionalmente poderosa pero no llamada a estabilizarse, una vez que desconoce las fuentes espirituales más decisivas de donde hay que esperar fluyan los valores que den continuidad, como se la han dado siempre, a la historia.

Así pues, la cuestión se presenta bajo aspecto más dramático a la consideración protestante del tipo de la representada por el autor. Por eso, a partir de las grandes concesiones que hace al enemigo tiene que comprometerse con él a fondo jugándose el todo a vida o muerte. El libro remueve cuantos motivos de orden teológico, filosófico e histórico obran en las discusiones de avanzada dentro del pensamiento actual. De la mano con Karl Barth o Gogarten en teología, como de la de Nietzsche, Marx y Heidegger en filosofía, o de la de Spengler, Schröter y Toynbee en historia, recoge todo el volumen de las inquietudes espirituales del presente sometiéndolas a nueva demanda de sentido, y ensayando para ellas renovado ajuste. La cuestión resultante se cifra en ver cómo hayan de ordenarse los datos de la tradición o la sustancia evangélica a fin de que puedan conformar la venidera etapa de la historia. Este escrito reobra sobre un complejo espiritual que amenaza dejar desplazado su cristianismo, y ensaya el esfuerzo para sortear ese peligro, pensando el modo de reintegrarlo a la vida y ponerlo en vía de futuros rendimientos. De lo que se trata es de transformar las contraposiciones culturales en que vivimos, muertas desde el punto de vista cristiano, en dialéctica viva. La tarea no deja de ser trascendental, así como llena de exigencias y erizada de riesgos. Pero «quien no espera lo inesperado no lo alcanzará nunca». El dicho es de Heráclito, más lo pone el autor por lema a la cabeza de su estudio.

Se puede comprender que el libro es un libro de inquietud. Remueve cuestiones profundas y vitales. No pretende ser un sistema de resultados, sino un planteo vivo. En su método interviene tanto como el científico, el profeta. Su empeño, más que el de datar hechos, es el de decidir el destino. Es la obra de un pensador, pero comprometido con lo religioso. Frente al «secularismo» religioso, que en reciente pasado relegaba lo cristiano a la zona de lo caduco, postula un cristianismo «secular», nuevamente proselitista, y que haga fermentar la masa de la vida.

No es necesario subrayar cómo con todo esto, y por acentuar el lado escatológico cristiano se merma importancia a todo lo que en él hay de institucional y de oficio. De donde es fácil sacar un cristianismo para el que resulten contrapuestos Evangelio e Iglesia. Esta es una tentación muy consentida en el dominio de la especulación o la crítica religiosa actual, y no sólo en el campo protestante. También es natural ver que quita importancia a la dogmática refleja en beneficio de la inspiración. Se tiende a ver en el teólogo a un resentido, y en cambio, todo es crédito para el profeta. Se encomienda el Evangelio antes al entusiasmo del predicador que a la institución de la Iglesia. Se estima que padecemos necesidades de comienzo, no de consumación; el ejemplo del Bautista es más propio que el de Pablo. En contraposición con el «santo» se requiere como figura de la hora el «prosélito».

Ya se ve la deficiencia general de que adolece este enfoque, considerado desde un punto de vista católico. Y sin que deje de recono-

cerse en muchos sentidos aleccionador cuanto aquí se dice, aparte de las posiciones directamente recusables, no sobra llamar la atención sobre lo sugestivo de un tono que, precisamente por eso, es tan fácil al contagio; y que parece, sobre todo cubierto bajo la capa de la buena intención, ser inofensivo, pero que en el fondo es heterodoxo. Es el caso de toda disquisición sobre lo religioso, en manera particular si es crítica, que no se hace desde una firme dogmática. Bien está discutir al adversario su terreno. No sólo eso está bien, sino que constituye el programa obligado para todos. Pero atentos a no hacerlo a partir de exceso de concesiones. La experiencia ha testimoniado reiteradamente que en concreto en el combate con el comunismo la discusión con el adversario en su propio terreno ha solido llevar a cedérselo por suyo y a entregarse a él. En más de una ocasión, a través de la lectura de este libro nos hemos preguntado si el modo que propugna para dar vida al cristianismo no implica de hecho una almoneda más de las esencias cristianas. Ese procedimiento no deja de estar en la tradición de la historia protestante.

El libro, por lo demás, hay que situarlo en lo más céntrico de una interpretación de la cultura típicamente germana. Lo cual quiere decir que, si es clarividente para penetrar en situaciones características de la cultura del norte, es bastante ciego para apreciar las formas correspondientes del sur. Un caso por todos, el que sustenta la contraposición «Heiliger oder Jünger», a que antes nos hemos referido, y que constituye el tema del capítulo 5.º, sobre el que se vuelve en el capítulo 10. La doctrina a ese respecto expuesta, interesante sin duda, supone nada menos que la incapacidad para sentir la presancia de fondo de todo lo más significativo del humanismo clásico.

S. ALVAREZ TURIENZO

OEING-HANHOFF, Ludger: *Ens et unum convertuntur. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin.* Beiträge z. Gesch. der Ph. u. Th. des M.-A., Bd. XXXVII, Heft 3. Münster, Aschendorff, 1953. XVI-1945 pp., 24 × 16 cm.

Tenemos delante un concienzudo estudio sobre un centro vital de la Metafísica, cuyas ramificaciones se van desarrollando paso a paso en un constante y masivo contacto con los textos de Santo Tomás, y con un aprovechamiento casi exhaustivo de la literatura reciente en torno al tema.

Como sugiere el subtítulo de la obra, era preciso, ante todo, dar situación al célebre principio *ens et unum convertuntur* dentro del marco de la concepción metafísica de Santo Tomás, y someter a un análisis detallado el mismo concepto tomista del ser, clave de toda la cuestión. Sólo después de esta labor previa, vencida ya la mitad de la obra, se aborda el propio tema de la convertibilidad, todo lo que es *ens* es *unum* y todo lo que es *unum* es a su vez *ens*, para

tratar luego en los dos últimos capítulos, por vía de complemento doctrinal, las diversas clases de unidad: el *unum* trascendental, el *unum* principio del número, unidad de Dios, unidad de los principios del ente, unidad de la substancia (*unum per se*), unidad del complejo substancia-accidente (*unum per accidens*), unidad del todo respecto de sus partes, varias maneras de *unum secundum quid*—multitud sometida a una unidad lógica, a una unidad de causa, de fin, de orden, etc.—, y por último, las conexiones del *unum* con los otros trascendentales *verum* y *bonum*.

La metafísica es el ápice de las ciencias, mira las cosas puramente en cuanto son ser, lo más universal, lo más inteligible. En su carácter de primalidad toca a ella asentar, por el lado del sujeto, la posibilidad misma de la ciencia en general, y junto con ello la función de perfección y aun de beatitud que existe para el hombre en esa misma actividad de altísima y desinteresada especulación.

El problema de la unidad trascendental no es separable de la estructura metafísica del ente. Esta estructura tiene una formulación peculiarísima en la metafísica tomista, enraizada en la teoría de acto y potencia. Sobre esta base aristotélica Santo Tomás ha ideado el ente como un encuentro sintético de ser y esencia, principios ambos formales, insubsistentes, por los que tiene ser real el *ente*. El ser es de suyo perfección ilimitada, determinable y contraíble; la esencia es una capacidad y molde determinante, finitizante, no al modo de *principium factivum*, sino *formale*; la conjunción de los dos principios da realidad a un ser limitado, definido; el ente, por tanto, no goza de una unidad o indivisión de simplicidad, sino de composición. La distinción de ser y esencia y su función unitaria en todo el ámbito del ser finito, es la pieza clave de la unidad tomista del ente. Ser y esencia (principio) no *son* propiamente, sino que por ellos es el *ente* (principiado). Principio y principiado no se distinguen en el *qué*, sino en el *cómo*. Con una terminología de N. Hartmann puede hablarse modos de ser distintos; el modo de ser del principio será formal, *ideal*, el del principiado *real* (págs. 64-65). El ser del principio no es un ser subsistente, sino aquello por lo que subsiste el principiado, el ente. Se da aquí una dialéctica de contrariedad y complementariedad, tanto en los dos coprincipios entre sí, como entre ellos y su principiado. Tomada la esencia rigurosamente como principio limitante, Dios no tiene esencia, o su esencia es ser sin esencia, absolutamente simple; pero tampoco es ser indefinido, que no es nada sin la determinación de la esencia (reminiscencia del *epékeina tes ousías* de Platón y luego de Plotino y del super-esencial del Ps. Dionisio); por consiguiente, tampoco es el *ens commune*, presente universalmente en toda determinación de ser. Frente al ser indeterminado y al ser infinito de Dios, el ser finito encaja en un doble esquema de participación, *participación por composición* y *participación por similitud*, imitando finitamente la infinitud de Dios.

Nada fundamentalmente nuevo hay en esta exposición que se mantiene dentro de una exégesis tomista; el autor fija con términos

precisos y justeza histórica las posiciones de Santo Tomás; no es su intento justificarlo o fundamentarla, si bien se apuntan refuerzos dialécticos del neotomismo (Lovaina), como la consideración del paralelismo entre la virtud componente, sintética, del juicio existencial, *cópula es*, no reducible a nota predicacional, analítica, del sujeto, y la correspondiente bivalencia de esencia quiditativa y efectivo existir en el objeto. Van también apuntados los enlaces históricos que aclaran y recortan la tesis tomista: Platón, Aristóteles, Avicena. La estructuración del ente en Santo Tomás parte de aquéllos, pero difiere de ellos. Aristóteles no conoce una distinción de ser y esencia, no tiene aquí aplicación su teoría general de acto y potencia; Avicena la entiende como junta accidental, esencia posible y existencia contingente. Tampoco hay equivalencia con la moderna teoría de estratos; precisamente la eliminación por Santo Tomás de toda pluralidad de formas (substanciales) excluye toda estratificación que no sea jerarquía entre seres completos independientes.

A lo largo de la obra advertimos ciertas precisiones terminológicas, que pueden aportar elementos nuevos a una temática tomista. Lo más notable a este respecto quizá sea la constatación de que Santo Tomás no usa el par enfrentado *essentia-existentia*, que se ha hecho luego clásico en la escuela y se ha conservado en las lenguas romances (en alemán vertido por *Sosein-Dasein*). Tal inflexión es una *esencial extrapolación de conceptos* (pág. 77). El momento existencial en rigor, no entra en el *ens* de Santo Tomás, *ser y esencia* se mantienen más bien en un plano homogéneo formal, pre-real, en el sentido de Oeing; sólo *existe*, en realidad el ente, mediante sus principios formales, el ser y la esencia (en alemán *Sein y Wesen*). El desplazamiento del *esse* a *existencia* ha conducido frecuentemente a una versión de la teoría, en la que más que composición de principios reales, habría distinción real negativa del ser real, posible, no existente, y el mismo existente, contingente ente existente, es decir, muy cerca de la manera de ver de Avicena, o bien, en el caso de algunos tomistas, una composición del ser y la nada, de existencia (actualidad) e inexistencia (esencia aún no actualizada), o todavía, en los que quieren ver sólo una distinción de razón, fundada en la realidad, una duplicidad de consideración de la cosa, en cuanto es tal cosa, y en cuanto simplemente es (uno y otro miembro considerable en la cosa posible o realizada). El *esse* tomista no es el opuesto a una esencia aún no realizada, sino simplemente el indefinido respecto de un principio definiente; lo único que existe o es posible, como síntesis de los dos principios complementarios, es el *ens*, sujeto lleno, recortado, potencia actuada o acto limitado; el *ens* tomista, así estructurado, no es menos el existente que el posible, uno y otro real, en la terminología de Suárez.

La base de toda esta concepción es, sin duda, la suposición de que el ser de suyo es ilimitado e infinito, positivamente, no sólo precisa o negativamente, como se dice en la escuela. Ahora bien, una mayor profundización exegética e histórica hubiera llevado al autor

a referir más ampliamente esta concepción del ser al modo de ver platónico, donde tiene su verdadera raíz, hay sólo una alusión fugaz en el texto (pág. 45) al concepto platónico *orientado a la identidad estática e inmutabilidad*. Justamente se busca fuera de esos tipos eidéticos el principio de movilidad y de multiplicidad. Aristóteles juntará la materia prima, moldeable y partible, a las formas específicas (herederas de las ideas platónicas). Idea platónica y forma aristotélica se revisten de un halo de totalidad y perfección ilimitada en su línea, y, por añadidura, comportan una suficiencia lógica y metafísica en sí que les confiere un ser, un existir, no contingente, sino necesario, como *entia a se*. Todo ello queda por fuerza muy lejos de la pobreza del ser indeterminado que viene en composición con la esencia potencial. La omnivalencia del ser, reducida a mera abstracción de la mente, obligaría a trasportar todo a un esquema puramente lógico todo el artificio metafísico levantado sobre la infinitud real del ser. Santo Tomás conserva, sin embargo, ese esquema, y toda la tradición tomista posterior lo considera válido para explicar la finitud de los seres creados. La fidelidad al núcleo doctrinal platónico-aristotélico y la corrección que impone la contingencia radical del ser finito, ha creado una problemática y una fuente de aporías, que presionan con especial fuerza cuando se quiere deslindar el *ens commune* de la realidad de Dios.

En orden a una aclaración exegético-histórica, señalamos otra variación terminológica, apuntada por el autor (págs. 80 y 64, nota), donde se relaciona la fórmula *quod est - quo est* con la esencia y ser tomistas. Sería muy interesante seguir la evolución significacional de estos términos desde Aristóteles. El tan discutido *to tí en einai* aristotélico, que pasa en Santo Tomás y aquí en el autor por expresión de la esencia, es efectivamente la esencia, pero no contrapuesta al *esse*, sino a la materia (en Aristóteles sólo la forma totaliza lo que de esencia hay en la cosa) y también al todo (*synolon*), compuesto de materia y forma; dicha esencia lleva ya en sí el *esse*; por virtud de ella es esencial y existencialmente el singular, la substancia primera; el otro coprincipio, la materia, es el mero sujeto, sin más función que dar subsistencia, existencia real (contra Platón) a aquella esencia ya determinada en cuanto al *esse* y en cuanto al *quid*. En Santo Tomás ha venido a disociarse aquel complejo ser-esencia y a desplazarse al sujeto las funciones determinativas, contractivas, del ser; no es la esencia mero sujeto de subsistencia y realidad, sino principio limitante, capacidad receptiva que imprime los rasgos definicionales del ente. Con ello se ha incrustado la potencialidad en la idea y forma platónico-aristotélica, y, por otro lado, ha quedado al descubierto un ser, que siendo aún la fuente de realidad, se ve necesitado de un principio distinto de determinación para poder efectivamente ser real.

El trabajo de Oeing es especialmente adecuado para suscitar una rica problemática en torno a las más básicas posiciones tomistas.

LUIS MARTÍNEZ GÓMEZ, S. I.

OGBURN, W. F., y NIMKOFF, M. F.: *Technology and the Changing Family*, The Riverside Press, Cambridge, Massachusetts, 1955; 329 + V páginas.

Este es un libro sobre los cambios acaecidos en una de las instituciones fundamentales de la vida social, y si bien sólo recoge datos referentes a la sociedad americana y sólo a ella se pueden aplicar sus descubrimientos, no es muy aventurado advertir que su lectura será provechosa en alto grado a los lectores del mundo occidental. No poco del material que en él se contiene puede, cuando menos, sugerir hipótesis de estudio para trabajos similares dentro del ámbito de España, por ejemplo. Más todavía cuanto que no es corriente aún, por desgracia, que los sociólogos se apliquen enconadamente a la investigación de los cambios y tendencias sociales. De entre los pocos cualificados para la tarea, Ogburn y Nimkoff lo están como nadie.

La primera razón de este libro es la necesidad de estudiar los cambios recientes en la familia. La segunda es una razón puramente metodológica. Ya Ogburn había analizado con detalle los efectos sociales de una invención principal (*The Social Effects of Aviation*, 1946) y ahora hace justamente lo inverso, esto es, toma una única institución social y registra las influencias sobre ella de muchas y diferentes invenciones y descubrimientos científicos.

La parte final de la introducción está destinada a explicar los fundamentos metodológicos en los que está basado todo el trabajo. En ella se trata del problema de la causación y concretamente de la invención mecánica como causa. Asimismo, de los componentes de la causación, es decir, de las secuencias y convergencias de las causas y de las dispersiones de efectos de una sola causa.

En el primer capítulo se proporciona una lista detallada de los cambios más importantes acaecidos a la institución familiar en opinión de dieciocho expertos. Cada uno de los consultados sometió los diez cambios más sobresalientes experimentados a su juicio por la familia en tiempos recientes, y, de entre ellos, los ocho siguientes consiguieron la mayor frecuencia de mención: creciente *tax* de divorcio, mayor difusión del control de la natalidad y/o disminución del tamaño de la familia, decrecimiento en autoridad de maridos y padres, aumento de relaciones sexuales fuera del matrimonio, aumento en el número de esposas que trabajan fuera del hogar y por paga, aumento del individualismo y libertad de los miembros de la familia, transferencia de las funciones protectoras de la familia al Estado y decadencia de la conducta religiosa en el matrimonio y en la familia. Como dato estadístico, en el primero de los cambios enunciados coincidieron todos los sociólogos consultados y, en el último, solamente la mitad. Y lo curioso es que, si bien es cierto el aumento en el número de divorcios, no lo es menos que el número de personas casadas es proporcionalmente mayor que nunca y que, además,

las personas divorciadas tienden a casarse nuevamente más que antes. Ernest W. Burgess ha resumido tentativamente los cambios en la institución familiar diciendo que va de institución a camaradería.

El grueso del volumen está consagrado a analizar cada uno de estos cambios principales en detalle. La gente ahora no se casa como antes, por razones diferentes del amor. Al menos eso es lo que gusta pensar. El romanticismo invade las relaciones entre los jóvenes, y es curioso comparar las cualidades tenidas por predilectas en la elección de esposa, desde la Biblia a Fray Luis de León, antes de nuestro siglo. Una encuesta de estudiantes así lo atestigua y, como dato curioso, en las páginas cuarenta y tres y cuarenta y cuatro se recogen los títulos de unas pocas canciones, a doble columna, cuyo tema es el amor.

Y todas son de un solo año. También la edad media al tiempo de contraer matrimonio ha decrecido desde 26,1 en 1890, a 23 en 1950 para los hombres, y entre las mismas fechas, para las mujeres, de 22 a 20,1. Además, un hogar medio en 1790 tenía 5,79 personas, y en 1950 nada más que 3,51. Otro de los datos más significativos al respecto es la reducción de funciones desempeñadas actualmente por la familia. Ello es casi obvio en cuanto a economía, recreo, disensiones interfamiliares, funciones protectoras, educacionales, gubernativas y religiosas. Otro rasgo es la mayor importancia que el niño tiene en el hogar, lo que se debe a la nueva psicología, al progreso en la sanidad pública, al movimiento humanitario, a la transferencia de funciones por parte de la familia, a los métodos de educación, a la movilidad social, al rápido cambio social y al menor número de hijos.

Como causas más importantes de los cambios anteriormente apuntados, los autores dan el incremento de urbanismo, el *Welfare State* y las organizaciones subsidiarias, el control de la natalidad, los descubrimientos científicos y las ideologías. Dos capítulos sobre el futuro de la familia pretenden una proyección hacia el porvenir de todos los datos y elementos del estudio.

SALUSTIANO DEL CAMPO

OPSTELTEN, J. C.: *Sophocles and Greek pessimism*. Amsterdam, 1952.

La valoración del sentido de la espiritualidad griega ha cambiado según el hecho cultural griego se refracta en los distintos climas históricos. Pero en todo caso, la visión general acerca del espíritu griego ha ido, desde el Renacimiento, vinculada en muchos casos inconscientemente a la idea del optimismo. El optimismo griego se interpretaba como optimismo vital y, al mismo tiempo, como optimismo intelectual. Es sumamente interesante averiguar las razones de esta valoración ya que de la lectura de los clásicos griegos no se desprende de ningún modo la idea de un optimismo general e inequívoco. Sin duda, ha contribuido a esta interpretación la distancia que

desde el punto de vista sociológico ha existido siempre entre la comprensión histórica y la realidad griega. Hoy vemos a Atenas como una ciudad semioriental; hemos vencido la tenaz imagen de un Partenón de immaculada blancura y substituído esta visión de los monumentos de la Atenas clásica por la imagen de unos edificios públicos polícromamente pintados de acuerdo con la tradición de las culturas del Mediterráneo oriental. Desde este nuevo punto de vista no es irremediable atribuir a los griegos un optimismo procedente de la diafanidad intelectual y de la belleza depurada de acuerdo con los cánones del gusto renacentista. Por el contrario, la cuestión es: ¿En qué medida nuestros conceptos de pesimismo y optimismo son atribuibles a los griegos? Desde la crítica del siglo XIX, hay una fuerte contienda en torno a este tema. ¿A quién dar la razón, a Schmid, quien afirma que ningún poeta griego ha encontrado una expresión del pesimismo y del aburrimiento vital más intensa que la de Sófocles; a Groningen o a Perrota, que insisten sobre lo mismo oponiéndose a la tesis de Pohlenz? ¿Afirmaríamos por el contrario con el propio Pohlenz o con Webster que Sófocles no es pesimista? ¿Diremos con Hölderling comentando a Sófocles:

«Manche versuchten umsonst, das Freudigste freuding zu sagen;
Hier spricht endlich es mir, hier in der Trauer sich aus.»

Hay que concluir, siguiendo a Opstelten, que no se puede llamar a Sófocles pesimista ni optimista si no es con muchas reservas. En efecto, todo el mundo órfico que había coloreado con tintes tan fuertes la vida griega, dándoles matices pesimistas, no responde al valor que tiene hoy la expresión pesimismo. El pesimismo órfico no nace tanto de una actitud negativa frente al futuro, como del sentido de irremediabilidad. Pero el pesimismo de lo irremediable no es propiamente pesimismo, sino un ingrediente más de la cultura griega, vinculada al destino trágico del mundo, es decir, al mundo como lucha de lo inevitable. De este modo el pesimismo tal y como hoy lo entendemos sólo es aproximable a Eurípides, a las formas culturales más elevadas de los griegos y a un sistema de relaciones de la convivencia humana en cuanto tal que tiende a liberarse de la influencia de fuerzas extremas inexorables. (Cfr. pág. 30). En Sófocles hay una situación que pudiéramos llamar intermedia. Sin reconocer pesimismo en el sentido de actitud e intencionalidad que hoy damos a esta palabra y reconociendo que está libre del sentimiento de castigo propio de la cultura órfica, en Sófocles no hay propiamente pesimismo ni optimismo, sino una actitud personal en la que las reacciones vitales implican tanto el sentimiento de libertad como el sentimiento de sujeción ante las fuerzas superiores. En resumen, el pesimismo de Sófocles es un pesimismo empírico, pudiéramos decir que nacido de la situación y del carácter y no de una actitud intelectual vinculada a la ausencia de esperanza. Para los griegos, la esperanza no tiene el sentido cristiano que es el que a la larga ha prevalecido en la moderna valoración del pesimismo.

Es, pues, el libro de Opstelten, como el lector habrá inducido del breve comentario que hemos hecho, una excelente introducción para la comprensión de Sófocles, y en términos generales de la evolución de la tragedia griega. El último capítulo del libro, un apéndice sobre el $\varphi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\acute{o}\nu$ tiene un especial interés en cuanto contribuye a explicar actitudes generales de los griegos que afectan a la historiografía, al teatro e incluso al sentido político de la *polis*, tan estrechamente vinculado al sentido religioso.

E. T. G.

PATTERSON, Edwin W.: *Jurisprudence. Men and Ideas of the law.* Brooklin. The Foundation Press, Inc. 1953, 649 págs.

Este libro constituye, según declaración de su autor, una «invitación» y una «introducción» a la Jurisprudencia. El término «Jurisprudencia» lo emplea en el sentido amplio y genérico de «teorías generales *del* Derecho» y «teorías generales *sobre* el Derecho»: teorías internas, las primeras, que delimitan el campo del Derecho y exploran los conceptos, terminología y relaciones de las varias partes del mismo, y establecen generalizaciones sobre los principios básicos de un sistema jurídico determinado; teorías externas, las segundas, que estudian las relaciones del sistema jurídico con el Gobierno y la sociedad y con las creencias y prácticas éticas, políticas, económicas y sociales y, por tanto, también con la justicia y la filosofía.

La primera parte del libro es la delimitación conceptual del ámbito propio de la Jurisprudencia, defendiendo el uso de esta expresión frente a los tradicionales de «filosofía del Derecho» y «ciencia jurídica». Pues, a su juicio, lo interesante no es tanto establecer una filosofía sistemática *del* Derecho como establecer la significación y alcance de la «filosofía *en* el Derecho», y en este sentido, guiándose por la filosofía de John Dewey y Morris Cohen, estudia la utilidad que prestan y la función que cumplen en la Jurisprudencia la Lógica —y, concretamente, la Lógica instrumental de Dewey—, la semántica, la ética y la teoría de los valores, la metafísica, la epistemología y la estética, así como —de otro lado— la ciencia política, la economía, la sociología, la psicología social, la antropología y las ciencias físicas.

La segunda parte estudia qué es Derecho: *what is law*. Distingue los distintos sentidos de la palabra Derecho y los tipos de definición que caben sobre el mismo: nominal, convencional y real (esencial: lo que la cosa es y debe ser), subrayando que, en buena Lógica, toda definición científica debe ser en parte nominal, en parte convencional y en parte real (esencial). Como característica del Derecho señala su generalidad, cuya importancia funcional radica en la protección que presenta contra la parcialidad y la opresión oficiales. La generalidad tiene, además, aspectos lógicos, por cuanto que el Derecho consta de «proposiciones de ley», las cuales son proposiciones generales, que excluyen la posibilidad de normas individuales y a las que es

aplicable el análisis lógico sobre su verdad, falsedad, etc., en el sentido de la Lógica instrumental.

Señala también Patterson los distintos sentidos que tiene la palabra «regla», desechando aquellos que no convienen a la Jurisprudencia. Uno de estos sentidos inservibles —muy común en la teoría jurídica norteamericana— es el de «predicción», ya que lo que hay de predicción en el Derecho deriva de su carácter imperativo o normativo. Patterson se decide abiertamente por el sentido «normativo» del Derecho, aun cuando, curiosamente, identifica normatividad con imperatividad, por lo cual llama imperativista a la concepción de Kelsen (incluso a la anterior a su etapa norteamericana), a la cual sigue en el análisis de la norma, considerándola como una vinculación entre *operative Facts* y *Legal consequences* (aun cuando falta en él el sentido profundo del «deber ser lógico» que caracteriza la doctrina kelseniana). De esta concepción normativa e imperativa deriva para Patterson que la autoridad y la sanción del Estado son elementos esenciales al Derecho. Por consiguiente, Derecho es lo mismo que Derecho del Estado. Esta doctrina tiene, naturalmente, sus consecuencias, una de ellas la negación de un verdadero Derecho internacional. El así llamado es un conjunto de normas de conducta a las que han de sujetarse sus órganos, pero a las que falta la sanción legal, por lo que no existe un auténtico orden jurídico internacional que, a modo interno, asegure la paz y la justicia. El Derecho internacional es, pues, más bien una moralidad internacional. No por eso queda radicalmente excluido el uso de la palabra Derecho (*law*) con referencia al orden internacional: pero en ese caso se tratará en realidad de un Derecho interno del Estado, es decir, de la aceptación y sanción por los órganos estatales de los principios del orden internacional.

En la tercera parte se estudian las fuentes, las formas y las relaciones del Derecho: *what is the law*. El primer problema es el de la averiguación del Derecho (*finding the law*), el aspecto estático de los juicios legales o el proceso de razonamiento por el que se llega a los juicios legales, incluyéndose aquí no sólo las sentencias judiciales, sino toda decisión práctica sobre un obrar, en el que el Derecho desempeña una parte dominante o de control, aunque no sea la predominante o la más importante. El autor expone en conexión con esto una interesante tipología de los modos de usar el Derecho por parte del consejero, el abogado, el juez y el lego o profano.

Por fuentes del Derecho entiende los materiales literarios, las formas autoritarias (legislación y *case law*) y las entidades de las que deriva el contenido material de sus prescripciones, las ideas que expresa (Derecho de otras jurisdicciones, doctrina científica, costumbres, principios de moralidad, hechos sociales, ideas filosóficas y religiosas). La legislación posee una indudable primacía, pero más formal que real; y por lo que se refiere al precedente no es sólo —en el Derecho norteamericano— «fuente», sino «parte» del Derecho. Estudia ampliamente los aspectos político y axiológico del sistema del *case-law*, los distintos marices que presenta en Inglaterra y Norteamérica (de

mayor flexibilidad aquí) y sus implicaciones lógicas: problema de inducción-generalización (principios generales) y problema de razonamiento por analogía.

Se señala la legitimidad de la aspiración a un «sistema» de Derecho, así como las dificultades prácticas que se oponen a su logro, de las que las más importantes son la dependencia de los hechos, la influencia de la terminología popular y los continuos cambios sociales. Como criterios de ordenación del Derecho, muestra los que llama «convencionales»: el espacial (punto de vista del Estado) y el temporal (principio de la *lex posterior*) y el «racional» o «funcional», que presenta todo tipo de orden por el que las normas cumplen sus funciones en cuanto concebidas de acuerdo con determinados principios políticos, éticos o lógicos. El autor estudia el tipo de sistema lingüístico, en relación con los recientes análisis lógicos. También se fija detenidamente en la construcción unitaria de Kelsen, de la que subraya su semejanza con la de Austin, a pesar de lo cual no ha sido aceptada por la mentalidad anglosajona, y de la que afirma que, a pesar de su excesivo simplismo, es muy útil para analizar un tipo de orden del Derecho del Estado moderno. Más útil aún le resulta la doctrina de Roscoe Pound sobre la jerarquía de la inclusividad de las normas, con la distinción de los preceptos legales en reglas, principios, concepciones, doctrinas y criterios (*standards*). El autor se fija sobre todo en la distinción entre «regla»: precepto por el que ciertos hechos operativos tienen consecuencias jurídicas definidas; «principio»: norma fijada en términos más bien vagos, pero dotado de una persuasividad moral o ética evidente en sí misma, y «policy», que es un conjunto de valoraciones fundadas en las necesidades actuales de la sociedad, válidas para la legislación y para la interpretación judicial y que forman parte del orden jurídico como derivadas de los estatutos y de los precedentes.

La cuarta parte contiene el estudio del problema del deber ser: *what should be the law*. No es un estudio metafísico ni estrictamente yusnaturalista lo que el autor se propone, sino una ojeada sobre el modo como el problema se plantea en las diversas teorías, con la intención de recoger lo que hay de útil en estos diversos planteamientos. Reconoce Patterson que todo argumento razonado sobre cómo debe ser el Derecho representa el germen de una «filosofía del Derecho», la cual contestará a la pregunta implicada en el problema, bien alegando que el Derecho actual es contrario al «Derecho natural», bien que niega los «derechos naturales inalienables» del hombre, bien que contradice un «postulado básico de civilización».

El «Derecho natural» posee sentidos muy distintos que el autor va señalando: toda teoría crítica o constructiva sobre los ideales jurídicos (R. Pound), uso de la razón en la creación y administración del Derecho (Pollock), principios de conducta humana cognoscibles por la razón (teoría escolástica), derechos naturales del hombre según la concepción del estado de naturaleza (Locke, Rousseau), normas de conducta humana descubiertas por la experiencia (Ehrlich),

capacidad de percibir, o percepción intuitiva de la justicia y equidad de las situaciones concretas (cancilleres ingleses de los siglos XVII y XVIII). Pasa revista el autor a las diversas teorías yusnaturalistas: las de Platón y Aristóteles, la de los estoicos (incluyendo a Grocio), la Escolástica medieval (principalmente Santo Tomás) y la Escolástica moderna (con curiosa inclusión de Duguit, como «versión sociológica» del Derecho natural), y la teoría de los derechos naturales (Locke). El autor no es propiamente yusnaturalista, pero tampoco esgrime ninguna metafísica de signo contrario al Derecho natural. Señala la ambigüedad del término «naturaleza», pero ve en eso precisamente una causa de la fertilidad de la teoría del Derecho natural, que unas veces cumple una función conservadora, otras renovadora y otras totalmente revolucionaria respecto del Derecho positivo existente. Asimismo reconoce la influencia que las concepciones yusnaturalistas han ejercido sobre el *case law* inglés y americano, sin perjuicio de la decadencia y aun descrédito en que han caído en el siglo XX, debido sobre todo a su interpretación liberal-conservadora y antisocial, que las ha puesto en pugna con los avances sociales de nuestra época.

Estudia después Patterson las principales escuelas filosóficas que han tenido alguna repercusión en la filosofía jurídica: la doctrina de Kant, el historicismo de Savigny y sus seguidores y el de los escritores ingleses y americanos, como Summer Maine, el utilitarismo de Bentham y Jhering y el pragmatismo de James y Dewey, y sus discípulos Holmes, Pound y otros. Del utilitarismo reconoce que no es una doctrina moral suficiente, pero que tampoco lo son las otras, como aquellas que cifran la ética en el cultivo del carácter virtuoso (Aristóteles) o en el motivo o intención del sujeto (Kant), sino que todas son interdependientes y cada una requiere de las otras para completarse. No obstante, en el ámbito de la legislación, el utilitarismo posee una validez superior y en él las objeciones que pudieran dirigirse se reducen al mínimo. Las simpatías doctrinales del autor van, sin embargo, hacia el pragmatismo, cuyas ideas características son: problematismo, probabilismo, pluralismo, relativismo ético y axiológico y concepción operacional y contextual del pensamiento. Patterson expone amplia y objetivamente estos puntos de vista (como, por lo demás, lo ha hecho con todas las restantes doctrinas) defendiendo el pragmatismo de las interpretaciones groseras y de las objeciones que le han sido dirigidas, por ejemplo, por B. Russell, mostrando al propio tiempo la fecundidad de esta doctrina en el campo jurídico práctico. Dentro de ella, o dentro del sentido general de la misma, sitúase el «realismo jurídico», que es un conjunto de tendencias representativas de un movimiento muy fecundo para establecer las técnicas de investigación jurídica empírica. Este movimiento se ha desarrollado entre las dos guerras mundiales, en una época cuyas características espirituales eran el escepticismo ante la tradición, la reverencia tributada a la ciencia y la fe en la capacidad del hombre para crear mediante la investigación y su propio esfuerzo personal un mundo mejor; estas ideas han sido como los artículos de fe del credo

académico norteamericano de esa época. Y en eso, el realismo ha ido de la mano de la jurisprudencia sociológica y del pragmatismo, constituyendo, entre todos, la primera creación originaria norteamericana en el campo de la filosofía jurídica. Patterson, al exponer la doctrina de Pound, pone especial cuidado en subrayar la diferencia existente entre una sociología del Derecho, que es una ciencia meramente descriptiva, y la jurisprudencia sociológica, que constituye una ciencia prescriptiva que utiliza las ciencias sociales para el desenvolvimiento del Derecho en sentido imperativo.

El autor declara que su filosofía jurídica es ecléctica, porque reconoce que todo sistema se basa en principios evidentes por sí mismos, que él no puede rechazar como enteramente malos, y aun aquellos sistemas que menos le atraen, como el idealismo kantiano, contienen correcciones valiosas de aquellos otros a los que más él se acerca, como la teoría ética de James. «Mi eclecticismo en filosofía del Derecho se basa en parte en mi fe en la tolerancia, en parte de mi fe en el pluralismo y en parte en una inercia del hábito». En el Estado moderno los hombres pueden coincidir en determinados principios básicos, y esa es la razón de la tolerancia, cuanto a la amplitud de esos principios, pero el liberalismo ha llegado a saber que, en este siglo, la tolerancia tiene límites, y una de las misiones de la filosofía del Derecho es establecer cuáles son esos límites. Además, la filosofía del Derecho debe atender a los medios de cumplir los fines de la sociedad políticamente organizada, sin confinarse en un criticismo idealista del orden existente, ni limitarse a establecer los principios de un orden ideal: «pues los santos filósofos construyen sociedades ideales, pero los pecadores gobiernan el mundo». De ahí la preferencia del autor por la teoría del interés social de R. Pound, que él no se aventura a proponer como *la* filosofía del Derecho para todo tiempo, pero cree que, con algunas modificaciones, podría servir de guía estructural para una buena ordenación jurídica de toda buena sociedad que sea prácticamente concebible.

La última parte del libro expone la teoría del proceso judicial analizando los supuestos históricos y doctrinales determinantes del interés de la doctrina norteamericana por este problema, así como el puesto que corresponde a la sentencia dentro de la doctrina de la separación de poderes y la función creadora de Derecho que en la práctica realizan los tribunales, terminándose este estudio con un interesante análisis de la «psicología» de las decisiones judiciales.

Por lo que se deduce de esta reseña, el lector advertirá que el libro de Patterson parece distar bastante del ideal de una «filosofía del Derecho» en el sentido a que está acostumbrada nuestra mentalidad de europeos, como toma de posición última y apetito radical de integridad ante el problema del Derecho en relación con el problema del hombre. Pero, si bien se mira, se verá que nada de esto falta, a su manera, en la obra que comentamos, la cual constituye la proyección genuina de una filosofía en la mente de un jurista que, con radical fidelidad al espíritu y a las exigencias sistemáticas de la misma, hace

uso de todas las posibilidades que le ofrece en el campo de la Lógica, la epistemología, la ética, etc., para construir su visión del Derecho. No es, pues, una falta de filosofía lo que pudiera promover nuestra discrepancia, sino la filosofía que efectivamente va ínsita en un pensamiento jurídico, que carece del signo de grandiosa constructividad y sistematismo propio de la gran filosofía europea y sus diversas formas. No compartimos esta filosofía, en lo que tiene de antimetafísica y relativista, y rechazamos diversos puntos de vista del autor en materia jurídica (por ejemplo, su equiparación de Derecho y Derecho del Estado). Pero debemos reconocer que, en este mismo campo jurídico, la doctrina de Patterson comparte con toda la ciencia jurídica norteamericana la ventaja de su acercamiento a las realidades de la experiencia jurídica (si bien se tiende muchas veces a considerarla, unilateralmente, como experiencia judicial, con desconocimiento de otros aspectos del problema); y de otro lado, el sentido de tolerancia que inspira la filosofía del autor se traduce en una auténtica objetividad en la exposición de las doctrinas y en un justiciero instinto para recoger de las mismas lo que considera positivamente valioso (y así podría señalarse la valoración mucho más exacta del yusnaturalismo tomista por parte de Patterson y otros escritores norteamericanos no escolásticos que la que hacen los filósofos europeos que tampoco siguen la Escolástica). En este sentido, el libro de Patterson cumple, de manera científicamente meritoria, la doble función de introducir realmente en la jurisprudencia a los estudiantes norteamericanos de Derecho —para los que principalmente está pensado—, invitándoles a pensar en los diversos problemas que el Derecho plantea al jurista en su doble condición de científico y de práctico; y respecto del estudioso europeo, la de ponerle en contacto con una mentalidad que es un hecho de cultura, y que, como todos los hechos culturales, necesita conocimiento y comprensión.

LUIS LEGAZ Y LACAMBRA

REALE, Miguel: *Filosofia do Direito*. Vol. I (tomos I y II). Edição Saraiva. São Paulo, 1953. 647 págs.

Indudablemente, la orientación actual de la filosofía del Derecho se endereza tanto contra la consideración tripartita de su temática, que desintegra el conocimiento jurídico en saberes distintos que recaen sobre objetos realmente diferentes (el Derecho como norma, como valor, como hecho social), como contra la concepción unitaria fundada en una «pureza del método», que no hace otra cosa que consagrar de modo más radical esa desintegración de saberes, pero eliminando del ámbito jurídico tanto el aspecto del valor como el de la realidad social, porque el Derecho es «sólo norma» y, en cuanto tal, susceptible de una consideración «puramente jurídica». Ya hace algunos años que Recaséns Siches había señalado que la filosofía del

Derecho aspira a un conocimiento primario de lo jurídico, que se funde a sí mismo plenamente y que sirva de fundamento a las ciencias particulares del Derecho, concepción que responde a una aplicación del punto de vista filosófico al mundo de lo jurídico: toma el mundo de lo jurídico como un universo aparte e indaga sus problemas radicales. Pero incluso para que esa filosofía aplicada del Derecho cumpla su misión sería preciso superar la multiplicidad de problemas, logrando plantear primariamente un solo tema, del cual se deriven los demás, a saber, el tema del sentido radical de lo jurídico, pasando así de una filosofía jurídica aplicada a una filosofía del Derecho como capítulo de la Metafísica, en la cual se integre lo jurídico en una concepción unitaria y totalitaria.

Aludimos a esta aspiración a unidad, porque nos parece que cuando Miguel Reale, el máximo filósofo del Derecho de Brasil en la hora presente, expone los rasgos fundamentales de una concepción «tridimensional» del Derecho, se encuentra de lleno en esta dirección. Para él, en efecto, toda conducta humana consiste en el *hecho* de una energía espiritual que, imantada por un *valor* dominante, se inclina a realizarlo como ley, como forma, como *norma*. Entre hecho y valor se establece una tensión que no puede resolverse en una unidad; el mismo ser humano que es esencialmente libertad e innovación, ha de formalizarse y legalizarse, y de ahí el carácter provisional de toda norma ética cuya universalidad reside en la tensión inevitable que la libertad establece entre realidad e ideal. Por eso la experiencia ética presenta siempre una tensión y una implicación necesarias entre las circunstancias de hecho y el plano de las valoraciones, lo que se refleja en la naturaleza y el devenir de sus normas.

Pues bien, en el ámbito del Derecho, esta tridimensionalidad se confirma. Pero, entonces, una teoría tridimensional debe señalar precisamente la exigencia de una comprensión integral de la experiencia jurídica, que tendrá que ser el resultado de la convergencia de tres grandes movimientos doctrinales, que son el normativismo jurídico (comprensión del Derecho como sistema de normas), el eticismo jurídico (subordinación rigurosa del sistema de normas a los valores morales) y el empirismo jurídico (que destaca la dimensión fáctica del Derecho). La primera intuición del orden social, dentro del cual se integra el Derecho, la primera imagen que el hombre tuvo del Derecho, fué una imagen del valor, como vivencia confusa de valores, permaneciendo inseparables la concepción del universo físico y la del mundo moral (consideración de la naturaleza como sociedad y de la ley causal como norma, puesta de relieve por Kelsen). Más tarde, el Derecho es visto como norma, como *lex*. Es el momento en que nace la *Jurisprudencia*. Los romanos supieron que la justicia se revela en el *factum* de la conducta humana, como experiencia humana: *ex facto oritur ius*. El jurista ha de invocar la *ratio* de cada circunstancia para establecer su medida, su regla: la *ratio iuris* determina la *regula iuris*. Por último, el Derecho es visto como hecho histórico y social. Ahora bien, el Derecho es todo eso, implicándose recíproca-

mente: pues la norma que el jurista estudia representa una integración de hechos según valores o, en otras palabras, es expresión de valores que se concretan en la condicionalidad de los hechos histórico-sociales.

La concepción tridimensional no pretende ser radicalmente nueva. Miguel Reale reconoce que hay muchas teorías tridimensionales: pero se trata de una tridimensionalidad abstracta y genérica, que desintegra la unidad de la concepción jurídica en diferentes aspectos o puntos de vista (sociológico, éticista, normativista). El problema está, pues, en lograr una doctrina tridimensional específica e integrante del Derecho, en la que el filósofo, el jurista y el sociólogo consideren el Derecho en la totalidad de sus elementos constitutivos —el valor, la norma y el hecho—, aunque cada uno vea los otros dos factores en función del que más directamente le interesa. No se trata, por consiguiente, de «armonizar» los resultados de ciencias distintas, sino de hacer un examen previo de la correlación esencial de los elementos primordiales del Derecho, recíprocamente implicados en una conexión necesaria, que también hace que se abarque en una unidad viva los problemas del fundamento, de la eficacia y de la vigencia.

¿Cómo se integran el valor, el hecho y la norma en esa unidad viva postulada por Reale? Para nosotros el Derecho es una forma de *vida social*, en cuanto posee íntimamente un sentido positivo o negativo de *justicia* y que se expresa en un *sistema normativo*. Es, pues, *hecho*, porque la vida social y sus formas son un hecho, como son un hecho las concretas valoraciones que la informan y los sistemas normativos en que se manifiestan; es *valor*, porque esas valoraciones no son sólo un hecho empírico, sino que en ellas se patentiza la existencia de un valor o sentido de justicia sin el cual no existiría el hecho empírico del Derecho; y es, todo él, *norma*, porque la norma no está sólo en las manifestaciones normativas, en el sistema de legalidad, sino que radica ya en la condición del Derecho de *forma de la vida social*. También para Reale la norma reúne entre sí los otros dos elementos, proyectándose para el futuro como esquema de conducta posible, factor condicionante y condicionado, valor y hecho en síntesis dinámica; así es posible concebir el Derecho como momento de la vida espiritual, que se objetiva como atributividad social, hecho social al que un valor impone un significado, y valor que no se concibe desprendido del hecho al que adhiere y gracias al cual se realiza históricamente; y así también es posible penetrar en el sentido unitario y dinámico de la realidad jurídica, que se presenta tridimensional en su proceso, como experiencia estimativa que es, condicionando el mundo del ser nuevas aperturas a las exigencias ideales de los valores en su objetividad atributiva.

La obra de M. Reale se promete como un *Cursus* completo de filosofía del Derecho. El volumen I sólo incluye la «propedéutica filosófica» (tomo I) y la «ontognoseología jurídica» (tomo II), pero faltan los volúmenes correspondientes a la epistemología, la deontología y la culturología jurídicas. La expresión «ontognoseología» revela una

influencia de la metafísica del conocimiento de N. Hartmann, para el cual la ontología del objeto del conocimiento y la ontología del conocimiento del objeto —dos aspectos de una única actividad cognoscitiva— son las dos investigaciones a que da lugar la inserción en un mismo plano ontológico del sujeto y el objeto correlacionados. Ahora bien, lo importante es que para Reale la filosofía es ontognoseología y lógica, teoría general de la ciencia; pero no es eso sólo, pues es también teoría de los valores, o axiología, y metafísica, teoría del ser, o conocimiento del universo y de la vida: de ningún modo puede dejar de ser una estimativa trascendental del universo y de la vida y una indagación fundamental sobre el destino y la acción del hombre, y no puede reducirse a una lógica de las ciencias o a un lenguaje técnico del saber científico.

En el plano ontológico en sentido estricto —teoría de los objetos— admite Reale la existencia de objetos ideales, pero niega la concepción idealista y ontológica de los mismos, propia de las últimas manifestaciones de B. Russell y de los axiologistas como N. Hartmann. En consecuencia, niega también la actitud «platonizante» de este último ante los valores. El problema del valor, a juicio de Reale, no se puede entender fuera de la historia. Los valores obligan porque representan al hombre mismo como autoconciencia espiritual; y se revelan en la historia y por la historia, porque ésta es, en el fondo, el reencuentro del espíritu consigo mismo, del espíritu que se realiza en las experiencias de las generaciones, en las vicisitudes de lo que llamamos «ciclos culturales». Entonces los valores tienen objetividad, pero objetividad relativa, esto es, referida a un sujeto universal de estimativa, que es el hombre, la persona humana. El hombre es el valor fundamental, algo que vale por sí mismo, cuyo ser es su deber ser: no simple entidad psico-física o biológica, sino una posibilidad de innovación y de superación. El hombre tiene conciencia de su dignidad y de esa autoconciencia nace la idea de persona, según la cual no se es hombre por el mero hecho de existir, sino por el significado o sentido de la existencia. Cuando apreciamos el problema del hombre, toda ontología se resuelve en axiología y se abren las perspectivas de la metafísica. En verdad, sólo del hombre sabemos que es y al mismo tiempo debe ser, pero se comprende que la misma cuestión puede plantearse con relación a la totalidad de los seres, que lleva a la inevitable especulación sobre el sentido de ser en general.

Pero el problema del valor conduce al problema de la cultura. El espíritu humano se proyecta fuera de sí, modelando la naturaleza a su imagen. El caudal de bienes objetivados por el espíritu humano en la realización de sus fines específicos, eso es la cultura. La experiencia jurídica es una forma de experiencia cultural que antecede a la respectiva conciencia científica. La ciencia jurídica aparece como una interpretación lógico-formal y normativa de una sociedad que hasta entonces vivió el Derecho sin teorizarlo. Pues el hombre no es sólo un realizador de intereses, de cosas valiosas o de bienes, sino también un ser que siente la indeclinable necesidad de proteger lo

que crea, de tutelar las cosas realizadas y de garantizar para sí mismo, por encima de todo, la posibilidad de crear libremente cosas nuevas. El Derecho marca y refleja esas tendencias o inclinaciones fundamentales del espíritu, en la tutela y realización de valores, por lo cual la historia jurídica revela siempre una tensión íntima entre el movimiento hacia el futuro (amor de nuevos bienes) y la estabilidad y la tradición (amor de bienes adquiridos). Esta concepción abre perspectivas renovadoras para la ciencia jurídica, porque nos da conciencia de que el Derecho no es un presente, una dádiva que el hombre haya recibido en determinado momento de la historia, sino el fruto maduro de su experiencia multimilenaria, revelándose como fenómeno universal esencialmente ligado a la actividad perenne del espíritu.

La concepción culturalista del Derecho propugnada por Miguel Reale se afirma como una concepción humanista. La persona humana es el valor fuente de todos los valores. Por eso, cuando el hombre estudia la cultura, no hace sino estudiarse a sí mismo, en la riqueza imprevisible de sus energías creadoras, como si el espíritu se reencontrase o se reconociese reflejándose en los hechos de la historia. Cuando comprobamos la existencia de valores en la historia, la objetividad de los mismos implica un deber, porque estamos obedeciendo a nosotros mismos, en nuestro significado universal de hombres. La persona es la constante axiológica del valor de lo justo. Y lo justo, la justicia, es el valor fundante del Derecho, entendiendo lo justo no como simple relación extrínseca o formal, aritmética o geométrica, sino como el contenido de las relaciones, en cuanto representan un bien intersubjetivo, que es el bien común. Hay, pues, un bien individual y un bien social, objeto de la moral y del Derecho, respectivamente, formas —advierde Reale— que no agotan la realidad de la Etica, pues hay otras formas de comportamiento (las reglas de la costumbre, los convencionalismos sociales) que realizan a su modo el valor del bien sin reducirse a aquellas dos formas fundamentales. El bien individual y el bien social son distintos, pero no pueden separarse radicalmente, del mismo modo que la concepción «personalista» del Derecho no puede caer en un individualismo. El individuo debe ceder ante el todo, pero mientras no se afecte a su valor de persona, o sea, a su plenitud de hombre en cuanto hombre. La arbitrariedad consiste en sobrepasar la esfera de la personalidad. El personalismo es entendimiento de personas, no de individuos. Ese es el sentido de la alteridad, como nota esencial de lo jurídico, que Miguel Reale defiende ampliamente. Su característica es ser una «bilateralidad atributiva», que representa un nexo objetivo que pone en relación dos o más sujetos, discriminándoles esferas autónomas de ser y de obrar y atribuyéndoles pretensiones, que pueden ser recíprocas o no, pero que siempre se hallan provistas de garantía dimanada de la objetividad del enlace. Es, pues, el Derecho, la vinculación bilateral-atributiva de la conducta humana, para la realización ordenada de los valores de convivencia: una condicionalidad no lógico-trascendental (como en Kant) ni sociológica (como en Jhering), sino histórico-axiológica de

la existencia de un orden social justo, en el que los hombres y los grupos puedan desenvolverse libremente, así como completarse económica y éticamente unos a otros en el sentido de una comunidad concreta. A diferencia de la Moral, de la Estética, etc., el Derecho no tiene por fin un valor específico que determine por sí solo la acción humana, sin implicar la vigencia consecuente de otros valores. El artista vive en razón de la belleza, como la moral se endereza plena y exclusivamente a la plenitud del ser personal. Pero el Derecho no tiene como destino realizar la justicia entre sí y por sí, sino como condición de la realización ordenada de los demás valores. De ese modo, el Derecho es la condición primera de toda la cultura, y en eso precisamente reside la dignidad de la Jurisprudencia.

Tales son las líneas fundamentales de este primer volumen de la filosofía jurídica de Miguel Reale, en la que destaca un claro sentido de modernidad. Resuenan en su pensamiento los ecos de toda la mejor filosofía actual, fundidos en una síntesis armoniosa que no se diluye en un incoloro sincretismo. Le falta, sin embargo, una referencia a los problemas absolutamente últimos y fundamentales; no queda en claro si su humanismo culturalista y jurídico, que compartimos, es un humanismo antropocéntrico o un humanismo teonómico; hubiera sido menester, en consecuencia, una teoría total de la persona humana. Quizá, por eso, en algunos puntos no se da una precisión que hubiera sido deseable, como ocurre con el problema del Derecho natural, que el autor declara aceptar «con cautelas y reservas», y la verdad es que este fundamental problema de la ontología y la axiología jurídicas no ha sido objeto de consideración temática por parte de Miguel Reale.

Por lo demás, su libro está lleno de incitaciones valiosas y sugerentes y la claridad de la exposición y la rica utilización de la bibliografía yusfilosófica clásica y moderna hacen de él no sólo un útil instrumento de trabajo en el plano didáctico, sino una obra positivamente estimable en el ámbito de la actual filosofía del Derecho.

LUIS LEGAZ

RIPERT, Georges: *Les forces créatrices du Droit*. Librairie Generale de Droit et de Jurisprudence. R. Pichon et Durand-Auzias. París, 1955; 431 págs.

Tarea sumamente difícil supone querer esbozar en una breve reseña la magnitud y alcance que encierra la obra que comentamos, máxime cuando examinando cada una de las ideas que contiene nos hallamos ante un verdadero manantial de conocimientos jurídicos. El momento actual de crisis por el que discurre, en todos los órdenes, el universo, necesariamente devendrá con mayor ahinco en el campo del Derecho, quien se ve más afectado por los embates que ninguna otra ciencia; requiere un detenido análisis de aquellos fac-

tores que como elementos integrales vienen a constituir el nuevo orden jurídico; a su estudio y recapitulación se consagra la obra de Ripert. No estamos ante un libro que se limita sólo a recoger las directrices que los fenómenos de hoy día —principalmente el problema social— imprimen a la necesaria y perentoria evolución del Derecho, dejando la simiente sembrada para que por otros se cultive el terreno abonado; no nos enfrentamos con la incógnita, pero también encontramos su despeje y solución pertinente.

En su capítulo primero, Ripert —según lo anuncia en su prólogo— aborda el espinoso y debatido problema de la evolución y progreso del Derecho. Frente a un estatismo incomprensible, al que parece aferrarse sin justificación el espíritu conservador de los juristas, se opone la continua transformación del mundo de los conceptos jurídicos, con la secuela obligada de una evolución de las instituciones, afectadas por un núcleo de fuerzas creadoras de nuevas situaciones, a fin de que se atempere el ordenamiento jurídico a las circunstancias de lugar. El Derecho es la formulación del orden social establecido y no la representación de un orden futuro; la defensa del presente, no la anticipación del porvenir. Por ello el notable jurista francés eleva su autorizada voz proclamando el peligro de una cómoda abstención que no puede, en modo alguno, adoptarse ante las exigencias del momento. También advierte el peligro que supone una rápida transformación, por la que propugna cierto sector acoplándose a esa «rapidez inusitada y alegre facilidad» con la que los Estados pretenden superar las dificultades que se les plantea. Examina esta postura bifronte y, uno por uno, analiza los elementos básicos. El Derecho requiere una evolución, pero ésta no se puede hacer a modo de revolución; con su peculiar agudeza destaca los caminos que la evolución científica debe recorrer, señalando que frente al Derecho estático aparece el Derecho dinámico, que es producto del carácter del siglo, donde la economía y el pensamiento se suceden intermitentemente en ideas contradictorias. De aquí que si bien es de admitir que el progreso de las ciencias ha tenido la consecuencia lógica de la transformación del Derecho no quiere decir que ello ha de hacerse del mismo modo que en el ámbito de la economía y de la industria se haya sustituido, en corto espacio de tiempo, la fuerza y destreza del hombre al ser reemplazado por la máquina. El Derecho es, y tiene que ser —examinado en su conjunto en el estado actual— producto de una evolución paulatina. A un Derecho constituido sobre la iniciativa individual y la libertad de convenio se le sustituye por un derecho que limita estos principios en interés de la sociedad y que dirige, por su intervencionismo, todas las acciones de los hombres, requiere un proceso de reelaboración mixta; que el desenvolvimiento científico se aune con el progreso legal y consolide doctrinalmente estos nuevos factores que han aparecido en la palestra del ordenamiento jurídico. La importancia de ellos pone de manifiesto la trascendencia de la cuestión, y hay que evitar en todo momento que bajo el pretendido movimiento social se germinen ideas que persiguen un fin distinto. Y aquí apa-

rece el bisturí mágico de Ripert, que, como excelente cirujano, realiza una intervención quirúrgica limpiando las adherencias enquistadas.

En el segundo capítulo se ocupa de la lucha por el Derecho. El positivismo jurídico ha sido superado e intenta agrupar sus exiguas fuerzas en contra del creciente desarrollo que el Derecho natural viene experimentando en el pensamiento de los juristas modernos, con su consiguiente influencia en la doctrina. Examina con detenimiento los caracteres que integran las fuerzas que presionan sobre la legislación, distinguiendo entre las conservadoras y reformadoras; las primeras se mantienen sobre la situación privilegiada adquirida por el hombre, y que intenta conservar a toda costa, pero muy certeramente rebate esta posición, toda vez que «los derechos no son atributos exclusivos a los hombres pertenecientes a una clase social»; quienes pretenden seguir, a este respecto, una política conservadora equivale a tomar una posición equivocada; el valor de los bienes cambia; las nuevas riquezas, en constante aumento, exigen otras coyunturas; la depreciación monetaria arrolla unas situaciones que siempre han parecido firmes; de aquí que se produzca la lucha con quienes, situados en la segunda posición, aspiran a la conquista de un orden mejor, basándose en un criterio de igualdad esencial para todo progreso; factor dinámico por excelencia. Examina con detenimiento en el presente capítulo los efectos y la eficacia de estas fuerzas en orden a la creación del Derecho, señalando el radio de acción de las mismas y la esfera en que se desenvuelven, según predomine el aspecto político, social o económico que encarnan sus tendencias, a través de las que aspiran a recoger el poder político, por cuya conquista se afanan.

Sentados estos precedentes en los capítulos anteriores, la parte más interesante y de más enjundia de la obra, a nuestro modesto entender, la aborda Ripert en el capítulo tercero, cuando se enfrenta con las dos fuerzas principales y de mayor influjo en las demás: la religión y la moral. En su primer aspecto se ocupa de la secularización de las instituciones y las reglas jurídicas, analizando la fuerza que representa el sentimiento religioso en todo ordenamiento jurídico; como módulo, examina la oposición entre las leyes civiles partidarias del divorcio, y la moral religiosa, contraria a toda disolución o separación de vínculo matrimonial, haciendo resaltar que la tendencia de hoy en día se inclina no sólo por motivos religiosos, sino por intereses de familia —su propia conservación lo exige— hacia una limitación de esta institución jurídica. Destaca la influencia de la tradición en las reglas morales —sobre las que el mismo autor había sentado su autorizada palabra en el magnífico trabajo *La règle morale dans les obligations civiles*— y la deformación de que ha sido objeto; estudia la importancia de la moral de clase, profesional y política, recordando la apología de Sócrates sobre el respeto a las leyes, y muy someramente, de pasada, toca el punto tan interesante, hoy día, del fraude a las leyes fiscales y a las normas que en este sentido dicta la Administración, para después llegar a la discriminación entre reglas morales y jurídicas; pese a su distinción no puede en modo alguno

separarse, dado que admitir lo contrario supondría reconocer la existencia de un Derecho amoral, lo que pugna con la propia esencia del ordenamiento jurídico.

En los capítulos siguientes de la obra, en especial en el quinto, se ocupa de tan interesante cuestión de palpitante actualidad, cual es las llamadas reivindicaciones sociales. El análisis de cada uno de los puntos que contiene este magistral estudio nos llevaría a una ingente tarea, impropia del cometido asignado, pero sí conviene resaltar que en el mismo ha sabido captar en su verdadero significado el alcance del Derecho social, y a través del que corresponde corregir las injusticias sociales. De ahí la necesidad de abordar los problemas del Derecho dentro de los moldes del orden social, puesto que si con arreglo a sus necesidades ha de manifestarse, y para un mejor y más completo encauzamiento —individual o colectivo— el hombre precisa de un conjunto de reglas que le permiten tomar cuerpo a sus relaciones —en cuanto se configuran como situaciones jurídicas determinadas con respecto a sus semejantes o al propio Estado—, que a la vez imprime eficacia a sus actos, es necesario aceptar, por tanto, aquellos principios que, como verdades axiomáticas, no admiten controversias, así como rechazar aquellos otros que, carentes de fundamento, lejos de buscar su única finalidad, intentan realizar el objeto del Derecho en la justicia y en el orden social, pero no construídos sobre los principios inmutables del Derecho natural, sino por sus propias conveniencias fácticas del conjunto integral de un determinado grupo o una cierta clase dominante, encubriendo bajo ese programa la verdadera esencia del Derecho, tergiversando ese orden social, como fin del Derecho, y esa justicia como objeto de realización del mismo, encerrados en unos anhelos de clase o partido y sobre esta base construir la ciencia del Derecho. A ello sale al paso Ripert, y de esta manera se evidencia que el orden y la seguridad son valores más consistentes ontológica y ónticamente condicionantes de la justicia, pero ésta no puede realizar su estructura sino en tanto existe precisamente un orden. Sobre él es la única forma posible de distinguir, en el orden social, un criterio justo o injusto; de no existir el orden, el concepto de justicia es una entelequia, ideal o abstracta si se quiere, pero no existencial en las relaciones entre los hombres, puesto que desde el momento en que se admite que la vida social está regulada por los principios soberanos de la justicia se sobreentiende la existencia de que el orden social ha sido creado por el Derecho, en cuanto propiamente es Derecho, como ordenamiento jurídico válido.

En resumen, la obra de Ripert, en todos los aspectos, merece los más cálidos elogios, y en ella vemos el material inagotable de problemas que actualmente parecen insolubles, tratados con toda sencillez y claridad, cuya solución no es tan imprecisa ni dificultosa, sino que, precisamente todo lo contrario, a ella se llega gracias a la maestría de su autor, con cuyo trabajo, además de proporcionarnos un gran deleite, ayuda notablemente a la formación y estructuración de conceptos que teníamos poco cimentados.

JUAN MANUEL PASCUAL QUINTANA

SAMUEL, Otto: *A Foundation of Ontology. A Critical Analysis of Nicolai Hartmann*, translated from the German by Frank Gaynor, New York, 1953, XVI, 156 páginas.

Este libro contiene una exposición crítica de la obra de Hartmann *Zur Grundlegung der Ontologie*. «El período comprendido entre las dos guerras mundiales y los años subsiguientes al último conflicto entre las naciones, representan un maravilloso florecimiento de la filosofía alemana, en franco contraste con lo turbio de su situación política». El arranque para ese florecimiento filosófico puede retrotraerse hasta Husserl; pero el autor lo ve representado últimamente sobre todo en los cuatro grandes nombres de Scheler, Hartmann, Jaspers y Heidegger. Sin duda, Scheler, Jaspers y Heidegger gozan por diversas razones de un prestigio más difundido, al menos son figuras más popularizadas; pero no desmerece ante ellos Hartmann, incluso en muchos aspectos es superior su obra, de atender para juzgarla a los valores filosóficos estrictos. Lo que pasa es que Hartmann se mantuvo en una línea de pensamiento con menos concesiones a la actualidad. Procedente del neokantismo, vino a evolucionar hacia Aristóteles y Wolff, abocando a una suerte de neorrealismo. Su obra se centra en las preocupaciones clásicas de la temática filosófica, respondiendo a ella con una solución afín a cierta tónica de nuestra época, en particular coincidente con una de las tendencias del pensamiento anglosajón. El autor piensa en el prólogo que su obra presentada a los americanos puede hacerles un buen servicio dándoles a conocer la figura de Hartmann. Y esos son los dos intereses primarios del estudio: Primero, una penetración en la obra filosófica del gran pensador, realizada a través de uno de sus trabajos fundamentales; y segundo, una presentación de su pensamiento ante público de habla inglesa.

La factura del estudio, de carácter expositivo crítico, es sumamente simple. Consta de diez capítulos, además de la Introducción. En ellos alterna la exposición con la crítica, de modo que los capítulos 1, 3, 5, 7, 9 desarrollan las ideas de Hartmann; y los restantes: 2, 4, 6, 8 y 10 las discuten desde el punto de vista del autor.

Ese punto de vista se resume en una posición designada como *meontológica*. En ella resuenan viejas actitudes de la metafísica que van desde Plotino a Hegel, con particular aunque implícita alusión a Nicolás de Cusa. La *meontología* se hace cargo de un concepto del ser más abarcador que el tenido en cuenta por Hartmann. Es el ser por encima del ente, plenitud y vacío a la par, todo y nada, el contacto con el cual exige la puesta en movimiento de recursos intelectuales más profundos que los representados en la mera razón discursiva.

Así, pues, el estudio, bajo la apariencia de mera exposición de doctrinas ajenas, contiene un pensamiento personal. Por otra parte, constituye sólo un capítulo de una empresa más amplia, consistente

en el análisis semejante de toda la obra de Hertmann, cosa que el autor promete de encontrar estímulo para su realización en el público lector. Pero aun prescindiendo del plan de conjunto, el libro, como tal, tiene unidad en sí mismo, y cumple bien el oficio de aproximar a la obra del pensador germano, y hacerlo en una de las dimensiones más radicales posibles, dado el carácter ontológico de los problemas que discute.

S. ALVAREZ TURIZO

USCÁTESCU, George: *J. B. Vico y el Mundo Histórico*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Publicaciones del Instituto «Luis Vives» de Filosofía. Madrid, 1955.

Después de algunas notas preliminares de carácter bibliográfico y metodológico, se inicia el estudio de los conceptos fundamentales de la doctrina de Vico. La gnoseología viquiana y su metafísica en general encuentran primer punto de apoyo en la afirmación del *verum ipsum factum* o identidad entre razón y causa. También es importante la distinción entre verdadero y cierto; entre filosofía y filología, y la convicción fundamental de que habiendo sido hecho el mundo civil por los hombres, sus principios han de buscarse en la mente humana. Para Vico la conversión del *verum* y el *factum* sólo puede realizarse en la Historia.

Llama la atención en su doctrina metafísica la influencia neoplatónica y agustiniana, destacando la llamada doctrina de los puntos metafísicos, que guarda semejanza con las mónadas de Leibniz, y toda su concepción dinámico-teleológica está íntimamente ligada a la teoría de la libertad, que constituye la base de su construcción de la Historia. Los principios universales y eternos de ésta son dados por la Providencia, cuya idea está en estrecha conexión con la de la Gracia. No obstante, algunos intérpretes modernos, como Gentile, han querido dar una versión imanentista de la metafísica de Vico. Para éste el hombre es libre y ayudado naturalmente por Dios con su Providencia y sobrenaturalmente por medio de la Gracia. Por eso, la *Ciencia Nueva* es «teología civil razonada» al par que conocimiento de la Historia.

La Historiografía viquiana, expuesta en las varias ediciones de la *Ciencia Nueva*, es ante todo una filosofía de la Historia, ya que formula las leyes mismas según las cuales se producen los acontecimientos históricos y adquieren significación y valor universales.

Vico quiere interpretar la «historia de las leyes eternas», basada en la naturaleza común de las naciones, mediante un método comparativo que sólo en nuestro siglo será reemprendido. Se contrapone a la abstracción cartesiana y da lugar a la sabiduría vulgar al lado de la reflexiva. Intenta describir una «historia ideal eterna» según la cual tienen lugar en el tiempo las historias particulares de las na-

ciones. Pero al mismo tiempo afirma decididamente la función del hombre en la Historia.

Parte del principio metódico de que nuestra capacidad de comprensión se circunscribe al mundo histórico, creado por los hombres, culminando su concepción en la conexión final entre filosofía y filología, o sea, ciencia histórica. Precede a Hegel pensando dialécticamente sobre la vida y la Historia, sin atenerse a la lógica abstracta.

Su antropología concibe la grandeza del hombre en haber creado el mundo histórico y la capacidad de conocerlo: la conciencia histórica. La tesis viquiana es la conexión íntima entre el hombre y la Historia. Para Vico, en el estudio de la época primitiva estriba el entendimiento radical del devenir histórico. Hay una naturaleza común a todas las naciones que se manifiesta en la religión, la familia y el culto a los muertos. Al hombre se le capta sólo en la dinamicidad del proceso histórico, y al proceso histórico sólo se le pueden determinar leyes y sentido a través del estudio de la mente humana.

Por esto la Historia se presenta a Vico como la nueva ciencia, más alta que la ciencia natural, pues es la más asequible al conocimiento humano. Concibe dos historias: una ideal y eterna, la otra empírica y cronológica. La Providencia, como método, se puede hacer coincidir con la regularidad de la Historia. El proceso histórico se conforma a una ley universal, de acuerdo con la naturaleza del espíritu humano.

Preocupado por el tema de los orígenes de la humanidad, Vico analiza las formas histórico-culturales objetivas de los pueblos en aquella época. Al lado de una teoría de la poesía y de una explicación del origen de los mitos y de la religión coloca en el marco del dominio de la fantasía su teoría del lenguaje.

La tipología histórico cultural viquiana se funda en la teoría de las tres naturalezas a las que corresponden otras tantas fases del desarrollo: las edades divina, heroica y humana. Vico acepta el fenómeno del Estado en su proyección histórica, en sus orígenes y vicisitudes, hasta llegar a la idea de una República perfecta. Nace en la época heroica en forma de República aristocrática, fundándose en la idea de utilidad e interés. El paso al Estado de la época humana tiene lugar a través de una crisis. Junto con la idea de crisis aparece también en Vico la de decadencia o recaída. Pero la repetición o «re-curso» histórico no es una copia mecánica, sino que responde a la continuidad de los procesos espirituales, fundamentadores de la Historia.

Respecto a la valoración actual de las doctrinas de Vico, cita la opinión de Meinecke que le coloca entre los precursores del historicismo, la de L. Giusso, que lo considera un pensador barroco, y también la tesis de Croce, idealista e inmanentista. Para el propio Uscarescu la actualidad de Vico se nos revela en la superación del pesimismo determinista de la Historia, y en abrir la vía a la razón vital e histórica. Logró una síntesis fecunda animado por problemas que más que de su época, son de la nuestra.

RAFAEL CASTEJÓN,

VUILLEMIN, Jules: *L'heritage Kantien et la Révolution Copernicienne*. Presses Universitaires de France. París, 1954; 309 págs.

La filosofía crítica de Kant pretendió dar un viraje definitivo respecto a la contemplación de la realidad, si se tenía en cuenta cualquier punto de mira anterior. Esta toma de posición se llamó «giro copernicano», y en él se centra Vuillemin para explicar el sentido de la «herencia» kantiana.

Por una parte, la revolución copernicana describió «en el acto trascendental el paso inmediato del sujeto al objeto, como lo muestra la afirmación de la posibilidad de la experiencia en tanto que principio de la deducción de las categorías». Por otra, este acto trascendental sólo se hace plenamente inteligible si desde la crítica de la razón pura teórica nos trasladamos al de la razón pura práctica. La filosofía kantiana culmina en la moral. Sin embargo, esta plenitud unificante empieza a encontrarse resquebrajada desde sus inmediatos discípulos. Hegel hace ya su crítica. Comienzan a aparecer «desplazamientos» de las nociones kantianas de un extremo a otro de sus posibilidades significativas: ¿Se trata de una metafísica del infinito o de lo finito? ¿La revolución copernicana es auténtica liberación del hombre o charlatanería? ¿La filosofía se ha liberado o se ha esclavizado más a la teología?, etc... El enorme impacto del kantismo obliga al pensamiento posterior a replantearse estas preguntas e intentar entender a Kant con más hondura que él mismo lo hizo. La historia posterior va a ser la historia de los «desplazamientos» en uno u otro sentido.

Aunque estos «desplazamientos» están integrados en la trama de la historia posterior, el autor va a elegir tres momentos culminantes en la interpretación de la filosofía kantiana, que representan tres pasos en la hermenéutica de la revolución copernicana. Estos tres pasos son: interpretación inmediata: Fichte y su teoría de la ciencia; el neokantismo: Cohen, y la filosofía de la existencia: Heidegger. Los tres pasos marcan una dirección que se resume al final del libro y que se entiende entonces como la auténtica significación de las posibilidades del copernicanismo filosófico. En cada uno de los autores se estudia, por separado, el sentido de los desplazamientos en cuanto a la metafísica, al método y a la teología.

Fichte, presionado —es el planteamiento de su problema— por el racionalismo que menoscaba la libertad (Leibniz y seguidores) y el irracionalismo que condena la razón para salvar la libertad (Jacobi), necesita del kantismo la superación de esta encrucijada.

Cohen necesita acudir al kantismo para salir de una doble interpretación de las cosas: empirista e idealista. Ambas interpretaciones parten del mismo kantismo tal y como ha llegado a sus manos. El idealismo ha hecho recaer en el dogmatismo, otra vez, al método trascendental; la interpretación subjetiva y psicológica lo ha trivializa-

do. Desde este ángulo aparece otro nuevo modo de contemplación: reivindicación del método trascendental centrado en el principio de las magnitudes intensivas. La Filosofía, en cambio, se hace más independiente de las ciencias positivas. Este último estadio provoca la interpretación de Heidegger.

Heidegger se da cuenta de que todas las interpretaciones hasta él han venido a parar al absolutismo. También la interpretación como exclusiva teoría del conocimiento. Husserl fué uno de los superadores del positivismo y restauradores de una nueva vía para la filosofía. Heidegger, su discípulo, encuentra ya una vía posible para lanzarse a la metafísica. Pues bien; Heidegger, al entender la filosofía de Kant como una metafísica de la finitud, encuentra en ella el primer paso para entender la realidad en este sentido. El paso de la fenomenología a la filosofía de la existencia tiene, en esta interpretación del kantismo, su explicación. Para el existencialismo, la «Lógica trascendental», entendida de cierta manera, debe darnos las soluciones a la «Lógica formal y trascendental».

Y al final del libro se nos da el sentido de esta línea interpretativa. El autor ha intentado mostrarnos cómo la filosofía, desde el giro copernicano, «no hace otra cosa que describir desplazamientos característicos de un pensamiento teológico a un mundo ateo». Fichte, Cohen, Heidegger: tres etapas que descubren una verdadera «regresión». Si es así, termina el autor, ¿no tendría necesidad la filosofía de realizar, en vez de una revolución copernicana, una revolución ptolomeica?

MARÍA RIAZA

WESTACOTT, E.: *Roger Bacon, in life and Legend*; London, 1953.

Roger Bacon ha sido considerado por la crítica moderna como un precursor; incluso algunos lo han elevado a la categoría de profeta científico. De acuerdo con este punto de vista sería «un desplazado», una de esas extrañas personalidades contra-históricas que viven en una situación, pero constreñidas en ella con una violencia evidente, ya que su espíritu pertenece a remotos tiempos futuros. Desde muy antiguo hay en torno a Bacon una leyenda que le califica de alquimista y aun de mágico prodigioso, poseedor de extraños secretos para prolongar la vida y de misteriosos aparatos con los que adueñarse de las fuerzas naturales. Parece como si el calificativo de precursor no fuese sino una degradación del adjetivo mágico. En todo caso mágico, precursor o simplemente inteligencia despierta y lanzada por un camino poco frecuente en su tiempo, Roger Bacon necesita de estudio e incluso de divulgación. Es uno de esos autores con los cuales nos ponemos en contacto a través de una red de tópicos o de tradiciones legendarias y que, salvando a los especialistas, entra en la órbita de conocimientos del hombre culto en general con un halo

de enigmaticidad que roza arbitrariamente el misterio. Conviene, pues, que se divulge su vida y su obra, y en este sentido es de alabar el libro de E. Westacott. Como el propio autor dice, no hay aún en inglés un libro que pueda calificarse de *Vida de Roger Bacon*, y tal ausencia no se ha suplido ni siquiera con la traducción de la excelente obra de Emile Charles, editada al comienzo de la segunda mitad del siglo pasado en París. A esto debe añadirse que aún quedan manuscritos de la obra de Bacon que no han sido estudiados con la atención que merecen. Para que los que frecuentan el idioma inglés tengan una idea clara y sencillamente expuesta de la obra de Bacon, se ha escrito este libro, cuyo mérito principal consiste, a mi juicio, aparte de su buena intención, en el sano sentido común que impregna toda la obra.

Roger Bacon tiene un mérito sobre todos, y es que fué el primero que se dió cuenta de la infecundidad de la filosofía escolástica en el orden de las ciencias naturales y que comprendió, o si se prefiere adivinó, que el futuro estaba encadenado al progreso de estas ciencias. Desde la iniciación del Renacimiento, es decir, desde que se transformó el sistema aristotélico de las ciencias naturales buscando una explicación a la teoría física que no fuese la teleología de Aristóteles, los grandes sistemas filosóficos se han montado sobre el modelo cosmológico, de tal modo que conociendo la cosmología que impera en una época se puede inducir la filosofía que predomina. Pero antes del Renacimiento, no se puede sostener tal tesis. La teleología en cuanto fundamento de la filosofía escolástica, no se construye partiendo de una cosmología, sino que es ella quien dogmáticamente impone una cierta concepción física del mundo. En contra de esta visión se alzaron espíritus selectos en la Edad Media que merecen hoy el reconocimiento máximo por la indiscutible originalidad que en tal situación implicaba semejante rebelión espiritual. Roberto Grosseteste, maestro de Bacon, y el propio Bacon entre otros, La asombrosa rebelión intelectual de este último puede verse clara, considerando su crítica a Santo Tomás de Aquino, dice, «un hombre famoso, aunque equivocado», y el sentido de esta equivocación lo encontraba en que el Santo era un hombre que había amasado con infinita paciencia una inmensa información, pero cuyas obras tenían cuatro faltas graves: la primera es confusión; la segunda, falsedad; la tercera, en tamaño superfluo en sus obras, y la cuarta, ignorancia de las partes más actuales y bellas de la filosofía. Bacon pedía una renovación de las ciencias y esta su petición rompía con el espíritu tradicionalista del aquinatense que recibiendo a Aristóteles más que renovar lo que había hecho era fortalecer. Bacon defendía una nueva clasificación genética de las ciencias en la que la física y en general las ciencias naturales ocupasen un lugar preferente. Su actitud le costó serios disgustos con las autoridades de la Orden a la que pertenecía; particularmente San Buenaventura vió con

malos ojos los esfuerzos de Bacon y lo tuvo recluso durante mucho tiempo en su celda. No obstante, con una voluntad de hierro y con un extraño convencimiento de que poseía la verdad, prosiguió el estudio de las ciencias naturales y la construcción de aparatos cuyas extraordinarias propiedades explicó minuciosamente al Papa. Entre estos inventos estaba uno que obsesionó a la Edad Media y cuya obsesión pasó al Renacimiento: el poder construir un aparato que permitiera descender al fondo de las aguas.

Al excelente libro de divulgación de Westacott sólo le podemos objetar que se haya olvidado de la política. Bacon intuyó que la estructura social tiene una importancia decisiva en orden a la elaboración científica y es el primer medieval que aplica un criterio científico natural más o menos arbitrario a la jerarquización de la sociedad. No merece, sin duda, su obra en este sentido que se la llame, como alguna vez se ha hecho, la primera utopía científico-política de Occidente, pero, sin duda, tiene interés bastante para que en un libro de esta índole se le dediquen por lo menos unos párrafos. Es, sin duda, excesiva la parcialidad con que se ha visto la obra de Bacon, aunque tal vez está justificada por ser el sector más importante que hay que divulgar y sobre el que caían mayores sombras e incompreensión. El lector puede leer al final una bibliografía en la que se citan las obras más conocidas acerca de Bacon y de la historia científica de Occidente. Sin embargo, es lamentable que falten algunos artículos de Revista que han contribuido tanto o más que los libros a arrojar luz sobre el extraño precursor medieval.

E. T. G.

ZIMMERMAN, Carle C.: *Patterns of Social Change. A Survey of the Main Ideas of the Greatest Sociologists*. Annals of American Sociology. Public Affairs Press, Washington, D. C., 1956; 36 págs.

Este breve trabajo de Zimmerman, cuyo rumbo intelectual en Sociología ha sido importante en el tema de la familia, del cambio social (*Outline of Social Change*, 1946) y sociología urbana y rural en colaboración con Sorokin, es una sucinta recopilación, a vista de pájaro casi, de las principales teorías del cambio social desde el nacimiento oficial de la Sociología hasta el presente. Esto no quiere decir, sin embargo, que no existan menciones de autores clásicos, desde Heráclito y Zósimo en conexión con Spengler a San Agustín en relación con Sorokin. No obstante, dos cosas son de primer interés en esta monografía: la afirmación de los problemas del cambio social y de la dinámica de la sociedad como tema principal de la sociología moderna y su clasificación, conforme a tal cuestión, de toda la sociología en tres grandes bloques: los evolucionistas lineales del siglo pasado, los dicotomistas que acaban con Pareto en 1923 y los tres tipos de reacciones a los últimos que ha producido nuestro siglo:

1) Los existencialistas, la escuela más popular en términos de seguidores. 2) Los pesimistas, articulados por Spengler; y 3) Los realistas, esencialmente representados por Toynbee y Sorokin. Y viene aquí bien decir que el autor, indudablemente atraído por este último grupo, se encuentra en dificultad, dado que de los tres grandes tratadistas del problema en los últimos años sólo Sorokin es sociólogo.

El tratamiento de la Sociología en el siglo XIX es realmente somerísimo y abigarrado. Comprende a Comte, Spencer, Bagehot, Gumpowicz, Ratzel, Sumner, Tylor, Morgan, Gobineau, Bukle, Ward, De Maistre, Le Play, Nietzsche, Maine y, desde luego, una ligera explicación del influjo de la filosofía de Hegel. Dos son las características de la Sociología en el siglo XIX, que se preocupó grandemente del cambio social como fenómeno cultural y que estuvo de acuerdo con la filosofía general coetánea. Intelectualmente, empero, era especiosa y falsa, ya que suponía que un agente libre —la sociedad— se movería en una sola dirección, y en cuanto a fundamentación histórica, sus ideas eran las más simplistas que se han conocido.

Un segundo y tercer grupo de teóricos aparecieron casi simultáneamente: los abreviadores y opositores de las teorías anteriores. Los primeros son los dicotomistas, esto es, Durkheim, Tönnies, Weber y Pareto. Los existencialistas son los que prefieren ignorar el problema, es decir, los que aceptan la vida como parece ser y se refugian en palabras, abstrusos análisis de «sistemas sociales» y una verbosa Sociología cuya razón es la misma Sociología. La escuela sintética, o real, está representada por Spengler, Toynbee y Sorokin.

Sería inútil extenderse en esta recensión, mayormente cuando el autor no lo hace en su trabajo, en el examen detenido de las dicotomías, *gemeinschaft* y *gesellschaft*, solidaridad orgánica y mecánica, *kurwille* y *freiwillige*, actos lógicos y no-lógicos. Queden, al menos, mencionadas.

La repugnancia de Zimmerman por lo que él llama existencialismo sociológico es indescriptible. Entre sus características están: 1) La fe en lo abstruso. 2) La fe en el dominio del empiricismo estadístico hasta el punto de la exclusión de la lógica aristotélica. 3) La adhesión a las sociologías puramente formales y clasificatorias; y 4) La aparición de la Sociología como fin en sí. Y en relación con esto, Zimmerman critica de pasada la teoría popularísima del «retraso cultural». Esta teoría, dice, es la teoría marxista del cambio social diluída y aguada hasta hacerla perder inocuamente toda apariencia de conexión con el marxismo.

Las teorías sintéticas, realistas o rítmicas están precedidas, después de Vico, por Brooks Adams, Flinders-Petrie y Corrado Gini. La obra de Spengler, antes filosófica que histórica, es fundamentalmente pesimista y originariamente alemana, no proveniente de Danilevsky, como ha afirmado Timasheff hace poco. El autor relaciona, por diversas razones, a Spengler con Zósimo, y asimismo, aunque parcialmente, con el existencialismo, ya que Spengler niega la posibilidad de comprensión entre las grandes civilizaciones. Oswald Spengler si-

que usando el organicismo y la «causación inmanente» del siglo XIX, aunque el primero relativamente cambiado. El sistema de Toynbee con su proceso constante de *challenge-response* en el ciclo vital de cada civilización es explicado con algo más de detalle que el del común de los autores tratados en este folleto, si bien no con tanta como el de Sorokin. Toynbee, dice Zimmerman, tiene muchos puntos de contacto con Orosio.

Sorokin, amigo, colega y colaborador del autor del libro que estoy reseñando, ya había hablado del tema del *ricorso* histórico en la primera página de su *Sociología de la Revolución* (1925), y consecuentemente no hay lugar a controversia sobre la prioridad de los estudios de Sorokin o Toynbee. Es más, si Toynbee es mejor en cuanto a método histórico, Sorokin es superior en cuanto a análisis sociológico. Es casi obvio detenerse en las piedras pilares del sistema del autor ruso-americano. Sus métodos de integración, su análisis de la *personalidad* como interacción significativa entre individuos, de la *cultura* como totalidad de los significados, valores y normas poseídos por las personas y los vehículos que ayudan la interacción y la *sociedad* como la totalidad de las personalidades en interacción, su teoría sociológica de los límites y sus conceptos polares de culturas ideacionales y sensatas, con las varias intermedias y especialmente la ideal, son bien conocidas en España. La comparación con un historiador clásico aquí puede hacerse respecto a San Agustín.

Personalmente, yo noto ciertas omisiones, de las cuales la de Alfred Weber es casi imperdonable. Por lo demás, me parece que el autor está tan identificado con Sorokin que en ocasiones uno cree estarlo leyendo al pasar las páginas de esta monografía. Monografía, acabo, que es a lo más un esbozo del problema, tratado sin demasiada profundidad y rigor.

SALUSTIANO DEL CAMPO

REVISTA DE REVISTAS

A) HISTORIA DEL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y FILOSOFICO-JURIDICO

ALLMAYER (Vito Fazio): *Origine e dissoluzione del concetto di teoretico puro*, en «Giornale critico della Filosofia italiana», año XXXV, serie 3.^a, vol X, enero-marzo 1956. Firenze, págs. 1-23.

Es para el autor una de las grandes adquisiciones de Grecia haber separado la ciencia de su dependencia con la práctica. Pero esta noción del «teórico» tiene también en su patria la razón de su existencia: es la solución a un nudo de problemas que produjo y solucionó la mente griega. Se trata de la intelección de las cosas que cambian. ¿Es o no posible revestir de una forma intelectual lo que la naturaleza nos ofrece en movimiento? El conflicto de la disyunción nos la refleja en toda su agudeza la solución eleática. No es sólo un momento fugaz de la historia de este problema, sino ejemplifica una de las exigencias mismas del espíritu humano. La lógica moderna ha desarrollado los conceptos de pensamiento pensante y pensado, pero la antigua involucraba ambas nociones, trasladando al pensar las leyes propias del pensamiento.

Sin embargo, del mismo hondo del espíritu viene la exigencia de salvar el devenir (Heráclito), y del choque de ambas exigencias, los dos geniales intentos de «teorización»: el platónico y el aristotélico. Es en éste donde se produce, para el autor, la más lograda madurez de la noción que está analizando. La línea que va desde Sócrates (perfilación de la «causa final») hasta Aristóteles y que va sustituyendo las nociones de ἀρχή στοιχείων, σπέβια por las de ἰτίαι es la misma que la de la integración del concepto de «teórico puro».

Hace Allmayer dos finos análisis del saber en Platón y Aristóteles. Desde él va cobrando forma la noción de «teó-

rico», «teoría». Resumirlos sería mutilarlos. Sólo diré, respecto a las tesis del último, que la teoría de la potencia y el acto es el gran paso hacia la teorización del saber. De otro lado, representa el esfuerzo por sintetizar todo lo anterior, al ser conexión necesaria entre las puras exigencias teóricas y las prácticas.

Esta noción de teórico es la que va a esgrimir después, en su historia, todo el pensamiento occidental. El autor se traslada al mundo moderno para contemplarla funcionando. Analiza su papel en el comienzo de la ciencia moderna; compara su sentido en el innatismo cartesiano y el que podría calificarse también así, salvando todas las distancias, el platónico. Estudia los extremos de la disyunción producidos sobre una primera armonía (no ya, como en Grecia como retazos de un problema); así, por ejemplo, el pragmatismo. Concluye advirtiendo la historicidad del mismo concepto de razón, que va desplegándose, desgastándose y adaptándose en las idas y venidas de su historia.—M. R.

LOHMANN (Johannes): *Denkform und Sprachform*, en «Österreichische Zeitschrift für Öffentliches Recht», Band. VI, Heft. 3, 1954, págs. 328-347.

¿Qué significa que en el griego clásico, en la lengua de Platón, no exista ninguna palabra diferenciada que signifique «lengua» en el sentido idiomático? Este hecho nos permite inducir que para los griegos la «lengua» no existía, como un sistema de signos, que expresa el contenido intelectual, correspondiéndose totalmente con la estructura de nuestro propio pensamiento. El pensamiento griego no se diferenció conceptualmente de la lengua griega en el sentido en que, más tarde, esta diferenciación sería válida para los occidentales. En

efecto; hasta no llegar a la forma intelectual del «ego cogito», es decir, a un sujeto que piensa utilizando el idioma como instrumento para expresar lo que piensa, no se establece la apuntada indiferenciación. Este hecho, de suma importancia por las grandes implicaciones que comporta para la historia de la filosofía y la estructura del proceso del pensamiento occidental, no se logra hasta que el mundo griego entra en conjunción con el mundo latino en el período helenístico. Así, por ejemplo, la concepción estoica del pensamiento le concibe como un proceso causal cuya causación tiene un subsuelo subjetivo y una estructura objetiva. Esta lógica estoica implica la admisión de un cierto psicologismo. En términos generales, este notable cambio sólo pudo lograrse por el perfeccionamiento y la previa adopción en el mundo intelectual, originariamente griego, del verbo latino. El verbo latino diferencia las distintas modalidades expresivas del proceso temporal con una valoración subjetiva y voluntarista que no existe en el verbo griego. En Cicerón, por ejemplo, es patente este hecho que implica un radical cambio respecto de la mentalidad griega platónica. Se ve con claridad esto en la valoración socrática del concepto de persona. La persona no tiene el valor subjetivo que adquirirá en la época helenística, valoración que implicará un cambio, perceptible en la ontología estoica, en los conceptos categoriales y en la misma idea de juicio. Así se constituye una indestructible relación entre la forma de pensar y la forma de expresarse y, por consiguiente, la propia teoría del conocimiento está en función del proceso lingüístico por el que atraviesa la corriente del pensamiento intelectual. Este hecho no está sólo en conexión con la filosofía, con la historia, sino que tiene una importancia decisiva, como sin más esfuerzo se ve, para la historia del derecho.—E. T. G.

RIVIER (André): *Sur le rationalisme des premiers philosophes grecs*, en «Revue de Theologie et de Philosophie», Laussane, 1955, págs. 1-15.

Todos los capítulos de la historia de la cultura occidental —se dice— comienzan con los griegos. Ello es así en lógica, en ciencia, en arte, en política y asimismo en teología natural. Sin embargo,

no es igualmente claro cuando hay que buscar en el pasado de la antigua Grecia los orígenes de nuestra noción filosófica de Dios.

De los textos aristotélicos se deriva la mayor parte de nuestra información relativa a la filosofía griega primitiva. Así, hablando de Tales de Mileto, dice Aristóteles que ese filósofo consideraba el agua como primer principio o sustancia de donde nacieran todas las cosas y a donde finalmente han de volver. A lo que añade, en otro texto, que, según el mismo Tales, «todas las cosas están llenas de dioses». Ahora bien, ¿cómo pueden conciliarse filosóficamente estas dos afirmaciones tan diversas?

Para ello habría que identificar, en primer término las dos nociones de agua y divinidad. Así lo resuelve R. Kenneth Hack (*God in Geek Philosophy to the Time of Socrates*, Princeton University Press, 1931) haciendo decir a Tales que el agua es no sólo un dios sino el Dios Supremo. Conforme a esta interpretación de los textos, «el Dios Supremo y el dios cosmogénico son un solo poder divino: el Agua».

Lo cierto es que se atribuyen así a Tales varias ideas que puede muy bien haber tenido, pero de las que Aristóteles no dice absolutamente nada (1).

Y más expeditivo, Jhon Burnet (*Early Greek Philosophy*) convierte al dios de Tales en agua, en vez de divinizar ésta.

(1) ARISTÓTELES no ha reconstruido en ningún pasaje el pensamiento de TALEs al modo como lo hace el pensador moderno que hemos citado y otros, sino que en su *De Anima* (I, 5, 411 a, 7) cita como opinión de TALEs la de que el imán tiene alma, puesto que es capaz de mover el hierro; de donde el mismo ARISTÓTELES infiere, sin duda como conjetura, que la declaración de TALEs de que «todas las cosas están llenas de dioses», quizá ha sido inspirada por la opinión de que «el alma está difundida a través de todo el universo».

Después de ARISTÓTELES, y principalmente por influencia estoica, se le atribuyó a TALEs la doctrina del alma del mundo, hasta que CICERÓN (en *De Natura Deorum*, I, 25), completa el círculo identificando ese alma del mundo, que dijera TALEs, con Dios.

Todo esto son reconstrucciones póstumas de la obra de TALEs y no hay evidencia histórica en qué apoyarlo.

En resumen, que en vez de escribir la historia de la filosofía tal como ha sido, lo que se hace es escribir la historia de lo que la filosofía debió haber sido. En vez de hacer que Tales diga que sus dioses no son sino agua, o que su agua es Dios, o que cuando Anaximandro dice que su primer principio, lo Indeterminado, es divino, o cuando Anaxímenes enseña que el aire infinito es la causa primera de todo lo existente, incluso dioses y seres divinos, ¿por qué no sentar la hipótesis histórica de que generalmente los filósofos quieren decir aquello que realmente dicen? No olvidemos, dice un moderno autor, que es muy arriesgado eso de enseñar griego a los griegos.

Por eso André Rivier, en este artículo que fué presentado en la sesión común de las Secciones filológica y filosófica de la Sociedad Suiza de Profesores de Enseñanza Secundaria, celebrada en Ginebra en octubre de 1954, advierte prudentemente que en el estado actual de la averiguación, una característica general de los filósofos griegos del siglo VI antes de Jesucristo, es necesariamente problemática. Conocemos mal el pensamiento de esos filósofos y lo poco que sabemos sigue sometido a controversia.

La empresa de los primeros pensadores griegos se define corrientemente por un doble carácter: la ruptura que comparte con las explicaciones mitológicas y la hostilidad a las tradiciones y creencias propagadas por la poesía épica. Se acostumbra a ver en esto el signo manifiesto de una expansión del pensamiento racional que marca el nacimiento de la filosofía. Ahora bien, de la difusión de las leyendas épicas, dependían la fortuna de las representaciones religiosas que le son asociadas, si es cierto, según la frase de Herodoto, de que «Hesíodo y Homero habían fijado para los griegos la genealogía de sus dioses, atribuídoles los nombres, repartido honores y privilegios y dibujado figuras». Atacar al crédito de los poetas era poner en litigio la «imagen» del mundo divino, que había prevalecido gracias a ellos; era impugnar la religión tradicional en la medida en que ella «formaba cuerpo» con su expresión mitológica.

Esto no era tenido por menos típico y característico que lo anterior, y por eso el primer paso del pensamiento filosófico ha sido presentado bajo los colores de un *Aufklärung*, tratando de eliminar los dioses de la explicación de las co-

sas, como un esfuerzo de secularización tácito primero, y declarado a partir de Xenófanes. Según Jhon Burnet, el uso no religioso de la palabra *dios* es característico de todo aquel período de la filosofía griega primitiva. Esta interpretación racionalista que el escritor inglés da la filosofía griega primitiva, es su reacción contra la interpretación sociológica que halló en la obra de F. C. Conford, *From Religion to Philosophy*, London, 1912. Burnet no quiere que caigamos en el error de derivar de la mitología la ciencia. Pero si es erróneo derivar la ciencia de Tales de la mitología, también lo es eliminar a la mitología de aquella ciencia.

El artículo de Rivier —dice él mismo— se propone colocar el «racionalismo» de los primeros pensadores griegos en el cuadro que define la mentalidad de su tiempo. Para ello presenta el autor la oposición del *logos* y después de la *physis* como un desafío al mito. Es corriente, dice, distinguir entre las leyendas heroicas y los mitos relativos a los dioses, las primeras tenidas por reales, convencidos de que ellas trazaban la historia en su pueblo (M. P. Nilson: *Cults, Myths, Oracles, and Potics Ancient Grece*, Lund 1951), así como las leyendas divinas estaban marcadas también del mismo sello, de realidad, no sólo en la mente de los poetas que las reproducían, sino en la opinión particular que los escuchaba.

La tradición no nos ofrece testimonio alguno literal que permita atribuir a los primeros filósofos griegos una crítica decisiva de los cultos fundamentales y de las creencias que de ellos dependían, sin que ello nos dé pie para creer que fueran tenidos por impíos o ateos, como ocurrirá después en Atenas, a pesar de los reproches y la crítica incisiva de Heráclito a los errores y al politeísmo de Homero y Hesíodo.

La «razón» no «deprime» el sentido de lo divino, sino que se esfuerza en dilucidar, sin destruirlo, el depósito religioso. «Filosofar» sobre esas leyendas y mitos, sobre lo divino que abraza y gobierna todas las cosas, es el principio fundamental perseguido por la razón de los primeros filósofos, y también el principio de una reflexión teológica, según sugiere W. Jaeger (*The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947; edición alemana, 1953).

Si por mito entendemos exclusivamente —termina el autor— las leyendas propagadas por la epopeya, sin duda la

emancipación de la razón filosófica fué puesta en juego en una batalla librada y ganada sobre el mito. Pero si lo consideramos como el sentimiento de la existencia, tal como se manifiesta en el estilo de las obras de arte, poesía, creencias y cultos, entonces no es exacto afirmar que la expansión de la razón filosófica fué en el siglo VI antes de Jesucristo dirigida contra el mito.—E. S. V.

GOLDSCHMIDT (Víctor): *La Ligne de la «République» et la classification des sciences*, en «Revue Internationale de Philosophie». Neuvième année, 1955, fascicule 2-32, págs. 237-256.

El profesor Goldschmidt se ocupa en este artículo del célebre texto de la *República* de Platón, en el cual se confiere a los filósofos el gobierno de la ciudad. Tal adscripción de la función gubernamental al filósofo entraña un problema pedagógico sugestivo: el de la formación del filósofo gobernante, semejante al que en otra época plantearía la educación de príncipes: qué ciencias y a qué edad habrán de adquirirse son las cuestiones pedagógicas y políticas que envuelve dicho texto. Es decir, cuáles son las ciencias formativas del filósofo y cómo habrán de repartirse en los programas de estudios de los futuros gobernantes.

La primera cuestión enlaza la *Ligne de la République* con la clasificación de las ciencias. Las matemáticas y la dialéctica son las ciencias fundamentales. La segunda vincula estas ciencias con preocupaciones educativas y selectivas. Así se relacionan estrechamente las dos. En la dualidad matemáticas-dialéctica parece encubrirse la dualidad entre lo sensible y lo inteligible, característica de posteriores distinciones entre lo físico y lo metafísico, y representa en su dinámica el cuarto movimiento ascensional desde la oscuridad a partir de la cual la gimnástica del entendimiento orienta sus esfuerzos hacia la claridad. La música y las técnicas se encuentran en grado intermedio. La alegoría de la caverna sirve a este proceso de clarificación que va de la oscuridad hasta el sol de las ideas. La simbología de la línea y sus segmentos es la de la distinción entre el método matemático y el dialéctico. La oposición entre los dos segmentos delineada en los cuatro textos escogidos por Goldschmidt significa la opo-

sición entre las imágenes y las ideas, entre el mundo matemático sensible y el dialéctico, propiamente filosófico. En esta distinción se encuentra también implícita la teoría de la imagen y la diferencia entre opinión y conocimiento.

Ahora bien, en el primer segmento, segmento de lo sensible, se distingue entre los seres naturales, *fantasmas divinos*, y los objetos fabricados. Desde el primer texto, en el que se describe el movimiento por el cual se separan conceptualmente los resplandores nocturnos y las luces del día hasta el cuarto, en el que se estudian las disciplinas que se aplican al conocimiento de los objetos inteligibles, aparecen la música y la gimnástica como las primeras materias docentes preparatorias, extensamente estudiadas por Platón, por otra parte, en los libros II y III. Estas disciplinas estudian imágenes y realidades. La gimnástica se aplica a lo que nace y a lo que muere. Por ello, juntamente con la música, la gimnástica se encuentra ínsita en los dos primeros movimientos del primer segmento. La música comprende los oficios productores de imágenes y, en cambio, la medicina y la jurisprudencia caen bajo la órbita de la gimnástica.

Como dice Bréhier, se trata en la línea de la República más que de una génesis de la clasificación de las ciencias, de una estructura de la misma, aunque se pueda entrever en dicha estructura una génesis de esta importante cuestión epistemológica. Y ello porque en esta mera estructura epistemológica la opinión y el conocimiento son facultades que se encuentran jerarquizadas, puesto que las superiores sólo son poseídas por una minoría, hecho que justifica el gobierno de los filósofos propugnado por Platón. Ascensionalmente la *padeia* perfecta se hará en los últimos dos segmentos. Profanos y técnicos no están desprovistos de facultades para dicha ascensión. La educación será la que haga emerger esas facultades superiores. Así, sostiene Goldschmidt la posible estrecha relación entre la línea y la caverna. Profanos, técnicos de imitación y técnicos de producción se encuentran al margen del movimiento ascensional hacia la luz poética, aunque los técnicos se encuentren menos lejos de ella que los profanos. Música y Gimnástica-Técnicas-Padeia-De-miurgia son las etapas. Las técnicas, sin embargo, son una parte *iliberales*, pero conexas con las matemáticas. En

cuanto lo primero, no entran en la *pa-deia* o ascensión, de lo que nace hacia lo que es, mediante la formación moral, pero sí alcanzan un puesto en la clasificación de las ciencias. Su dignidad proviene del contacto con la matemática. Se restituyen, en cuanto tales, a la educación epistemológica en el *cursus* final, como también la música y la gimnástica. En el *sofista*, las ciencias inferiores se representaron según una doble división también: ciencias de la educación: música y gimnástica; ciencias técnicas: artes miméticas y artes aplicables a las realidades. El principio del placer (concupiscible) y de lo real (irascible) se encuentran, a juicio de Goldschmidt, diseñados en esta correspondencia música-gimnástica, paralela a la existente entre matemática y dialéctica. La exposición del tema que aborda Goldschmidt acaso exigiría un trabajo más extenso que el de su artículo.—E. S.

ESLICK (Leonard J.): *The Platonic Dialectic of Non-Being*, en «The New Scholasticism», vol. XXIX, núm. 1, January 1955, págs. 33-49.

Sofistería no es un sistema de ideas, sino una actitud mental viciosa. Platón se preguntó cuál era la diferencia entre sofista y filósofo. Escribió un diálogo sobre «El sofista», y aun otro sobre «El político», pero no escribió «El filósofo». La diferencia, empero, entre sofista y filósofo, «es una distancia que la razón matemática no puede expresar».

Sin embargo, para Platón, el saber una ciencia significa también saber si se ignora esa ciencia. Entonces, la verdadera existencia de la filosofía depende de encerrar a la sofistería dentro de una exacta definición.

Sócrates fué quien planeó la montería. Partió de un conocimiento natural del alma, en la que iba desarraigando la maleza. La «red» de búsqueda y de corrección es el medio para el objeto del conocimiento que es la virtud. Pero ¿qué diferencia hay entre el arte sofístico y la dialéctica socrática?

El punto crucial es éste: ¿cómo puede alguien decir algo que «no es»? La solución del problema se convierte en una dialéctica que asciende hacia el Bien, y que de allí desciende luego, reflejando siempre un rayo del Bien. Por

ello, las verdaderas Formas en que comienza la dialéctica no sofística, y en cuyo entramado avanza, y bajo las cuales termina, son vistas como remembranzas únicamente porque reflejan la luz del Bien. Del Bien reciben el ser. La materia propia de la sofistería, por el contrario, no puede ser verdadero ser, sino imágenes deformadas, o ficticias, de aquél.

El resultado de la dialéctica platónica es convertir a las «verdades de hecho» en «verdades de razón». Los grados de conocimiento eran, todavía en Sócrates, la percepción, la opinión (verdadera), y la opinión fortalecida por razones suficientes. Pero son dados por insuficientes en su conjunto. Motivo: el conocimiento cierto es el que distingue entre la opinión (verdadera) y su diferencia y su ausencia.

Pero ¿cómo puede estar el ser auténtico de algo en sí mismo ajustado dentro de su conocimiento y de su definición?

La verdad como predicable (socrática) deviene para Platón en la verdad como participación esencial.

En este punto plantea el articulista, y explica espaciosamente, la dialéctica platónica entre el ser y el no ser.—A. S. de A.

VERGEZ (André): *Technique et Morale chez Platon*, en «Revue Philosophique», núm. 1-1956, págs. 9-15.

Platón no es enemigo irreductible de las técnicas y del progreso material. Para los sofistas la moral no era nada más que el progreso técnico. Protágoras pensaba que la más injusta organización social aún sería justa en comparación con hombres que no tuvieran educación, ni tribunales, ni leyes. Por otra parte, la naturaleza no distinguía entre helenos y bárbaros, y el arte sí. El arte hacía que el hombre que lo poseía no tuviera límites.

Platón rechaza este punto de vista. La medida de todas las cosas es Dios. La evolución conduce, también en política, a la decadencia. Platón sustituye el culto al trabajo por el culto a la contemplación.

Sin embargo, mantiene una posición limitada. Platón sabe que cada actividad tiene una misión propia. Confronta a los creadores de realidades—los técnicos—

con los creadores de imaginaciones —los artistas.

La técnica trae consigo dos preocupaciones fundamentales: la tiranía del placer es sustituida por la atención al bien; y el avance racional sustituye a los tanteos ciegos.

La técnica es nada menos que la posesión de la inteligencia. No hay técnica sin inteligencia, sin sentido de proporción y armonía que la haga producir obras maestras. Desde luego, se halla, en lo más profundo de la técnica, una raíz de moralidad. Pues la técnica implica razón y bien. Valiosa en cuanto poder de hacer, no adquiere valor definitivo más que con el valor que resulta de haber sido bien empleada.

El valor de la técnica, o sea, de su resultado, está sometido al hecho de que pueda satisfacer a lo que se le pide. Aunque existiera —dice Platón— una ciencia capaz de convertir a alguien en inmortal, no tendría utilidad alguna si no supiera hacer uso de esa inmortalidad.

Por otra parte, toda acción fecunda requiere un saber. Así como el deber de que los ciudadanos estén bien calzados corresponde a la técnica del zapatero, el deber de instaurar la justicia corresponde a la técnica política.

Pero ¿podrá alguna vez buscar la Política su inspiración en la técnica? La inspiración tiene que venir de la percepción de la Idea, para poder reproducirla en las instituciones. Esta es la diferencia entre los sofistas y Platón.—
A. S. de A.

SOLERI (Giacomo): *Il «Nous» aristotelico e le sue interpretazioni*, en «Sophia». Rassegna critica di Filosofia e Storia della Filosofia, anno XXIII, núm. 3-4, julio-diciembre 1955, Padova, págs. 281-288.

La pretensión es ordenar algunos puntos críticos para entender esta cuestión difícil.

Los textos aristotélicos, siempre que no se fuercen —como con frecuencia se ha hecho— admiten, e históricamente las han admitido, estas dos interpretaciones para el problema del «Nous»: monismo y pluralismo. No son soluciones propiamente, pues cada una de ellas tiene sus matices propias en los diver-

sos representantes, sino más bien raíces de soluciones. Soleri analiza, previamente a exponer su solución propia, estas dos vías de solución.

En primer lugar, el monismo, que ha sido sostenido por Alejandro de Afrodisia, Temistio y, en general, por toda la escuela de Alejandría. Entre los medievales destaca, tanto por su propio interés, como por su influencia, Averroes, que luego cristalizó en Siger de Brabante. Y, por último, en la actualidad ha sido entendido así por ilustres historiadores, Zeller y Hamelin, entre otros. En segundo lugar, la línea pluralista, con no menos ilustres representantes: Teofrasto y Ammonio, Santo Tomás entre los medievales, y entre los modernos, Tredelenburg, Brandis, etc.

Ambas corrientes tropiezan en el mismo obstáculo. Por reclamar una directa fundamentación textual fuerzan la letra para hacerla encajar en su propósito. El pretende otra cosa: analizar directamente los textos, encajados en su contexto, y con ello sopesar las razones que hay para interpretar la letra en uno u otro sentido.

De este análisis resulta que para Aristóteles hay efectivamente una unidad en el hombre, pero unidad de un compuesto. De ella es el intelecto (*nous*) el elemento unificante. Hasta aquí lo que explícitamente dice. Pero—y ahí está la discrepancia de los intérpretes— ¿debe entenderse esta unidad operativa u ontológicamente? Los partidarios del monismo se inclinan hacia el sentido ontológico, al que habría que añadir, además, el operativo. Los pluralistas sólo consideran posible esta última forma de unidad.

Soleri insiste en que Aristóteles no sólo no da la solución, sino que ni tan siquiera plantea el problema. Los argumentos a favor de una u otra tesis son indirectos, pero, dicho esto, cabe discutirlos. Desde esta perspectiva al autor le parece más conforme, con el sentir de Aristóteles, la solución pluralista. Así lo hacen presumir, entre otras razones, la tendencia aristotélica a negar el universal abstracto subsistente y separado, su modo de explicar el proceso cognoscitivo, su formación naturalista, etc. Así, la solución apuntada no pretende hacer decir a los textos más de lo que dicen, sino que los completa conjeturalmente desde la totalidad de la doctrina.—M. R.

IVANKA (Endre): *Zum Problem des christlichen Neuplatonismus. I. Was heisst eigentlich «Christlicher Neuplatonismus»?*, en «Scholastik», Heft I, año XXXI, 1956, págs. 31-40.

¿Qué es lo que se entiende y qué quiere decir, en concreto, un neoplatonismo cristiano? Por lo pronto, nos encontramos con un platonismo cristiano, y a este término puédesele agregar el de neo-platonismo. Dentro de la tradición platónica en la doctrina cristiana, encontramos una serie de momentos de mayor o menor tensión y altura y una serie de temas que van jalonando el proceso de esta tradición. Por lo pronto, el tema del espíritu vinculado a ciertos modos míticos que adquirieron una importancia grande al conexasionarse con la doctrina cristiana. Por ejemplo, el tema de la caída, que tanta importancia tiene en Plotino. Para Plotino caída no sólo significa un descanso brusco de un plano espiritual superior a otro inferior, sino que hace referencia también a la estructura del cosmos, ya que el bien radiante, cuyos rayos determinan por sucesivas definiciones los distintos grados del ser del cosmos, están también en sucesivas caídas. De modo concreto, el alma tiene que seguir un proceso de ascensión. Algo parecido ocurre en Orígenes, cuya teología del conocimiento de Dios está matizada por la concepción platónica de la caída y del ciclo. Otro tema es el tema místico, que implica en muchos casos una renovación cuando no una auténtica invención de la doctrina platónica, pero en la Edad Media la mística se vinculó fundamentalmente al platonismo, construyéndose una concepción del cosmos, ordenada según grados que permitía la visión de Dios en cada uno de ellos. Esta mística platónica tiene también una dimensión fideísta, en que el Dios escondido sólo se ofrece en excepcionales condiciones. En todo caso, va poniéndose en claro que más que una tradición platónica existe de un modo bastante diferenciado una tradición neo-platónica, cuyo momento de mayor altura sería concretamente la obra de Nicolás de Cusa. En el fondo el cusano está en una actitud intelectual muy próxima a la del neo-platonismo helenístico. Para Nicolás de Cusa los opuestos están en la armonía por una voluntad divina, que recuerda en cierto sentido la virtud de la justicia platónica, aunque el matiz neo-

platónico lo da el tema de la ignorancia, es decir, del encuentro simultáneo de la voluntad y de la inteligencia con lo divino por la resignación ante la ignorancia.

De toda esta tradición neo-platónica cabe preguntarse si hay algún momento específicamente diferenciado como neo-platonismo. ¿El neo-platonismo está en la actitud de Dionisio Areopagita, por ejemplo, o bien tiene expresiones de mayor racionalidad que le correspondan de modo más característico? La respuesta a esta pregunta será objeto de una nueva investigación.—E. T. G.

SALOMÓN SHELLENS (Max): *Der Begriff des Naturrechts in der «Grossen Ethik»*, en «Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie», XLI/3, págs. 422-435.

Hay en la ética mayor de Aristóteles el problema previo de la atribución. En todo caso, admitido que sea un alumno o discípulo de la escuela el que la escribió, se plantea el problema de la valoración de los conceptos aristotélicos a través de esta obra, cualesquiera que sea su conexión y autenticidad con el propio Aristóteles. El concepto de derecho natural aparece en la obra general aristotélica como un concepto cuya valoración depende de la relación entre norma natural y norma jurídica. En las obras que normalmente atribuimos a Aristóteles, por ejemplo en la política, la norma jurídica aspira, en última instancia, a fundamentarse en una norma de carácter natural, sin que sea ahora el momento de estudiar lo que en la valoración de esta norma pone el adjetivo «natural». En la ética mayor o gran ética, la justicia aparece con una diversidad de significados en cuanto parece que se apoya en distintos fundamentos. Hay diversos modos o formas de justicia que aparecen en los distintos derechos privados. Y los fundamentos de mayor generalidad reposan en la igualdad y en la valoración jurídico-política de la igualdad. Existe, pues, aquí, una matización menos profunda que en otras partes de la obra aristotélica, ya que la referencia más constante se hace con relación a una cierta igualdad natural que equivaldría a la norma natural opuesta a la norma jurídica. Esta polarización, que tenía una larga ascendencia en el mundo intelectual griego, se acentúa ahora, y el derecho natural aparece como opues-

to al derecho jurídico político, de tal manera, que la fundamentación de una cierta igualdad viene a solucionar el problema de la diversa estructura de entrambos derechos. No existe, por consiguiente, la misma pretensión de justicia abstracta que en otras obras aristotélicas, sino, mejor, una oposición que define los límites del derecho positivo frente a la generalidad del derecho natural.—
E. T. G.

MULLIGAN, S. I. (Robert W.): *Ratio Superior and Ratio Inferior; The Historical Background*, en «The New Scholasticism», vol. XXIX, núm. 1, January 1955, págs. 1-32.

El origen doctrinal más frecuente de la doctrina sobre la *ratio superior* y la *ratio inferior* en los grandes escolásticos medievales, se halla en San Agustín (*De Trinitate*, XII, cap. 1). La razón del hombre tiene dos partes, la inferior, concerniente al conocimiento de las cosas materiales, y la superior, referente a las cosas inmateriales y eternas.

Ambas partes son, en realidad, dos diferentes aspectos de las funciones de nuestra totalidad dinámica, que es nuestra mente. No están diferenciadas en sentido cuantitativo, sino en el cualitativo, atendiendo a su respectiva función. Son tipos operativos de una misma razón, de los que uno se refiere a la vida de la acción, y el otro a la vida de la contemplación.

Solamente la parte superior de la razón es quien puede ser imagen de Dios. «Si tota contempletur veritatem, imago Dei est.»

Las funciones cognoscitivas son: en la razón inferior, la *Scientia*, o sea, el conocimiento de las cosas temporales y mudables, necesario para tener evidencias en orden a la conducta; la *Sapientia*, en la superior, tiene su función primordial en la contemplación de las cosas divinas. Cuanto más ampliamente se aplique a lo divino, mejor formada está en ella la imagen de Dios.

La *scientia* es un acopio de hechos contingentes, de referencias definidas en cuanto al tiempo y al lugar. A ella pertenece, por ejemplo, la biografía de Cristo; a la *sapientia* pertenecería el conocimiento de la persona eterna de Cristo.

Además de San Agustín—asi como en él mismo—otros filósofos han influido

en los conceptos medievales de *ratio superior* y *ratio inferior*. En San Agustín influyó la doctrina maniquea de los dos principios: en el hombre hay dos clases de alma; la que se orienta hacia la virtud y la que se precipita hacia el pecado.

No sería absurdo que San Agustín conociera también la doctrina estoica. Cuando San Agustín habla de *principale mentis humanae* puede traducir el concepto de *jegemonikón* mediante el cual los estoicos describían la parte más elevada del espíritu. Aunque, por otra parte, esta influencia pudo haberse desarrollado a través del influjo de Filón de Alejandría en Platón, fuente, a su vez, favorita de San Agustín.

Platón dividía el alma en tres partes: la primera divina e inmortal, reguladora del conjunto. La segunda, en que residían los afectos nobles, y que era mortal, así como la tercera, apetitiva, que a través de la segunda recibía las sugerencias de la primera.

El espíritu participa de las dos primeras, y por ello pertenece tanto al mundo de las ideas como al de la materia.

También Plotino influyó en San Agustín. Para el neoplatónico cada espíritu era parte del Espíritu-Total. Cada espíritu no está más separado de lo que lo está una ciencia de otra en cada mente. La mente humana, sin separarse de los cielos, en su parte alta, está por su parte baja en la tierra. Por ello, cada espíritu humano tiene una parte *indivisible* y otra *divisible*, según se le considere unido al *Espíritu-Total* o a *cada cuerpo*. Esta doctrina es asimilada por San Agustín. (El articulista demuestra que ciertos pasajes plotinianos fueron copiados por el obispo de Hipona, sin más que eliminar las referencias panteístas). Pero ello mismo demuestra que, aparte de la doctrina agustiniana, perduraba una tradición platónica con existencia e influencia característica.

La doctrina que nos ocupa fué conocida por Boecio (parte *contemplativa* y parte *activa*), a través de Proclo, aunque éste no la admitía.

El Seudo-Dionisio habla de que los espíritus angélicos tenían dos movimientos, dirigidos, respectivamente a las cosas corporales e inmateriales.

Sobremano influyen también, en los escolásticos de los siglos XII y XIII, Algazel y Avicena, conocidos en la versión de Domingo Gundisalvo. El «De Anima» de Avicena divide las facultades es-

pirituales en *virtus sciendi* y *virtus agendi*. La metafísica de Algacel contiene una doctrina de las *duae facies animae* relacionada con la de San Agustín. La *facies sursum* es, primariamente, contemplativa; la *facies deorsum*, primariamente activa, y es fuente para el conocimiento de la más alta. Gundisalvo, en sus libros propios, recibió y divulgó, con expresiones casi idénticas a las agustinianas, las doctrinas de estos filósofos árabes.

Las tesis de Gundisalvo eran conocidas por el inglés Isaac de Stella, que le copió abiertamente.

La terminología de *Pars superior rationis* y *Portio inferior* pertenece a Pedro Lombardo. La *inferior* era equivalente a *sensualitas*.

El autor establece diferentes conexiones con otros escolásticos (San Anselmo, San Alberto, Santo Tomás). Pero esa parte de su estudio no podría ser resumida en los límites del presente extracto.—A. S. de A.

JORDAN (Robert): *Time and Contingency in St. Augustine*, en «The Review of Metaphysics», vol. VIII, núm. 3, marzo, 1955, págs. 394-417.

Para San Agustín, el problema del tiempo no es un problema de física o de cosmología. Aunque tenga implicaciones cosmológicas es, sobre todo, un problema de filosofía moral, y a su vez, la filosofía moral es inseparable en San Agustín del destino del alma y de su concepción religiosa del hombre. Ahora bien, esto no quiere decir, como Russell ha pensado, que San Agustín desconozca la valoración objetiva del tiempo o no la tome en consideración. Russell afirma que la absorción de San Agustín en el tema del pecado limitó sus posibilidades, llevándole a sustituir el tiempo histórico y físico por el tiempo subjetivo. Esto no es exacto; San Agustín tiene en cuenta que el tiempo es una realidad que se ofrece tanto en la experiencia interior como en la experiencia exterior, y hasta tal punto es cierto esto que uno de los temas de los que fundamentalmente trata, es el de la medida del tiempo. Distinguiendo el tiempo en espiritual y espacial, este último ofrece dificultades considerables para medirlo. El movimiento es medible en función del tiempo, lo que exige a su vez una medición del tiempo.

Ahora bien, a San Agustín no se le escapó que todo tiempo exige un segundo tiempo para ser medido de manera que el tiempo mismo se escapa a la medida. El tiempo sólo puede ser medido relativamente, y esta relatividad es el signo más claro de la contingencia. Lo que no admite la relativización, y por esto se opone rigurosamente hablando al tiempo, es la eternidad. La eternidad aparece por consiguiente como algo que de suyo excluye la medida y el tiempo relativo, y en este sentido mensurable, se caracteriza como contingencia. De este modo el ser finito aparece como relativo y claramente diferenciado de las posibilidades eternas del ser infinito. La finitud del ser está, por consiguiente, condicionada inexcusablemente a la idea de contingencia. Resulta de todo esto que el tiempo es una relación y que esta relación se caracteriza por sucesión de estados, cuyos estados se definen merced al ser finito y la medición de la relación tiempo se ejecuta por el pensamiento, sólo en cuanto éste es susceptible de retrollegar al pasado y extenderse al futuro. Precisamente en esta ordenación o serialidad, las cosas determinan su puesto de manera que la idea de orden, la idea de tiempo y la idea de contingencia quedan estrechamente unidas.—E. T. G.

VAN SETEENBERGHEN (Fernand): *L'organisation des études au moyen âge et ses repercussions sur le mouvement philosophique*, en «Revue Philosophique de Louvain», tomo 52, noviembre 1954, vol. 52, núm. 36, págs. 572-592.

De la Antigüedad llega a la Edad Media una división de las artes liberales, artes de hombres libres, como opuestas a las mecánicas o serviles, que la integra en trivium (Gramática, Retórica y Dialéctica) y quadrivium (Aritmética, Geometría, Música y Astronomía). Otra corriente aporta la división que Cicerón atribuye a Platón de la Filosofía, que consiste en su organización en tres ramas: Filosofía racional, o Lógica; Filosofía natural, o Física, y Filosofía moral, o Ética. Para los antiguos la Filosofía era el sistema general de todas las ciencias, la síntesis del saber. No así para los cristianos desde San Agustín, cuando el papel de la Filosofía lo desempeñan las Sagradas Escrituras: la palabra revelada de Dios. Las demás cien-

cias son meros utensilios que sirven a los exégetas para su declaración de la Suprema Ciencias, la Ciencia de Dios. Esta concepción es la que impera en la alta Edad Media. El principio que ha inspirado la organización de los estudios durante toda la alta Edad Media ha sido la idea de eliminar la Filosofía pagana como síntesis del saber y como sabiduría de vida. La sabiduría del Evangelio ha destronado a la sabiduría humana, no se conservan más elementos del saber profano que los que presentan un carácter de enseñanza preliminar.

Los inconvenientes teóricos de la adopción del sistema de las siete artes liberales para la organización de los estudios, es su limitación a siete disciplinas, descuidando las demás, y los inconvenientes prácticos están representados por la falta de disciplinas de tipo profesional, como Medicina, Derecho, etc. Inconvenientes que empiezan a ser subsanados en el siglo XII, con el desarrollo de ramas descuidadas de la Filosofía: Física, Metafísica y Ética.

En el siglo XII tiene lugar una gran revolución en el sistema de las ciencias, debida a la introducción masiva de los escritos de Aristóteles. Así surgen tratados tan interesantes, como *De divisione Philosophiae*, de Gundisalvo (1150); la división de la ciencia contenida en un documento de Barcelona, de hacia 1230 ó 1240, etc.

Las reflexiones y polémicas que se han suscitado sobre las cuestiones de método y de objeto formal han sido particularmente fecundas. En el siglo XIII se comienzan a ver las diferencias radicales que justifican la distinción, hoy normal, entre Teología y Filosofía y ciencias positivas. A partir del siglo XIII la Filosofía adquiere un lugar en la organización de la enseñanza y es reconocida su independencia en el mundo cristiano. A los ojos de los maestros ortodoxos no puede constituirse en sabiduría integral y suficiente, pues no es más que una etapa, un medio, un elemento relacionado con la sabiduría teológica o la visión cristiana del universo; pero la Filosofía puede y debe desarrollarse en disciplina autónoma, según sus propios métodos.

El artículo que comentamos goza de las ventajas de una exposición sencilla, que recurre a la simplificación de los cuadros sinópticos, y en su erudición alude a documentos que no han logrado publicidad en nuestros días y, por tan-

to, unen a su carácter de testimonio histórico, el de la novedad de su descubrimiento.—M. del P. M.

GARRET, S. I. (Thomas M.): *St. Augustine and the Nature of Society*, en «The New Scholasticism», vol. XXX, número 1, January 1956, págs. 16-36.

Es un breve estudio sobre ciertas actitudes ideológicas de San Agustín que le condujeron a formular su doctrina sobre la sociedad.

El autor critica la afirmación agustiniana de que no puede haber verdadera justicia más que en la república donde Cristo sea cimiento y modelo. La razón que le bastó para explicar que en Roma no hubiera verdadera sociedad, hubiera podido cambiarse por la de que en ella no era posible concordar los derechos particulares. Dado que la sociedad no podría ser más buena que los individuos que la componen, allí no había esperanza de justicia en la sociedad misma. Este es el resultado de las indagaciones de San Agustín.

La poderosidad del genio agustiniano se advierte en la concepción teológica del tema, donde se encuentra en su verdadero medio.

Como en el estado que actualmente existía no podía advertirse una realidad de justicia, las orientaciones teológicas le llevaron a negar toda posibilidad de justicia en cualquiera sociedad que desconociese a Cristo.

Frente a este extremado punto de vista, el articulista defiende una concepción temperada, más posible y más cercana, de la justicia. Así, podría decirse que en Roma había justicia, en tanto en que los *derechos legales* (traducido textualmente) de los ciudadanos estuviesen protegidos.

Viene a fijarse luego en el esfuerzo de San Agustín para producir una definición de Estado que sustituyera a la definición tradicional aportada por Cicerón. Reconoce la validez universal de la agustiniana, pero piensa que también el Obispo de Hipona deja fuera de su esencia a la justicia.

Tal apreciación depende de que, si bien está claro que un verdadero amor implica tranquilidad y orden, no pueda ser tenido sin justicia.

Esta insistencia sobre el amor más que sobre la justicia como vínculo so-

cial, tiene profundas raíces en la mentalidad de San Agustín.

La justicia viene a ser simplemente una virtud que da a cada uno lo que le pertenece. La definición es sencilla, pero necesitaría explicación del alcance de sus términos.

De todos modos, en una conceptualización que supone la caridad como virtud más alta y como descripción de la suprema felicidad, San Agustín dice que el amor es más que un unificador estático y un formador de toda sociedad, sino que asegura la posesión de esa paz que es precisada para lograr la finalidad de toda sociedad.

Previene el articulista su propia actitud anunciando que San Agustín era primordialmente un teólogo, y que, por otra parte, emplea indistintamente sinónimos: *societas, civitas, populus, respublica, regnum*. — A. SÁNCHEZ DE AGÜEROS.

BRUNNER (Fernand): *Le conflict des tendances platoniciennes et aristoteliennes au moyen âge*, en «Revue de Theologie et Philosophie», 1955, III, págs. 179-92.

No en la Edad media, sino en la moderna y contemporánea, y pensamos que en todos los tiempos, seguirá la disputa en torno a la oposición entre Platón y Aristóteles, entre el idealismo del maestro y el realismo del discípulo, no obstante ser muchas y bien intencionadas las tentativas de conciliación.

A partir de los presocráticos, las opiniones de Platón y Aristóteles dan al lector cristiano la impresión de encontrarse en un terreno familiar. Los mitos, los símbolos y oscuras dialécticas ceden, en efecto, el paso a la expresión en términos claros de la trascendencia y de la espiritualidad de Dios.

—Que Platón y Aristóteles —dice el autor— constituyen una misma familia espiritual es evidente desde la antigüedad a pesar de las críticas del stagirita a su maestro. Tal es la tesis de los neoplatónicos desde Ammno Sacras hasta Simplicio. De los griegos, esta opinión pasa a los latinos por Boecio, fué mantenida entre los árabes por Alfarabí y después por Alkindi; entre los judíos, Isaac Israeli, mezclando las doctrinas platónicas con las enseñanzas de Aristóteles.

La atribución por los árabes a Aristó-

teles de textos tomados en Plotino y Proclo —la *Theologia* de Aristóteles y la obra conocida por los latinos con el nombre de *Liber de causis*— atestiguan este esfuerzo, a veces exagerado, de conciliación que, por otra parte, se hacía favoreciendo a uno en detrimento del otro. La conciliación se obtenía las más de las veces por el establecimiento entre ellos de una jerarquía: la filosofía de Aristóteles era concebida como una introducción a la de Platón o como el piso inferior de un edificio cuya cúspide ocupara éste. Se atribuía a Aristóteles la competencia en las cosas de la naturaleza y se reservaba a Platón la ciencia de las cosas divinas.

La edad media, árabe, judía y cristiana terminó por rechazar esta concepción de las relaciones entre el Liceo y la Academia. Con Averroes, Maimónides, Alberto Magno y sobre todo Tomás de Aquino, el aristotelismo tomó su revancha, recordando la hostilidad original de Aristóteles a la doctrina de Platón y reivindicando para el aristotelismo el privilegio de expresar la verdad total.

Gilson reconoce a Santo Tomás el mérito de haber descubierto «des deux grandes voies ouvertes a la speculation metaphisique —Platón et Aristote— et de l'inevitable option qui s'impose a tout sprit socieux de penser avec coherence» (*Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin*, París, 1926).

Brunner, situado en la nueva perspectiva debida al revuelo aristotélico contra la hegemonía de Platón, presenta las relaciones entre uno y otro. Dice que Aristóteles, sin abandonar el intelectualismo espiritualista de su maestro, le corrigió en el sentido de una filosofía más sana. No hace de la doctrina de Platón el piso superior de la filosofía, sino que ve en ella una construcción de ensayo. La prueba de la insuficiencia de la doctrina de Platón reside —según este autor— en la incapacidad en que se encuentra el autor del *Timeo* de tratar del mundo real de otro modo que por «el juego amable del mito». Añadiremos —sigue diciendo— que el aristotelismo medieval aporta una profundidad decisiva a esta filosofía «mejorada» que debemos al stagirita. Santo Tomás, cuyas relaciones y concordancia con Aristóteles se recogen también en puntos interesantes en este artículo, aventaja, en efecto, aquel interés heredado de Platón, que Aristóteles atribuye a la esencia más que a la

existencia. En la esencia de las cosas descubre él la existencia que han recibido y que constituye su último acto.

Existe, sin duda, una parte de verdad en la jerarquía que establecen los neoplatónicos y Alfarabí entre Platón y Aristóteles. El estudio de las cosas sensibles de Platón es tarea a la que el discípulo consagra lo más claro de su esfuerzo. Que Aristóteles sitúa la realidad en donde Platón no percibe más que la imagen y el reflejo, he aquí la expresión del interés que el uno da al mundo sensible y el otro al mundo inteligible y el resultado de lo que podría llamarse una especie de «división del trabajo».

Admite este autor que las tendencias platónicas en sí mismas y en la consideración que se les dió en la edad media, consisten en buscar la causa de los seres de un cierto orden en una realidad de un orden superior, mientras que las aristotélicas encuentran su expresión en el cuidado, no del origen, sino de la estructura del universo.

Expone con alguna extensión Brunner los puntos de vista opuestos de Platón y Aristóteles, que sintetiza en las siguientes tesis:

Del lado platónico:

- La oposición entre el ser y el devenir;
- la producción de las especies por un mundo superior;
- la extensión del devenir substancial más allá del mundo sublunar;
- la extensión de las nociones de materia y de forma a toda creatura;
- la multiplicación de las formas constitutivas de un mismo ser;
- la substancialidad del alma y el carácter accidental de su unión con el cuerpo;
- la existencia de una forma propia del cuerpo;
- la concepción de la materia como condición de imperfección y como sede de las razones seminales;
- El conocimiento inmediato de lo inteligible y de Dios;
- el realismo de los universales;
- la sensación concebida como una actividad del alma;
- Dios, llamado ser y forma de todas las cosas;
- la univocidad del ser
- Dios considerado como perfección espiritual última más que como motor del mundo;

Dios considerado aun como superior a la forma y a la inteligencia.

Las tesis correlativas aristotélicas, por el contrario, son:

- La unión del ser y el devenir;
- la eternidad de las especies;
- la limitación del devenir substancial al mundo sublunar
- la composición hylemórfica excluida de los seres espirituales;
- la unicidad de la forma constitutiva;
- la unión esencial del alma y el cuerpo;
- la negación de la *forma corporeitatis*;
- la materia concebida como ordenada al ser y desprovista de razones seminales;
- el conocimiento mediato de lo inteligible y de Dios;
- el conceptualismo;
- la sensación concebida como pasiva;
- Dios considerado como la inteligibilidad, de suyo, y no como la de las cosas;
- la analogía del ser;
- Dios, considerado como el motor del mundo;
- Dios, pensamiento, de suyo por sí, concebido esencialmente como inteligencia.

Estos puntos de discrepancia no son exhaustivos y, por otra parte, el estudio de cada una de las parejas o grupos de tesis correlativas o afirmaciones opuestas a la luz de la distinción que hace este autor entre las tendencias platónicas y aristotélicas, excedería de los límites de una lección, como lo es la que presentamos, el discurso inaugural pronunciado por Ferdinand Brunner en la Universidad de Neuchâtel el 7 de diciembre de 1954.—E. S. V.

CHEVRIER (G.): *Remarques sur l'introduction et les vicissitudes de la distinction du "ius privatum" et du "ius publicum" dans les oeuvres des anciens juristes françaises*, en «Archives de Philosophie du Droit», París, 1952; págs. 5-77.

En los tiempos carolingios, *ius publicum*, *ius regni*, *iura regia*, designan al fisco y al bien del rey. El *ordo palatii*, no obstante, se distingue del *status regni*, que es el *ordo* o *administratio* del reino.

Los viejos tratadistas franceses, que admitían unánimes la división del derecho en civil y natural, otorgando a éste la relevancia que le corresponde, dudaban en asignar al civil una clasificación que lo escindiese. La división entre *ius publicum* y *ius privatum* no se generalizó hasta que decayó la influencia de los Canonistas y de los Romanistas. Bastaba, anteriormente, con distinguir el origen del *ius* en legal y consuetudinario.

La distinción teórica surgió en el siglo XII, pero no trascendió a la realidad doctrinal hasta fines del XVII, porque entre el «derecho realengo» y el «derecho de los particulares» se intercalaba una zona mixta: el «derecho de los señores».

Los siglos XVII y XVIII borran tal concepción, remontándose a las clasificaciones del Derecho romano.

El punto de paso doctrinal fué el concepto de *utilitas publica* opuesto al de *utilitas privata*, resaltados por los estudios canonistas, en su diferenciación dentro del *ius commune*.

Ya Plecentin distinguió netamente como dos géneros el *ius publicum* y el *ius privatum*, copiando la descripción de Justiniano. Arón califica de perniciosa esa división, que romperá la unidad del Derecho. Y propone un criterio de finalidad, mirando al interés protegido, cualquiera que sea la materia.

La escuela de los Dialécticos profundizó, a su vez, en el sentido de la *utilitas* de la norma jurídica, con críticas que intentaron ser superadas por los comentaristas de Bártolo y Baldo. Pero, por su lado, los bartolistas concluyeron que en todas las normas había algo de *utilitas publica*.

Sin embargo, los Costumbristas de los siglos XIV al XVI no progresaron en el sentido de la separación entre las dos grandes ramas del Derecho.

El siglo XVI, con el incremento de la legalidad y del poder regio, produjo una reacción de la burguesía. Era preciso un estatuto personal que protegiera contra la supremacía del poder público. Pero el Derecho está confuso en su expresión y en su técnica. Se siente la necesidad de ordenar y esclarecer el arte de definir, aclarar, observar y razonar.

El Derecho del Estado absolutista tiende a diferenciarse en sus cualida-

des y en su materia del derecho de los particulares.

A su vez, el racionalismo penetra el Derecho público. La filosofía política afina en sus estudios acerca del origen del *ius publicum*. El arte de «respetar y obedecer» se transforma en el «arte de civilizar a los hombres».

En el campo del Derecho privado, el trabajo no es menor. Se redactan con minuciosidad las *costumbres* regionales y los textos romanistas. Se estudian comparadamente los derechos provinciales. Pero su independencia decisiva no adviene hasta que, con la revolución, llegan a distinguirse entre sí el gobierno, la administración y el procedimiento judicial. Aunque su encuadramiento definitivo ya venía preparado por los estudios doctrinales acerca de la soberanía absolutista.

En el encuentro entre ambas áreas jurídicas se polarizan los conceptos de Derecho privado y público. La reflexión penetra en los datos previamente descritos. Se disciernen las áreas política, económica y jurídica. Simultáneamente, al concretarse el *ius publicum*, el Derecho civil va superando formalmente su antiguo provincialismo. Cada vez se aleja más del origen *público* concreto para fundarse en un Derecho común, sobre un orden *natural*.

De este modo se constituye un conjunto jurídico entre dos polos, separados por una zona de contacto que, sin enfrentarlos, los distingue.

No obstante, la supremacía del príncipe no permitía equilibrar bien ambos bloques. El concepto de policía, función que llegaba a penetrar en el área particular de los ciudadanos, y el de *orden público*, penetran hondamente en el área privatista, que tiene que defenderse apoyándose en los principios generales de interpretación, consiguiendo en tal tarea una indudable sutileza técnica.—A. SÁNCHEZ DE ACÜEROS.

M. HARING (Nikolaus): *Character, Signum und Signaculum. Die Entwicklung bis nach der karolingischen Renaissance*, en «Scholastik», Heft. IV, año XXX, 1955, páginas 481-512.

El objeto del presente estudio no rebasa los límites del análisis de la utilización de los cambios de significado de la palabra carácter, en la literatura

latina, desde sus primeros testimonios en el lenguaje escrito hasta los comienzos de la alta escolástica. Pero la expresión carácter está en el orden teológico vinculada de un modo indisoluble al de *signum* y *signaculum*, sobre las que en éste y otros artículos haremos algunas consideraciones. En realidad, hasta la segunda mitad del siglo XII no notamos una valoración general de la palabra carácter en sentido teológico. Hasta conseguir esta generalidad en la valoración y uso, el camino recorrido fué muy largo.

Por lo pronto, en latín carácter aparece como una palabra extraña incorporada del mundo griego. Cicerón la define como palabra extranjera. En los escritores no cristianos no adquiere un sentido diferenciado y preciso, es menester recurrir a Tertuliano para encontrar ya carácter con el valor definido, desde el cual evolucionará en la teología. En su famosa obra contra Marción, Tertuliano emplea ya carácter con el valor de sello e incluso con una cierta proximidad a la significación de símbolo. Como es natural, en San Agustín se ha complicado el mundo de relaciones acepcionales de la palabra, y aparece ya la significación de nota distintiva al mismo tiempo que la de figura, con lo que se inicia la equivalencia con el término consideración. Por esta vía la proximidad con signo y más tarde con *signaculum* es evidente. Un tema de interés para definir la presión ejercida por la palabra hasta su preeminencia es el de la medicina, en la que se emplea «carácter» con un inicial valor fisiológico y naturalista. En este sentido está en conexión con «cauterium». El sentido activo de estampa o sello aumenta al mismo tiempo que se hace traslaticio al mundo espiritual y social. Encontramos expresiones repetidísimas de *character militiae* y *character dominicus*. En la medida en que al valor de estampa o sello se le agregan los de configuración y una cierta dependencia, la expresión carácter se pone en conexión con los estigmas y entra de lleno en el mundo teológico, como demuestra la pronta divulgación de la expresión *character trinitatis*. Así, en el período carolingio, la expresión está ya divulgada. Se ve muy claro en los comentarios de Beda el venerable al Apocalipsis, en donde carácter tiene el valor definido

de conjunto de notas que determinan el sentido y significado. Así se habla del carácter del anticristo, etc.—E. T. G.

M. HÄRING (Nikolaus): *Character, Signum und Signaculum. Der Weg von Petrus Damiani bis zur eigentlichen Aufnahme in die Sakramentenlehre im 12. Jahrhundert*, en «Scholastik», Heft I, año XXXI, 1956, págs. 41-69.

En el siglo XI la palabra carácter adquiere un sentido cristológico definido en las obras de San Pedro Damiano, en donde leemos esta descripción de la cruz: «*In hac enim caelestis figura victoriae omnis religio christiana depingitur. In hoc vitalis signi characteri tota virtutum spiritualium perfectio designatur.*» Desde esta descripción de Pedro Damiano hasta la doctrina sacramental del siglo XII hay un proceso cuyos pasos más definidos se refieren a la impresión del carácter de cristiano por la presencia de la fe en Cristo. De este modo, se va pasando a una conexión estricta entre carácter y signo fundamentalmente por la doctrina del sacramento. Cristiano es el que tiene *character cristi* y, por consiguiente, vive *sub caractere christi*. Infieles son aquellos que viven *sub caractere antichristi*. De este modo, el signo va siendo la manifestación o señal del carácter por cuya vía se llega a la determinación del sacramento como modo de obtención del signo característico. Así, en la misma traducción a la teología para laicos, «señal» se convierte en una expresión básica y se habla de la señal de la cruz por ejemplo. No es extraño, pues, que la palabra carácter y sus conexas en el orden teológico pasasen pronto a la canónica, a través, sobre todo de una lectura continuada de las obras de San Agustín. La teología sistemática acepta decididamente la terminología, y así en Inocencio III se encuentra la expresión «*signum fidei pro caractere christianitatis accipitur, quo fideles ab infidelibus discernuntur*», en cuya expresión ya se insinúan valores muy concretos para estas palabras. Empleáanse los términos también con relación al problema del «ordo» y de aquellos que pertenecen al orden de la Iglesia. El carácter espiritual eclesástico lo confieren una serie de signos denominados de modo más concreto «signacula», cuyo primer grado es la tonsura. De este modo, el carácter, el signo y el sig-

naculo, entran en una conexión que apunta ya de modo concreto a los sacramentos. En conexión con el sacramento del Bautismo y los problemas teológicos relativos a su virtualidad en cuanto cualificación, se perfecciona la terminología, que entrará de lleno en la teoría sacramental del siglo XII.—E. T. G.

LAUER (Rosemary Z.): *St. Thomas's Theory of Intellectual Causality in Election*, en «The New Scholasticism», volumen XXVIII, núm. 3, July 1954, páginas 299-319.

El artículo se refiere al estudio del libre albedrío en la doctrina tomista, en ocasión de objetar a la opinión de Dom Lottin («Psychologie et morale», aux XII^e et XIII^e siècles, Louvain, 1942-1949) hecho rectificar en algo a Santo Tomás. Según Dom Lottin, antes de 1270 Santo Tomás pensaba que el intelecto ejercía una causa final sobre la voluntad, en el acto de elegir. Pero después, la causación del intelecto se reducía al aspecto formal de la causación. La autora de este artículo no da crédito a las apariencias y decide analizar las afirmaciones de Dom Lottin.

Este explicaba el cambio de Santo Tomás diciendo que, a partir de la posición que era ya tradicional en la Orden Dominicana, se aproximó sensiblemente a la defendida por los doctores franciscanos. El resultado sería que en la elección vendría a tener primacía la voluntad. Y esta es la creencia de Dom Lottin. Pero, ¿es la voluntad elemento esencial del acto de elección?, ¿qué papel desempeña la razón al respecto?

Para Dom Lottin, en la doctrina tomista definitiva la causación del intelecto se reducía al aspecto formal. La voluntad tendría simultáneamente el papel de causa final —porque su fin es el bien— y de causa eficiente. La razón jugaría como causa formal.

No obstante, a través del examen de textos tomistas, la autora piensa que el objeto de elección sólo es objeto de la voluntad en cuanto participa de la naturaleza del «bien». Pero también el intelecto ejerce causalidad final a través del objeto mismo de la voluntad, al hacerlo comprensible a ésta como su fin. Si el objeto de la elección es causa final, ello se debe a que el intelecto lo ordena al bien que será causa final de la voluntad.

Sin embargo, la voluntad no puede ser constreñida y es libre, con libertad de ejercicio y con libertad de elección. El que varios objetos le ofrezcan oportunidades de felicidad, no la determina por éste o aquél. El movimiento agente no pertenece al intelecto, sino a la voluntad.

La razón y la voluntad son dos poderes activos ordenados mutuamente. En absoluto, tiene prioridad la razón. Prácticamente, se impone la voluntad, que puede mover a la razón misma.

La voluntad tiene dos actos: uno, el usualmente citado, de tender a su objeto; otro, concordarse a la impresión que la razón le ha proporcionado.

Los actos de voluntad acordes con su orden y principio específico le son impuestos por el intelecto. El acto de elección es materialmente de la voluntad (no tomada en sentido de acto absoluto), pero formalmente del intelecto —que la concuerda en cierto ordenamiento racional—. El intelecto es el *primer* principio en cuanto a la causación formal; la voluntad es el *primer* principio en cuanto a la causación material.

Respecto al supuesto cambio de la mente tomista, resulta, entonces, que existen a través de los textos ciertas diferenciaciones terminológicas que no alteran el fondo de la cuestión, pues en cada caso no puede comprenderse que haya querido fijarse la teoría en su integridad.—A. SÁNCHEZ DE AGÜEROS.

KOLPING (A.): *Die Drucke der Albert dem Grossen zugeschriebenen Messerklärung*, en «Zeitschrift für Philosophie und Theologie», Band 2, Heft 2, páginas 197-205.

El Padre G. Meersseman ha hecho, con ocasión de la aparición del primer volumen de las obras completas de San Alberto el Magno, unos comentarios acerca del valor de las fuentes impresas de estas obras. Particularmente se ha referido a la primera edición crítica llamada de Lyon de 1651, en la que se recogieron varios manuscritos. En este trabajo del Padre Meersseman no se valoran suficientemente los impresos incunables de alguna obra de San Alberto. Conocemos la edición Príncipe de 1473 y la edición de 1477. Considerando particularmente algunos casos concretos, se observa que entramos incunables hacen referencia a ramas distintas de ma-

nuscritos, de modo que junto con los manuscritos conocidos se puede perseguir desde los textos impresos algunos que se han perdido o algunas variantes de sumo interés para la crítica textual. Las ediciones modernas han recogido las familias de manuscritos, pero se han fijado poco en las posibilidades que ofrecen los incunables. En este sentido se puede citar la edición Vivés, de París, de 1899, que hicieron con relativo cuidado Augusto y Emilio Borgnet, concretamente con referencia a los temas que aquí nos interesan. Se nota en el sistema de citaciones, en las rúbricas e incluso en la capitulación diferencias que no se explican simplemente por los manuscritos. Las citaciones son más amplias e incluso en algunos de los incunables hay reiteraciones que tienen un concreto valor aclaratorio.—E. T. G.

TRAPP (Georg): *Seelenvermögen und Schichten des beseelten Leibes. Über Ansätze zu einer Schichtenlehre in der Darstellung der Seelenvermögen bei Thomas von Aquin*, en «Scholastik», Heft IV, año XXX, 1955, páginas 535-553.

N. Hartmann se planteaba, en 1943, en una ponencia académica el problema de la relación de posibles estratos diferenciados en un organismo vivo y un principio animador funcionalmente definido en potencia. Quizás la idea de Hartmann para plantear el problema de modo tan concreto proviniese del campo de las ciencias naturales, quizás en concreto del peculiar sector de la psiquiatría, en donde la expresión «estrato» (*Schicht*) se utiliza con un carácter bastante definido. En todo caso, el planteamiento contribuyó a que se renovase un tema que se refiere a la personalidad en sus múltiples aspectos, y que a su vez replantea, con caracteres de suma novedad e importancia, la tesis escolástica y, especialmente, la tomista sobre las potencias del alma y su relación con los principios vitales. En el pensamiento de Santo Tomás, el hombre aparece como un campo funcional vital específico, cuya personalidad está caracterizada por la posesión de una unidad compatible con la diversidad de funciones. Esta diversidad de funciones aparece estratificada y estos distintos estratos hacen del hombre algo así como una síntesis de la estructura que corresponde a los distintos or-

ganismos vivos. El ánimo racional es simple en esencia, pero es múltiple en las potencias y en las operaciones, según dice Santo Tomás. Esta multiplicidad se manifiesta en estratos que responden a su vez a una ordenación que se traduce en la estructura psicosomática de la especie. Las potencias funcionan en una relación de orden que puede, a su vez, interpretarse como una relación jerárquica, por lo menos en lo que se refiere a su jerarquía funcional. Manifiéstanse en dos series, una que corresponde al *ordo naturae* y otra que corresponde al *ordo generationis*. De este modo, se plantea su problemática autogenéticamente al mismo tiempo que estructuralmente. En el orden ontogénico, las potencias manifiéstanse según estratos. Estos estratos, a su vez, se orientan según profundidad y, desde los más profundos a los más superficiales, caracterizan las disposiciones internas al ser animado, disposiciones respecto de las cuales no cabe la elección del agente. El mundo instintivo se condiciona en estos diferentes estratos abriéndose a un análisis psicológico con referencia a la unidad sustancial del alma.—E. T. G.

CONOVER (Milton): *St. Thomas Aquinas in Some Recent Non-Scholastic Writers on Political Philosophy*, en «The New Scholasticism», vol. XXX, núm. 1. January 1956, págs. 1-15.

La intención del autor para emprender el estudio proyectado se concreta en que hace especial referencia a los autores del área anglosajona—secundariamente a los franceses y alemanes—, y que en todo caso no pueden ser calificados como *escolásticos*.

No obstante, las referencias hechas acerca de la influencia tomista en las obras filosófico-políticas publicadas en Estados Unidos y en Inglaterra son del mayor interés en España, tradicionalmente más atenta a los tratados aparecidos en Francia y, sobre todo, en Alemania.

El articulista clasifica a los autores a que se referirá en tres grandes grupos: los que atienden principalmente a las derivaciones neotomistas; los analizados por W. Dunning (*History on Political Theories*, New York, 1902-1910), y las contribuciones recientemente aportadas por los investigadores e historiadores de la filosofía medieval y escolástica.

A través de un somero estudio ideológico y bibliográfico, cuyos detalles es preciso pasar por alto, se siguen con interés las repercusiones de la doctrina tomista en temas como la justicia, el Estado, la libertad política, las relaciones entre Imperio e Iglesia. Todos los modernos conceptos de la política se hallan prefigurados en la enseñanza tomista.

Nos permitimos citar algún nombre entre los autores más nombrados: W. Goodwin, A. Carlyle, J. Bury, R. Murray, W. Sloane, A. Holcombe T. Cook, J. Bowle, W. Ebenstein, A. Grimes.

Por el mero enunciado, podemos juzgar que la influencia doctrinal tomista llega a puntos tan prácticos, vigentes e importantes, como la organización del Commonwealth, la Constitución inglesa, la filosofía de la opinión pública, o hasta el estudio de temas que, como el del contrato social, aún siguen dando juego en la filosofía política. — A. S. de A.

DA PALMA (Giambattista): *L'origine delle idee secondo Sigieri di Brabante*, en «Sophia». Rassegna critica di Filosofia e Storia della Filosofia, anno XXIII, núm. 3-4, julio-diciembre 1955, Padova, págs. 289-299.

El artículo es un comentario a un texto importante: una de las «questioni» más largas y apretadas del manuscrito *In III De Anima* de Siger de Brabante. Un tercio aproximadamente del escrito lo ocupa, por tanto, la transcripción del texto. Su interés histórico es notable, y también su contenido doctrinal, al ser contrastado, como el autor lo hace con las tesis tomistas.

Antes de lanzar al lector a la lectura del texto (por cierto cuidada con todo género de notas eruditas) hace hincapié en el estilo dialéctico del maestro belga. El modo es similar al tomista de las «questiones disputatae», con leves diferencias que el autor achaca al distinto ámbito de los dos magisterios.

El problema estudiado es el siguiente: ¿en qué condiciones nuestro principio intelectual pasa de la potencia al acto?, ¿hay o no posesión por naturaleza de lo inteligible?, o, dicho en términos modernos: ¿hay o no principis innatos?

Brabante se opone a todo innatismo. En esto concuerda con Santo Tomás, y hasta con San Alberto Magno, sin em-

bargo, el antiinnatismo de Brabante es tan extremado que viene por ello a discrepar de estos dos maestros. Santo Tomás admite la existencia de una luz inteligible innata que nos permite contemplar los inteligibles obtenidos a partir de lo sensible. Esto ya le parece a Siger una concesión al innatismo. La diferencia entre ambos modos de pensamiento estaría (dicho en terminología kantiana) en lo siguiente: si se tratara para ambos autores, Siger y Tomás, de determinar las condiciones *a priori* de la génesis del conocimiento, ambos apuntarían al entendimiento activo, pero mientras que para el segundo sería preciso acudir a la luz inteligible para entender la activación, para el primero sería suficiente explicarlo por el poder activo que el Creador ha puesto en el entendimiento humano (activo), para pasar de la potencia al acto.

No se trata con este contraste de excluir a uno u otro; Da Palma se propone con este comentario mostrar cómo los subrayados de ambos autores aclaran diversas fases del proceso cognoscitivo. Y termina con estas palabras: «Santo Tomás, poniendo en primer plano la obra y espontaneidad del intelecto agente en la formación de los inteligibles, subraya el comienzo del proceso cognoscitivo; Siger, poniendo de relieve la actividad y la iniciativa del intelecto posible, hace resaltar la fase terminal y decisiva del conocimiento humano». — M. R.

Roo, S. J. (W. A. van): *Law of the Spirit and Written Law in the Spirituality of St. Ignatius*, en «Gregorianum», vol. XXXVII, 3, 1956, págs. 416-443.

Dios habló a Moisés y le entregó la ley escrita en tablas. Cristo pronunció su ley de amor en el sermón del monte. La nueva ley no constaba fundamentalmente de preceptos, sino de gracia, como había anunciado Jeremías y explicó San Pablo.

San Ignacio revela claramente su propio sentir de los valores respectivos de ambas leyes.

En el gobierno de la Compañía, la Constitución escrita tiene sólo una importancia de tercer grado. Lo primordial es la Sabiduría y Bondad divina. Lo segundo, la ley de amor que el Espíritu Santo inspira en los corazones. San Ignacio nunca pierde de vista esta

gradación. En los Ejercicios espirituales busca ayudar al hombre a librarse de sus tendencias desorganizadas, para adaptarse a la Voluntad divina. El hombre se aísla para buscar su camino hacia Dios.

El Director espiritual ayuda esta tarea de búsqueda. Distingue las inspiraciones genuinas y las razones puramente humanas o los impulsos desordenados. El ejercitante mismo se dispone a sí mismo para recibir la gracia. Trabajando sobre la materia de meditación, intenta adquirir la sabiduría interior para lograr satisfacer a su espíritu y estabilizar su propio criterio como obediente a una balanza espiritual que le da un equilibrio imprescindible para todo adelanto. Sin esta disposición no sería dócil a la inspiración del Espíritu Santo. El ejercitante debe elegir entre conducirse por sí mismo, o por el Espíritu Santo.

En las Constituciones de la Compañía deja sentado que las decisiones deben acomodarse a las circunstancias. Los individuos pueden ser enviados a cumplir sus misiones, con libertad de movimientos y de métodos. La caridad y el don de discreción otorgados por el Espíritu Santo les servirán de guía. Y siempre será Nuestro Señor quien indique las decisiones al hombre dócil a los impulsos de la gracia.

La Ley Nueva no es ley de preceptos, sino ley escrita en el alma humana, recibida por gracia como una segunda naturaleza cuya inclinación es a un fin más alto y sobrenatural. Regula cierto orden a que todo hombre debe acomodarse. A su través el reino de Cristo busca su exteriorización en la sociedad humana. Su contenido de libre acatamiento deja a salvo la libertad humana; su finalidad de que el hombre perciba el amor de Dios, convierte en hombre espiritual a quien se entrega a las inspiraciones del Espíritu Santo. — A. S. de A.

WEIN (Hermann): *Der wahre cartesische Dualismus*, en «*Zeitschrift für Philosophische Forschung*», Band X, Heft I, páginas 3-28.

La investigación siguiente tiene por objeto aclarar en qué medida pueda tener interés actual el esquema cartesiano dual entre Cogitatio y Extensio. Este esquema, como es sabido, forma el núcleo de su especulación metafísica.

Cabe plantearse el problema de si este dualismo cartesiano no tendrá un interés moral y si su valoración actual no radique más en sus posibilidades respecto de lo que Descartes llamaba «morale par provision» y no en su contenido metafísico. La temática de Descartes, efectivamente, implica la revalorización de la capacidad personal para hacerse consciente de la seguridad del proceso intelectual y al mismo tiempo ofrece la posibilidad de una reforma del pensamiento desde el pensamiento. En efecto, hay una moral previa en el hecho de verificar la certeza de la verdad por medio de la razón, evitando que se introduzcan en el pensamiento errores de carácter puramente emocionales o por lo menos fundamentados en inclinaciones irracionales. La investigación de la verdad transmútase en el orden práctico en una «morale par provision». El esclarecimiento sistemático de lo que es cierto y de lo que es falso a través de un método riguroso permite, dice Descartes, triunfar en la regulación moral de la vida mucho mejor que si nos fundamos en viejos fundamentos admitidos por convención. Aquí la provisionalidad implica también una previsión y permite construir la vida no desde lo verosímil, sino desde lo seguro, de acuerdo con la afirmación cartesiana de que todo lo meramente aparential lo considera falso. De esta manera su discurso del método es un discurso moral y su dualismo, encerrando a la razón en un campo propio desde el cual la verdad adquiere su contenido ético, ofrece una posibilidad sumamente valiosa en el orden práctico. La actividad cogitante es una actividad apriorística y en este sentido puramente inmaterial, por lo que quizás se pueda afirmar que la ética «par provision» olvida las exigencias de una parte de lo que es humano. Sin embargo, los teóricos más actuales, por ejemplo, Heidegger, vienen en cierto modo a coincidir con Descartes cuando dicen que el origen y peculiaridad del futuro radica en «el en-sí-para». El predominio de la razón lleva en cierto modo al predominio del ser sobre la muerte y el predominio del ser sobre la muerte a la valoración del dualismo de Descartes como la diferenciación de la razón en cuanto fundamento de la ética y de la extensión en cuanto campo ajeno al mundo ético. En todo caso, hay una moral originaria que puede ponerse en conexión con la expresión

de los contenidos profundos del ser humano y que viene a acreditar el punto de partida, que hoy llamaríamos existencial, que caracteriza a la metafísica de Descartes.—E. T. G.

CUMMING (Robert): *Descartes' Provisional Morality*, en «The Review of Metaphysics», vol IX, núm. 2, págs 207-235.

En la tercera sección de su *Discours de la méthode*, Descartes construye una «moral par provision», que, según afirma, está obtenida de este método. No obstante, pese a esta afirmación, Descartes está en la historia de la filosofía quizás como el único filósofo sistemático de primera línea que no ha conseguido dar un método riguroso respecto de los problemas morales. Los historiadores consideran la moral provisional, sugerida por Descartes, como una debilidad de su método y, en cierto sentido, como un agregado extraño incoherente con los supuestos y el proceso del método mixto. Sin embargo, Lévy-Bruhl primero y después Gilson, han sostenido que la moral provisional cartesiana está en conexión con el método expuesto en el discurso y que responde a las exigencias de la vida cotidiana, de modo que es un sistema para saberse gobernar moralmente en los avatares comunes de la convivencia. De acuerdo con esta tesis, la moral provisional de Descartes estaría ocupando un lugar concreto y justificado en la jerarquía de las ciencias, y ésta habría sido la intención cartesiana. Efectivamente, en el horizonte cartesiano el pensamiento realiza las operaciones cognoscitivas por medio de la reflexión, de la auto-dirección y de la memoria, y estos supuestos son los que de modo claro y distinto tienen que ofrecerle las posibilidades del comportamiento moral, comportamiento que consistiría en el acuerdo con las verdades evidenciadas por la razón. Siendo así, es natural que en el método de Descartes la moral esté en un lugar último en el orden de las ciencias, lo que no implica, desde luego, que, con un criterio epistemológico, esté también en un lugar último. De este modo, Descartes admite que hasta que no se den verdades absolutas en el orden moral que encajen en una organización moralmente absoluta de la convivencia, habrá que aplicar una moral imperfecta, ya que la perfección moral, úl-

timo grado de la sabiduría, no es activa en el mundo normal de las relaciones entre los hombres. Esta moral imperfecta se organiza como una moral provisional, ya que, como el propio filósofo dice, los asuntos de la vida diaria no admiten dilación. En estos asuntos cotidianos, en que la dilación no es permitida, la aplicación de las reglas metódicas lleva a un cierto tipo de moral. Se logra con el procedimiento de la moral provisional una cierta satisfacción interior, porque se ha limitado la ambición a aquellas cosas que se poseen, alejándolas de las que no se poseen. Aunque en la moral provisional no exista una seguridad absoluta, debemos atenernos a las que tengan un carácter más probable, de modo que su probabilidad superior aparezca como clara y distinta. Descartes reconoce que es necesaria una larga práctica para adquirir esta actitud moral, pero al mismo tiempo considera que la moral perfecta sólo se puede conseguir a través de la aplicación ordinaria de la moral provisional.—E. T. G.

LEYDEN (W. von): *John Locke and Natural Law*, en «Philosophy», volumen XXXI, núm. 116, págs. 23-35.

Suele decirse que Locke, por haber sido empirista en su teoría del conocimiento, es uno de los fundadores del liberalismo filosófico.

Sin embargo, fuentes que no están divulgadas, como su *Diario* y otros escritos políticos no incluidos en su *Ensayo*, demuestran que Locke daba a la ley natural un puesto primordial dentro de su visión del gobierno y de la política.

En Locke, la expresión de ley natural se refiere a la conducta humana y a la ley moral en el sentido tradicional, desde Aristóteles, en la cultura occidental cristiana.

El articulista resume así el pensamiento de Locke:

Ley natural es una declaración de la voluntad de Dios, y una regla de lo bueno y de lo malo. Es una ley que en algún tiempo gobernaba al estado de naturaleza, o sea, aquel estado presocial en que todos los hombres eran libres e iguales, y en que vivían en paz mutua. Existe para guardar la verdad y la fidelidad entre hombre y hombre como tales, prescindiendo de que sean miembros de una sociedad. Es previo a las leyes civiles que determinan la propiedad privativa de cada hombre.

Acerca de la distinción doctrinal entre ley natural y ley racional, el punto de partida de Locke es sencillo: de hecho el hombre tiene esa razón, y capacidad para usarla. Por tanto, no hay lugar a dilema.

¿Cuál es, en Locke, la doctrina del conocimiento de la ley natural?

El hombre tiene una actividad mental que le permite descubrir y aflorar la verdad moral. Secundariamente, en cuanto producto de esa actividad, hay un principio desarrollado racionalmente en reglas de conducta. Locke tiene buen cuidado de distinguir entre ambas significaciones de «razón». La primera es la facultad discursiva, y la segunda es la verdad racional.

La idea de Locke sobre la obligatoriedad de la ley natural se reduce a una afirmación de la exigencia por parte de Dios. La voluntad de Dios es recta, y la creatura debe seguirla. Por otra parte, Locke perfecciona esta teoría con una fundamentación racional de la ética: hay una armonía de hecho entre los valores morales y la naturaleza racional del hombre. Escalonadamente, la ley natural deriva de la naturaleza racional, y ésta, a su vez, de la voluntad de Dios. Por tanto, la validez de las normas morales es necesaria. Aunque siempre mantiene Locke una ventana abierta al criticismo.—A. S. de A.

Rosso (Corrado): *L'illuminismo francese e Pietro Verri*, en «Filosofía», año VI, fasc. III, julio 1955, Torino, págs. 413-36.

Tomando como punto de partida una cita de P. Hazard sobre «psicología de la inquietud», que invadió a Europa hacia fines del xvii, va a tratar Rosso un punto especialmente interesante para el mundo italiano, y no aludido por Hazard: la figura de Pietro Verri sobre todo desde su *Discorso sull'indole del piacere*.

Comienza esbozando las líneas del mundo en el que Verri se encontró. En primer lugar, la decisiva influencia de Maupertius en el ambiente iluminista italiano. Hombre enfermo y doliente, representó entre sus contemporáneos el contrapolo del estilo imperante. Su expresión es *more geometrico*; sus temas reiterados, el de la «melancolía»

y la interpretación negativa del placer. Esto explica, en cierta medida, su éxito en Italia. Su modo «romántico» levanta polémicas y encuentra encendidos defensores. El autor hace una documentada —pero también viva y dinámica— historia de esta polémica: Zanotti, Ansaldi, Barbieri, cardenal Querini. Este es el mundo de vigencias culturales con las que Verri se encuentra. El *Discorso* de Verri comienza parándose admirativamente ante Maupertius. Sin embargo, va a corregir sus opiniones.

A Verri le interesa, no tanto la intelección del placer como ausencia de dolor como el hallazgo de una zona neutra entre el placer y el dolor. Más todavía, la valoración positiva del dolor como distintivo de la grandeza humana. Es desde este último punto de vista desde el que viene a suponer al dolor necesario preámbulo a la emoción y creación artísticas. Es ya un sentimiento netamente romántico. Desde estos hallazgos es desde donde lo contempla el autor del artículo, ligado con Du Bos en sus *Reflexions*.

Otra de las ideas medulares de Verri es la descalificación de la compensación o nivelación de los dolores en el Universo, en antítesis con Robinet. Ya Maupertius había rechazado este esquema interpretativo, porque suprimía la posibilidad de una fraternidad en el dolor; la recusa de Verri se fundamenta en su doctrina de la zona neutra entre placer-dolor. Hay, sin embargo, concomitancias doctrinales. Rosso las resume así: mientras que en Robinet hay, respecto al dolor-placer, un «inmovilismo dialéctico», lo característico de Verri es un «pesimismo energético».

El artículo ilumina varias junturas interesantes entre los pensamientos franceses e italianos, y revela un conocimiento matizado e inteligente de las personas y los hechos.—M. R.

Rosso (Corrado): «*Aufklärung e «Encyclopédie» : Diderot e Lessing*, en «Filosofía», año VI, fasc. IV, octubre 1955, Torino, págs. 554-573.

Como el subtítulo apunta el artículo toma el punto de partida Diderot-Lessing para centrar ambos movimientos de ideas. Va a tratar esta relación de dos aspectos principalmente: concomi-

tancias de ambos pensamientos (quizás estilos de pensar) e influencias efectivas entre ambos. Esta perspectiva personal va a extenderse —es el método que ha elegido el autor: el de la figura representativa— a los dos ámbitos culturales.

Es Lessing mismo el que reconoce su deuda con Diderot. Sin embargo, la frase que significa este contenido ha dado lugar a interpretaciones diversas; bien exagerándola y haciendo de Diderot un casi germano (de ahí la posible admiración compenetrativa); bien dándole un valor casi tópico.

¿Qué pensar —dejando a un lado la erudición— de la marcha efectiva de ambas mentalidades? Lessing proclama el camino de la inquietud, sobrevalora la marcha hacia la verdad sobre la verdad misma (o, lo que es equivalente, entiendo a la verdad dándole un valor moral y personal). Diderot es portavoz del ensayismo, donde se refleja la vida en su drama, del entusiasmo, cumbre de la moral humana, de la pasión. Viene, por tanto, a ser el paralelo francés de Lessing. Sin embargo, hay una diferencia fundamental de estilos vitales: mientras Lessing es el introvertido, el meditador lleno de pasión, Diderot es el hombre público que ostenta la fama, que habla «escandalosamente» en la plaza pública. (Cuenta Rosso, cómo en el viaje que hizo Diderot a Lipsia no tuvo ocasión de conocer a Lessing, entonces ausente, pero que su hermano escribía asombrado ante su osadía, por haber proclamado en la plaza pública su ateísmo.)

Para Rosso, las relaciones entre Lessing-Diderot tienen, sobre todo, valor «emblemático». La Enciclopedia francesa exaltando, casi exagerando, sus hallazgos, deja impronta en Alemania. Los grandes títulos idealistas: superioridad de la conciencia sobre la verdad, subjetividad, exaltación de la libertad etc., todos estos temas hallarán un subsuelo de meditación recogida y preocupación religiosa que Francia no trajo, y que Alemania había seguido cultivando, pero la semilla y la expansión se debe, no ya a Diderot sino incluso a Bayle.

El método propuesto ha servido, con eficacia al propósito de repensar estos dos movimientos, y entender sus juntas con nuevo fruto desde dos de sus más grandes figuras.—M. R.

USHENKO (Andrew): *Hume's Theory of General Ideas*, en «The Review of Metaphysics», vol. IX, núm. 2, páginas 236-251.

La mayor contribución de Hume a la semántica está en la teoría del significado llamado disposicional. Esta aportación se realiza según tres premisas fundamentales: la premisa del significado funcional; la definición de generalidad, según las posibilidades de disposición, y el supuesto de la realización de las disposiciones semánticas. De acuerdo con el primer criterio, todo significado está en función de un acto de las palabras utilizadas según los acontecimientos concretos, etc. Llevando al extremo este funcionalismo semántico, la generalidad quedaba en extremo reducida, por lo que hay que limitar la funcionalidad a la necesidad de una posible generalización. En cuanto a la realización de las disposiciones semánticas, están en conexión con la función representativa que en términos generales es atribuible a todo el lenguaje. De acuerdo con este último punto de vista, la palabra ejerce una función de control, de modo que, a diferencia de la tesis de Berkeley, según la cual las ideas tenían un carácter pasivo, ahora, merced a la función controladora de la palabra, las ideas tendrán un papel activo. En el mecanismo de la generalización es patente esta actividad de las ideas, pues el criterio de Hume del pensamiento actuando a través de asociaciones, sólo es posible por una generalización que se realiza merced al control semántico. Pero la generalización ha de estar de acuerdo con las posibilidades de disposición o, como se dice en la terminología anglosajona contemporánea, con el poder. Las posibilidades o el poder disposicional es lo que permite generalizar, y esto es precisamente lo que las ideas realizan. Si atendemos con cuidado a esta tesis de Hume, es patente que nos encontramos ante una teoría de ámbito o de campo, según la cual las posibilidades significativas definen la realidad de los significados con lo que la semántica en la filosofía de Hume adquiere un carácter rigurosamente moderno. Los significados no tendrán, por consiguiente, un valor individual absoluto sino que ese valor nos vendrá dado por su situación en el campo. Este punto de vista da congruencia a las imágenes y hace la represen-

tación perfectamente aplicable como esquema semántico que supera los contenidos meramente psicológicos, permitiendo servir de fundamento a una valoración lingüística objetiva.—E. T. G.

PEACH (Bernard): *Common Sense and Practical Reason in Reid and Kant*, en «Sophia». Rassegna critica di Filosofia e Storia della Filosofia, año XXIV, núm. 1, enero-marzo 1956, Padova, págs. 66-71.

Se trata de señalar algunos de los puntos de contacto entre estos dos conceptos, y desde allí mejor entender las divergencias. El artículo está esquemáticamente construido sobre rápidas notas que no se apartan de esta primera intención.

En primer lugar, la común influencia de Hume. La aproximación es, sin embargo, desde el racionalismo para uno, y desde el empirismo para otro. Pero resulta que Hume ejerce sobre ellos el mismo tipo de influencia; a saber: influencia moderadora.

De común hay algo más sustancial: su interés por los problemas del conocimiento y modo de entender a éste como un complejo de sensación y juicio. Este complejo se produce por la estructura especial de las facultades del hombre. Y tenemos con ello la doctrina kantiana de los principios, y la que Reid sostiene bajo este mismo nombre. Los principios primeros son para Kant del conocimiento teórico y práctico, para Reid del pensamiento necesario y contingente. Otra pareja de nociones de similar función en la dinámica del sistema.

Desde este ámbito común se dibujan las diferencias. Mientras que Reid pone los primeros principios de lo moral y metafísico entre los que son lógicamente necesarios, Kant lo hace entre los que sólo puede tener una necesidad práctica. Otro tanto ocurre con la colocación de la causalidad, etc.

De esta amalgama de similitudes y diferencias resulta el diverso perfil que en cada uno cobra el respectivo concepto de «sentido común» y «razón práctica».

El sentido común significa el proceso de aceptación inmediata de los principios como resultado de una experiencia vivida. A veces se usa no tanto para el proceso como para los princi-

pios mismos. La razón práctica también puede ser entendida como una nueva facultad reconocedora de la necesidad de determinados principios (de aquellos que fundamentan la metafísica y la moral).

Así, entre sentido común y razón práctica aparecen nuevas concomitancias que alcanzan última diversificación según el sentido que para cada uno de los dos autores tiene la noción de libertad. En la noción de libertad se integra para ambos la relación del principio con la acción humana.

Desde las similitudes se alcanzan las diversificaciones y peculiaridades. Es el método que sigue. Los pasos están claramente ordenados, y dentro de su propósito aproximativo de esquemas, cumple con decoro su pretensión.—M. R.

MATHIEU (Vittorio): *Filosofía trascendente e idealismo*, en «Filosofía», año VI, fasc. IV, octubre 1955, Torino, págs. 574-600.

El pensamiento kantiano ha mostrado una extraña posibilidad: la de ser susceptible de una interpretación más auténtica desde otros pensamientos que desde los del propio autor. Fué la pretensión, no sólo de sus discípulos inmediatos, sino también de los brotes kantianos más modernos. Este anómalo suceso debe tener una explicación dentro de la misma estructura de la obra kantiana, y es lo que el autor va a aplicarse a esclarecernos. El artículo se centra en un tema de interés actual, y se plantea el problema con claridad y hondura.

¿Qué cosa ha entendido Kant por Filosofía? Si acudimos a las definiciones literales en la obra kantiana, vemos en seguida que, según la impleción significativa se haga a uno u otro nivel de la obra, quieren decir cosa distinta. Sin embargo, por bajo de todas, en ellas, hay en la obra de Kant una pretensión unitaria. Para describirla hace un fino análisis de la obra *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, de 1786, de pretensión netamente metafísica. No podemos aquí seguir la trama de su razonar, edificado sobre bien elegidas citas. Se trata de mostrar cómo Kant no invalidó con la obra más madura (incluso en las *Críticas*) sus hallazgos anteriores, sino que eran aquéllos tan sólo una labor previa, para ser integrada. Con otras palabras: Kant pretendió hacer,

no sólo unos prolegómenos, sino una Metafísica. Kant toma como arma metódica el procedimiento trascendental, pero no para invalidar el «procedimiento dogmático» por el cual funciona espontáneamente la razón, sino para encajarlo en una «crítica previa». Es la crítica la que hace posible el ayuntamiento positivo de las dos vías. Otro tanto podría decirse de las nociones de analítico-sintético.

Otro de los puntos necesarios para el esclarecimiento de la cuestión propuesta es el de la relación de la Filosofía de Kant con la ciencia de Newton. Esta influencia es un hecho innegable, al que se puede, después, dar más o menos relieve. Lo más interesante de él le parece a Mathieu el artificio que Kant tuvo que montar para hacer seguir a la filosofía el camino de la física. En esto podría encontrarse uno de los motivos de la escisión postkantiana entre el espíritu y la letra.

Lo característico de la nueva física es el método experimental, que hace posible la realización de un aparato conceptual independiente (la matemática). La forma matemática tiene que llegar a ser forma de un experimento para convertirse en física. El experimento es el que autoriza a entender la forma matemática como forma de la naturaleza. ¿Qué resulta de aplicar este esquema a la Metafísica? Hay un cierto paralelismo. Así, el equivalente al aparato matemático son las categorías, mientras que «la cosa en sí» es equivalente a la zona que el físico se deja sin matematizar. Sin embargo, la licitud de estas aproximaciones no obvia: a la «naturaleza en sí» se llega desde el experimento, mientras no hay nada previo desde donde llegar a la cosa en sí. Además, a la naturaleza le queda alguna posibilidad de «presentarse» lo cual, por definición, no le ocurre a la cosa en sí.

Estos son, a grandes rasgos, los requisitos que han motivado la escisión apuntada. Supone este artículo un paso en el ahondamiento de esta difícil cuestión.—M. R.

OGIERMANN (Helmut): *Der metaphysische Satz der Kausalität*, en «Scholastik», Heft III, año 30, 1955, páginas 344-371.

Los comentarios acerca de la filosofía de Kant, en el año kantiano de 1954, recayeron de manera principal sobre el

tema de los juicios sintéticos *a priori*. En efecto, los juicios sintéticos *a priori* pueden considerarse como el caballo de batalla de la filosofía moderna, ya que plantean el problema gnoseológico del pensamiento y el mundo no intelectual, el problema lógico de las relaciones entre los juicios como proposiciones tautológicas y los juicios de experiencia y el problema metafísico de las posibles relaciones entre el ser y el ente, incluyendo incluso la problemática acerca del ser. Ahora bien, un principio en el que en cierto sentido se recogen los diversos planos del problema es el de la causalidad, ya que una proposición causal implica en su porqué la posibilidad de la existencia de los juicios sintéticos *a priori*, siempre que el nexo de causa tenga la posibilidad de trascender del orden lógico al orden óntico. Una de las primeras condiciones del principio de causalidad está en la necesidad, es decir, en la dependencia necesaria de una conclusión respecto de un supuesto, por la relación interna necesaria entre supuesto y conclusión. De esta manera hay una necesidad formal que al mismo tiempo tiene un contenido material. Sobre esto ha recaído una de las partes más interesantes de la discusión. Dicho en otras palabras, el problema se puede plantear como problema de lo contingente y de lo necesario, ya que la necesidad de carácter lógico del principio de causalidad puede o no puede transponerse a la contingencia del mundo y hay, por consiguiente, que analizar si, como algunos modernos defienden, a un mundo contingente se le yustaponen relaciones necesarias de causalidad. Precisamente este punto de vista replantea la cuestión de los juicios sintéticos *a priori*, que sirven en la metafísica kantiana de paso del mundo del *a priori* al mundo de lo contingencial. Si el principio de causalidad determina las condiciones de posibilidad de algo, pudiera ocurrir que tal principio de causalidad, incluso lógicamente, no tuviera sino un horizonte contingencial, y, por lo tanto, que más que un principio de causalidad tuviera un nexo causal de carácter permanente. Ahora bien, tanto se puede plantear así la cuestión como en términos más absolutos. Si elegimos los términos más absolutos entramos en un inevitable campo metafísico en el que el principio de causalidad adquiere un nuevo carácter, ya que puede servir de valoración a una problemática teológica.

Basta plantearse el problema como lo hizo Heidegger, repitiendo la famosa pregunta de Leibnitz: «Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien.»

En todo caso, a través de una amplísima discusión se ha puesto de manifiesto que la contingencia, en cualquier sentido en el que se la valore, está necesariamente condicionada por la causalidad como principio metafísico, ya que de no admitirlo así, la propia contingencia pierde sentido. En el fondo es el argumento que ya sostuvo Santo Tomás, a saber: la relación esencial entre causalidad y contingencia.

E. T. G.

TONELLI (Giorgio): *L'origine della tavola dei giudizi e del problema della deduzione delle categorie in Kant*, en «Filosofia», anno VII, fasc. I, enero 1956, Torino, págs. 129-150.

Es uno de los problemas delicados de la interpretación kantiana. Una solución personal sobre este tema la desenvuelve Vleeschauwer diciendo que la tabla kantiana de las categorías es una síntesis original entre las anteriores que él tuvo a la vista. Este parecer lo hizo explícito el mismo Kant al respecto. El mencionado estudio, muy minucioso y erudito, recoge todas las tablas de categorías que antes de Kant circulaban en Alemania, y que pudieron servir, más o menos directamente, a éste. Siguiendo esta línea y modo de investigación, Tonelli selecciona algunos de los autores que más directamente sirvieron a la elaboración kantiana.

Hollman, que distinguió los juicios, además de en afirmativos y negativos, en infinitos. También lo hizo Crusius, el cual tiene también otras concomitancias. Y mayores aún Reimarus, que guarda parentesco con Kant incluso en el perfil de su personalidad.

A estas síntesis doctrinales, ya citadas por Vleeschauwer, añade Tonelli las de Wolff, Meier y Lambert. Los diversos resultados, que patentizan las similitudes, se encuentran recogidos en un cuadro sinóptico. En él se sigue la génesis de las diversas categorías (relieve especial da el autor a la de modalidad) desde los autores mencionados hasta Kant.

Kant estuvo siempre preocupado por establecer una tabla completa y definitiva de categorías que completase e incluyese lo anterior. Ya se expresa así en

el artículo «Deutlichkeit», que luego pasa a otro sobre el Espacio del año 68. En la redacción definitiva influyó, desde luego, la opinión de Arnauld en la Lógica de Port-Royal sobre las categorías de Aristóteles.

Se trata de un artículo erudito, hecho con seriedad y decoro, que delimita claramente el alcance de su propósito, que cumple sin salirse de lo propuesto.—M. R.

PACI (E.): *Critica dello schematismo trascendentale (I Parte)* en «Rivista di Filosofia», vol. XLVI, núm. 4, 1955, págs. 387-414.

El esquematismo trascendental es el capítulo más difícil de la *Crítica de la razón pura*. Se tiene la impresión, leyéndolo, de que constituye el núcleo fundamental de la crítica kantiana, y el propio Kant lo consideró así hacia los últimos años de su vida. Históricamente están presentes en el esquematismo todos los problemas pre-críticos, manifestándose el legado de Newton y de Leibnitz. La dificultad fundamental procede del hecho de que las soluciones propuestas por Kant son ambiguas y oscilan, al menos, entre dos interpretaciones del principio de razón suficiente. Al mismo tiempo, Kant intuye y prefigura una problemática que no sólo es moderna, sino, aún más, contemporánea. De aquí la exigencia de una lectura crítica que presente el esquematismo como una plataforma propicia para la filosofía actual. Los esquemas introducidos por Kant manifiestan que la estructura del sensible no es homogénea con la estructura categorial: su función debe ser la de poner en relación las categorías con lo sensible. Pero el propio término «esquema» no está del todo determinado en sus dos significados: «imagen» (que se refiere al lado intuitivo y empírico) y «esquema» propiamente dicho que se refiere al lado categorial. Por esta razón Heidegger habla de un *Bild-Schema*. Se presenta aquí, pues, un núcleo de problemas que constituyen en cierto modo una crítica de la crítica. Los conceptos del intelecto puro en relación con la intuición empírica son, dice Kant, completamente heterogéneos. Por consecuencia, se impone un tercer término, que de un lado sea homogéneo con las categorías y de otro con el fenómeno, de manera que mer-

ced a este tercer término, la primera sea aplicable al segundo. Esta representación mediadora, debe ser pura, es decir, carente de empirismo y al mismo tiempo ha de tener un cierto aspecto sensible. Una representación de este tipo es el esquema trascendental. De este modo llega Kant a la construcción de las categorías, pero a su vez las categorías constituyen una especie de arte secreta en cuanto se refieren al esquematismo, ya que la transformación total del *a posteriori* en un *a priori*, no queda absolutamente explicada si no se entiende que el esquematismo trascendental no es de suyo ni empírico ni lógico y que al mismo tiempo tiene un carácter unitario. Traduciéndolo en términos de teoría del conocimiento se podría decir que, de acuerdo con los principios kantianos, el conocimiento parece implicar la realidad y la realidad parece, a su vez, implicar el conocimiento y llevarlo dentro de sí. El conocimiento comporta el pensar categorial del que es objeto la intuición en la cual viene dada.—E. T. G.

GALLINGER (August): *Kants Geschichts- und Staatsphilosophie*, en «Zeitschrift für Philosophische Forschung», Band IX, Heft, 2, 1955, Meinsenheim/Gln, páginas 163-169.

Hacia los sesenta años comienza en el pensamiento de Kant un cambio que en ciertos aspectos afecta profundamente a su mundo interior, cambio que se realiza en el sector de sus reflexiones antropológico-morales. Sin duda bajo el influjo de Rousseau comienza este giro, según el cual Kant va valorando cada vez más el primado de la moral sobre lo intelectual, y valorando cada vez con mayor intensidad al individuo, al mismo tiempo que se esfuerza por definir el fin último de la humanidad. Por estas mismas razones se acentúa en los escritos de Kant la problemática de una filosofía de la historia. La filosofía de la historia descansa, desde luego, en la antropología, en lo que podríamos llamar, de acuerdo con Kant, la ciencia del hombre. Esta ciencia del hombre puede servir de paso a la filosofía de la historia abriéndose en dos caminos principales: el hombre como ser natural y el hombre como ser libre. Por una de estas vías se llega al sector en el que reina la especie y la especie cumple el plan general de la naturaleza. Desde esta perspectiva satisfacemos las exigencias

específicas y no podemos escapar a su mandato. Pero el hombre, como ser libre, está dentro del mandato de las leyes morales, leyes morales que en principio se manifiestan como opuestas a muchas de las exigencias de la naturaleza. Aparece así un antagonismo de fuerzas, en cuyo antagonismo hay que buscar el sentido profundo que dé unidad al ser humano y a sus obras como totalidad. Kant busca esta totalidad. En realidad no podremos alcanzar la totalidad si no es en una forma superior al individuo, en la que las fuerzas naturales se adecuen a las exigencias del ser libre, y esta forma superior, coordinante de los dos aspectos que en principio aparecían como antagonistas, es el Estado, y su poder es el poder destinado a llevar a cabo tal armonía. En este sentido, el Estado cuida la realización de la justicia, procura la felicidad y hace libre a los hombres. Un Estado de derecho será, en este sentido, aquel en el que las leyes coordinen del modo mejor las exigencias de los impulsos naturales y la libertad inherente al ser humano en cuanto tal. Kant se pregunta por el mejor supuesto político para realizar este ideal y encuentra que es la forma de gobierno republicana la que ofrece la mejor plataforma. En el orden republicano, el ejercicio de los poderes públicos evita en mayor grado el imperio de las fuerzas naturales. El Estado se constituye de este modo en órgano de la filosofía de la historia, pues siendo el proceso histórico expresión de las relaciones entre individuo y especie, el Estado muestra la forma concreta en que estas relaciones se realizan. Así si todas las conexiones de la convivencia llegasen a un ajuste perfecto, que es el fin paradisiaco que Kant predice, se logrará una eterna paz. En cierto sentido el reposo de la historia en el Estado.—E. T. G.

DE RUVO (Vicenzo): *Significato e valore attuale della pedagogia kantiana*, en «Il Saggiatore», año V, núm. 2, páginas 169-190.

De la pedagogía de Kant se puede repetir lo que con tanta frecuencia se ha dicho de la totalidad de sus escritos de la madurez, que se pueden compartir o bien se puede disentir de ellos, pero que es, por completo, imposible permanecer al margen de la inmensa riqueza de sugerencias que en ellos se encierran. Du-

rante algún tiempo se ha dicho que la pedagogía kantiana tenía un carácter ocasional. Sin embargo, en ningún pensador moderno de la altura de Kant hay partes de su sistema que tenga un valor ocasional. Son sistemáticas y están caracterizadas como tales. Con relación al tema que concretamente nos ocupa, es necesario tener presente la distinción kantiana entre *cognitio ex datis* y *cognitio ex principiis*, que se puede leer en las últimas páginas de la primera de las tres Críticas. La primera se refiere al mundo de la realidad sensible y es aquella en el ámbito de la cual se explica la auténtica y propia actividad cognoscitiva que está fundada, como se sabe, en la síntesis *a priori*. La segunda tiene como función específica la organización de la primera, y se explica por el impulso de una idea, a saber, la idea de la totalidad absoluta. La facultad que realiza esta función es propiamente la razón a la que Kant llamó facultad de las ideas o los principios. Toda idea de la totalidad del mundo, de Dios, del yo y de la libertad, representa no un conocimiento posible, más la aspiración a superar el conocimiento éxtasis para conseguir el fundamento primero. Por esta razón, merced a la idea de la totalidad absoluta, nuestra facultad cognoscitiva no se reduce al simple conocimiento particular, sino que acaba por reverter a la idea de una causa primera incondicionada. Esta causa incondicionada no es posible que se conozca por la facultad cognoscitiva. De acuerdo con estos supuestos, toda ciencia debe constituirse de acuerdo con la guía de un principio dado por la razón y, por lo tanto, lleva de suyo la exigencia de una sistemática. En el ámbito de esta exigencia, es necesario colocar la pedagogía kantiana, que, por consiguiente, se incluye, de modo pleno, en la complejidad de sus sistemas. Hay en la pedagogía kantiana un espíritu nuevo. Este espíritu nuevo quizás consiste en la superación de la tradición histórica como fundamento de la pedagogía por un espíritu metafísico, recogido en la exigencia de que la educación implica un acto de adhesión a un ideal superior. De aquí que en la educación vaya, en cierto modo, comprendido el destino humano, y que este destino humano esté definido por la superioridad del ideal que es el ideal de la libre formación de la conciencia. A partir de estos supuestos, la pedagogía, en cuanto educación positiva, es ética y también religiosa.—E. I. G.

GRUNERT (E.): *Der Einfluss Kants auf Karl Jaspers. Zugang zur Transzendenz bei Kant und Karl Jaspers*, en «Zeitschrift für Philosophie und Theologie», Band 3, Heft 1, págs. 21-28.

Junto con Kierkegaard, es de Kant preferentemente de donde Jaspers ha obtenido sus puntos de partida básicos. El problema de la trascendencia es el que mejor y de manera más general recoge la problemática kantiana y al mismo tiempo la inquietud de Jaspers. En el fondo, toda la crítica de la razón pura está orientada en el sentido de averiguar las posibilidades del acceso de la razón a la trascendencia, entendiéndola como divinidad, y esta inquietud es también manifiesta en los estudios e investigaciones de Jaspers. Por lo pronto, en la teoría del conocimiento, hay un cambio bastante claro desde la Escolástica a Jaspers que se puede precisar en tres momentos: el momento de la adecuación como base de la epistemología escolástica; el momento de la representación como base de la epistemología kantiana, y el momento del pensar como base de la epistemología jaspersiana.

Kant en la analítica trascendental analiza la trascendencia como resultado de la categoría de límite, y este análisis tiene en el fondo un sentido preferentemente lógico y sólo en segundo plano ontológico. Por otra parte, este tenía que ser el resultado de su sistemática destrucción de las pruebas de la existencia de Dios. El mundo aparece como un conjunto de representaciones que tienen un carácter fenoménico sólo porque en el orden de la dialéctica intelectual está exigida la realidad del noumeno. Trascender queda, por consiguiente, aquí desposeído de su carácter sustancial; la trascendencia en este momento de la metafísica kantiana no se vincula a una tercera sustancia. Incluso en función del imperativo categórico y, por consiguiente, de la necesidad de la moral, lo divino tiene también un carácter singularmente lógico y, por consecuencia, ontológico. Si analizamos la actitud de Jaspers, en la Metafísica, y analizamos las vías que el filósofo abre como acceso a la trascendencia, encontramos un irracionalismo como camino que transmuta lo trascendente en el resultado de una cierta menesterosidad. Por lo pronto, que el conocimiento de suyo no abra el camino de la trascendencia no quiere

decir que el pensar como un todo complejo no lo abra, pero sí que el pensar que piensa la trascendencia la piensa en función de esa menesterosidad a que aludíamos. Hay, por consiguiente, una petición existencial de la trascendencia, pero no, como en el razonamiento escolástico, una necesidad intelectual de descansar en la trascendencia como explicación suficiente. La pretensión de la existencia hacia la trascendencia hace que esta última descanse en aquélla y no al contrario. Por consiguiente, la inversión de los términos del problema obliga a que el acceso a lo trascendente quede en el orden de lo intramundanal, y que sirva de camino para el mejor y más profundo descubrimiento de lo intramundanal mismo.—E. T. G.

HÜBNER (Kurt): *Fichte, Sartre und der Nihilismus*, en «Zeitschrift für Philosophische Forschung», Band X, Heft 1, páginas 29-43.

El sorprendente éxito de Sartre se debe, sin duda ninguna, al modo directo y en cierto sentido completo con que expone la situación actual del intelectual y concretamente del filósofo. Esto explica también la seducción que Sartre ejerce, seducción que sólo puede explicarse teniendo en cuenta la peculiar situación de nuestros días. Fundamentalmente esta situación radica en la reducción de toda problemática al hombre, lo que en cierto modo no hace sino perfeccionar la intuición kantiana de que todas las preguntas tendrían que contestarse a partir de la pregunta acerca del ser de la persona humana. Precisamente este hecho justifica el planteamiento de la siguiente cuestión: ¿La doctrina de Sartre, tal y como la hemos caracterizado, carece de antecedentes? ¿No tiene raíces históricas? En este artículo se pretende demostrar que ya en Fichte estaban dados, aunque en otra situación, los supuestos de la doctrina de Sartre. Para Fichte el fundamento de toda su filosofía está en la inmediaticidad de la conciencia. Esta conciencia de modo absoluto inmediata es también el supuesto del que parte Sartre. Fichte, estudiando el proceso de posición de la inteligencia, dice que tiene la condición realmente extraordinaria de observarse a sí misma y que esta auto-observación hace que el hombre mismo se constituya, en general, como un ser para sí, y que su

pregunta básica sea la de ¿Qué soy yo para mí mismo? En tanto que en el mundo natural no existe este ser para sí, sino un modo puramente pasivo de expresarse la individualidad en lo que se refiere a la inmediaticidad de la conciencia. No hay duda que estamos ante la diferenciación sartriana del «être pour soi» y el «être en soi». Hay, pues, una valoración fundamental del yo como realidad primaria, que es precisamente el punto de vista de Fichte. Por esta misma razón, Fichte cree que la muerte significa la reducción del ser a la nada en el sentido en que el ser es en cuanto tiene conciencia de la extrañeza del otro. A esto se le ha llamado nihilismo romántico, ya que hay un nihilismo activo y constante en la reducción de todo a la actividad del propio yo, y desde este punto de vista el idealismo de Fichte resulta nihilismo. Pero hay también algo más profundo, como lo muestra que el nihilismo, tanto en Fichte como en Sartre, tenga una amplia dimensión metafísica.

Desde luego, parece claro que ya en Fichte se dan los supuestos desde los que el proceso intelectual europeo va a conformarse con una situación favorecedora del paso del nihilismo metafísico a un nihilismo existencial. En este sentido, el existencialismo sartriano es el resultado de un proceso.—E. T. G.

PIGNOLONI (E.): *Primo bilancio del Congresso Internazionale «A. Rosmini»*, en «Il Saggiatore», año VI, número 1, páginas 113-125.

Hasta tanto se publiquen las actas del primer Congreso Internacional «A. Rosmini», Congreso que se ha celebrado en Stresa del 20 al 25 de julio de 1955, actas que darán noticia completa de los trabajos presentados y a través de las cuales se valorará la importancia de Rosmini y su escuela en el campo de la cultura filosófica contemporánea; nos parece útil, con un objeto meramente informativo, adelantar en un balance parcial algunas observaciones sobre el citado Congreso. Atenderemos principalmente a las ponencias presentadas, que son en su conjunto nueve.

El profesor Hugo Spirito ha expuesto la interpretación idealista de Rosmini, limitándose a una verificación de hechos, como él dice, con objeto de poner de manifiesto el enorme influjo ejercido por Rosmini sobre el idealismo italiano

y también sobre el pensamiento católico.

El profesor Sciacca ha presentado una ponencia sobre los principios de la metafísica rosminiana, con el intento de, sin traicionar la autenticidad del pensamiento rosminiano, realizar a través de una interpretación personal un desarrollo original de tal pensamiento. La interpretación se apoya en dos supuestos teóricos: 1.º La distinción entre el principio metafísico del pensamiento y la forma trascendental del conocimiento. 2.º La distinción entre realidad y existencialidad del ser.

El profesor Chaix-Ruiy, en su ponencia «El concepto de persona en A. Rosmini», delinea la metafísica rosminiana de la persona en su exacta perspectiva, demostrando que la noción de ser y de persona no se excluyen, sino que se solicitan y completan.

El profesor Muñoz Alonso ha presentado su ponencia sobre «La inteligencia y la voluntad en la determinación del bien moral». Analizando la esencia del bien moral ve en el ser objetivo la primera condición de la moralidad; cuando el bien no es moral se debe a que la voluntad yerra; si la voluntad no yerra, el bien se manifiesta como moralidad.

El profesor Guzzo presentó su ponencia sobre «La luz natural y la forma de la verdad». A través de una cuidadosa selección de textos poco manejados demuestra que cuando Rosmini habla de la forma de la verdad no abandona su idea, de la primera época, de la luz natural.

Por su parte, el profesor Ravá desarrolló su tema sobre «Consideraciones acerca de la filosofía del derecho, de Rosmini», tema que es aproximable al del profesor Perticone sobre la constitución en el pensamiento de Rosmini. Los dos, en cierto sentido, se conexionan en la ponencia del profesor Morando, sobre la doctrina pedagógica de Rosmini. Los tres estudios acreditan que el pensamiento filosófico de Rosmini es un amplio sistema del que ningún sector teórico queda excluido.—E. T. G.

GALLI (Gallo): *Rosmini y Leibniz*, en «Il Saggiatore», anno V, núm. 3-4, páginas 313-324.

Rosmini menciona con frecuencia a Leibniz cuando, como es común, acompaña la exposición de la propia doctrina con un examen crítico de las doctrinas

principales en el curso del pensamiento histórico. Pero en el «Nuovo Saggio» menciona a Leibniz con mucha más frecuencia, y es explicable, ya que ambos ponen como punto de partida de la filosofía la doctrina del conocimiento. Rosmini confiesa que la doctrina leibniziana del conocimiento concuerda con su afirmación fundamental en cuanto reconoce la irreductibilidad del pensamiento a la sensación y en cuanto atribuye a una cierta energía interior, todas las mutaciones que acontecen en el sujeto. Pero lo que afecta al significado y valor originario del pensamiento, Rosmini acusa a Leibniz de haberse quedado en la consideración de esta energía como actividad genérica, y lamenta que no haya profundizado en su interna estructura y en el proceso de sus relaciones. Precisamente en esto ve Rosmini la causa de que Leibniz admita mucho más de innato que aquello que es necesario. Por la misma razón cree Rosmini que Leibniz no ha realizado la necesaria distinción entre el orden de las cosas reales y el orden de las cosas ideales, o, como el propio filósofo dice, entre los entes reales y el mundo de la abstracción. En efecto, es esencial en la doctrina de Rosmini el principio de la totalidad del cambio subjetivo como base de la interioridad, y es cierto que tal idea pertenece a Leibniz, aunque Rosmini la ha llevado al extremo, intentando convertir lo subjetivo en una realidad explicativa, aunque no destructora, de lo objetivo. Sin embargo, cuando Rosmini acusa a Leibniz, no tiene en cuenta el análisis crítico que Leibniz hizo del atributo de universalidad. Partiendo de su crítica al filósofo germano, Rosmini construye el principio de la reducibilidad de todo el conocimiento a dos actos fundamentales: La idea del ser, idea por excelencia, esencia por conocimiento racional, forma del pensar o forma de la verdad y el sentir o acto efectual de la experiencia. De la síntesis de estos dos elementos, surge el mundo del conocimiento humano. Cuando Rosmini entra en el complejo de relaciones que él denomina reflexión, ha tenido necesidad de una previa síntesis entre sentimiento y ser. Esta síntesis realizase por la energía interior. La doctrina de Rosmini aparece, según las modificaciones expuestas, como de mayor actualidad, de mayor precisión y riqueza de problemática que la doctrina de Leibnitz, que se refiere a un ámbito de mayores proporciones.

pues la reducción del punto de partida a una epistemología está mucho más definida en Rosmini. Por esta razón, la comparación y el juicio de valor no tienen un valor absoluto.

La distinción rosminiana entre ser ideal y ser real, por la prioridad de la idea del ser, puede perder la posibilidad de la función que Rosmini le asigna como explicadora del conocimiento, y en este sentido, eludida la condición de absoluto del acto existencial, en Rosmini se abre una problemática crítica equiparable a la que podríamos encontrar comentando al propio Leibniz.—E. T. G.

GAMBARO (Angiolo): *Antonio Rosmini nella cultura del suo tempo*, en «Il Saggiatore», año V, núm. 2, páginas 121-157.

El ámbito cultural que sirvió de base a la especulación de Rosmini estaba fundamentalmente condicionado por la cultura italiana dentro de la cultura europea. La cultura italiana, a partir de su formulación original en el Renacimiento, ha recibido diversos influjos, según la presión cultural de que ha sido objeto. Concretamente, la cultura francesa ha ejercido una viva influencia insistiendo en la dirección racionalista que por el influjo preferentemente de Condillac se orientó en un sentido empírico, cuyo predominio fué manifiesto en el ámbito de la investigación no eclesiástica hasta el impacto hegeliano. Hegel, en Italia lo mismo que en el resto de Europa, ejerció un influjo muy profundo dirigiendo el pensamiento italiano hacia la abstracción y el espíritu dialéctico por la oposición sistemática y sucesivamente resuelta del espíritu y la naturaleza, y en otra dimensión la subjetividad y la objetividad. Precisamente en el seno de este impacto hegeliano hay que situar a Antonio Rosmini. Puede ser muy significativa su conexión con el Abate de La Mennais, autor del famoso «Essai sur l'indifférence en matière de religion». La crítica implícita en este libro al sentido común, va de acuerdo con la actitud de Rosmini, quien en sus primeros opúsculos, bajo la influencia de Hegel, se inclinaba a interpretaciones de carácter más radical y complejo que las que el sentido común dicta. Por el alcance de las propias influencias que analizamos, se justifica que Rosmini tuviese como punto de partida la teoría del conoci-

miento. El yo y el mundo constituían dos realidades sustancialmente diferenciadas, incluso en la metafísica de Hegel, de manera que el filósofo italiano se plantea dificultades epistemológicas, previas a las dificultades metafísicas. La influencia hegeliana en el punto de vista epistemológico y la influencia francesa en lo que se refiere a la excesiva potenciación de los puntos de vista personales en asuntos religiosos, pusieron a Rosmini en una cierta tensión con la Iglesia, tensión que vista a distancia tiene menos importancia de la que en la situación temporal concreta en que Rosmini vivió tuvo. La propia amistad con Manzoni es testimonio de la presión que el medio social y cultural ejerció sobre el pensamiento rosminiano y como en su obra filosófica, de una manera u otra, se expresa esta tensión. En el «Eusebio Cristiano» ya se criticaban con violencia las máximas del «Tratatto della coscienza»; de esta crítica y de las diferencias con Gioberti, surgieron las polémicas en torno a la obra filosófica de Rosmini. En la conocida carta de un rosminiano a V. Gioberti, se precisa el sentido incluso político de la filosofía de Gioberti de manera que ayuda a precisar su dependencia respecto de la situación. Hay un italianismo casi renacentista en esta actitud. El Padre Matteo Liberatore, tan cauto en lo que a posibles errores se refiere, no dejó de percatarse de la sinceridad de la actitud religiosa de Rosmini.—E. T. G.

ORECCHIA (Rinaldo): *Il diritto nel pensiero rosminiano*, en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», 1955, fascículo V, págs. 577-584.

La Filosofía del Derecho de Rosmini había sido poco apreciada en Italia hacia finales del pasado siglo. Posteriormente, el pensamiento de este filósofo ha merecido mayor atención, pero, especialmente, en metafísica y teoría del conocimiento, por lo que R. Orecchia resume en este trabajo los principales puntos de su filosofía jurídica.

El Derecho para Rosmini es «una potestad jurídica, o sea, una actividad protegida por la Ley contra quienes la amenazan»; en otras palabras: «una facultad de hacer lo que place, protegida por la Ley moral, que induce a los otros a respetarla».

La noción de Derecho está íntima-

mente ligada a la de persona en el pensamiento rosminiano. La noción de Derecho consta de los siguientes elementos: existencia de una actividad subjetiva; existencia de una actividad personal, racional y libre; ejercicio de esta actividad *bueno* para su autor; licitud, según la Ley moral; relación de respeto por parte de otros seres racionales.

El Derecho nace del deber, pues, de otro modo, se caería en el egoísmo. La obligación jurídica es también moral y se caracteriza por la alteridad de la relación. Rosmini afirma que los deberes jurídicos tienen su raíz en otros deberes morales procedentes de los que no se excluye la relación con Dios.

Termina el artículo con la mención de los juicios que a Petrone y Capograssi merece la obra filosófico-jurídica de Rosmini y la actualidad de su posición central filosófica y ética. Principalmente, la afirmación de que Rosmini ve con claridad que, a pesar de la mutabilidad y fragilidad de la persona, de su finitud, hay un acto individual y personal de amor del que nacen todas las creaciones de la vida.—R. C.

G. BALLARD (Edward): *Jules Lachelier's Idealism*, en «The Review of Metaphysics», vol. VIII, núm. 4, páginas 685-705.

La filosofía de Jules Lachelier es digna de atención no sólo con un criterio histórico, sino también por la enorme influencia que ha ejercido en el desarrollo de la filosofía francesa moderna, y aún más por el intrínseco valor que supone el esfuerzo por desarrollar un sistema de idealismo racional, venciendo las paradojas a que necesariamente tales sistemas están sujetos. No es menester considerar con particular atención lo que acabamos de afirmar respecto de la influencia de Lachelier sobre filósofos posteriores, quizás bastase citar su influencia sobre Bergson, quien, en testimonio de gratitud, le dedicó su tesis doctoral. Fundamentalmente, la problemática de Lachelier gravita sobre estos tres temas esenciales: la inducción, la finalidad y la actividad de la razón. La inducción preocupaba profundamente, como problema, al filósofo francés, en cuanto su tratamiento lleva implícito la cuestión relativa al valor de la experiencia como método para de-

terminar la realidad del objeto. Lachelier cree que en la inducción hay un elemento proyectivo, cuyo elemento proyectivo define, desde el pensamiento, el sentido de la realidad. De este modo pretende construir una teoría del conocimiento idealista en la que la inducción es un dato positivo en favor de la tesis.

La tesis idealista tropieza siempre con la cuestión de la objetividad del mundo, cuestión que es inexcusable en cuanto el idealismo parte de una cierta dicotomía. Para Lachelier, la objetividad del mundo es una función de la regularidad de los movimientos que le constituyen, y esta regularidad es, a su vez, una reflexión espacial de las necesidades lógicas del pensamiento. De este modo, las exigencias de la lógica trasmútanse en exigencias del mundo, y como ocurre en todo idealismo, lógica y ontología tienden a confundirse. Sin embargo, no sería absolutamente exacto aplicar este criterio por modo absoluto al filósofo francés. Es cierto que la unidad de la metafísica de Lachelier es una unidad abstracta, pero hay elementos metarracionales que se introducen en su esquema filosófico y que justifican la conexión posterior con el pensamiento bergsoniano. La preocupación de Lachelier respecto del yo como actividad le coloca en una especial situación, ya que esta actividad, considerada desde el criterio del finalismo, ofrece en ocasiones no pocas dificultades, dificultades que al filósofo se le hacían más patentes por su estudio en el campo de la lógica. Aun admitiendo que el universo nos es inteligible, la vida aparece con propias e innegables exigencias, y este aliento vital en la filosofía de Lachelier da a su idealismo un especial matiz de filosofía personal e inquieta.—E. T. G.

ALDERISIO (Felice): *Ripresa Spaventiana (I)*, en «Il Saggiatore», año V, número 2, págs. 159-168.

De día en día adquiere mayor importancia la figura de B. Spaventa en el proceso histórico de la filosofía italiana. Va a hacer ya cerca de treinta años que Gentile publicó su exposición e interpretación del idealismo absoluto de Spaventa. Y desde aquel tiempo apenas había estudios de importancia sobre este filósofo, al que sus contemporáneos consideraban el más agudo y profundo in-

terprete del sistema hegeliano y también el discípulo de más importancia de esta orientación filosófica. Para explicarse debidamente a Gentile filósofo es necesario el conocimiento de Spaventa, cuyo influjo sobre aquel pensador se muestra cada día más claro. Ruggero ha visto el mayor testimonio de la originalidad de Spaventa en la interpretación personal de las tres primeras categorías de la lógica de Hegel. Pero, fundamentalmente, es la concepción spaventiana de la humanidad de lo absoluto, interpretando la potencia humana como concentración de un absoluto futuro, lo que hoy le confiere una mayor actualidad. No se trata simplemente de una revalorización teológica del hegelianismo, sino de una anticipación del idealismo actual de Gentile, y también, en cierto modo, del idealismo historicista de Croce. Efectivamente, Gentile había visto en las agudas reflexiones críticas de Spaventa el germen de reforma de la dialéctica de Hegel, reforma que, como es conocido, calificó de necesaria y la delineó en 1912. Tal reforma no se puede explicar sin el antecedente inmediato y preciso de la reflexión spaventiana. Particularmente, el libro *Esperiencia y metafísica* expresa con claridad los antecedentes del esfuerzo posterior de Gentile y de algunos otros pensadores italianos para superar la característica fundamentalmente kantiana del idealismo absoluto de Hegel e intentar una renovación que, quizás en cierto sentido, haya sido un retorno a un Kant no hegelianizado. Según Spaventa, el ser, en cuanto ingrediente del existir, ha de expresar, de una parte, la necesidad del ente con independencia del pensamiento finito, y de otra parte, su naturaleza pura y absolutamente lógica. Desde este punto de vista, el idealismo quedaba transformado en un actualismo, ya que el concepto de necesidad, en cuanto vinculado a la exigibilidad del ser por la existencia, implica un actualismo. Aparece, pues, ya incoado en la metafísica spaventiana la reforma actualista del idealismo absoluto.—E. T. G.

ALDERISIO (Felice): *Ripresa Spaventiana*, en «Il Saggiatore», año V, núm. 3-4, págs. 325-365.

Comenzamos nuestro estudio considerando las relaciones de Spaventa con el naturalismo evolucionista y con el materialismo histórico. Por lo pronto, se

ha vinculado por la crítica a Spaventa con Feuerbach y con la izquierda hegeliana. Tal tesis ha sido sostenida por Berti en su estudio sobre Labriola, y concretamente sobre las relaciones de éste y las teorías marxistas. Es indiscutible que en el último Spaventa se configura, en cierto sentido, el materialismo histórico de Labriola, lo mismo que se configuran otras actitudes; pero esto no justifica que se conviertan los antecedentes en causaciones absolutas. Spaventa, desde luego, hace una crítica de Hegel, que se puede parangonar con la crítica y comentario de Feuerbach. Lo mismo que el filósofo alemán, Spaventa ve la humanidad como un acto absoluto. Sin embargo, el materialismo spaventiano puede separarse sin esfuerzo del misticismo humanitarista de Feuerbach. Para Spaventa el *a priori* absoluto es la materia, por lo que el carácter de su imanentismo difiere del inmanentismo pseudo-trascendente de Feuerbach. En cuanto al paralelismo, con la concepción evolutiva de la materia, no existe un paralelismo básico, ya que en Spaventa la consciencia aparece como la suma unidad de lo real y, por consiguiente, con una oposición dialéctica, lo que le da un carácter metafísico y no un carácter exclusivamente natural. Junto con esta fase del pensamiento spaventiano, está su concepción acerca del desarrollo histórico de la consciencia social que le aleja del marxismo, del naturalismo evolucionista y, en general, de la izquierda hegeliana. La consciencia social progresa y se realiza en función de sus internas posibilidades, no en función de las posibilidades que le atribuyen un fundamento extraño a ella misma. Donde hay una mayor proximidad con el pensamiento marxista, es en la concepción de Spaventa de siervos y señores y en el proceso dialéctico de esta contradicción como proceso fundamental.

En una cierta relación con el materialismo dialéctico están las tesis de Spaventa sobre el trabajo. El trabajo es un tipo de actividad que contribuye a la realización de la esencia humana a través de la experiencia. Hay en esta actitud un punto de partida objetivo al mismo tiempo que una valoración subjetiva del trabajo, y es este último matiz el que particulariza el pensamiento spaventiano. Spaventa ve en esta actividad el logro de una relación indestructible entre un conocimiento fundamentalmente humano y una experiencia

básicamente humana. En esta relación está el secreto del concepto spaventiano de verdad. La verdad es, por consiguiente, realizable. Tal es el meollo del nuevo absoluto de Spaventa que supera a la mera metodología marxista en cuanto dialéctica del proceso económico en la historia.—E. T. G.

MACKEY (Louis): *Kierkegaard and the Problem of Existential Philosophy*, 1, en «The Review of Metaphysics», volumen IX, núm. 3, págs. 404-419.

El punto de partida de la filosofía de Kierkegaard, es la réplica a Hegel. La afirmación hegeliana de que todo lo racional es real y, por consecuencia, de que todo lo real es racional, significaba una identificación del plano lógico con el plano existencial. La existencia podía interpretarse desde la lógica de un modo pleno. Desde luego, esta interpretación quizás no tenga absoluta validez en el ámbito de los actuales comentadores de Hegel, pero para Kierkegaard era un hecho que el filósofo alemán convertía la existencia en general y la existencia de cada uno en particular en una realidad expresable y, por consiguiente, conocida desde la metodología de la lógica en cuanto forma del raciocinar. Frente a esta tesis Kierkegaard ofrece la suya: la existencia es, y este ser de la existencia empieza y acaba en la propia existencia. Dicho, pues, en otras palabras, el mundo esencial no puede captar de un modo pleno el mundo existencial. La existencia es devenir, estar siendo de modo continuo y constante otro, y este ser otro en el devenir no rompe la unidad de lo existente, por lo que ésta se ofrece como la unidad de la contradicción o también como negación y afirmación, que no son incompatibles ni pierden sus caracteres diferenciadores. El nuevo punto de vista lleva al filósofo danés a ver la existencia como un modo peculiar de vivir la eternidad en lo temporal, y este modo peculiar de vivir, en cuanto es modo de vivir, es ajeno a la lógica. Esto, a su vez, plantea el tema de la existencia como atributo personal. En cuanto se habla de la existencia en general, es decir, en cuanto la abstraemos, la convertimos en una categoría lógica, para que la categoría no se disuelva en el juicio lógico tiene que anali-

zarse como atributo personal, de modo que el pensador piensa desde su existencia como pensador, por lo que hay en todo pensamiento, por superior que sea, una irremediable subjetividad. Esta irremediable subjetividad ábrese, como es natural, al análisis introspectivo, y este análisis introspectivo descubre las condiciones generales, según las cuales, la existencia es existencia de cada uno. Existir es, por consiguiente, vivir aquí y ahora y en el aquí, y en el ahora elegir y decidir. La decisión y la elección se refieren a las posibilidades, favorables o no, que en toda elección se da. En esta elección el pensador tiene que elegir, como primera y decisiva decisión, la filosofía. En este sentido la filosofía en abstracto no existe, sólo existe lo que podríamos llamar existencialismo.—E. T. G.

KALLEN (Horace M.): *Remarks on Royce's Philosophy*, en «The Journal of Philosophy», vol. LII, núm. 3, 1956, New-York, págs. 131-139.

Los discípulos de Royce, en el contacto personal con él, recibían una impresión de magnanimidad superior y profunda. En su Seminario, sobre una u otra cuestión, surgía siempre el idealista, que acentuaba en este sentido las soluciones a los problemas. El mismo calificó su filosofía como pragmatismo absoluto. No quiere esto decir que se dé una importancia total a lo pragmático, sino que, dentro de la visión pragmática, también cabe lo absoluto. Hay, pues, aquí una paradoja, ya que pragmatismo suele antes relacionarse con lo relativo que con lo absoluto. Lo total, lo omnipresente, lo absoluto, está en todos y cada uno de los actos. De esta manera, lo pragmático es lo absoluto, desde uno de sus infinitos aspectos. Royce poseía un sentimiento religioso de la vida, y este sentimiento religioso le llevaba necesariamente a la visión de lo absoluto; pero, al mismo tiempo, pertenecía a un mundo en que se valoraba, de una manera especial, la acción y lo útil. Todos y cada uno de los individuos se reidentifican, según Royce, con el conjunto de todo lo que es, y en esta reidentificación, la multitud de lo empírico se aproxima al uno ideal; la multiplicidad efectiva nos aproxima a lo absoluto. Los nom-

bres habituales que solemos dar a lo absoluto, no son sino testimonio de la presencia de un mismo sentimiento, expresado de manera distinta. Queda abierto el problema del mal y del error. Son estos modos inhumanos de comportamiento, formas en las que lo absoluto se manifiesta en contradicción. La ruptura de lealtad, que implica el mal, es también ruptura con lo total. El tener conciencia de la división, lejanía y deslealtad, es tener conciencia del mal. En sus últimos escritos, Royce, fundándose en la doctrina cristiana de la encarnación, crea una religiosidad construída sobre la acción en que cada uno de los miembros de una comunidad está llamado a transformar los valores mundanales en valores eternos. Hay así una Iglesia invisible, una comunidad de creyentes. En el fondo, lo colectivo viene a ser el fundamento de la espiritualidad de Royce, entendiéndolo colectivo como el plural en el que lo individual se encuentra. Sus propias reacciones personales lo señalaban así. Lo absoluto para él, estaba vinculado a la lealtad y sacrificio para los otros. Su creación humana estaba orientada a trasmutar, en garantías de la supervivencia de la humanidad, los elementos efectivos presentes de la convivencia humana.—E. T. G.

ALLUNTIS, O. F. M. (Félix): *The Philosophical Mythology of Miguel De Unamuno*, en «The New Scholasticism», volumen XXIX, núm. 3, july, 1956, páginas 278-317.

Después de señalar los caracteres más salientes de la filosofía de Unamuno, hace el articulista unas consideraciones sobre el irracionalismo como método para hacer inteligible lo que es antirracional. De pasada, hace la observación de que la moralidad, contra el parecer de Unamuno, no es antirracional. Insiste en la consideración unamuniana de la vida como contradicción y tragedia, para terminar limitando el objeto de este artículo a exponer algunos juicios básicos de Unamuno, salpicados de breves notas con su crítica.

Para Unamuno, la filosofía tiene por objeto al hombre de carne y sangre, al hombre existente y concreto. Pero ello no significa eludir otras realidades, sino sentar que el hombre necesita ver comprensivamente toda la restante realidad,

aunque esta última sea secundaria, algo así como un sub-objeto.

Asimismo, el hombre entero y concreto es el sujeto de la filosofía, concibiendo el mundo y la vida a través de cierto sentimiento orientador u originador de cierta actitud interna presta para la acción. Pero el hecho de este sentimiento —apostilla el P. Alluntis—, en vez de ser efecto de tal conocimiento, es su causa.

Unamuno dice que el hombre es viviente racional, pero que posiblemente es el sentimiento y no la razón quien le hace distinguirse de los otros vivientes.

El racionalismo, el idealismo y el positivismo, tienen para Unamuno el pecado original de olvidarse de que la integridad humana, y no meramente la razón, es quien interviene en la averiguación filosófica. Sin embargo, esta actitud crítica de Unamuno no llega a cuajar en auténticos hallazgos para una filosofía del ser.

A través de distintos puntos de referencia: la conciencia, el yo, la personalidad, el ansia de inmortalidad, el sentimiento trágico de la vida, el dolor, el amor, la angustia, la verdad, la sinceridad, la objetividad, la esencia de Dios como inmortalizador, la religión como mitología tras-funeral, etc., hace observar las influencias de Kant, Kierkegaard y Bergson sobre Unamuno.

El articulista insiste —actitud obvia en un religioso español y tan conocedor de Unamuno y de Ortega— en que las indagaciones del Rector salmantino dejan muy a salvo que las enseñanzas éticas de la Iglesia Católica son los más sólidos cimientos de la moralidad. Ello sin ocultar la actitud de que consideraba cómo un defecto del catolicismo el exigir creer en dogmas para alcanzar con certeza la salvación eterna.

Haciendo ver la identificación que Unamuno hacía entre la verdadera filosofía española y la filosofía de Don Quijote, termina este amplio estudio que, sin duda, pone al alcance del especialista una serie de criterios muy útiles y crudamente objetivos para ahondar en el pensamiento del ilustre filósofo español.

En una nota preliminar se resume a grandes rasgos —en que no se ocultan las incidencias políticas— la vida de don Miguel de Unamuno, incluyendo una completa referencia a las ediciones —y traducciones inglesas— de sus obras. A. SÁNCHEZ DE AGÜEROS.

GALLI (Gallo): *Su alcune opere intorno alla filosofia di Benedetto Croce*, en «Il Saggiatore», año V, núm. 1, enero-marzo 1955, páginas 91-102.

Como era previsible, la ya muy extensa literatura en torno al pensamiento de Croce ha aumentado considerablemente después de su muerte, ya que desaparecido el personaje la obra adquiere una cierta independencia para la crítica y el análisis. Aunque pudiéramos citar bastantes libros, nos referiremos a tres que tienen particular importancia. Uno, el de Adelchi Attisani (Università degli Studi, Messina, 1953); otro, el de Edmondo Cione, titulado *Benedetto Croce* (Longanesi e C., Milano, 1953); y, por último, la conocida obra de Francesco Olgiati *Benedetto Croce e lo stoicismo* (Vita e pensiero, Milano, 1953).

De los tres autores el primero es un crociano de estricta observancia; el segundo se mantiene en un discreto término medio y, por último, Monseñor Olgiati está en una actitud abiertamente crítica.

La interpretación crociana de Attisani se construye sobre escritos publicados en diversas épocas. No se trata de una pura y simple exposición, sino que se intenta buscar el significado profundo del pensamiento de Croce y su desarrollo; al mismo tiempo se procura ilustrar el proceso citando los motivos ideales e histórico-filosóficos que han animado al filósofo. Es indiscutible que estos escritos constituyen una contribución valiosa al esclarecimiento de la filosofía de Croce. Quizás lo más importante en germen de este libro sean los problemas pedagógicos que insinúa.

Cione examina y expone preferentemente la dialéctica interna, mejor que la historia externa del pensamiento crociano. Es evidente en el libro de Cione una cierta influencia de Gentile, influencia que se manifiesta con claridad en el concepto de personalidad. Este concepto sobre la personalidad lo obscurecen en exceso puntos de vista que no son atribuibles al filósofo napolitano. El análisis sobre la esencia del arte y sobre todo de la lírica como sustantividad, es de gran agudeza y muy exacto el punto de vista de Cione vinculando el arte a una actitud liberadora. Sin embargo, la parte, a nuestro juicio, de mayor interés en el libro de Cione, es la que se dedica a la actividad erudita e historiográfica de Croce.

El libro de Monseñor Olgiati es un libro crítico, aunque en ningún caso esta crítica excede los límites de la ponderación. Olgiati critica con fundamento, mostrando la ligereza con que ciertos supuestos religiosos fundamentales han sido considerados por Croce. Incluso, según Olgiati, históricamente Croce ha mantenido una actitud en exceso parcial que ha frustrado la posible perfección de la obra histórica crociana. Desde esta perspectiva la crítica de Olgiati parece exagerada. También con relación a la teoría jurídica de Croce, Olgiati mantiene una actitud crítica excesiva. Es cierto que Croce aproxima el derecho a la economía, pero hay siempre matices en esta aproximación o identificación que el autor no tiene en cuenta. Sin embargo, Olgiati tiene toda la razón en lo que se refiere a la no aceptación de la actitud negativa de Croce respecto de la naturaleza.—E. T. G.

BELLEZA (Vito A.): *Il limite esistenziale dell'umanismo di Giovanni Gentile*, en «Giornale critico della Filosofia italiana», anno XXXIV, serie 3.^a, vol. IX, abril-junio 1955. Firenze, págs. 433-463.

Del análisis de dos posiciones opuestas respecto al lugar del hombre en el entorno surge la tesis de Gentile que el autor analiza en este trabajo. De un lado, lo que llama «estetismo», que caracteriza al hombre como libertad sin trabas. Aparecen cortadas las ligazones del yo con el entorno, y se ha acentuado un subjetivismo que tiene a la fuerza que ser una abstracción. Ejemplificación de este sentir será el del hombre renacentista, del que hace un análisis y justifica las excepciones.

El polo opuesto es el del hombre que olvida su propia intimidad, su valor de sujeto por la afanosa entrega a las cosas. Tipos de este género fueron los italianos del «Risorgimento».

Sin embargo, la postura correcta no está en ninguno de estos dos extremos. El hombre se constituye como tal por la posibilidad de salir de esa soledad egocéntrica hacia la sociedad, por un proceso gradual que va desde la familia hasta la Humanidad. El individuo sólo se hace tendiendo hacia lo que Gentile llama una «socialità». Así se consigue, no una individualidad abstracta, sino una individualidad universal. Esta

consecución no es dada, sino, como su nombre indica, alcanzada, y alcanzada por el trabajo, por el esfuerzo (lavoro). Esta noción de «lavoro» está acuñada con todo cuidado en la obra de Gentile; ella supera las tensiones entre pena-gozo. Ni optimismo gratuito ni pesimismo fatalista, sino esfuerzo por estabilizar ambos. Este esfuerzo es el logro mismo de la libertad. El deslizar la intelección de este concepto hacia la interpretación positiva o negativa es sumamente arriesgado. La noción de «angustia» y su relieve en nuestros días pueden quizás explicarse por ello. El autor hace una detención en este tema, tenida en cuenta su actualidad.

En resumen para Gentile, el existir auténtico es el trabajo. Y el trabajo es «cultura». No en el sentido restringido de «cultura literario-artística», sino «cualquier forma de trabajo por el cual el hombre se crea su humanidad». ¿En qué consiste para Gentile el acto de trabajo? Son tres las nociones las que lo integran: amar, querer y obrar. Termina el artículo con la descripción de estos tres esenciales ingredientes de la existencia humana, integrados en la noción propia de trabajo.—M. R.

CHAN (Wing-Tsit): *Chinese Thought*, en «The Review of Metaphysics», volumen VIII, núm. 4, págs. 658-668.

Arthur F. Wright ha editado los nueve artículos presentados por nueve estudiosos a la conferencia celebrada en Aspen (Colorado), en 1952, sobre el pensamiento chino. El primero de estos ensayos, debido a la pluma de Derk Bodde, se refiere al tema de la armonía y el conflicto en la filosofía china, tema de interés, ya que la metafísica china ha pasado por dos épocas definidas en las que ha predominado una u otra categoría, según los pensadores estuviesen en el período confucionista o neo-confucionista.

El segundo ensayo se refiere en concreto al neo-confucionismo y es su autor W. Theodore de Bary. Se presta especial atención a las doctrinas sociales y políticas, actitud que está justificada por la preferencia de estos temas, comparativamente en el neo-confucionismo. Hay una referencia concreta al reformador radical, Wang An-shih que tanta influencia ha ejercido en el pensamiento chino contemporáneo. Tiene interés en este artí-

culo la distinción existente entre el camino o vía confuciana y el camino o vía budista.

David S. Nivison ha estudiado el problema del conocimiento y de la acción en el pensamiento chino, desde Wang Yang-ming. La tesis de Nivison afirma que los pensadores chinos, a partir de cierto momento, han acentuado la importancia predominante de la acción, al contrario de lo que el superficial conocimiento de los occidentales creen. Para los últimos pensadores, la acción perfecciona la contemplación.

Apenas podemos si no mencionar los artículos que siguen sobre las respuestas últimas de China a la cultura occidental, el muy interesante de Cammann sobre clases de símbolos en el arte chino y el estudio especializado de Isenberg acerca de la interpretación idiomática china, donde se llega a la consecuencia de la incapacidad casi total del idioma chino para la abstracción. En términos generales, este volumen da una idea clara y, en cierto sentido nueva, para el no especialista de la actitud intelectual de la China de hoy, considerada en conexión con su pasado histórico. Por lo menos, los conceptos básicos quedan suficientemente expresados en el ámbito de los distintos sectores del conocimiento.—E. T. G.

CASTBERG (Frede): *Philosophy of Law in the Scandinavian Countries* en «The American Journal of Comparative Law», Summer, 1955, vol. 4, núm. 3, págs. 387-400.

Los problemas de Filosofía del Derecho que se debaten en Occidente son aproximadamente los mismos, pues en lo sustantivo coincide la problemática americana con la europea. De ello es ejemplo, dentro de Europa, la Filosofía del Derecho escandinava al plantearse cuestiones de Lógica del Derecho y Metodología jurídica, que perfilan la preocupación jurídica del siglo xx en gran parte. En la *Swedish Form of Government of 1890, 84*, se dice que «las leyes constitucionales deben en todo caso ser aplicadas literalmente». Desde la Escuela Histórica de Savigny, que tuvo en Francis Hageru su más conocido representante en Noruega, los países escandinavos fueron siguiendo, con Alemania, la evolución hacia los problemas filosófico-jurídicos de hoy. Así se operó la

reacción contra la Escuela Histórica y su método constructivo, abstractivo por inducción histórica. Cuando, a principios de siglo, una serie de juristas alemanes atacaron el concepto de jurisprudencia, el jurista noruego Julius Lassen y su colega Fredrik Stang, fueron las figuras escandinavas que representaron este movimiento. Aquella frase constitucional que hemos citado es característica de la evolución de la Filosofía del Derecho en el año en que se promulgó. Se inauguraba la vigencia de un sentido funcional del Derecho, y quien lo describió en Escandinavia por primera vez fué el profesor Vinding Kruse, actualmente en la Universidad de Copenhague, como «emeritus». Para Kruse la naturaleza del caso jurídico se entiende como «appropriate rules of law, accurately adapted and fitted to the practical circumstances of life». Los países escandinavos acusan también la reacción contra la concepción del Derecho como gravitación de intereses, y así, el profesor Ragnar Knoph interpreta las normas constitucionales como «standards of justice».

Los problemas de lógica y gnoseología jurídica ocupan hoy la atención de los filósofos del Derecho escandinavos en torno al problema del realismo legal. Esta corriente apareció en Suecia hacia 1911, en que el gran pensador sueco Hägerström analizó la idea de deber u obligación jurídica desde el punto de vista de la filosofía moral. Corresponde a la preocupación germánica por la determinación del concepto de *Pflicht* y Hägerström la concibe como «feeling experience» que envuelve un proceso asociado a una acción impulsiva. Pero esta experiencia sensitiva no puede expresarse en una proposición lógica. Las obligaciones no afectan sólo al orden de la realidad, y la filosofía moral no es una doctrina intrínsecamente instalada en la moralidad, sino que versa sobre la moralidad y no puede desconocer que las evaluaciones morales no se encuentran en consistencias de tipo psicológico o ideo-histórico.

Para Hägerström el concepto de obligación, así en el pensamiento legal como en el moral, es una insensatez. El Derecho no puede basarse en la mera obligatoriedad. Un orden legal objetivo que obligue al juez no es más que una quimera, como lo es pensar en que el orden legal determina derechos y obligaciones. La ciencia legal puede dar conocimiento de representaciones supers-

ticiosas, pero no puede radicar en ellas, en estos poderes místicos sobrenaturales, en los que tradicionalmente parece hallarse constituida. Parecidos pensamientos son desarrollados con penetración por el ilustre jurista danés Alf Ross, para quien toda obligación es una experiencia irracional, por la cual se relaciona un pensamiento con una acción, con un impulso o experiencia de tensión. Esta experiencia se proyecta en el mundo como una cualidad objetiva con la que se combina. Así aparece la «objetividad práctica». La fórmula «esto es obligatorio» tiene la forma de un juicio, pero no es sino la expresión racionalizada de una experiencia irracional. La validez no es realidad, sino ilusión. La experiencia mental de validez, como fenómeno psicológico que es, pertenece al mundo de los hechos.

También el profesor Lundstedt ha extraído radicales conclusiones de la Filosofía del Derecho de Hägerström en una serie de trabajos jurídicos. Los conceptos de legalidad e ilegalidad son ambos de naturaleza quimérica. La ley tiene carácter de aserción o revisión de hechos que ocurrirán en el futuro. Esta misma caracterización de la norma jurídica como hipótesis para el futuro, es la que defiende el joven jurista noruego Vilhelm Aubert. Experiencias del pasado y previsiones para el futuro son las que se recogen en la ley, correspondiendo al juez el papel de actualizarlas en el presente. Pero la obligación del juez no es tan quimérica como la del sometido a la ley. El sinsentido filosófico último de la obligatoriedad de la ley viene también siendo puesto de relieve en sus conferencias de la Universidad de Uppsala por el profesor Hedenius, para quien de las expresiones coactivas de la ley no pueden deducirse conclusiones lógicas. La validez de una norma legal de carácter penal, como que «el ladrón será castigado con pena de prisión» supone una serie de hechos sociales: «que robe, que sea atrapado, que se le acuse, que se le pruebe que robó y, finalmente, que las autoridades judiciales le sentencien con esa pena. Hedenius, en la línea de Lundstedt, estudia el problema del error judicial desde el punto de vista de su Filosofía del Derecho realista. La reacción de la sociedad es la más característica expresión de la ley. El que se lleve a efecto la ley es un fenómeno de adaptación del hecho a lo previsto por la norma. La conveniencia del hecho no es su

identidad consigo mismo, sino con la norma, es decir, su poder encajarse dentro de un tipo legal. Pero Ross, en su última obra *Law and Justice* mantiene todavía el dogmatismo lógico-jurídico ya tradicional. En esta obra, publicada en 1953, Ross caracteriza la norma legal como idea que encierra directrices abstractas que se explican ideológicamente como formando parte del contenido del juicio. Una terminología complementario de la ley no puede desprenderse de la ciencia legal, sino que se alcanza más conforme al ideal de equidad que inspira una serie de actos concretos en que se traduce el juicio. En un posterior tratado suyo, publicado en 1954, Ross describe cómo el juicio, silogísticamente, deduce lo concreto de la directriz general y cómo llega al fin que motiva la acción principal: el juicio concluyente.

La inferencia lógica puede ser correcta, pero en todo caso la ciencia legal opera sobre «calculations of the future» y cada predicción es un factor real que puede influir en el curso de los acontecimientos, pudiendo extenderse a acción política como quiera que entre la política y el derecho no debe producirse divorcio alguno. Lo justo y lo injusto de una norma no debe expresarse por un «yo estoy en contra de esta norma porque es bastante injusta», sino que debe decir «esta norma es bastante injusta en la medida en que yo me opongo a ella».

Castberg contrapone el realismo filosófico-jurídico escandinavo con el idealismo. El criticismo, contra el realismo nórdico, presenta, ante todo, un lógico punto de partida: que las aserciones normativas están desprovistas de sentido y no pueden evitar la conducción a una inferencia lógica. Las normas no son, en puridad, ni verdaderas ni falsas, son válidas. Que tales inferencias constituyan en la vida legal práctica un fenómeno central y que la acción tenga lugar sobre estas bases los propios realistas se ven forzados a admitirlo o presuponerlo. Predecir la posición de los tribunales con vistas a futuros conflictos legales es para Ross el cometido de la ciencia legal, ya que los tribunales operan con inferencias normológicas surgidas de las normas legales. En lo posible la Filosofía del Derecho del campo idealista puede decir que la ciencia legal es normativa, dogmática, pero la ciencia legal, conforme a esta doctrina, no puede en-

tenderse como ciencia de fines, de los cuales estén precalculadas las decisiones de los tribunales, ni tampoco como una técnica. La filosofía idealista debe mantenerse en el terreno de la estricta rectitud o justicia. Este es el punto de vista aceptado en la Filosofía del Derecho que sigue esta línea. En Escandinavia ambas direcciones, idealista y realista, han actuado fructuosamente, particularmente la segunda.

El artículo de Frede Castberg resume la historia de la Filosofía del Derecho escandinava en los últimos tiempos e ilustra, en síntesis, sobre el proceso de adaptación del pensamiento legal nórdico a las corrientes generales de Europa y Occidente.—E. S.

HORVATH (Barna): *Neuere Richtungen der Rechtsphilosophie in den Vereinigten Staaten und in Skandinavien*, en «Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht», Band VI, Heft, 1, 1953, Viena, páginas 65-93.

A partir de la última guerra mundial ha habido en la filosofía jurídica de los Estados Unidos unos cambios importantes, que se refieren principalmente a las nuevas valoraciones de los puntos de vista sostenidos por los viejos maestros, entre los cuales recordamos a Pound, Kelsen, Bruch, Del Vecchio, Gény, Kocourek y Hägerström.

La reacción contra el pragmatismo pluralista se manifiesta en los Estados Unidos por la corriente de los llamados idealistas y por la de los que siguen el positivismo lógico del círculo de Viena. Aún podríamos distinguir una tendencia naturalista y, por último, la orientación de la jurisprudencia sociológica iniciada por Roscoe Pound. Pero aludiremos a algunas de las personalidades más importantes, ya que la precisión por escuelas o líneas de pensamiento es en ocasiones muy difícil. Uno de los teóricos que han ejercido una mayor importancia es, sin duda, Julius Stone. Stone, en una obra que se está haciendo clásica, *The Province and the Function of Law*, ha intentado esclarecer el proceso de los cambios jurídicos por la teoría del «control de los controles», poniendo la juridicidad del derecho en función de unas variables que son las que determinan las posibilidades de realización de tal derecho en cada si-

tuación social dada. Stone es profesor en Sidney (Australia), pero ha estudiado con Pound en Harvard y ha adoptado la teoría del derecho americano.

Otra personalidad de suma importancia es la de Yntema, que con Cok y otros sigue la tradición sociológica del Derecho. No obstante, quizás la personalidad más importante sea la de Cairn, quien ha puesto los fundamentos de una teoría jurídica de carácter sociológico partiendo del punto de vista de que no el derecho, sino las existencias humanas concretas en sus relaciones concretas, constituyen el factor fundamental del orden. Hoy la jurisprudencia, en su dimensión técnica, propende a adquirir un carácter científico partiendo de estas valoraciones sociales. La obra de Cairn que más ha llamado la atención en este sentido es la titulada *The theorie of legal sense*. En esta obra insiste el autor en la posibilidad de encontrar los principios básicos de los cambios jurídicos, teniendo en cuenta que tanto el derecho como en general la cultura son productos humanos, resultado de una actividad, y que esta actividad puede y debe ser reducida a supuestos facticios concretos previsibles. La orientación de Cairn tiene cada día mayor éxito por el profundo acuerdo con la mentalidad americana.

Otro autor de sumo interés es Hall. Hall sostiene la necesidad de encontrar

un derecho orientado hacia las mejores soluciones, de acuerdo con las exigencias de felicidad individual implícitas en una sociedad democrática. Recuérdese que su obra se titula *The living law of democratic society*.

En los países escandinavos la línea básica de discusión la ofrece la llamada escuela de Upsala, que profundiza cada vez más en la valoración de personas, hechos y normas en cuanto ingredientes del derecho, intentando averiguar en qué medida todos estos ingredientes están o pueden estar determinados por las situaciones sociales concretas. Ha ejercido una cierta influencia la teoría alemana; se puede citar como ejemplo la influencia de Teodoro Geiger.

Es importante el auge que está adquiriendo en Escandinavia la aplicación de la lógica al problema jurídico de la normatividad. Por influencia de las orientaciones de la semántica jurídica, además de la influencia del círculo de Viena, se llega cada día más a una cierta combinatoria jurídica en la que las estructuras formales se construyen como relaciones lógicas de símbolos. Puede ser característico en esta orientación, tanto más cuanto que se mantiene en límites prudenciales, Lahtinen, la personalidad más descollante, sin duda, de la ciencia jurídica de los países escandinavos.—E. T. G.

B) HISTORIA DEL PENSAMIENTO POLITICO Y SOCIAL

SAITTA (Giuseppe): *Antonio de Ferrariis, detto il Galateo*, en «Il Saggiatore», año V, núm. 3-4, págs. 371-378.

Es singular la personalidad de Antonio de Ferrariis, llamado el Galateo, cuya obra, por la riqueza de pensamiento y por la nobleza de sentimientos, supera no sólo a la de los más notables educadores del Renacimiento italiano, sino también a muchos otros de los que escribieron después. Sus convicciones están animadas por una gran pasión y una dialéctica simple, y a la vez sutil, de carácter concreto, que preludian una renovación total en el ámbito pedagógico, renovación que proviene de la posesión plena de un idealismo superior, que a su vez enlaza con la idea motriz de una edu-

cación totalmente italiana en la forma y en el espíritu. La interpretación que el Galateo da a la italianidad encerrada en sus principios pedagógicos, equivale a la máxima austeridad espiritual, al trabajo intelectual depurado y a un idealismo constante y superior en beneficio de la humanidad. El análisis de una de sus obras más interesantes. *De educatione filiorum regum*, atestigua, de modo suficiente, lo que venimos diciendo. Hay, incluso, para nuestro punto de vista actual, una gran severidad en la pedagogía de Ferrariis. Compara los sistemas de educación francés y español, y de aquí obtiene las bases críticas para la defensa de su sistema italiano. Los franceses educan a sus hijos en una vida disoluta, la licencia de los jóvenes, la falta de estudio, la libertad que les otorgan los

preceptores. De los españoles se puede decir algo parecido. El Galateo se queja del descuido con que los padres ponen en manos de preceptores inadecuados los estudios de los hijos. Esta facilidad es la base de una educación popular que al autor italiano le repugna, ya que, sin perjuicio de la generalidad, defiende un fundamento aristocrático en la educación. Hay de continuo en su obra llamamientos a una educación latina, que el autor asocia con la herencia de las humanidades clásicas, cuya presencia era en él constante.

Aunque Ferraris tiene perceptibles puntos de vista medievales, hay en él elementos de una gran novedad, que son los que principalmente nos interesan. Estos elementos nuevos radican en la fe, en la inteligencia y en los ideales como motor de las acciones humanas, individuales y colectivas y la confianza que toda la obra transparenta en una cierta ingenuidad o sinceridad de espíritu, que hace que la propia crítica del Galateo carezca de elementos negativos. Sus libros, testimonio de una persona de elevado carácter, la aproximan al espíritu crítico del mayor de los humanistas, del Padre y Fundador de la crítica moderna, Lorenzo Valla.—E. T. C.

PASINI (Dino): *La concezione della storia e dello Stato in Kant e in Herder*, en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», 1955, fascículo IV, páginas 466-485.

El 4 de enero de 1785, en la *Allgemeine Literaturzeitung*, apareció la recensión de Kant a la primera parte de *Ideen zur Philosophie der Geschichte* de Herder. En febrero del mismo año, K. L. Reinhold contestó violentamente a esta recensión. Aparecida la segunda parte de la obra de Herder, donde se contienen críticas a la filosofía de la Historia de Kant, éste también publicó la recensión de la última parte de las *Ideen*.

Las opiniones en contraste son: por parte de Kant, que la finalidad de la cultura no puede ser la conquista de la felicidad, sino la formación de una Constitución estatal, o sea, finalmente, la fundación de un orden jurídico universal, para aumentar la legalidad y racionalidad de las acciones humanas. La Historia así resulta ser una sucesión de formas de vida estatal, que culminan en el «Estado en general», o Estado como

idea. En este sentido, el Estado kantiano no puede considerarse un simple instrumento de garantía del Derecho. Para Herder, por el contrario, el fin de la naturaleza es la felicidad de los hombres. Cada individuo tiene su derecho y su necesidad, y la Providencia no se propone la uniformidad, sino, siempre, creaciones nuevas y diversas.

Criticando la concepción de Kant, quien había afirmado que el hombre es como un animal, que necesita un amo, decía Herder: «Para la filosofía de la Historia de la humanidad no hay un principio más fácil, pero más lamentable.» El fin de la Historia no puede encontrarse solamente en la especie humana, sino también en sus individuos. A lo que Kant respondió que «especie no significa sino la característica en que deben concordar, precisamente, todos los individuos entre sí». Finalmente, Pasini examina las diversas opiniones de Herder a propósito de la política y de la Patria.—R. C.

HOPKINS (Vincent G.): *The conservative concern*, en «Thought». Primavera 1956, vol. XXXI, núm. 120, páginas 27-54.

Prescindiendo de factores psicológicos y orgánicos, los puntos de vista del liberalismo y conservadurismo, en sentido amplio, son las dos reacciones humanas al factor cambio. El incidente histórico que cristalizó estas dos actitudes hacia el cambio en los órdenes político y social, en tiempos relativamente recientes, fué la Revolución Francesa.

Según la obra de Edmund Burke *Reflections on the Revolution in France*, los principios del conservadurismo son: la consideración de que las bases de la sociedad son morales y religiosas; el hombre tiene una naturaleza limitada y compleja; la ley suprema es una limitación al poder y sirve de guía en la vida social; lo político tiene una importancia secundaria; acercamiento a los problemas del hombre en sociedad; apartamiento de los planes abstractos. Otros principios, no tan básicos, pero más aparentes, consisten en el respeto a toda clase de derechos, acentuando el énfasis en los deberes que corresponden a estos derechos y un sentido de continuidad de las naciones. Pero, como afirmaba Metternich, «los principios conser-

vadores son aplicables a las situaciones más diversas.»

Expone a continuación Hopkins el desarrollo y regresión del liberalismo y conservadurismo en América, haciendo notar cómo en la aportación europea al nuevo mundo figura, en primer lugar, la tradición de la libertad ordenada y el gobierno constitucional, si bien la influencia puritana, más persistente en América que en Inglaterra, distorsiona el equilibrio entre autoridad y libertad en favor de esta última, con la consecuente merma en la idea del bien común. De la misma manera que el lenguaje de la Revolución Francesa fué el empleado en sus polémicas por federalistas y republicanos en la pugna por la Unión, el lenguaje marxista se hizo oír entre los partidarios y detractores del «New Deal», debido a la poderosa influencia del marxismo sobre la mentalidad americana. Mas en todos los casos en que dos partidos americanos se enfrentan suele haber una concordancia en los principios en que ambos se inspiran, discrepando sólo en las opiniones, ya que el subsuelo común de sus creencias es la tradición individualista que exalta la libertad.

La Revolución Rusa como la Francesa, sugestionó a gran número de americanos, mientras otros parecían más inclinados hacia los radicalismos del Derecho. Después de un período de esperanza, el establecimiento de Stalin como dictador y la más clara percepción de lo que pretendía realmente Hitler hicieron recapitular a los americanos sobre sus instituciones, su cultura y sus reservas sociales y políticas, comprendiendo que contenían un valor que conservar y por el cual luchar. La reacción de una parte de los americanos es volver al individualismo, otros tratan de robustecer la autoridad sobre la depravada naturaleza humana.

La conclusión a que apunta el presente artículo es que los principios del colectivismo, individualismo y absolutismo no proporcionan las bases adecuadas para sociedades civiles que buscan efectuar una reconciliación de la libertad y la autoridad de sus instituciones. Los principios de la tradición ciudadana, que no eran exclusiva propiedad ni de liberales ni de conservadores, ofrecen las bases para llegar a dicha reconciliación y, por tanto, deben ser restaurados en el lenguaje del siglo xx.

Pese a las simplificaciones que forzosamente ha tenido que hacer el autor

para adaptar su trabajo a los límites de un estudio limitado por razones de espacio, permite proseguir el desarrollo del conservadurismo, en función del liberalismo, ya que ambos términos suelen ser comprendidos por contraste, se destaca una cierta uniformidad conceptual en el desarrollo del pensamiento político y filosófico en Norteamérica, que recibe los cambios doctrinales de Europa como un impacto superficial, manteniendo la unidad e intangibilidad de su tradición ciudadana de individualismo y libertad.—M. del P. M.

SOMBART (Nicolaus): *Vom Ursprung der Geschichtssoziologie*, en «Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie», XLI/4, 1955, págs. 468-510.

El origen de la sociología de la historia puede ponerse en Claude-Henri de Saint Simon y Auguste Comte; para iniciar con seguridad este estudio es necesario tener en cuenta dos cosas fundamentales: primero, que se trata de dos biografías, aunque de un solo sistema, y segundo, que este sistema no es tanto la producción original de dos personas como el producto típico de una situación.

Saint Simon pertenece a una estirpe picarda, cuya tradición se remonta a Carlomagno, y es, pues, un aristócrata de rancio abolengo, en tanto que Comte pertenece a una familia de la clase media. En la vida de Saint Simon hay algo fascinante, y su misma personalidad tiene este carácter, en tanto que la vida de Comte aparece como envuelta en un halo de mediocridad. Hay en Saint Simon una oscura fuerza que impulsa el conjunto de toda su obra, y, sin embargo, es una de las inteligencias más modernas, en el sentido de que previó con admirable intuición el espíritu de nuestro tiempo. Nada quizás más erróneo que considerar a Saint Simon un liberal. Esta valoración política, e incluso espiritual no se avenía con su concepción del mundo y el espíritu total que quiso imponer a su saber. Saint Simon vió claro el futuro industrial de Europa, y el papel que en este futuro industrial le correspondería jugar a la inteligencia. Aparece, pues, como un aristócrata que se da cuenta de que la aristocracia ha cambiado de manos. El mundo entero se ha transformado y la revolución es el momento transitorio de esta transformación. En su obra es muy frecuente

encontrar la expresión de cambio, transición, proceso, lo que da idea de la profunda conciencia que Saint Simon tenía del carácter crítico de su tiempo. Precisamente desde este carácter crítico pudo descubrir el nuevo sujeto de la historia: la sociedad, e interpretar, por consiguiente, el pasado, y en cierto sentido el futuro, desde una ciencia interpretadora de este sujeto, es decir, la sociología.

Augusto Comte, por su parte, responde a las mismas coordenadas de Saint Simon. En uno de los pasajes de sus obras se descubren estas dos expresiones que son sumamente importantes: la expresión «niveau du siècle», y esta otra, que tiene el carácter de una sentencia fundamentalmente moderna: «ayant la conscience de notre temps, nous avons celle de ceux qui nous convient de faire». Siguiendo la línea de Saint Simon, Comte estudia el nuevo sujeto de la historia: la sociedad, procurando encontrar la ley que regulase el proceso de formación, según el cual este nuevo sujeto había hecho su aparición histórica. Y así cree descubrir un nuevo modo de filosofar, que se corresponde al estado final del proceso histórico y a la situación de la actualidad. Quizás lo menos importante de su doctrina sea el aspecto psicológico que a veces la fundamenta. Lo más importante es el aspecto crítico y la elaboración de la nueva disciplina: la sociología, que le impulsa a proponer una nueva organización del mundo, y dentro de esta nueva organización del mundo, una nueva *potestas spiritualis*. E. T. G.

SCHNUR (Roman): *Über Maxim Leroy*, en «Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie», XLI/4, 1955, págs. 511-527.

Maxime Leroy encuéntrase, cuando publica sus mejores obras, fundamentalmente *Les transformations de la puissance publique*, con una situación caracterizada por un pasado de alteraciones profundas, tanto en el orden político práctico como en el orden teórico. El concepto russoniano de «volonté générale», que había servido de base para la solución del problema de las relaciones entre el Estado y la sociedad, había quedado inservible por la completa transformación de estas relaciones, ya que el Estado iba perdiendo el carácter de opuesto a lo social. El punto máximo de esta transformación lo señala en el si-

glo XIX la revolución de julio, y sus teóricos, ningún ejemplo mejor que el de Lorenz von Stein, piensan desde el supuesto de esta oposición. Pero después del momento cesarista de Napoleón III, las ideas jurídicas y sociales de los teóricos franceses inician un nuevo camino: el de la superación de la oposición tradicional de Estado o sociedad. Esto implica, a su vez, una renovación del concepto de democracia, transformando el antiguo punto de vista de la «volonté générale» por un nuevo punto de vista en el que grupos concretos de organización social se integran sin oposición ninguna, excepto de los órganos estatales de dirección. Este es el sentido de una de las obras más importantes de Leroy: *Essais sur la théorie de l'autorité dans la démocratie*. Leroy cree que una autoridad, sostenida por compromiso de partido, es una autoridad precaria y que todo compromiso tiene de suyo el carácter de inestabilidad. Así, pues, más que introducir criterios políticos para renovar el problema y la solución en las relaciones entre Estado y sociedad, hay que introducir criterios administrativos y funcionales que se refieran a problemas concretos. El Estado se transformará, de este modo, en la organización administrativa colectiva de los servicios públicos y no en la resultante de un compromiso político. De aquí la importancia que Leroy concede a los Sindicatos y su visión del Sindicato como el órgano solucionador de los conflictos políticos, trasmutando éstos a través del Sindicato en conflictos de atribuciones administrativas. Hay en esta tesis una superación de la democracia. La democracia, decía Leroy, sólo tiene en cuenta a los individuos abstractos gobernados por ideas y opiniones, en tanto que la nueva democracia por él defendida considerará a los individuos integrados en profesiones y sustituyendo las viejas fórmulas de la revolución francesa por el principio de la solidaridad profesional.—E. T. G.

BLAU (Joseph L.): *Royce's Theory of Community*, en «The Journal of Philosophy», vol. LII, núm. 3, 1956, New York, págs. 92-98.

La teoría empírica de Royce ha sido, sin duda, sustituida por un nuevo ciclo de problemas, incluso en aquellos que afecta a su problemática, pero es mérito de Royce, lo mismo que lo es de

Kant, de Hegel y de Schopenhauer, poseer un permanente poder para estimular en la investigación filosófica. Royce no quedará como una curiosidad bibliográfica en la historia de la filosofía. Hay, sin duda, una preocupación central en el pensamiento de este filósofo; esta preocupación central se refiere a la comunidad. Téngase en cuenta que una de sus obras primeras es un estudio psicológico, sociológico y filosófico sobre California, intentando penetrar en las honduras de la personalidad americana. Más de una vez aparece en su obra esta pregunta: ¿Qué es la comunidad? No hay duda que la preocupación de Royce trascendía a la meramente sociológica. Lo que el filósofo buscaba era una armonización de los intereses colectivos e individuales en conflicto, y de aquí que se preocupase por encontrar una solución en la que el prójimo no fuera un extraño. Cualquiera de nuestros actos—dice Royce—incluye en cierto sentido los actos de los demás, porque vivimos en una unidad vital unos en relación con los otros. En su obra *Filosofía de la lealtad* ha hablado de esa virtud como de la virtud fundamental para el logro de una convivencia perfecta, y su fórmula característica, «ser leal a la lealtad», ya indica en qué medida veía esta virtud como básica. La lealtad tiene para Royce, efectivamente, algo religioso; toda hermandad religiosa auténtica parte del principio de la lealtad, y si surgen conflictos, pero se resuelven dentro de una lealtad común, el conflicto es un ingrediente de la vida normal de la comunidad. Su concepto clave para la interpretación de la comunidad estaba en la representación entendida como una relación en la que se da un actor o agente, un cliente y un jefe al que el agente representa. Según Royce, en una sociedad extensa lo importante es, en el orden práctico, la actividad utilitaria, y esta actividad utilitaria fundamenta la comunidad en este tipo de relaciones. De este modo el filósofo va distinguiendo diversos aspectos en la comunidad principal, obteniendo comunidades parciales tales como la comunidad judicial, la comunidad de vecinos, etc. En una de sus últimas obras, *El problema de la cristiandad*, ve también a la comunidad de los cristianos como creyentes que están en relación de lealtad a su creencia. En el fondo la teoría de la co-

munidad de Royce es un intento de interpretación de la sociedad americana.—E. T. G.

WHITE (Howard B.): *Royce's Philosophy of Loyalty*, en «The Journal of Philosophy», vol. LII, núm. 3, 1956, New York, págs. 99-103.

En su *Filosofía de la lealtad*, Royce ha definido esta virtud como una adhesión libre, práctica e incondicionada de una persona a una causa. Esto es de suyo suficiente para indicar en qué medida Royce mismo estaba vinculado a su propia teoría de la lealtad. El Filósofo parte del supuesto imperativo de «se leal», y de este supuesto imperativo llega a las formas más abstractas de valoración de las conductas, y, sobre todo, a normas concretas de comportamiento moral. Su exigencia de «ser leal a la lealtad» abre ya el camino a unas estructuras de tipo general, porque, la lealtad a la lealtad, encierra una serie de problemas de carácter incluso metafísico. Según Royce, el individuo no necesita vincularse a una determinada causa de un modo absolutamente ciego, por una adhesión incondicionada *a priori*, sino que, cada uno de nosotros, debe y puede decidir a que lealtad va ser leal; pero esta decisión está condicionada por principios morales que proceden de la lealtad misma, porque no hay lealtad perfecta cuando se orienta y define por el mal. De este modo, Royce ha suprimido la posibilidad de la injusticia, del privilegio, etc. en la lealtad, porque sólo se debe ser leal a aquello que merezca ser leal, y sólo un cierto tipo de lealtades se pueden llamar lealtades. En último extremo, hay en Royce una interpretación socrática en el sentido en que, según él, sólo la ignorancia puede vincular la lealtad a fines que no la merezcan. Las condiciones morales prácticas de la lealtad, según la entiende Royce, se refieren a la continuidad y consecuencia en la lealtad. No niega, claro, la posibilidad del cambio, pero no hay duda que, según este filósofo, la adhesión a una lealtad auténtica implica necesariamente una lealtad constante. En el orden político, esto tiene como consecuencia toda una teoría del civismo, que se puede legítimamente construir sobre la lealtad superior a la comunidad, a la que se pertenece, a través de lealtades a las comunidades inferiores. Esto mismo pone un

límite a la decisión arbitraria del político, porque, al fin y al cabo, la lealtad implica una moralidad.—E. T. G.

DOBRIN (S.): *Some Questions of Early Soviet Legal History*, en «Soviet Studies», vol VII, abril 1956, núm. 4, páginas 353-371.

Como el propio autor señala, este artículo contiene una serie de notas sugeridas por la lectura de la obra de L. B. Schapiro: *The Origin of the Communist Autocracy*, y se desenvuelve principalmente en torno a dos temas: el centralismo democrático y los poderes de la Cheka.

Sabido es que el centralismo democrático es un principio de organización que debe suscribir todo comunista. Hay quien, como Carr, parece creer que el término fué mencionado por vez primera en los Estatutos del Partido aprobados por el V Congreso del Partido en 1907, pero, en realidad, puede hallarse en las Resoluciones de la Conferencia Bolchevique de Tammerfors, celebrada en 1905. Su significado originario es que toda alta autoridad debe formarse democráticamente, mediante elecciones desde abajo, pero, una vez así formada, debe ser obedecida por todos los pertenecientes a la organización, desde la base hasta la cúspide.

Sin embargo, algún tiempo después de la Revolución de Octubre apareció dentro del Partido un grupo que específicamente recabó el título «centralismo democrático» para sí, y trató de dar al término un peculiar sentido. Es precisamente a este «centralismo democrático» del grupo de «centralistas democráticos» al que parece referirse únicamente Mr. Schapiro en su obra, y esta parcialidad le es reprochada por el autor del artículo que reseñamos.

Por otra parte, el citado grupo de «centralistas democráticos» se hizo conocido por su campaña en favor de los Comités ejecutivos locales, contra los Comisariados centrales, y el resultado de esta lucha fué el capítulo V de la Resolución del VII Congreso de los Soviets (diciembre 1919), titulada «Sobre la organización soviética». Además, un año más tarde se hacía pública también una resolución similar del VIII Congreso de Soviets. Ahora bien, parece ser —objeta de nuevo Dobrin— que en la obra de Schapiro no se hace ninguna mención a esta Resolución del VIII Congreso de

los Soviets y que, respecto a la del VII, se afirma que «ha subsistido como letra muerta» (pág. 233), cuando lo cierto es que, lejos de ser letra muerta, forma una parte muy viva del sistema administrativo soviético y que nadie puede moverse en estudios de la administración soviética sin tropezar con el sistema de subordinación dual sancionado por el VII Congreso.

Más o menos paralela a su defensa de los Comités ejecutivos locales contra los Comisariados centrales fué la lucha de los denominados centralistas democráticos en favor del Comité Ejecutivo Central (CEC) con su Praesidium contra el Consejo de Comisarios del Pueblo (CCP), lucha que indirectamente encerraba también un ataque al Comité Central (CC) del Partido, contra su dictadura dentro del mismo. El largo caos de competencias entre estos tres cuerpos, el CEC, su Praesidium y el CCP, no halló su fin hasta la Resolución del VII Congreso de Soviets (diciembre 1919), cuyos dos primeros capítulos llevan los títulos de «Sobre el Praesidium del CEC» y «Sobre el CEC», respectivamente, y, un año más tarde, en la Resolución del VIII Congreso, que contiene tres capítulos: «Sobre el CEC», «Sobre el Praesidium del CEC» y «Sobre el CCP», respectivamente. Bajo las Resoluciones de 1919 y 1920, el CCP aparece como preponderantemente ejecutivo aunque con poder legislativo, mientras que el CEC con su Praesidium aparece como legislativo, aunque con funciones administrativas. La verdad es que el CEC con su Praesidium se convirtió en un instrumento del CC para establecer su autocracia sobre el país. Nadie —insiste Dobrin— puede permitirse ignorar las Resoluciones de 1919 y 1920, y mucho menos un investigador de los orígenes de la autocracia comunista. Es muy significativo, finalmente, que después de la Constitución de 1936, que abolió el CEC y su Praesidium, el Praesidium del Soviet Supremo comenzara a actuar en materia de legislación del mismo modo que su antiguo homónimo, esto es, comenzara a legislar sujeto a la aprobación ulterior del cuerpo superior (en este caso del Soviet Supremo).

En lo que concierne a los poderes de la Cheka, el autor del artículo hace también alguna observación a la obra de Schapiro. El primer Decreto —dice— que confirió poderes a la Cheka con separación de deberes, fué el Decreto «So-

bre la «Vecheka», de 17 de febrero de 1919. Este Decreto significó, al mismo tiempo, en parte una restricción de sus poderes, en parte su confirmación más plena. Significó una restricción de sus poderes en cuanto al derecho de ejecución: antes, este poder era ilimitado; después, quedó reducido a los casos de abierta rebelión y a áreas sujetas a la ley marcial. Pero, en cambio, confirmó plenamente sus poderes en lo que concierne a la prisión administrativa: «La Vecheka —declaraba el artículo 8— tendrá derecho a confinar en los campos de concentración.» Sin embargo, no es esta, al parecer, la intención del Decreto de 17 de febrero de 1919, según Mr. Schapiro. En la página 174 de su obra se lee: «Por este Decreto... el poder de la Vecheka de infligir castigo administrativo directo por prisión en campos correccionales de trabajo fué restringida a los casos de abierta rebelión armada.» Esta afirmación —dice Dobrin— resulta incomprensible. Y lo es aún más si se tiene en cuenta que dos meses después de la promulgación del citado Decreto de 17 de febrero, apareció uno nuevo, con el título «Campo de Trabajo Obligatorio» (antiguos campos de concentración), en cuyo artículo 2.º se mencionaba específicamente a la Cheka entre los organismos que poseían el derecho de prisión administrativa, sin ninguna limitación concerniente a rebelión armada ni nada similar.—O. B. C.

BOBBIO (N.): *Benedetto Croce e il liberalismo*, en «Rivista di Filosofia», volumen XLVI, núm. 3, 1955, págs. 261-286.

Para contribuir al esclarecimiento y a las polémicas surgidas ultimamente en torno a Croce, tiene interés saber dentro de que límites se puede calificar al pensamiento Crociano de liberal. Por una parte, los discípulos de Croce quieren elevarle a la categoría de filósofo del liberalismo, convirtiéndolo en el pen-

sador que, por vez primera, haya valorado una filosofía liberal completa. Por otra parte, los adversarios, sobre todo los marxistas, muestran una marcada tendencia a considerar la filosofía de Croce como reaccionaria, y, en algunos aspectos, filo-fascista. En este estudio, aunque se hacen algunas observaciones críticas a la tesis del liberalismo Crociano, no se pretende disminuir la función liberal que el pensamiento y la personalidad de Croce tuvieron durante los años de predominio fascistas. Los primeros maestros de Croce fueron Marx y Sorel. Por consiguiente, sus tendencias políticas están siempre definidas por el origen político-sociológico de la filosofía de la historia implícita en estos autores. Croce ve el liberalismo como la realidad desde la que se han formado los últimos decenios de la historia europea, pero esta realidad tienen en él un carácter preferentemente intelectual. Esto se pone de manifiesto si se considera que Croce veía el liberalismo en función del fin. Se preocupó poco de los medios por los que el liberalismo pudiera realizarse en el orden institucional. Hay, pues, en Croce, una filosofía parcial del liberalismo, ya que apenas se ocupa de los medios para realizarlo. Hoy ocurre que los medios priman sobre los fines, en el sentido de que se da más importancia a la realidad de la libertad que a la libertad como fin. Hoy la consciencia liberal no puede prescindir de la importancia de los medios, desde los cuales se puede lograr un liberalismo real. Precisamente la sobre-estimación de los medios quita carácter utópico a las especulaciones sobre el liberalismo, y, al mismo tiempo, evita impacencias, llevando las soluciones a problemas de carácter concreto e inmediato, en cuanto afectan a la libertad, como modo humano de convivencia. Croce, en cuanto ha expresado el liberalismo como un valor absoluto, queda en cierto sentido al margen de la dimensión que el liberalismo tiene hoy.—E. T. G.

C) DERECHO NATURAL Y ESTIMATIVA JURIDICA

ALLMAYER (Vito Fazio): *Morale e diritto*, en «Giornale critico della Filosofia italiana», anno XXXIV, tercera serie, vol. IX, Firenze, págs. 137-150.

Allmayer se enfrenta aquí con un problema ya clásico. Ambas esferas se han opuesto unas veces, completado otras; de cualquier manera han estado siempre en relación.

El conflicto se manifiesta al tener que aparecer la moral en forma jurídica, es decir, en forma de norma inmovilizada, y además codificada. Esto no es caprichoso y por eso hay que buscar la raíz que posibilita y aun coacciona a lo moral a manifestarse así.

La formulación de raíces morales en preceptos expresos, con contenido material, ha hecho a veces el papel de dislocar y falsear lo moral. De ahí que un largo proceso de la intelección de estas realidades termine en el formalismo (Kant). Por el contrario, el desarrollo de lo jurídico es casi el inverso: del formalismo al materialismo, o determinación material de la norma.

Al mismo tiempo que el autor historia y analiza, como de sumo interés para el tema propuesto, la pareja de nociones «formal-material», concede también gran importancia a otras dos: el ejercicio de la libertad, según se entienda esta libertad interior o exteriormente. La libertad interior, según ya vieron Kant y Hegel, se entiende según la espontaneidad de la acción, y la exterior es la realización en el mundo de la anterior. Ambos extremos están, no obstante, estrechamente vinculados, ya que para desplegar humanamente la espontaneidad no hay más remedio que contar con los otros. Explicitadas estas dos parejas de conceptos va a facilitarse la intelección de los órdenes propuestos.

Las primeras legislaciones no hicieron otra cosa que ordenar y dar forma escrita a sistemas ya existentes de vigencias; es la estabilización de un orden ya existente. Las leyes, si se consideran como actividad de un legislador, son algo moral, pero aun si se consideran como productos desligados tienen al lado de su pura validez formal y coactiva, otro sentido moral, a saber: la ne-

cesidad de ser actuadas por una persona. Cuando hay un conflicto entre moral y derecho, quiere decir tan sólo que la moral manifiesta nuevas exigencias que todavía no se ha encontrado necesario transformar en máximas.

Así —no obstante sus puntos de contacto— moral y derecho no se confunden nunca. Aquél es lo ya conquistado, mientras que ésta es la actividad en constante despliegue.—M. R.

ANDERSON (C. Arnold): *Human Nature: the common concerns of the humane disciplines*, en «Ethics», vol. LXIV, núm. 3, abril 1954, págs. 169-185.

Las ciencias sociales, en su exploración de la naturaleza humana, intentan separar lo que pertenece primordialmente a la civilización y lo que pertenece a la naturaleza humana. Pero nunca puede la metafísica liberarse de la epistemología. Por ello, es de siempre la preocupación intelectual por el hombre y por sus necesidades.

El hombre es, desde luego, un viviente que lucha. No obstante, la actividad artística, filosófica o científica, no pueden ser explicadas unilateralmente. En definitiva, las teorías acerca de la naturaleza humana oscilan entre la divinización y la malicia, o entre la individualización y la masificación del hombre.

La dificultad mayor reside en que el objeto de observación se ofrece siempre domesticado en una cultura peculiar. ¿Dónde está el hombre «puro» y «verdadero»?

El articulista llegará, finalmente, a la conclusión de que, en última instancia, en el hombre hay siempre un egoísmo. Y que los rasgos distintivos de la modalidad «humana» se hallan en las instituciones, en el esfuerzo moral y en su facultad imaginativa.

El cuerpo principal, por más extenso y por contener el desarrollo probatorio de dicha conclusión, consiste en recorrer facetas explicadoras de la naturaleza humana, encuadradas desde distintos puntos de vista: opiniones que prevén la existencia de diferentes especies de hombres o que creen en una fundamental unidad de los mismos; autores que

se limitan a describir caracteres nacionales o individuales —con tendencia pedagógica—; orientaciones más o menos científicas acerca de la evolución humana; modas acerca del concepto de naturaleza, razón y naturaleza humana (romanticismo y utilitarismo); explicaciones endocrinológicas o psicológicas; aspectos sociológicos del hombre, considerado como creador y productor de instituciones; consideraciones acerca del problema de lo permanente y lo cambiante de la naturaleza humana.

Predomina un punto de vista exclusivamente anglosajón, tanto en el origen de las fuentes como en la finalidad de las observaciones.—A. S. de A.

ENDRES (Josef): *Bedrohte Freiheit*, en «*Zeitschrift für Philosophie und Theologie*», Band 2, Heft, 2, págs. 129-147.

La expresión libertad en el transcurso de su larga historia, ha tenido una multiplicidad de significados, por lo que conviene precisar los más extensos y comunes. En primer lugar, libertad ha significado el predominio de la voluntad sobre el fin práctico de los juicios. Por consiguiente, significa la facticidad de la voluntad. Querer, en este sentido, es ya un principio de libertad, en cuanto se juzga sobre lo que se quiere y lo que no se quiere. En segundo lugar, la libertad es signo o expresión de una acción exterior. Está implicado en la idea de libertad un quehacer hacia afuera, una cierta pretensión de dominio sobre lo que no soy yo. En tercer lugar, la libertad tiene un significado moral, porque el sentido de las acciones libres se cualifica en cuanto no se obedece a las fuerzas de carácter meramente compulsorio. Ahora bien, la libertad puede resultar amenazadora, puede, por consiguiente ir en contra de algunas de las notas específicas de la libertad misma, y sobre todo, en cuanto resulte amenazadora, puede atentar contra el orden moral construido desde la idea de libertad. Desde luego, la amenaza de la libertad puede interpretarse como un modo eficiente del ser de la condición de lo libre, pero esto no excluye que la libertad pueda ser amenazadora. La conciencia de esta amenaza se ha tenido desde que la reflexión intelectual recayó sobre este tema, pero modernamente es cuando se ha denunciado que junto con el aspecto filosófico, el aspecto psicológico

era de una gran importancia, llegando, incluso, ciertas teorías, como la psicoanalítica, a ver en la libertad el elemento esencial constitutivo de la amenaza de un mundo subconsciente. Algunos moralistas, que consideran el problema desde el nivel metafísico, como Hartmann, ven la libertad moral como resultado de la superación de la condición amenazadora de la libertad. Así se encuentra la seguridad de la existencia en la libertad. En todo caso, la negación de la realidad de la libertad lleva como consecuencia acentuar el contenido psicológico de la amenaza, el determinismo negando la libertad en cuanto tal y sustituyéndola por la determinación causal, aumenta el carácter amenazador de ciertas fuerzas que se interpretan como actitudes libres. Además, desde este punto de vista, hay también la valoración de la libertad como amenaza en el sentido contrario. Así, por ejemplo, para los totalitarismos la libertad tiene un carácter amenazador. Es necesario percatarse de que sólo en cuanto la libertad se vincula con los valores morales y, por consiguiente, se la confiere un carácter teológico, se puede superar el problema de la amenaza; el teleologismo moral regula tanto la pretensión de la voluntad como la acción de la voluntad, lo mismo que la normativización de los actos libres. Sólo, pues, en el finalismo encuentra la libertad la categoría que la libra de la amenaza.—E. T. G.

FECHNER (Erich): *Naturrecht und Existenzphilosophie*, en «*Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*», XLI/3, páginas 305-325.

Cada día son más frecuentes los estudios sobre el posible descubrimiento de un derecho natural a la base de la filosofía existencialista. El existencialismo es, sin duda, la expresión más auténtica de la situación actual, y apareció, en principio, como una contradicción manifiesta al derecho natural, contradicción que se mostraba, en primer plano, por la misma ausencia de estudios jurídico-políticos desde el punto de vista de esta filosofía. Sin embargo, en los últimos tiempos, se ha iniciado esta vía de estudio con resultados de sumo interés. Quizás podamos acabar este artículo parodiando la frase de Eberhard Schmidt sobre el positivismo: «El positivismo ha

muerto; viva el positivismo.» Quizás se pueda decir, con mayor razón, «el derecho natural ha muerto; viva el derecho natural». Es cierto que el existencialismo implica la ruptura y caída de muchas ideas tradicionales; pero no es menos cierto que ha contribuido poderosamente, sobre todo desde el punto de vista de Jaspers, a subrayar la personalidad como fuente de valores, y dentro de este campo, a determinar lo auténtico como una de las exigencias básicas del nuevo humanismo, en la medida en que se da esta defensa de la autenticidad, que está ya en camino de descubrir el derecho natural como base para la estructura objetiva del orden social justo. En el fondo, el realismo escolástico parte, bien es cierto que mediatamente, de la valoración personal, y aunque el existencialismo escucha la inmediaticidad de la conciencia como base, entrambos parece que oyen la misma voz, según la cual lo bueno es bueno, lo malo es malo, etc. Uno de los temas básicos en este proceso de valoración de la autenticidad es el descubrimiento del otro como una realidad que merece el mayor respeto en cuanto es imprescindible para la existencia social de uno mismo, y conjuntamente con esta valoración del otro, el descubrimiento de la situación como un modo de estar cambiante, lo que, desde cierto punto de vista, puede contribuir al hallazgo de la permanente realidad del derecho natural. En el fondo, los movimientos filosóficos de nuestro tiempo, en cuanto se orientan hacia la problemática jurídico-política y social, descubren inevitablemente el derecho natural como una realidad imprescindible en cada orden concreto. La existencia misma, en cuanto existencia auténtica, reclama este fundamento. Tiene, pues, pleno sentido lo que en un principio se afirmó: «el derecho natural ha muerto; viva el derecho natural».— E. T. G.

KEMPSKI v. (Jürgen): *Das Problem des Rechts und die Ethik*, en «Zeitschrift für philosophische Forschung», Band IX, Heft, 2, 1955, Meisenheim/Glan, págs. 358-365.

El hombre, como ser activo, pasa por distintas situaciones; en cada una de ellas está situado frente a la posibilidad de pasar a otras situaciones. Aparecen aquí situaciones de salida y situa-

ciones de entrada o recepción, y el tránsito o paso de una a otra lo logran los hombres, normalmente, por su actividad. A este tránsito o paso logrado por tal actividad, le llamamos transformación. La transformación a que aludimos se la ha llamado también proceso social, pero en este caso hay que rebasar la valoración individualista y considerar las estructuras colectivas. En cada una de estas situaciones tiene que darse un interés y unas normas y valoraciones éticas. Ahora bien, estas normas y valoraciones éticas se orientan respecto de un fin, y el Derecho suele considerarse como instrumento respecto del logro de esos fines. Podemos formularnos una pregunta básica que se podría expresar así: ¿Las condiciones que determinan una situación en el proceso constante de tránsito a otra pueden dar lugar a una autonomía jurídico-moral construída desde el punto de vista de una pura visión estructural? El problema, pues, está en considerar la estructura antes que el fin y ver si los fines incluídos en tales estructuras permiten una organización del derecho que no sea de suyo antagónica a la moral. Cuando decimos una pura estructura eludimos toda valoración que tenga un carácter facticio y se dé en la verificación homogénea de los hechos. Por otra parte, este punto de vista permitiría seguir las variaciones estructurales con los oportunos cambios en la organización del derecho. Se pide, por consiguiente, la construcción de un orden jurídico con un carácter puramente estructural. ¿Adónde alcanza ese orden jurídico? Desde luego a un sistema de leyes que se refieran al sector definido por las posibles acciones, considerando este sector en una situación determinada, pero no con un criterio estático, sino en un proceso. La autonomía jurídica vendría aquí dada por la objetividad de la estructura, y la juridicidad, aún más la justicia, sería, en cierto modo, el resultado de las condiciones estructurales. Las acciones de los hombres se harían valiosas por una valoración desde la justicia, y el sentido de esas acciones tendría en sí la virtud de la justicia, por responder a los modos estructurales. Los mismos conflictos tendrían el carácter de conflictos situacionales, y el deber se condicionaría como deber respecto de lo objetivo y general. Cabría, incluso, una cierta planificación o anticipación vigilando los cambios estructurales o incluso condicionando el sentido y al-

cance de estos cambios. Así el problema del derecho se convierte en un problema central para la estructura de una situación que sea a la vez situación estructural del derecho.—E. T. G.

GARNET (A. Campbell): *Charity and Natural Law*, en «Ethics», vol. LXVI, enero 1956, núm. 2, págs. 117-122.

La virtud de la caridad o benevolencia fué prescrita por todas las grandes religiones de la antigüedad; así, por ejemplo, la lista de virtudes fijada por Confucio comprende la benevolencia, la sabiduría, la templanza, la justicia, la templanza y la sinceridad o verdad. Por eso es realmente curioso que la serie tradicional de virtudes griegas excluyese la primera. Para los griegos, en efecto, el deber del hombre para con sus semejantes se reducía a la justicia, al dar a cada uno lo suyo; la parte más importante de la ética tradicional griega estaba compendiada en el concepto de justicia. La *República* trata de probar que la justicia es la verdadera salud del alma, y la *Ética a Nicómaco* arguye que la virtud moral es un modo de comportamiento esencial a aquella actividad del alma en que consiste su bienestar. Ni Platón, ni Aristóteles, ni los estoicos creyeron, pues, que un hombre racional podría hacer lo que creyese su deber sin estar convencido de que la realización de ese deber formaba parte del bienestar de su alma o era un medio para lograrlo.

El pensamiento cristiano recogió, en gran parte, las posiciones griegas, pero propugnó no sólo la virtud de la justicia, sino también la de la caridad. La afirmación de la necesidad del amor fraterno universal estaba basada en la Revelación, pero se trató de mostrar las razones que impulsaban a la realización de ese deber. Tales razones, para una psicología egoísta, no podían hallarse en esta vida, sino apelando a la otra. Sin embargo, ni aun así era consistente este argumento. Si el comportamiento racional del hombre está dirigido a la consecución de su propio bienestar, sólo de una manera secundaria podrá tender a conseguir el del prójimo. La exigencia cristiana, de acuerdo con la psicología griega encierra una imposibilidad psicológica, que no es eliminada por la consideración de

recompensas y castigos eternos. Todo lo más que una persona puede hacer es «actuar como si» amase al prójimo como a sí mismo.

Santo Tomás resuelve este problema considerando a la caridad, junto a la fe y la esperanza, como virtud teológica, no posible sin la gracia de Dios. La caridad es primariamente amor a Dios. Pero esta explicación tampoco parece estar en consonancia con los hechos; la caridad es una virtud que se manifiesta también en ausencia de la fe. Francia Hutcheson ha llamado la atención de los modernos pensadores éticos sobre este hecho. Su refutación de la interpretación egoísta de la conducta racional y moral es realmente interesante. Arguye Hutcheson que: 1) los hombres tienden a aprobar moralmente ciertas acciones, con independencia de que dichas acciones afecten a sus intereses personales; 2) que la razón no está en el placer que se derive de ellas ni en el mero deseo de evitar las sanciones que encierra su menosprecio; 3) que las únicas acciones que suscitan aprobación moral son aquellas que parecen motivadas, de algún modo, por la benevolencia.

La psicología del siglo xx ha demostrado la razón de estas teorías y el error de las posiciones psicológicas egoístas. Una de las mejores exposiciones de la posición actual nos la proporciona Erich From en *Man for Himself*, algunos de cuyos postulados son los siguientes: la personalidad sana debe poseer un sistema bien integrado de intereses; nuestros intereses primarios son extravertidos, esto es, dirigidos a objetos que están fuera de nosotros; los intereses intravertidos son siempre más o menos peligrosos para el bienestar de la persona, porque tienden a la autofrustración; se es más feliz interesándose por un objeto exterior porque se olvida uno a sí mismo; la teoría egoísta, que enseña la búsqueda de la felicidad es, por consiguiente, un engaño y una quimera; los objetos más interesantes (para una persona normal) son los otros seres humanos; y la forma normal de interés por los seres humanos es un interés por su bienestar más que por su desgracia, esto es, un interés benevolente.

La caridad o benevolencia debe, pues, ser considerada como la razón ética básica, que define el fin de la acción

ética; el único principio moral absoluto es el principio de la benevolencia. Y si se usa el término «ley natural» en el terreno de la ética para referirse a una norma moral fundada en las condiciones de la naturaleza humana y discernible, como tal, cuando la conducta, en general, está conforme con ella, puede decirse que el principio de benevolencia universal o caridad tiene la condición de ley natural.—O. B. C.

L. KUNZ (Josef): *Pluralismus der Naturrechte und Völkerrecht*, en «Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht», Band VI, Heft 2, págs. 185-220.

Los últimos contactos del autor de este artículo con la filosofía jurídica de los países latinoamericanos, le han llevado al conocimiento de un pluralismo del derecho natural y, por consiguiente, al problema de la necesidad de un punto de vista que integre tanto la filosofía del derecho como al derecho, reuniéndolos en su totalidad y complejidad. El profesor Northrop, un sociólogo americano del derecho, ha planteado el problema con rigor preguntándose en qué medida es posible un orden jurídico internacional efectivo dentro de un pluralismo de ideologías. Una Europa unida, por ejemplo, es proporcionalmente difícil a la fuerza de las ideologías nacionalistas. La integración tendría que hacerse, mientras subsistiese la pluralidad, por un proceso de socialización del derecho, que llevara, por consiguiente, a resultados efectivos, más allá, incluso, de las ideologías diferenciadoras. En esta conclusión coinciden casi todos los autores, pues también los jus-naturalistas convergen a la tesis de la efectividad de un derecho que realice por igual la justicia. Ahora bien, hay muchos obstáculos para la realización de esta integración que pudiera coexistir con los pluralismos. Está, por lo pronto, el hecho de que en el orden internacional el sistema de normas que ha privado ha sido el característico de la Europa cristiana, cuya procedencia tiene su proceso clarísimo, en lo que respecta al origen, desde el derecho romano. Por otra parte, este derecho internacional parece que se ha universalizado en la medida en que la moral cristiana y las normas jurídicas internacionales se han universalizado también; pero en el ámbito de lo europeo han surgido y se han desarrollado dos grandes sistemas jurídicos que tie-

nen alcance distinto y que fundamentan facticiamente de modo diverso el derecho internacional e incluso la apreciación del derecho natural. Son los sistemas de la «Common-Law» y de «Civil-Law». Esta diversa valoración podría llegar a una unidad de fondo partiendo del derecho natural, cuya idea es hoy el punto claro de coincidencia. Incluso el derecho soviético se fundamenta teóricamente en el derecho natural. Se dan luego las diferencias de carácter natural con las correspondientes implicaciones históricas, es decir, los pueblos atrasados o en período colonial o que luchan hoy por su emancipación. No hay duda que en estos casos la valoración jurídica es distinta según las situaciones. De aquí que haya que esforzarse por lograr la integración del derecho internacional de acuerdo con los fundamentos jus-naturalistas, pero en la medida en que la realidad política del mundo lo permite, es decir, aprovechando las organizaciones jurídicas internacionales y la actividad y posibilidad de actividad de estas organizaciones jurídicas. Y no sólo esto; el problema en cierto sentido es también cultural ya que en el fondo se trata de llegar a una homogeneización en los distintos niveles sociales en que se realiza el derecho.—E. T. G.

LAWRENCE (Nathaniel): *Natural Right and Human Nature*, en «The Review of Metaphysics», vol. VIII, núm. 3, marzo, 1955, págs. 468-479.

La filosofía contemporánea se distingue por una gran confusión en lo que se refiere a las teorías acerca del Estado, unida a una manifiesta indiferencia respecto de tales teorías y su estructura. Al mismo tiempo que la sensibilidad política aumenta, y, por consiguiente, la vida política se intensifica, la dimensión filosófica se empobrece. Esta paradójica situación parece responder al convencimiento de que los esquemas valorativos son autónomos unos de otros con relación a los esquemas valorativos de carácter filosófico, y en segundo lugar, que estos esquemas responden a niveles que no afectan a los emocional y, por consiguiente, que aquello que en lo emocional se manifiesta, no requiere un análisis filosófico; los esquemas de valoración serían importunos contruidos con un carácter filosófico en relación a la po-

lítica. De aquí que tengan una especial importancia y sugieran muchas cosas, libros como los del Profesor Strauss *Natural Right and History*. Desde el pensamiento griego se estudia el desarrollo de las relaciones entre los derechos y la naturaleza para precisar el concepto de derecho natural. En el período clásico, la expresión «natura» es sumamente equívoca, pero adquiere lentamente un significado más concreto. Quizá sea, en tiempos de Hobbes, cuando, introducida la noción de «estado de naturaleza», se introduce también la idea de que la relación principal entre derecho natural y naturaleza es una relación de carácter sociológico. El supuesto extremo aparece con el propio Hobbes afirmando que la naturaleza humana determina, desde el placer y el dolor, los derechos atribuibles al hombre en cuanto tal. Si comparamos la actitud de Hobbes y la de los clásicos, la ventaja se inclina a favor de estos últimos, ya que la idea de naturaleza tiene mayor amplitud por sus referencias cósmicas.

Fundamentalmente, la idea de derecho natural se ha ido iluminando por la añadidura de otros puntos de vista, uno de ellos, el más importante, es el sociológico. El Profesor Strauss hace un análisis de este punto de vista recurriendo particularmente a la obra de Weber. Ahora bien, el sociologismo es un modo de sustituir la filosofía política, no es de suyo una filosofía política. Strauss sostiene que esta filosofía política es posible. Si consideramos el proceso histórico, es patente que los derechos naturales están en función, por lo menos en su explicación teórica, de las teorías acerca de la naturaleza humana. Y a su vez, las teorías sobre la naturaleza humana tienen un carácter preferentemente filosófico. En todo caso, se abre la posibilidad de analizar, una vez más, con un criterio valorativo, la presupuesta originaria dicotomía «derechos naturales-derechos positivos» a la luz de las teorías de la filosofía política.—E. T. G.

MARCUS (Hugo): *Die Idee des Ordo*, en «Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie», XLI/4, 1955, págs. 562-580.

Existe en todo ámbito cultural, conjuntamente con el orden impuesto por el proceso de la investigación científica, un orden interno, es decir, una ordena-

ción que responde a lo que, en términos generales, podríamos llamar naturaleza de las cosas. Estos dos órdenes se encuentran y a veces se contradicen, de tal manera, que el orden de la naturaleza de las cosas no transparece al orden de la razón. Por lo menos en cuanto esta última se pronuncia como resultado científico. Orden y ordenación se convierten así en la trama esencial, desde la que todo proceso aparece como tal proceso, tanto desde el orden científico como en un orden que pudiéramos llamar pre-científico. En la especulación filosófica, sobre todo a partir de Descartes, se ha orientado este problema en el sentido del orden impuesto por la razón, no como orden que descubre la ordenación del mundo, sino como orden que construye la ordenación del mundo. Es bien conocido que en Kant, su teoría del conocimiento se orienta precisamente en el sentido radical de admitir que la racionalidad define el orden y la ordenación. Sin embargo, esta tesis no se ha mantenido en primacía. Pensemos, por ejemplo, en las nuevas teorías de la probabilidad, en el principio de indeterminación, por ejemplo, y el mundo aparece no como una ordenación, sino como el orden según unas probabilidades, con lo que la idea de orden, aun siendo indestructible como categoría para la comprensión de la realidad, cambia su fundamento y tiende a convertirse en la expresión de la relación de lo relativo, según unas constantes que tienen un carácter puramente hipotético. En el fondo, si analizamos este proceso con detalle, lo que descubrimos es una evolución, desde el subsuelo psicológico, al plano metafísico. Con un criterio psicológico, orden aparece como una realidad fundada en la contextura misma de la realidad. Sin embargo, desde un plano metafísico, la idea de orden es una idea a la que se puede dar uno u otro fundamento. Ahora bien, queda siempre presente el problema de las ciencias y, concretamente, el de las ciencias naturales, que parece que responden a un cierto orden interno, por lo menos en el proceso de inducción de sus datos desde la experiencia. Una vez más hay que separar la idea de orden y la idea de ordenación. Incluso queda como tema de interés la relación entre orden, ordenación e historia, ya que se ha querido encontrar en la historia una ordenación y no sólo un orden. Se transpone al proceso histórico un principio que parece

hallarse en la naturaleza. Si la historia como estructura tiene un orden, el problema consiste en averiguar el sentido de esta estructura. Y, por último, queda en pie el tema del orden en política y el orden en cuanto se refiere a la organización de las sociedades. Un tema vivo desde San Agustín. También aquí la idea de orden está, en ocasiones, en contradicción dialéctica con la idea de ordenación.—E. T. G.

MARGOLIS (Joseph): *That All Men Are Created Equal*, en «The Journal of Philosophy», vol. LII, núm. 13, 1955, New York, págs. 337-346. *

La idea de la igualdad y de los hombres es una noción que tiene singular persistencia al mismo tiempo que resulta excesivamente engañosa. Su persistencia procede probablemente del hecho de estar asociada con ciertas doctrinas que se sostienen y apoyan en ella. Cuando se habla de igualdad, no se piensa lo mismo ni el subsuelo intencional es el mismo. Como Stalin ha indicado, a la igualdad se le pueden yuxtaponer diversos adjetivos, de modo que habrá igualdad marxista, igualdad democrática, etc. Por consiguiente, se plantea el problema de, por un lado, averiguar cuál es, si existe, la nota común a toda igualdad, y de otra parte, cuál es el criterio de igualdad que más se aproxima a ese subsuelo común. Por lo pronto, parece claro, al menos en el orden de las perspectivas democráticas, que, a pesar de desigualdades evidentes en uno o en otro sentido, hay aspectos específicos en los que se considera a los hombres sustantivamente iguales. Este es el punto de vista, por ejemplo de la declaración universal de los derechos humanos adoptada por las Naciones Unidas. Pero la igualdad parece que tiene un cierto carácter utópico que plantea de continuo la cuestión de la efectiva igualdad en una situación dada. En principio encontramos la igualdad jurídica que es testimonio secularizado de la igualdad cristiana. Más tarde, la igualdad política y, por último, la igualdad social. Para considerar con rigor el proceso y desarrollo de la igualdad, convendría considerarla desde un doble aspecto. El aspecto científico de la igualdad, es decir, como la ciencia es, en cierto sentido, neutral frente a las desigualdades de los hombres y la igualdad en la tragedia. Desde el momento en que la esencia de

la tragedia consiste en la vanidad de los humanos ante el destino, éstos aparecen como iguales, de modo que frente a las desigualdades del mundo, e incluso frente a la igualdad, en cierto sentido, jurídica, que la religión católica ofrece a través de un juicio, la tragedia presenta una igualdad anancástica, es el destino el que hace a los hombres iguales. Pero aún hay más. Puede obtenerse otro aspecto de la igualdad profunda que siempre se ha atribuido a los humanos desde la comicidad. Si la tragedia iguala ante el destino, lo cómico iguala ante el absurdo. La comicidad parece decidir que todos somos susceptibles de ser presentados como absurdos o risibles. Hay, pues, algo sumamente profundo en la igualdad de los hombres que está más allá de las decisiones jurídicas o políticas y que afecta a la debilidad de su propia naturaleza. En la medida en que la igualdad se nutre de esta fuente, las igualdades secundarias pueden construirse.—E. T. G.

MAYER-MALY (Theo): *Zur Rechtsgeschichte der Freiheitsidee in Antike und Mittelalter*, en «Österreichische Zeitschrift für Öffentliches Recht», Band. VI, Heft 3, 1954, págs. 399-428.

La idea de libertad en la historia del derecho se ha ido haciendo, durante un proceso claramente definido en diversas etapas y en distintas valoraciones, según los momentos históricos y las posibilidades instrumentales de expresión. Esto significa, en términos generales, que el derecho a ser libre del liberalismo moderno no es sino un momento en un amplísimo proceso del concepto jurídico de libertad. Desde el derecho romano se discute acerca de la idea de libertad y se la considera de acuerdo con diversos puntos de vista. Resulta, pues, que no sólo hay un suelo facticio de libertades, sino una discusión teórica continua acerca del significado de libertad. Esto es muy claro, por ejemplo, en la historia de la cultura alemana, en donde, intensamente, se ha debatido en torno del problema del sentido de la idea de libertad. Si consideramos, por ejemplo, la relación entre la idea y la palabra en la lengua alemana, encontramos estas diversas acepciones: A) La libertad es seguridad, B) La libertad es derecho, C) La libertad es independencia, D) La liber-

tad es un tópico político (*pro libertate*). En la lengua latina, la libertad adquiere estos matices: A) Libertad como *libertas*, es decir, como libertad de los socios; B) Libertad como *potestas*, es decir, como capacidad para vivir y querer, y C) La libertad tiene también el valor de un tópico político.

El cristianismo matiza el concepto de libertad, inculcándole a una dimensión subjetiva o íntima.

Según transcurre el proceso histórico se va haciendo patente que la libertad está polarizada respecto de dos conceptos claves: el de autoridad y el de anarquía, y que la dialéctica entre estos conceptos, en cierto sentido, expresa el proceso de la idea de libertad en Occidente. El triunfo de la idea de libertad, tan unido al cristianismo, entrará en un proceso sumamente problemático cuando, jurídicamente, se vea como parte del derecho constitucional. Ahora, la libertad se encuadrará en el problema más general de las garantías. No se trata ya de ser libre, sino de tener también la garantía política de esa libertad. La lucha por esta garantía es, en cierto modo, la historia de las luchas políticas modernas. Implícitamente, la garantía de la libertad estaba ya dada en el mundo medieval, pero no con un fundamento jurídico político, sino, mejor, con un fundamento de derecho natural. El supuesto general era el pacto garantizado por el contenido moral del brocardo *pacta sunt servanda*. El proceso en los tiempos modernos se problematiza en torno al derecho, a la libertad, como un derecho fundamental, ya que este es el tema crucial para caracterizar las diversas formas de gobierno que modernamente se han definido desde la vigencia del derecho a la libertad. Según todo esto, ¿qué es libertad? Digamos de acuerdo con la respuesta cristiana: *Ubi autem spiritus Domini: ibi libertas*.—E. T. G.

NORTH, S. J. (Arthur); BAERWALD (Friedrich), FITZPATRICK, S. J. (Joseph P.), FRASCA (William R.): *The Common Good*, en «Thought», 1955, vol. XXX, núm. 116, págs. 63-80.

Cuatro universitarios del departamento de filosofía política ofrecen sus puntos de vista sobre el bien común.

La situación contemporánea tiene acostumbrada a la presente generación a adoptar posturas decisorias entre el bien

individual y el bien común. Es heroico y noble morir por la patria. Pero a veces sería funesto sacrificar el bien individual al común.

La relación entre ambos tiene un aspecto constante y otro variable. El constante consiste en la naturaleza orgánica de la sociedad política; el variable, en las concretas exigencias del bien común. Por tanto, esta relación nunca es estática.

Para apreciar cuál es el punto en que uno de los aspectos debe ser sacrificado a otro, es indispensable un juicio práctico. En última instancia, solamente el «hombre justo» sabría realmente qué acto sería el «justo». A veces, se ha de preferir uno de los aspectos; otras, la alternativa puede ser superada sin atender a ninguno. Siempre la información ha de ser completísima.

Hay un riesgo: excluir dogmáticamente, en virtud de un juicio práctico por acertado que sea, toda conducta que no se conforme con él. Pues tal actitud no sería acorde con el rápido cambio de las circunstancias posibles. Además, cada hombre tiene información en algún punto diversa. Por ello, es muy arriesgado identificarse absolutamente con una política social determinada. Ante los partidos políticos, con sus figuras preeminentes que arrastran la pasión popular, la responsabilidad del pueblo no debe ser reducida a rellenar un boleto cada dos años. Los ciudadanos deben ser puestos en situación de crearse una opinión propia, darla a conocer y trasformarla en hechos que promuevan un bienestar general. Cada uno en su propia esfera, deben ser conscientes de su responsabilidad y de sus propias opiniones.

En cuanto a los partidos políticos americanos, su tradicionalismo no impide que, en cada ocasión, deban ser reexaminados sus postulados concretos para cada ocasión, antes de decidirse en favor de uno u otro.—A. S. de A.

PEPPER (Stephen C.): *Natural Norms in Ethics*, en «The Journal of Philosophy», vol. LII, núm. 1, 1956, New York, págs. 9-15.

Hay un tipo de esquema dinámico que surge repetidamente en las ciencias que tienen como objeto la conducta y que merecen especial consideración en cuanto esquema guía para orientar el estudio sobre valores y valoraciones. Llama a

este esquema «sistema selectivo». Un sistema selectivo, puede, en términos generales, describirse como una fuente de energía de tal manera determinada, que únicamente se descarga en determinadas condiciones sin que haya unas vinculaciones previas entre la fuente de energía y sus determinadas condiciones de acción, de tal manera que las vías de aplicación de la fuerza son variables y sólo un número de ellas entra en actividad. Un ejemplo común de un sistema selectivo, tal y como el que hemos descrito, puede ser la actividad estructurada de acuerdo con la conducta, definida por el deseo. En cierto modo, todo lo vivo de una u otra manera constituye un sistema selectivo. Estos sistemas determinan con una cierta normatividad sus actos y los modos de ejercicio de los impulsos, para lograr el fin implícito en una cierta actividad del sistema. A las normas naturales puede también calificárselas de sistemas, ya que implican el mismo modo de estructura selectiva. En los acontecimientos naturales uno de estos sistemas actúa sin oposición entre el ser y el deber ser, ya que ambas categorías se subsumen en el proceso selectivo natural. Pero elevando el sistema selectivo a otro plano, podríamos aplicar el propio esquema. Es un sistema selectivo, al fin y al cabo, aquel que actúa, y cuando compramos un producto en el mercado o ajustamos la radio, para escuchar con la máxima perfección. Hemos realizado la misma conducta, se ha gastado energía, se han seleccionado unos modos de acción y se ha logrado un fin. En todo este proceso ha habido una valoración e incluso, hablando en términos generales, una definida selección de valores. Ahora bien, estos sistemas selectivos no son puros esquemas que se den, como tales, más allá de la concreta realidad en que está incluido cada complejo de sistemas, sino que todos pertenecen a una situación y en cierto modo determinan la realidad de esa situación. Aún más, en las situaciones sociales hay una diversidad de fuentes de energía que complica unos con otros los esquemas y obliga a procesos complejos de selección. Supongamos una determinada situación en la que actúa el esquema selectivo propio de una norma ética. La complejidad es grande. La norma ética actuando como fuerza que selecciona determinados valores y condiciona la acción, tropieza con costumbres, usos, instituciones, y todo ello

orienta, y en cierto modo condiciona, el propio sistema selectivo. En términos generales, todos los esquemas que caracterizan un sistema selectivo corresponden a un superior esquema selectivo cultural.—E. T. G.

PASTORE (Annibale): *Dalla morale della legge alla morale dell'amore e del lavoro*, en «Sophia». Rassegna critica di Filosofia e Storia della Filosofia, anno XXIV, núm. 1, enero-marzo 1956, Padova, págs. 29-36.

Algunas interpretaciones dadas al libro de Pastore «Segreto di Kant» le imponen esclarecer ciertas cuestiones. Es preciso volver sobre la validez de la moral kantiana.

La moral formalista participa, para el autor, de un error de fundamentación, que alcanza a la razón práctica. Se trata de haber trasladado a la razón pura en general, propiedades inherentes tan sólo a la razón pura teórica. De haber, simplemente, confundido la especie con el género. Esta confusión viene a dañar, como es obvio, la noción de «razón práctica», y con ella toda la moral kantiana.

De este fallo se desprende la incapacidad del pensamiento de Kant para entender el sentimiento amoroso, en su significación moral. Los sentimientos amorosos son para éste, impulsos secundarios, suplementos de la virtud. Y es por esta misma ceguera para el amor, por la que Kant es incapaz de entender la moral cristiana de la caridad.

Esta crítica no hace a Pastore desdeñar la moral del deber, pero, eso sí, siempre que se encuentre inscrita en el ámbito del amor como ideal moral.

La separación de dos estratos morales, según determinados ideales, obligan al autor a precisar ambas esferas. Así lo hace, en el parágrafo núm. 7, con frase más literaria que ceñida. Mientras que de la «ley» se desprende el orden, del amor se eleva «el grito de la fe, en el bien y en la caridad»; la ley es siempre mandato, el amor es milagro; la ley mata al amor, el amor puede justificarse aunque obedezca a la ley.

La fundamentación teórica de la moral en el amor, no sólo se extiende a la moral individual, sino también a la social, en cuanto debe proyectarse hacia un progreso del bien común. El

amor mutuo y el trabajo vienen a ser condiciones para este progreso, y, por lo tanto, las condiciones mismas para el desenvolvimiento del hombre según su naturaleza propia. Las condiciones y directrices egoístas de la actual sociedad tienen para el autor sus raíces remotas en la pura moral de la ley y del deber.

Todo el artículo está más bien montado en la retórica habitual sobre estos temas, que en una crítica comprensiva y honda de la moral kantiana.—M. R.

SCHOTTLAENDER (Rudolf): *Zur ethischen Theorie des Vertrauens*, en «Zeitschrift für Philosophische Forschung», Band IX, Heft, 2, 1955, Meinsenheim/Glan, páginas 348-357.

Lo que la salud significa para el ser individual, significa la confianza para toda clase de comunidad. Lo mismo que el cuerpo está sano cuando los órganos desempeñan sus funciones conjuntas del modo adecuado, del mismo modo en las estirpes, familias, asociaciones comunitarias, Estado, es menester que exista una cierta fidelidad que vaya acompañada del sentimiento de confianza en el todo. Este sentimiento de confianza en el todo es manifestación de una cierta confianza en sí mismo. Sólo cuando se confía en uno mismo como partícipe de la confianza de los demás, se confía plenamente en la totalidad a la que pertenecemos. Considerando este doble punto de vista, nos percatamos de que la reflexión se expresa en dos dimensiones; una reflexión hacia nosotros mismos y una reflexión hacia el conjunto, y de las dos reflexiones pueden salir dos órdenes de pensamientos que se refieran a la vinculación por la intimidad y la vinculación por lo objetivo. Ahora bien, estos dos modos de reflexión van acompañados de un punto de partida, de unos presupuestos, que en cierto modo descansan en una confianza pascaliana. Y esta irreflexibilidad profunda que sirve de punto de partida a los modos reflexivos de expresión, es la base de la convivencia en la totalidad. Incluso en los filósofos que están más vinculados a la concepción individualista aparece la confianza como expresión de un estrato que afecta a todos los hombres por igual y que les pertenece por su propia esencia, como ocurre, por ejemplo, con la adhesión a los hechos históricos. Ahora bien, conviene que

nos preguntemos si nuestro tiempo y situación son propicios para el desarrollo de esta confianza en lo total. Precisamente el crecimiento del maquinismo, el proceso cada vez mayor de extroversión, con su correlato de una introversión en ocasiones anormales, puede llevar a formas de agrupación en las que se pierda la confianza y se sustituya por una seguridad de carácter preferentemente mecánico y económico. En todo caso, el proceso económico, la superación de las contradicciones entre diferentes estratos de este proceso, llevan a un cierto estado de tranquilidad en el que cabe una adecuada orientación de la reflexión sobre el punto de partida irreflexivo. De este modo la acción del trabajo, la conquista del mundo exterior podrían aumentar la condición necesaria para que los grupos humanos tengan una mayor cohesión y capacidad respecto de sus fines. Por el contrario, una excesiva cuantificación y extroversión podría destruir las posibilidades de una auténtica comunidad.—E. T. G.

P. STALLKNECHT (Newton): *Being in Becoming: A Theory of Human Freedom*, en «The Review of Metaphysics», vol. VIII, núm. 4, págs. 633-641.

En la moderna filosofía europea hemos visto a los conceptos escolásticos, de esencia y existencia, ocupar una y otra vez, según distintas interpretaciones, una posición central, tanto en la teoría especulativa como en la fenomenología. Nos referimos, de modo especial, al libro de Jules Chaix-Ruy, titulado *Les dimensions de l'être et du temps* (París 1953). En este libro se presentan estos conceptos de un modo sistemático e histórico. Ahora bien, la aplicación de estos dos conceptos clásicos ofrecen no pocas dificultades, tanto en el orden filosófico como en sus aplicaciones concretas. Una primera y grave crisis de la valoración tradicional la encontramos en Espinoza. Espinoza hace de la existencia, en cierto sentido, la esencia, y en esta dimensión es curioso que se aproxime a los existencialistas modernos. Esencia y existencia se aplican, de un modo especial, al tránsito o paso de un estado a otro. En cuanto la esencia permanece, la existencia deviene. Cuando el autor del libro que comentamos dice: «... en nosotros la esencia se hace», nos preguntamos por lo que rigurosamente quiere decir esta expresión. Hacerse la esencia en

la existencia, ¿no significa más o menos negar la esencia misma? Para M. Chaix-Ruy no ocurre así; la esencia da sentido a la existencia precisamente porque es el devenir de lo existente. Su tesis, en términos generales, nos recuerda la de Luis Labelle, para quien nuestra esencia es ser libres y libertad es el punto de coincidencia entre esencia y existencia. El punto en el cual podemos hacernos existentes determinando nuestra propia esencia. La libertad aparece, por consiguiente, como la resultante y al mismo tiempo el fundamento del devenir. Devenimos porque somos libres y somos libres porque nuestra existencia hace la esencia. Efectivamente, desde esta posición, el horizonte de lo trascendente aparece lográndose a cada instante de un existir superior. Sería la auto-conciencia de una continuidad de hecho en el proceso de lo esencial, lo que cualificaría la libertad como esencialismo. Hay en este punto de vista una cierta implícita preferencia de la moral kantiana, y al mismo tiempo una superación de esa moral kantiana. Sin embargo, el planteamiento tan general de los problemas, deja al lector un poco perplejo. ¿Este existencialismo idealista no acabará en un absolutismo monista?—E. T. G.

F. Urz (A.): *Die soziale Natur des Menschen*, en «Zeitschrift für Philosophie und Theologie», tomo 3, Heft 1, págs. 3-20.

El problema de la naturaleza social del hombre está a la base del problema de la ética social, aunque no rigurosamente hablado de la ética en cuanto tal. En la medida en que el hombre es un ser social, su convivencia y los modos de esta convivencia vienen definidos por esta condición natural de la sociabilidad. Por consiguiente, es un punto de vista previo para poder explicar los aspectos concretos de la ética en el orden social. Partimos, pues, de una fundamentación óntica, ya que atribuimos a la naturaleza del hombre la condición social, y, a su vez, como esta condición implica relaciones con los demás hombres, estas relaciones se estructurarán según la recíproca dependencia en el orden material, en el orden cultural y en el orden ético. En todos estos ámbitos unos hombres dependen de otros y la reciprocidad de la dependencia determina al carácter general y objetivo de la ética social. Si,

por otra parte, tenemos en cuenta que la racionalidad hace del ser humano un sujeto de valores, tales valores tendrán necesariamente una dimensión social en cuanto están en relación con la naturaleza humana que de suyo es social. Aquí radica precisamente la importancia de la frase aristotélica, tan repetida, de que el hombre es un animal social, con la aclaración correctora de que, en caso contrario, estaríamos ante infrahombres o superhombres. Aristóteles consideraba esta naturaleza social desde el punto de vista de un todo cósmico que encontraba su expresión superior en la comunidad política, en la que se perfeccionaba la naturaleza humana. El punto de vista de Santo Tomás es distinto porque su concepto de naturaleza era también distinto. La naturaleza como expresión de la realidad cósmica se convierte en Santo Tomás, de acuerdo con las exigencias de la religión cristiana, en expresión de la creación, y en este sentido naturaleza tiene otro valor. Por lo pronto, la naturaleza humana en cuanto resultado de la creación, es, de una parte, espíritu, y, de la otra parte, naturaleza en sentido fisiológico o material. La criatura, por consiguiente, se adecuará a su natura, tanto más cuanto mejor exprese la parte más perfecta, la racionalidad, y en este sentido la naturaleza social del hombre se va adecuando a la naturaleza racional del hombre. Este punto de vista, que tiene una larga tradición, encuentra expresión perfecta en Santo Tomás de Aquino y desde tal supuesto construye la función de la ética social como elemento orientador de la política aplicada. La ética social respondería a la estructura ética de la convivencia humana en cuanto esa convivencia se da entre seres definidos por la racionalidad. Se suprime, por consiguiente, los elementos cósmicos y con preferencia supra-personales de la visión del mundo de Aristóteles y se defienden unos puntos de partida racionales y preferentemente individuales.—E. T. G.

WEISHEIPL, O. P. (James A.): *The concept of Nature*, en «The New Scholasticism», vol. XXVIII, núm. 4, octubre 1954, págs. 377-408.

Las palabras ejercen estrecha opresión sobre los significados, y son un medio no completamente apto para comunicar nuestros pensamientos.

La acepción vernácula de «naturaleza»

significa el conjunto indistinto de cosas naturales. Es sinónimo de «universo» y de «cosmos». Es *nomen absolutum*. Se refiere a un sentido estático de la realidad. También significa «esencia». O «principio» y «fuente». Entre esta concepción dinámica y la estática hay contradicción, expresada como absoluto existencial y como fuente relativa de responsabilidad. El uso en este último sentido es más lógico, pero etimológicamente tiene prioridad aquel sentido absoluto.

Los filósofos griegos primitivos emplearon *fysis* como fuente o *arjé*. Originariamente expresaba el proceso de generación, y secundariamente lo ya establecido en la «naturaleza» como sinónimo de *kósmos*.

Para Platón las cosas que suceden en el universo son resultado o del arte, o de la naturaleza, o del acaso. Mas para los antiguos la naturaleza siempre operaba al azar. Platón rechaza tal aserto, por su concepto del orden universal. Llega a identificar a la naturaleza con Dios; el alma, como primera fuente del ser, del devenir y del orden astral, y como a Legislador. Pero Platón, en rigor, sustituye la teoría de la naturaleza por una teoría del alma.

Aristóteles revaloriza las teorías preplatónicas. Analiza los diversos significados del vocablo *fysis*, reduciéndolos a dos: primariamente, naturaleza era el principio formal o activo de todo movimiento o de todo reposo de la realidad cósmica; secundariamente, es la materia, como un algo calificado para y por recibir movimiento.

El matiz fundamental de la naturaleza en Aristóteles es hacer inteligibles los fenómenos sin que necesiten surgir de ninguna *tejné* ni *tyje*. Es la fuente intrínseca de cada movimiento característico.

El realismo peripatético ordena a la realidad bajo unos principios abstractos, separados del sustrato material mediante un esfuerzo de la mente.

La naturaleza viene a ser una espontaneidad interna que nos permite entender los fenómenos naturales en la concreción corporal de una conducta típica para cada cosa. La naturaleza es la fuente de esa característica espontánea.

En relación con los conceptos metafísicos de potencia y acto, el P. Weishepl demuestra la continuidad del empleo de este dual sentido que la naturaleza tiene

en Aristóteles, en la escolástica y filosofía racionalista, que la consideró como principio activo (la forma) y pasivo (la materia). (Nota: El estudio aparece inconcluso, y continuará.) A. SÁNCHEZ DE AGÜEROS.

A. BANNER (William): *The Case for Ethical Determinacy*, en «The Review of Metaphysics», vol. IX, núm. 3, páginas 455-461.

La tendencia al empirismo de nuestro tiempo ha dado a todas las disciplinas, y entre ellas también a la ética, un contenido experimental que ha contribuido a hacer más rigurosas sus afirmaciones; sobre todo a poner en tela de juicio criterios filosóficos que no estaban suficientemente valorados por la experiencia. En este sentido tiene indiscutible interés el libro del profesor Abraham Edel, titulado *Ethical judgment: The uses of science in Ethics*, 1955. Pero precisamente el aumento en la base experimental ha provocado una mayor actualidad y dificultad del problema de relativismo o del absolutismo en ética. El profesor Edel se enfrenta singularmente con esta cuestión. La ética tiene un porcentaje elevado de arbitrariedad, que procede de la transformación de actitudes emocionales en juicios de valor, pero tiene también una rigidez absoluta por la excesiva formalización de sus valoraciones. El profesor Edel rechaza el relativismo extremo. Cree que es rigurosamente necesario el conocimiento de los hechos, porque sólo este conocimiento nos puede dar una descripción suficiente y completa de la naturaleza del hombre, de su capacidad de conocimiento y de sus relaciones de convivencia. Pero estos hechos han de organizarse, la organización tiene un plano crítico y tiene al mismo tiempo un plano selectivo. Desde estos dos actividades se puede lograr el proceso del raciocinio montado en la experiencia como base para la ética. A su vez este método permite aislar los elementos claramente morales. Estos elementos claramente morales son los que nos permiten realizar el análisis funcional de las normas éticas, es decir, la estructuración de su base valorativa desde la experiencia, y al mismo tiempo desde la permanencia de su normatividad. El primer paso para la integración de los hechos está dado, sin duda, por el contenido social de los juicios de valor mo-

rales, contenido social de los juicios de valor que nos permiten interpretar el concepto de verdad averiguando el significado auténtico de lo verdadero y de lo falso en cada caso, de manera que la ética no se desarrolle desde meros prejuicios, sino desde conocimientos rigurosos.—E. T. G.

CANTRIL (Hadley): *Ethical Relativity from the Transactional Point of View*, en «The Journal of Philosophy», volumen LII, núm. 23, páginas 677-687.

Desde el punto de vista psicológico, se está hoy asistiendo a una singular evolución que en cierto sentido perfecciona la crisis de la psicología mecanicista, crisis que hace tanto tiempo que se inició. La psicología transaccional ofrece unas posibilidades grandes, por su consideración dinámica de las situaciones en que se realizan las conductas, para el sociólogo, el antropólogo y el estudioso de las culturas como realidades empíricas. Desde nuestro punto de vista, hay una permanencia del mundo objetivo, pero esta permanencia está condicionada por nuestra personalidad, y dentro de este criterio por los distintos estratos que constituyen la persona. De este modo, la realidad objetiva *significa* de modo distinto; según las condiciones personales y del sentido de esta significación surgen las valoraciones de las situaciones de grupo. Por lo pronto, junto con las discusiones metafísicas acerca de lo que sea realidad, conviene estudiar lo que la realidad significa en concreto para nosotros, y es indiscutible que en el orden vital, e incluso en el orden social, la realidad se nos ofrece como el modo en que nuestra personalidad recoge y determina el mundo, sin que exista una diferenciación metafísica ni siquiera intelectual de la realidad y nosotros. Nosotros estamos en la realidad y lo objetivo está permanente en nosotros como realidad. Así el criterio transaccional evita los esquemas intelectuales mutiladores de la real unidad de las situaciones concretas. Sobre este último criterio es menester cargar el acento, ya que todo lo que hacemos y todo lo que nos acontece, lo hacemos y nos acontece en situaciones concretas. Si con este criterio consideramos los esquemas universales y las experiencias, comprobaremos que tales esquemas se viven como experiencias únicas personales y que pre-

cisamente estas experiencias únicas personales son las que definen el poder de la inteligencia humana en los distintos procesos culturales. Hay, pues, un error de carácter preferentemente metafísico que consiste en bifurcar el mundo en un campo objetivo y en un campo subjetivo, bifurcación que no permite el logro de categorías intelectuales suficientes para explicar de modo satisfactorio la conducta, por lo menos desde un punto de vista psicológico. Esto ha afectado de un modo radical a la conducta ética. La ética de una parte tiende a realizarse como norma universal y objetiva y de otra parte como respuesta personal a las exigencias de la convivencia y también a las exigencias de estas normas. La psicología transaccional permite llegar a una valoración ética unitaria dentro de un pluralismo cultural, o también de un pluralismo sociológico. En todo caso, nuestra conducta ética no está sólo en función de las abstracciones éticas, sino que toda persona tiene experiencias cuyo carácter de únicas determinan su conducta.—E. T. G.

CLARK (Donald): *Human Conduct and Philosophical Ethics*, en «The Journal of Philosophy», vol. LII, núm. 12, 1955, págs. 309-318.

El contenido de las teorías éticas se divide, según J. Ayer (*Language, Truth and Logic*, Londres, 1948), en: proposiciones que expresan definiciones de términos éticos, o juicios sobre la legitimidad o posibilidad de ciertas definiciones; proposiciones que describen los fenómenos de la experiencia moral y sus causas; exhortaciones a la virtud moral, y juicios normativos referentes a la conducta. La filosofía ética se reduce, para este autor, al análisis de los términos éticos. Ayer arguye que la llamada ética empírica no es sino psicología o sociología; las exhortaciones a la virtud moral control social o propaganda y los juicios éticos expresan lo que subjetivamente se aprueba o desaprueba. El profesor Ayer no responde a la pregunta de qué sea la ética, sino, mejor, a aquella otra de cuáles son las interpretaciones que se han dado a la ética. Esta elusión está con frecuencia en libros que tratan de estas cuestiones. Se olvidan los autores de que la tarea de la ética filosófica consiste en descubrir la verdad sobre lo bueno y lo malo. Tal es al menos lo-

que significa para los tratadistas clásicos como Platón y Aristóteles. Desde luego hay métodos de aproximación al contenido de la ética que no son los filosóficos. Así, por ejemplo, el procedimiento humanista, que tiene un carácter particularmente introspectivo. En la propia actividad artística esta valoración del contenido de la ética es frecuente. Se describen en multitud de novelas las reacciones ante lo bueno y lo malo y los juicios de los personajes respecto de esta cuestión. En realidad el punto de vista a que nos referimos no responde a la cuestión de qué son ética, sino, mejor, a la de ¿qué cree la gente que es lo bueno? Con lo que el problema en sí queda eludido. El humanista se limita a generalizar y a exponer aquello que el común de las gentes consideran como verdadero, bueno, etc. Ahora bien, la intuición filosófica, que puede en algunos casos confundirse con la valoración estética de la moral, tampoco es suficiente para determinar los supremos principios de la ética, ya que de suyo la intuición supone una actitud subjetiva. Hace falta, por consiguiente, otro punto de partida, que sería el filosófico, que con sus métodos propios averiguaría el intrínseco significado de lo bueno, lo verdadero, etc., y llegaría de este modo a los principios supremos. Pero ¿cabe reducir este método a la lógica? ¿La lógica de la estructura de las proposiciones éticas permite llegar a una valoración de los principios supremos? Desde luego, la ética, interpretada exclusivamente desde la lógica, daría juicios normativos aislados del resto de los conocimientos humanos y, por consiguiente, no serían auténticas determinaciones filosóficas. Si todos los procedimientos que hemos considerado hasta ahora aisladamente resultan insuficientes, este mismo hecho parece indicar que tiene que ser su acción conjunta la que nos dé la verdadera aproximación a los contenidos éticos.—E. T. G.

H. DYKSTRA (Vergil): *The Place of Reason in Ethics*, en «The Review of Metaphysics», vol. VIII, núm. 3, marzo, 1955, págs. 458-467.

Mr. Toulmin propone lo que él considera una nueva concepción en el tratamiento de los problemas de la filosofía moral. Su libro (*An Examination of the Place of Reason and Ethics*, Cam-

bridge, 1952) responde al estilo propio de Wittgenstein. La cuestión básica de la que parte Mr. Toulmin es la siguiente: ¿Podremos descubrir desde nuestro conocimiento de las distintas clases de situaciones y actividades aquellas clases de cosas que tienen importancia como argumentos para seguir una conducta y no otra? Según el autor, la respuesta a esta cuestión no tiene por qué ser una teoría ética, sino, mejor, la descripción del conjunto de nuestros conceptos éticos. Para lograrlo, procede al análisis de la lógica del raciocinio moral, que divide en dos partes: los criterios lógicos, por los cuales distinguimos el bien o el mal de razonar, y los límites que distinguen los raciocinios morales de aquellos que no lo son. Con este criterio lógico, según el autor, se puede analizar la cuestión, que él considera básica, de ¿qué es aquello que debo hacer para que sea justo? Esta pregunta se puede orientar en dos sentidos: uno, en cuanto se refiere a una acción particular concreta, otro, en cuanto se refiere a una práctica aceptada o principio. Razonando desde estos dos supuestos, Mr. Toulmin cree que se pueden descubrir completamente el contenido y el sentido de las proposiciones de carácter moral.

Hay bastantes observaciones que hacer al punto de vista y a la teoría propuesta por el autor. En principio, no se trata, como él cree, de puntos de vista exhaustivos; lejos de ellos hay otras muchas cuestiones de carácter ético, que se podrían formular con la misma importancia y en el mismo nivel en que plantea sus cuestiones Toulmin. En segundo lugar, los principios mismos quedan eludidos, ya que el recurso de apelar a las consecuencias de las acciones para cualificar su moral, deja intacto el problema de los principios éticos. Parece que el autor llega, en cierto sentido, a una moral empírica definida por las prácticas vigentes entre los restantes miembros de una comunidad. Pero este es un argumento que contradice a los supuestos de los que el autor había partido. Según el autor, la pregunta: ¿Qué hace que un juicio sea un «buen» juicio?... sólo puede responderse desde la razón del que ha aceptado el juicio bueno como bueno. Por consiguiente, estamos otra vez al comienzo sin llegar a ninguna solución concreta. El punto de vista empírico ha llevado al autor a excluir toda consi-

deración sobre el significado de los términos éticos que emplea en su análisis, lo que es rigurosamente contrario a los supuestos que habían servido de punto de partida.—E. T. G.

EWING (Alfred Cyril): *Recent Tendencies in Moral Philosophy in Great Britain*, en «*Zeitschrift für Philosophische Forschung*», Band IX, Heft, 2, 1955, Meinsenheim/Glan, páginas 337-347.

Pretendemos en este artículo delinear brevemente los puntos básicos de doctrina moral sobre los que más discuten actualmente los teóricos en Gran Bretaña. En nuestro siglo, el libro de G. E. Moore ha sido el que ha abierto una etapa revolucionaria en estas materias. Sostiene Moore que lo bueno es una cualidad indefinible, ya que toda definición implica la reducción a juicios de hecho, y siendo los juicios morales juicios de valor, tal deducción resulta por completo imposible. Según este punto de vista, la autonomía de la ética adquiere un peculiar sentido, ya que su campo autónomo hay que trazarlo desde los juicios de valor. Moore ataca de modo directo a los que tienden a reducir lo bueno a un concepto de fundamento fisiológico, biológico o, en términos generales, científico-natural, tendencia a la que se le podría llamar naturalista, y va también contra los que pretenden reducir el concepto de lo bueno a algo puramente metafísico, intentando encontrar lo bueno en sí como una entidad absoluta. Desde el punto de vista de Moore, pues, no hay ni naturalismo ético ni metafísicismo ético. Según Moore, toda proposición ética pertenece a uno de estos conceptos: bien lo bueno se reconoce inmediatamente por sí mismo o bien se expresan proposiciones derivadas de un modo parecido a como la ley de la causalidad actúa en el mundo natural. Estas teorías de Moore encontraron en Gran Bretaña una fuerte oposición, tanto por parte de los seguidores del utilitarismo como por parte de los metafísicos puros. En principio, se dice, ¿cómo es posible distinguir en la teoría de Moore un juicio verdadero de un juicio falso? La verdad y la falsedad tendrían determinadas valoraciones que las harían puramente arbitrarias, que es tanto como caer en un cierto amoralismo en lo que se refiere

a la determinación de lo verdadero y de lo falso. Por otra parte, decir que lo bueno es indefinible no es un hecho absolutamente verificado, es una opinión, y, además, el concepto de deber que sigue a la visión de lo bueno no se agota en una valoración, sino que tiene muchos otros aspectos, tales como el consentimiento, y antes del consentimiento la argumentación. En la teoría de Moore la argumentación es difícil, ya que argumentar implica una cierta racionalización. Los utilitaristas acentúan el sentido social del bien y de lo bueno recurriendo a sus argumentos habituales y alegando, por consiguiente, que la indefinibilidad del bien tiene perspectivas distintas según las situaciones sociales y, sobre todo, que una actitud general en pro de la no definición vendría a corroborar el punto de vista utilitario del consentimiento. Queda, pues, abierta una discusión en torno a la definición de lo bueno, del bien moral en sí, del concepto de deber y del alcance lógico de los juicios éticos. Este último punto de vista va implicado incluso en el análisis de las proposiciones primarias y secundarias que distingue Moore.—E. T. G.

FRIEDMAN (Lawrence): *Psychoanalysis and the Foundation of Ethics*, en «*The Journal of Philosophy*», vol. LII, número 1, 1956, New York, págs. 15-20.

El psicoanálisis ha dado una nueva fundamentación a la teoría ética y, por consiguiente, ha contribuido a resolver el problema fundamental de qué normas morales tienen un carácter absoluto y fundamental y cuáles lo tienen relativo e instrumental. La doctrina psicoanalítica ha fundamentado el supuesto de que existen los valores en conexión con la situación que caracteriza al ser humano en su ambiente familiar. Esta explicación no pretende decir qué sean los valores, simplemente esclarece el proceso de su aplicación y reconocimiento.

El ser humano aparece en una determinada familia y respondiendo, por consiguiente, a un medio social y cultural muy próximo y concreto. Este medio se constituye fundamentalmente en aprobaciones y desaprobaciones a la conducta del niño, de modo que éste crece entre unos sistemas positivos y negativos que deciden lo que es lícito y lo que no lo es. En el fondo, el mundo del niño se

estructura en el orden normativo como un sistema automático de prohibiciones y autorizaciones.

Precisamente, al margen de este sistema que prohíbe y autoriza, el niño conserva una cierta independencia de inclinaciones que entra en el conflicto con las estructuras normativas y que vendrán, como consecuencia de tal conflicto, a caracterizar lo bueno y lo malo. En la mayor parte de los casos lo malo viene a recluirse en el mundo de la espontaneidad creadora del niño, y lo bueno se organiza de acuerdo con el sistema de normas prohibitivas. De este modo, van organizándose los contenidos de conciencia de tal modo, que en ellos encajarán las estimaciones valorativas según los diversos matices que cada educación haya impuesto. La teoría psicoanalítica ha descubierto este subsuelo reprimido, y, para lograr un estudio efectivo de tales represiones, ha aplicado el método de la introspección, cuyo método consiste en la auto-averiguación por el propio sujeto de los subsuelos de la personalidad, en donde el mundo de las represiones actúa. De esta manera, en esa amplia zona que constituye el infraevo, la ética encuentra una cierta fundamentación, y la doctrina psicoanalítica y la práctica del psico-análisis se han hecho inexcusables como guía y orientación de las investigaciones filosóficas. En un orden concreto, el nuevo método permite iluminar acerca de cómo se puede pasar en el campo de la ética de lo individual a lo colectivo, en lo que respecta a su fundamentación. El concepto de deber y sus contrarios, lo mismo que el de lo bueno y el de lo malo, se han reducido y al mismo tiempo ampliado por la contribución de la doctrina del psicoanálisis.—E. T. G.

GIRALDI (Giovanni): *L'entusiasmo nella morale e nell'arte*, en «Il Saggiatore», año V, núm. 1, enero-marzo 1955, páginas 41-69.

No teníamos todavía una investigación orgánica y racional sobre el entusiasmo. El tema no sólo tiene interés como distracción intelectual, sino que es especulativamente útil, porque los equívocos más imprecisos y las presunciones más ingenuas se ocultan en los pliegues de

este concepto seductor, pero insidioso. El concepto de entusiasmo tiene una historia. Reconstruirla es útil para precisar el contenido del concepto, pues quizás el entusiasmo no sea propiamente un concepto, sino una apariencia, un *qui pro quo*, una ilusión intelectual o, si se quiere, un sinónimo para cualificar los sectores para-rationales del espíritu humano; en efecto, bajo la denominación de entusiasmo encontramos el instinto, el furor poético, la intuición lírica pura, la fantasía, el sentimiento, etcétera. Aquellos que han escrito sobre el entusiasmo se han preocupado más de definirle que de precisar la terminología. En este error son incluibles no sólo los «entusiastas del entusiasmo», sino también aquellos que, como Shaftesbury, Voltaire, Diderot, etc., lo han mirado desde lejos con espíritu crítico y suspicaz. En el curso de nuestra investigación encontraremos el entusiasmo como problema ético-religioso y como problema estético a pesar de que hay ciertos autores que han negado uno u otro de los dos aspectos. En la consideración de algunos autores respecto del entusiasmo, se ha comentado la conexión entre éste y la ironía. El tema proviene de Shaftesbury, quien fué el primero que puso en conexión ambas ideas afirmando que el entusiasmo queda casi siempre corrompido por el poder de la ironía. En efecto, esta conexión plantea en cierto modo el tema de la posibilidad de la moral del entusiasmo. Parece que no hay una moral del entusiasmo ni una moral de la ironía, ni cualesquiera otra clase de moral, sino una sola moral. En el fondo al entusiasmo hay que recluirlo en las zonas de lo irracional y en este ámbito estudiar sus condiciones. Por lo pronto, el que haya una concepción idealista del entusiasmo, como desde Platón a Leopardi hemos visto no quiere decir que el fenómeno entusiasmo tenga un carácter de anormalidad. Al contrario, parece una actitud normal con causas normales perfectamente reconocibles en el orden psicológico. Que haya dos planos aptos para la expresión del entusiasmo, el plano teórico y el plano práctico, quiere decir que los esfuerzos por conocer qué sea el entusiasmo han llevado a una cierta mixtificación de su contenido irracional. Por conclusión se abre el tema de las relaciones entre entusiasmo y pedagogía y en qué medida la actitud entusiasta sea purificadora o deba ser purificada.—E. T. G.

KATZ (Joseph): *Ethics without Morality*, en «The Journal of Philosophy», volumen LII, núm. 11, 1955, New York, págs. 287-291.

En moral, lo mismo que en arte o en cualquier otro quehacer humano, se ha intentado reiteradas veces reducir la multiplicidad de sus características a una fórmula sencilla. Lo bueno y lo malo han sido reducidos al agrado y el desagrado, a costumbres, a impulsos, etc. Pero es obvio que la moral no puede reducirse a una de estas sencillas definiciones, sino que comprende todos estos aspectos e incluso alguno más. Ocorre que en el lenguaje corriente la palabra moralidad se emplea con una multitud de acepciones y de valoraciones, normalmente se identifica con virtud, lo que no es de suyo rigurosamente exacto. Conviene, pues, pensar en la medida de lo posible el valor común general de la palabra moral y de sus conexiones con la teoría científica o ética. A los modos de desvirtuar la moral los llamo disfunciones y se caracterizan por tener ingredientes a los que damos el nombre de «moralísticos». En otras palabras, que casi toda moral se ha hecho «moralística». La moralística puede, en cierto modo, definirse como una moral subjetivamente orientada y definida. En la historia del pensamiento hay una multitud de estos ensayos moralísticos que se caracterizan por responder directamente a las oportunidades de la situación, si bien la propia situación está alterada por actitudes disfuncionales que crean, sobre la situación real, pseudosituaciones. Estas pseudosituaciones definen las reacciones moralísticas desde el elogio y la censura. La moral moralística es, pues, antes que otra cosa, retórica o apologética. Va acompañada de falsas críticas y falsas descripciones y en todo caso implica una parcialización de los hechos. Está sometida a las presiones de las corrientes emocionales, y desde estas corrientes emocionales juzga y define lo bueno y lo malo. Se puede citar como ejemplo típico de esta actitud la de Nietzsche y, en general, los intentos de relativizar la moral de acuerdo con situaciones históricas. Por el contrario, la moral tiene siempre una aspiración hacia lo absoluto y se fundamenta en el análisis de la realidad de sus propios contenidos. La crítica parcial de los ingredientes mo-

ralísticos de la moralidad abre una visión de la historia de las doctrinas y de las actitudes que en cierto modo se aproxima a la concepción de las ideologías. Sin embargo, no significa la negación de la moral en cuanto tal. El problema fundamental que se presenta es el siguiente: ¿En qué medida la moralística no es un aspecto necesario de la moral?, o, si se quiere, ¿la moral no lleva en sí misma la necesidad de convertirse en una moralística?—E. T. G.

KLUCKHONN (Clyde): *Ethical Relativity. Sic et Non*, en «The Journal of Philosophy», vol. LII, núm. 23, páginas 663-677.

El profesor Edel dice que la indeterminación, es decir, el hecho de no disponer de respuestas determinadas, parece ser el nudo de la posición relativista en la teoría ética. Por su parte, el profesor Brandt adopta sustancialmente la misma posición cuando observa que una condición necesaria para la defensa del relativismo ético está en el principio de que dos personas puedan mantener puntos de vista éticos contradictorios sin que uno de ellos o ambos estén equivocados. La tesis del presente artículo, a la luz de los recientes estudios de las ciencias del comportamiento, consiste en afirmar la necesidad de un cierto relativismo ético dentro de determinados ámbitos. Los puntos de vistas tradicionales de la consideración de la ética no se construían como hoy desde investigaciones de carácter estrictamente científico, pero desde el siglo XIX la antropología ha hecho progresos considerables, acumulando un material enorme en cuya material sirve de base de inducción para calificar adecuadamente las posibilidades del relativismo ético. Por lo pronto, ha habido una importante contribución psicológica. El viejo y dogmático criterio de la homogeneidad entre todos los hombres, en lo que se refiere a sus motivaciones psíquicas, ha tenido que darse de lado, y la psicología está en situación funcional respecto del medio cultural concreto y la reacción humana individual ante ese medio. Como dice Money-Kirley, las bases de la moralidad no pueden ponerse en un elemento apriorístico y universal como la moral metafísica desea.

Por otra parte, hay una amplia y profunda contribución sociológica. La so-

ciología, en América, tiene un carácter de investigación concreta y sobre los supuestos de estas investigaciones ha surgido el convencimiento de que los esquemas o categorías generales sociológicas no son, en general, sino supuestos metódicos para la comprensión de las culturas concretas. Existe, pues, un relativismo sociológico del mismo modo que existe un relativismo cultural y un relativismo antropológico. En el fondo más o menos todos admiten condiciones «potenciales» que hay que estudiar en su realización efectiva y actual en una sociedad concreta.

Resulta, pues, que la psicología, la sociología, la antropología y en términos generales las disciplinas que estudian empíricamente las diversas culturas, afirman la presencia de un relativismo real. Ahora bien, este relativismo real podría llevar, y aquí está su mayor dificultad, a una descomposición de los puntos de vista estables o a un cirto oscilar en el orden ético que perturbase la conducta individual que debe atenerse a los juicios de valor que se reputen superiores. He aquí que al relativismo se le haya puesto como corrección la relatividad objetiva. La relatividad objetiva, corrigiendo la relatividad radical, sostiene que determinados valores son permanentes y generales, sólo que existe un índice de refracción cultural, por así decirlo, distinto. Se trata, en el fondo, de conexionar la potencialidad con la actualidad de tal modo que el relativismo no resulte ni intelectual ni vitalmente peligroso.—E. T. G.

LAUTH (Reinhart): *Sittliche Wertung und Gutsein*, en «*Zeitschrift für Philosophische Forschung*», Band IX, Heft, 2, 1955, Meinsenheim/Glan, páginas 372-376.

Las buenas acciones, la buena voluntad, el amor a los demás, es decir, el poseer la condición de la bondad, se reconoce desde valores éticos concretos. Desde este punto de vista, nosotros, los humanos, nos movemos desde valores morales originarios y no sólo por la captación del deber como una norma ética superior. Así desde estratos primarios que no afectan a la inteligencia, sino al sentimiento del valor, podemos aprehender valores primarios que no requieren para su aprehensión la voluntad de la que hablan los intelectualistas.

Los valores morales tienen, pues, un carácter tan inmediato y originario como lo tiene la realidad. Decir que un valor es real, no es atribuirle una cualidad, es el reconocimiento de su condición de aprehensible como originariamente inmediato. Quien realiza el acto de aprehender tal realidad es el hombre, y se suele valorar esa vinculación desde tres puntos de vista principales: el punto de vista de la trascendencia, el punto de vista del espíritu y el punto de vista del hecho. Desde luego, la trascendencia, lo mismo que ocurre en la relación espiritual, permite la aprehensión originaria, con un carácter concreto o con un carácter más vago e impreciso. La fundamentación trascendentalista pone la aprehensión en una actividad preferentemente religiosa. Lo bueno se constituye en un valor que se alcanza por la relación personal con lo divino; en la valoración espiritualista viene a ocurrir lo mismo. En ambos casos los hechos vienen a manifestar de un modo concreto que la condición de bueno tiene una dimensión existencial que puede escaparse a valoraciones trascendentales espirituales que se alejen de la concreción facticia. No basta un mero ver o creer. Se trata de actos que manifiestan la acción de ser bueno. Esta perspectiva no niega lo bueno absoluto, sino, pudiéramos decir, lo perfecciona. La evidencia de la bondad a través del acto bueno puede llevar a la dimensión espiritual y a la trascendente, vinculándose con el bien en sí. De este modo el ser bueno, enraizado en el hombre en cuanto individuo, no tiene un carácter general, sino concreto, y es precisamente esta concreción la que evidencia la veracidad absoluta de la presencia del bien como valor. En los valores morales originarios descansa, por consiguiente, la posibilidad de la concepción ética de la vida en común. Se puede ir pasando de distintos grados de bondad hasta llegar a aquel que está en la esfera de lo autónomo y que sólo se justifica desde su propia autonomía.—E. T. G.

LOKAY (Egon): *Die Ethik im Recht*, en «*Österreichische Zeitschrift für Öffentliches Recht*», Band VI, Heft 4-5, páginas 553-583.

El problema de la ética en el derecho se refiere, de modo concreto, a la valoración de lo justo y de lo injusto. Se entiende que el derecho tiene como función

específica defender lo justo frente a las perturbaciones que lo injusto ocasiona. El supuesto último en el que a su vez esto se apoya, es que el derecho cumple su función limitando y negando los impulsos egoístas individuales y no favoreciéndolos. Esta función jurídica viene, pues, a caracterizarse como una función ética. Al mismo tiempo se admite que, en el orden de una determinada comunidad, la limitación de los impulsos egoístas individuales contribuye a la permanencia de esa comunidad y, por consiguiente, la función ética del derecho es también una función social del derecho. Lo injusto, por otra parte, aparece ofreciéndose en dos aspectos: uno, el aspecto anti-ético; otro, el aspecto anti-social. Los dos se puede decir que están conexiados en el hecho que define o caracteriza, de un modo mejor, lo injusto, desde el punto de vista individual, es decir, el delito y la culpa. No hay ninguna injusticia que no implique culpa. Es cierto que el derecho no se determina exactamente por esta función. El concepto de derecho es más amplio; pero aquí lo que estudiamos es la ética en el derecho. Partiendo del supuesto básico de la función comprensora del derecho, su limitación de los impulsos, damos con la problemática de la conciencia de lo injusto como posible fundamento del contenido ético del derecho. La conciencia de lo injusto sería la base para justificar la presencia de una norma ética, que fundamentase el derecho como defensa de la justicia. En el fondo, el imperativo categórico kantiano implica tanto la conciencia de lo que se debe hacer como la conciencia de la transgresión de ese deber. El derecho positivo ha recogido la culpa desde el plano de la conciencia, y da una gran importancia a la intencionalidad. La intencionalidad, a su vez, implica voluntad. No quiere decir esto que la conciencia de lo injusto suponga necesariamente voluntad de lo injusto, pero sí que hay una conexión indestructible entre los dos supuestos. Desde cualquier plano que lo consideremos, el sentimiento básico de culpabilidad implica el derecho. Ahora bien, se ha negado la valoración de esa culpa. El concepto ha permanecido, pero su contenido se ha negado y se ha visto como contenido de la culpa el abandono de la ley natural del triunfo del más fuerte, de modo que una moral de esclavos habría dado lugar a una conciencia de esclavos con una valoración culposa propia

de esclavos. Es el modo extremo de plantearse este problema. Sin embargo, si retornamos al principio y consideramos aquella dimensión de carácter social, nos damos cuenta de la necesidad de un paralelismo entre lo injusto ético y lo injusto social, y que, por consiguiente, la valoración ética admitida es la valoración ética que la sociedad considera como necesaria para su subsistencia. De aquí que la función jurídica del Estado, en cuanto mantenedor del orden social, sea ética, tanto en relación a los valores formales como a los valores materiales, y el derecho posea, por consiguiente, una ética material de los valores fundamentada en la realidad social.—
E. T. G.

PERELMAN (Chaim): *How Do We Apply Reason to Volutes?*, en «The Journal of Philosophy», vol. LII, núm. 26, 1955, págs. 797-802.

Hay un cierto tipo de proposiciones, tales como las matemáticas o aquellas que se refieren a los hechos, respecto de las cuales se ha estado siempre de acuerdo en lo que se refiere a su método y a su contenido; pero existen otras, las proposiciones que se refieren al campo de lo que llamamos valores que han sido y son objeto de una discusión permanente. Desde dos puntos de vista se suele explicar este estado de cosas. En primer lugar se admite que la falta de acuerdo se debe a imperfección, confusión o imprecisión en el modo de formular los problemas. Desde otro punto de vista se sostiene que el debate procede de la intromisión de elementos irracionales, tales como pasiones o incluso intereses. Para los racionalistas hay defectos técnicos. Para los que pudiéramos llamar naturalistas, los defectos son inherentes a la condición humana en cuanto tal. Unos han intentado construir una «lógica de los juicios de valor» con objeto de que éstos respondan a una estructura metódica segura. Se ha llegado, por consiguiente, a la aplicación de un simbolismo casi matemático en el campo de los juicios éticos, por ejemplo. En el fondo, el intento de construir una lógica de los juicios de valor es muy antiguo, tanto, que se puede remontar al mundo griego. La actividad socrática consistía, en cuanto dialéctica, en traducir los juicios de valor a unas formas lógicas, que dependían de principio de contradicción, y en

el propio Aristóteles se da el mismo esquema, aunque con mayor rigor. En efecto; parece que en Aristóteles hubiera una distinción entre dos planos: el de la lógica pura y el plano de las valoraciones, que se trataría con preferencia en lo que él llamaba retórica, cuyo instrumento principal no sería el juicio, sino preferentemente el argumento. Los argumentos buscarían la persuasión partiendo de una común opinión, que serviría de base a los tópicos o lugares comunes. Desde estos lugares comunes la persuasión realizaría el acuerdo en el orden racional de los puntos de vista distintos, condicionados por apreciaciones subjetivas diversas. En general, en todo el proceso de la historia de la filosofía ha estado implícito o explícito este deseo de construir una lógica de los juicios de valor. Hoy se abre, como un nuevo campo para los lógicos, aquel mundo desconocido, defendido por Pascal, de las razones que la razón no comprende.—E. T. G.

TIMUR (M.): *Better and the Value-Fundamental*, en «Mind», vol. LXIV, núm. 253, pág. 52-60.

En nuestra vida diaria solemos hacer dos clases de juicios que, por lo común, no distinguimos sin cuidadoso examen: el juicio en que el valor de una cosa está basado en su naturaleza propia, y no depende de que sea, o no, del gusto de nadie (valor objetivo); y el valor fundado en el particular deseo de una persona (valor subjetivo).

Un hecho de la experiencia proporciona al articulista una prueba de que el valor objetivo existe: frecuentemente, el valor que nuestro juicio concede a algo, no varía en la proporción en que lo hace nuestro propio desear a ese objeto valioso. Uno reconoce que una cosa es mejor que otra, aunque uno mismo la desee menos.

En juicios como «el placer es mejor que el dolor»; «la belleza es mejor que la fealdad»; «la sabiduría es mejor que la ignorancia», no están basados sobre el deseo de sujeto concreto, y son verdaderos universalmente.

El problema está en lo que yo quiero significar al decir que el placer, la belleza, la sabiduría, son mejores que el dolor, la fealdad y la ignorancia.

El que en un caso concreto hallemos una cualidad «buena» en una cosa, no

nos permite identificar a la cualidad natural misma.

Pero sucede que cada hombre está habituado a ordenar todo el conjunto de cosas de su experiencia, en un rango de aprecio. Y esta escala de superioridad-inferioridad acompaña a nuestro juicio de relación. Entre el término superior y el inferior hay una diferencia de rango. Dichos términos corresponden a lo que solemos llamar, bien o mal, valor o desvalor.

Hay diferencia de bondad entre cosas buenas. No es lo mismo un bien cualquiera que el bien supremo; y las «cosas malas» tienen algo de buena por su positivo carácter de «cosas».

Las palabras «elevación» y «degradación» se usan cotidianamente para significar situaciones de valor.

Hallamos, en definitiva, que el concepto fundamentante de lo bueno y de lo malo es, precisamente, una cierta situación dada en una escala de excelencia, o sea, la situación superioridad-inferioridad.

Podría oponerse que, lógicamente, lo bueno es antes que lo mejor.

Esto vale cuando se trata del conocimiento lógico (por tanto, subjetivo) del valor. Pero no cuando nos referimos a la existencia de cualesquiera valores objetivos. Objetivamente, «mejor» es una cantidad mayor de cualidad que «bueno».—A. S. de A.

WALHOUT (Donald): *Appearance and Morality*, en «The Review of Metaphysics», vol. IX, núm. 3, págs. 441-454.

El libro de Maurice Mandelbaum, *The Phenomenology of Moral Experience*, 1955, se plantea un problema del mayor interés en el orden ético. Se trata, en concreto, de averiguar en qué medida una descripción exacta de los fenómenos que sirven de contenido a la moral puede ayudar a una teoría de la moral. El autor puede clasificarse, en términos generales, como partidario de la escuela llamada intuicionalista, pero estas clasificaciones nunca son de suyo completamente exactas. Según su punto de vista, el análisis fenomenológico viene a añadir una faceta que completa los análisis epistemológicos, psicológicos y las hipótesis sociales. Lo que pretendo, dice el autor, es lograr una descripción acabada de los rasgos más

característicos de los diversos tipos de la experiencial moral y de aquello que estos diversos tipos poseen en común. Tal descripción «completa» de la experiencia moral, agrega, tiene, a mi juicio, una gran importancia con relación a los problemas de la ética normativa. Los resultados de este análisis servirán para puntualizar algunos aspectos oscuros u olvidados.

El método fenomenológico que el autor adopta, se justifica por medio de una comparación que da como resultado la mayor facilidad de este método, su carácter de necesidad respecto de los otros, porque es imprescindible, dado el punto de vista que se sigue en la investigación. El método metafísico, por ejemplo, utilizado por Platón, por los teólogos cristianos, etc., pretende lograr una definición del bien absoluto, descubriendo también la naturaleza última de la realidad. El método psicológico es un método predominantemente crítico, y lo que busca son las raíces irracionales de

los contenidos de los juicios de valor moral. En cuanto al método sociológico, es un método dijéramos exterior, que propende a un absolutismo objetivo o a un relativismo pleno. Frente a estos métodos el autor cree que el método fenomenológico da la inmediaticidad de la vivencia moral como contenido del juicio, y, por consiguiente, el fundamento real de la norma ética. Este fundamento real está en la *adecuación*, la adecuación entre el juicio ético, la inmediaticidad de su exigencia y la situación que obliga a responder a unas ciertas peticiones objetivas. El análisis fenomenológico descubre los caracteres de estos diversos ingredientes en la unidad de lo inmediato. Igualmente se puede tratar desde el punto de vista fenomenológico la posible universalidad de los esquemas morales, simplemente por la búsqueda de aquellos rasgos que formal y materialmente cualifiquen a los fenómenos morales, como tales fenómenos morales y no de otra clase.—E. T. G.

D) TEORIA GENERAL DEL DERECHO. PENSAMIENTO CONTEMPORANEO

GENZMER (Erich): *Zum Verhältnis von Rechtsgeschichte und Rechtsvergleichung*, en «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», XLI/3, págs. 326-347.

¿Es la comparación, en el orden del derecho, únicamente un método o constituye una ciencia? La importancia del tema queda clara si consideramos en qué medida aumentó el derecho «comparado» y cómo la comparación parece que determina un campo concreto de investigación además de un método para investigar. De un modo primario, en todo escritor político jurídico la comparación ha tenido un extremado alcance metódico. Recuérdese que en la política de Aristóteles, el método comparativo entre las constituciones constituye un proceso deliberado para dar con el sistema mejor. Y no sólo en el orden teórico; en el orden práctico el jurisperito romano empleaba el sistema comparado. En el mismo *Corpus Juris*, este sistema tiene plena vigencia, y todo el mundo jurídico estatutario parte de la aplicación del criterio comparativo. En los tiempos modernos, cuando la conciencia histórica tiende a hacer de la historia la razón su-

ficiente de los fenómenos culturales, la comparación se convierte en comparación histórica, y de aquí que haya un paralelismo entre el derecho comparado y la historia del derecho, ya que se tiende a estudiar la evolución de las instituciones, comparando situaciones distintas o distintos medios. El derecho, en la medida en que se relativiza respecto de las situaciones, adquiere una mayor metodología comparativa. Pero si de una parte se puede admitir que la legislación comparada, según frase de André Weiss, sea la historia en acción, la historia viva, por otra parte, la comparación permite llegar a una exégesis y comentario más preciso, de tal modo, que no se trata sólo de acentuar la dimensión histórica de la comparación, sino la comparación misma, quizás como una ciencia constructora de instituciones mejores por inducción. Alguna vez se ha pretendido poner el derecho comparado como disciplina, en conexión con el futuro, sosteniendo que la comparación permite una prospección y, por consiguiente, una mayor seguridad.

La comparación afecta también a otros sectores. Tales como el estilo jurídico, las apreciaciones terminológicas, los orí-

genes de las fuentes del derecho en determinados casos y, en general, es cierto que comparar es ya un principio de homogeneización. Si en todas las disciplinas esto es patente, en el derecho procesal, como derecho público, es manifiesto.—E. T. G.

KELSEN (Hans): *Kausalität und Zurechnung*, en «Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht, Band VI, Heft, 2, páginas 125-151.

Hay entre naturaleza y sociedad una cierta distinción. Ahora bien, esta distinción que afecta a las ciencias naturales y a las ciencias sociales, ¿permite realmente establecer una indiferenciación objetiva entre naturaleza y sociedad? Este problema tiene una importancia decisiva tanto desde el punto de vista científico natural como desde el punto de vista filosófico, lo mismo que desde el punto de vista metodológico. Para que la distinción clara y precisa se dé, es necesario que exista un principio determinante de lo natural diferente del principio determinante de lo que sea lo característicamente social. En el orden de las ciencias naturales, el principio valioso es el de causalidad. Si este principio de causalidad se pudiera trasponer y aplicar con sus mismas características al campo propio de las ciencias sociales, se podría inducir que no existía la necesaria diferenciación objetiva entre una y otras. De acuerdo con el principio de causalidad, hay normas a las que podríamos llamar leyes naturales que regulan el acaecimiento facticio, es decir, según estas leyes, dado un cierto acontecimiento A, se dará otro acontecimiento B, la relación entre A y B es una relación que pertenece al mundo de los hechos. Pero en el orden jurídico no ocurre así. El derecho puede entenderse como teoría jurídica, como orden normativo y en cierto sentido como regulador del proceso de los hechos. Desde el plano de la teoría jurídica, el principio de causalidad parece que no tiene vigencia en cuanto a lo que en el orden jurídico teórico decimos. No es que supuesto A ocurre facticiamente B, sino que supuesto A se atribuye B, por una conexión que no está, estrictamente hablando, en el mundo del ser, sino en el mundo de las relaciones que tienen una base social. Así, con una estructura formal parecida a la del principio de

causalidad, en las ciencias jurídicas se da otro principio que podríamos llamar principio de *atribución*. Los científicos modernos han atacado al principio de causalidad negando que tuviere vigencia absoluta en el orden natural, pero esto parece que ha sido un momento en el proceso de la física teórica y que se vuelve a admitir este principio, aunque con un cierto margen de indeterminación en su aplicabilidad. Precisamente este cambio permite el ratificar la distinción entre el mundo natural y el mundo social, al que el derecho pertenece, como dos mundos objetivamente diferenciados. El principio de atribución aparecería así como el principio característico del mundo jurídico; tendría una base que en cierto modo pertenecería a lo convencional y constituiría sus normas y relaciones de acuerdo con una atribución, cuya necesidad no proviene de la imposición de la constancia en el acaecer facticio. Así el «deber ser» sería la fórmula general definitoria del sentido del principio de atribución.—E. T. G.

STANKA (Rudolf): *Vom Ursprung rechtlicher Erkenntnis*, en «Archiv für Rechts-und. Sozialphilosophie», XLI/I, 1954, págs. 19-31.

El problema de ¿cómo sea posible el conocimiento de la esencia de derecho? y el de ¿cómo sea posible, en general, una ciencia jurídica?, son dos viejos problemas en el ámbito de la ciencia del derecho. Kant se planteó el problema con rigor y dió una doble respuesta desde el doble plano de la Crítica de la Razón pura y de la Crítica de la Razón práctica. Desde un punto de vista, el conocimiento jurídico puede estar dado a través de juicios analíticos, desde otro punto de vista, el conocimiento jurídico, como en cierto sentido el conocimiento moral, procede de la experiencia. La misma problemática se ofrece en Kelsen. Kelsen ha llevado el tema a una actitud extremadamente rigurosa, distinguiendo en las proposiciones de carácter jurídico de las proposiciones que tienen el valor de juicios científicos con contenido jurídico; las primeras tienen también su horizonte de posibilidades reducido a la lógica de los juicios apriorísticos, en tanto que la segunda aplica juicios de carácter sintético *a priori*, es decir, según la terminología kantiana, juicios

científicos. Pero esta problemática ha incurrido en continuos monismos, ya que la actitud de Kant, y aún más, de la actitud de Kelsen, sirven de fundamentos a un monismo racionalista, según el cual el derecho es un producto de la razón, con una estructura lógica parecida a la de los juicios de la lógica pura, que se aplica a ciertos órdenes de realidad, como se aplican, por ejemplo, en las matemáticas. Se podrían también aludir a los otros monismos. En este sentido el positivismo, llevado al máximum, actúa como un monismo de carácter experimental y material del signo contrario al que hemos expuesto. En otro caso, parece que el problema se construye desde la conciencia del derecho, y de manera deliberada o bien involuntaria, es este el supuesto de que se ha partido para la valoración del posible conocimiento del derecho como realidad científica. Cabe, no obstante, preguntarse si en la epistemología jurídica no cabrá, como ámbito más propio para su problemática, el de preguntarnos por la radicación social del derecho, pregunta que tiene justificación plena en cuanto el propio ser humano aparece como incluido, de una forma esencial, en el conjunto de la sociedad a la que pertenece; el punto de partida para el conocimiento del derecho, en cuanto ciencia, podría, pues, plantearse enriquecido con un nuevo punto de vista: el punto de vista de la realidad social. No se trata propiamente de un criterio sociológico, según el sentido literal de la expresión, sino de algo más complejo: de una teoría del conocimiento, justificada desde categorías que exceden la auto-consciencia.—E. T. G.

THYSSEN (Johannes): *Staat und Recht in der Existenzphilosophie*, en «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», vol. XLI/1, 1954, págs. 1-18.

La pregunta acerca del Estado y del Derecho de la filosofía existencialista tiene un alcance que no ha tenido con relación a las distintas ramas o los distintos momentos de la filosofía tradicional. Resulta obvio que hay una gran diferencia en preguntarse, acerca de Estado y Derecho, en el sistema kantiano o en el positivismo de Comte, que preguntarse lo mismo respecto de Heidegger o Jaspers. La primera cuestión consistiría

en explicarse satisfactoriamente esta diferencia. La peculiar valoración de la existencia, como realidad que en sí misma comprende las esencias, es ya un punto de partida con problemática bastante para iniciar la investigación sobre el sentido de la diferencia aplicada. En los sistemas que hemos mencionado, el Estado y el Derecho respondían a un fundamento metafísico general o a la negación del fundamento metafísico general; pero no tenían como base la crisis de toda sistemática y la situación personal de inquietud y desasosiego que caracteriza al existencialismo, desde cuya actitud adquiere mayor dificultad la respuesta a la pregunta acerca de un sistema de normas jurídicas y de principios políticos fundamentados de modo permanente y unitario. Podemos preguntar, por ejemplo, a la filosofía de Jaspers, acerca de esa unidad. Encontramos que el todo, lo que llama Jaspers lo «englobante», tiene un carácter peculiarmente intuitivo, y que la intuición juega un papel de primera línea en su sistema, de modo que tal sistema, llamándole así en un sentido poco riguroso, posee una interna tensión problemática entre lo subjetivo y lo objetivo. La fundamentación de la permanencia de la norma habría que buscarla en la existencia, para lo cual sería menester valorar la convivencia desde la existencia individual. Efectivamente, la existencia individual se ofrece como la parte de una relación con los demás, de tal medida, que desde las diversas individualidades que constituyen un conjunto, el existencialismo ha potenciado la convivencia como sustento de nuestra propia acción personal. El derecho, como resultante de la convivencia existencial, expresaría la libertad en esa convivencia. Pero, a su vez, hay que tener en cuenta que no se trata de una convivencia como categoría abstracta, sino de la convivencia como el modo de expresión inmediato de la acción individual. De aquí que la convivencia se manifieste en situaciones y que sea el orden de esta situación lo que valora la estructura social y la estructura político jurídica. El derecho, con permanentes fundamentos antropológicos, estaría condicionado por la generalidad de las situaciones, y a su vez, el Estado fundamentado también en las exigencias antropológicas de los seres que conviven, respondería a los principios existenciales y situaciones de la nueva perspectiva filosófica. En el sub-

suelo, la permanencia tendría un carácter de derecho natural, bien es verdad que distinto al derecho natural clásico.—E. T. G.

VILLEY (Michel): *Retour à la Philosophie du Droit*, en «Les Études Philosophiques», núm. 2, 1955, páginas 260-270.

Parte el articulista de esta afirmación, que, sin duda, podría hacerse extensiva a otros países: en Francia no se enseña filosofía del derecho. También, relativamente, su producción yusfilosófica es inferior a la de Inglaterra, Estados Unidos, España, Alemania e Italia.

¿Causa de este desvío filosófico?: la ignorancia. El jurista francés es, ante todo, un técnico, pero no un jurista. Busca la certidumbre a través del legalismo. Se sustituyen las reglas de interpretación por unos *principios generales del derecho*, dados como certeros. Hay dogmatismo. La definición de derecho o de justicia alcanza, en los maestros apodícticos, un rigor similar a la definición de la hipoteca. Sin lugar para las dudas ni para la reflexión.

La historia del derecho se orienta en ese mismo sentido: un seco repertorio de legislaciones sin comparaciones de valor, sin juicios acerca del método y sentido de la historia. Ni un solo historiador-jurista cita a Bossuet, Toynbee, o Jaspers. (A veces, uno sueña dudar que este artículo haya sido escrito en francés y únicamente para Francia).

El derecho francés tiene demasiado conservatismo. Sabe que el positivismo ha fenecido, pero no se atreve a dejarlo.

Los hechos rebasan todo el estudio de los juristas. Quien lea una *teoría general* de las obligaciones, nunca sabrá que los contratantes ya no discuten el precio del pan, la carne, el gas, la electricidad, o del trabajo.

Los *principios* son pura ficción.

¿Y los juristas innovadores? No ofrecen un sistema que inspire confianza. La política está implicada en cualquier punto realista de partida. En Alemania, una tendencia que quiso conciliar el positivismo histórico y el salvamento de los métodos yusfilosóficos, tuvo que optar por hacer la política del más fuerte.

Es preciso, por otra parte, que el público sepa a qué atenerse en cuanto

al conocimiento de la ley. Hay demasiados textos legales, demasiadas complicaciones, y falta de una doctrina coherente. Ello es síntoma de que el derecho francés (¿y sólo el francés?) decae.

Pero no esperemos ver la autocritica de nuestros civilistas.

La filosofía jurídica necesitará, para colmo, informaciones que rebasan, con mucho, el cuadro de las que los juristas proporcionan: las aspiraciones sociales, las exigencias de la justicia y de la igualdad, los valores de cada grupo humano; encuadrar cada hecho legislativo en su propio ambiente filosófico y cultural. Hasta la teología ayudará a revelar muchos de estos secretos de la filosofía del derecho.—A. S. de A.

VONESSEN (Franz): *Der Rechtsbegriff und die Neubegründung der Ethik*, en «Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie», XLI/3, págs. 372-398.

Es un hecho notable que la ética de los valores que ha ostentado la primacía entre las concepciones éticas de los últimos tiempos haya ejercido tan poca influencia concreta cuando en realidad plantea toda la temática de una nueva fundamentación de la ética, y por consecuencia, una nueva valoración del concepto del derecho en lo que a la ética se refiere. En la medida en que la ética está a la base de la doctrina jurídica, es necesario, en el campo del derecho, una fundamentación rigurosa de la moralidad. Esta fundamentación rigurosa de la moralidad necesita esclarecer el concepto de deber y determinar las vinculaciones de este concepto con los campos objetivo y subjetivo de la realidad. La fundamentación jurídica de las normas morales se apoya en el ser de los valores; la ética material de los valores necesita del ser de éstos para poder fundamentar una moralidad, si bien es cierto que, en la expresión empleada «el ser de éstos», hay un nudo de gravísimos problemas, ya que este ser puede ostentar el carácter de una entidad con autonomía objetiva y entitativa, o bien ser simplemente el resultado de valoraciones en cada caso concreto. Pero para la ética que comentamos, es válida, sin duda ninguna, la afirmación de Hartmann de que la existencia de un valor positivo es, en sí misma, un valor positivo, y por consiguiente, la no existencia de un valor negativo. No nos interesa ahora tanto

la fundamentación metafísica del valor como el hecho de la positividad del valor, lo que implica el reconocimiento de un ser de los valores, que tiene su correspondiente vigencia. A este mundo de los valores se puede atribuir la justicia. La justicia aparece, por consiguiente, como una realidad con vigencia positiva y centro de atribución de lo justo y de lo injusto, siendo justo lo que responde a la justicia e injusto lo contrario. Pero si el derecho tiene, pues, que referirse a este mundo valorativo, no lo puede hacer simplemente porque exista el valor, sino por la positividad de la existencia del valor y lo que nos lleva al contenido material de la ética, y, por consiguiente, a un estudio concreto de lo que confiere al valor esa positividad que, en cierto sentido, es tanto como buscar lo que le confiere su existencia. Desde este punto de vista, todo derecho, en cuanto derecho positivo, responde a las exigencias de una comunidad, y esta comunidad tiene sus normas morales; estas normas morales sostienen, y al mismo tiempo se sostienen, en la existencia del valor. No cabe, pues, distinguir dos esferas; la esfera del valor y la esfera del contenido del valor, como campos independientes. La justicia, lo justo y las instituciones que determinan lo justo de la justicia pertenecen a una ética material de los valores.—E. T. G.

DE BRAUWERE (Yves Nolet): *Coups de sonde dans la philosophie anglaise contemporaine*, en «Revue Philosophique de Louvain», tomo 53, núm. 39, páginas 402-419.

Una feliz iniciativa de M. Antony Flew, lector en el King College, Aberdeen, permite a los filósofos continentales salir con comodidad de su «insalubridad» respecto del pensamiento británico contemporáneo. Les permite, incluso, establecer contacto con la corriente filosófica que, aparecida en Cambridge en los primeros decenios del pasado siglo, predomina hoy en su conjunto en el mundo anglosajón. La iniciativa de M. Antony Flew ha permitido la publicación de un volumen titulado *Logic and Language*, que es el vehículo de conocimiento al que nos estamos refiriendo.

Consideremos el artículo de Gilbert Ryle, profesor actualmente en Oxford y

que desde hace tiempo denunció la presencia de expresiones subrepticamente introducidas en el vocabulario filosófico y que ejercen una función sistemáticamente «derrotista». Ryle lucha porque el predicado tenga su expresión gramatical natural y se eviten esos milagros de los predicados existenciales que alteran lingüísticamente la conexión lógica, intelectual.

M. F. Waismann, en un artículo titulado «Verificabilidad», estudia el axioma fundamental del positivismo lógico, según el cual el sentido de una proposición debe ser el método de su verificación, de donde se sigue que las proposiciones inverificables carecen de sentido. ¿Es este axioma aceptable? El autor no cree que sentir y verificación estén vinculados hasta el punto de identificarse por completo. Nuestra incapacidad de verificar es radical, pues no procede sólo de la pobreza de nuestro lenguaje, sino también de la imposibilidad de obtener una definición completa de los conceptos empíricos.

El profesor John Wisdom, de Cambridge, dedica un artículo a la teología natural. El autor, estudiando el problema de la idea de Dios y de la presencia de Dios, encuentra una serie de temas subsidiarios que pudieran recogerse en la expresión «superioridad respecto de lo humano». ¿Existe, realmente, una justificación que nos permita admitir la superioridad respecto de lo humano? El autor trata el tema con una cierta superficialidad sin pasar a los problemas profundos. El tema de la causalidad, el problema del conocimiento, están tratados en diversos artículos por otras tantas autoridades. Todos estos estudios tienen un cierto subsuelo común: a saber, el menosprecio o desconfianza hacia las ideas generales. La preferencia por lo concreto y la intención de aislar los sectores del conocimiento, evitando los bloques de generalizaciones.—E. T. G.

GALLI (Gallo): *Linee di una filosofia dello spirito come libertà (II)*, en «Il Saggiatore», año V, núm. 1, enero-marzo 1955, págs. 5-40.

La dialéctica del espíritu, en cuanto libertad, requiere que el acto y el sujeto estén en una relación recíproca, por la cual el acto retorna al sujeto y el sujeto lo es en relación con sus actos singulares. De este modo, se da el *sensus*

sui, es decir, el sujeto individuo viviente como unidad que se relaciona con el mundo cambiante de los actos de la vida subjetiva. Así el *sensus sui* no sólo está dado con el carácter de lo que se ofrece como tal, sino que es también el acto y, por consiguiente, se define en la relación de sí mismo con los actos subjetivos singulares. El *sensus sui* viene, pues, a caracterizar la substancia que constituye el sujeto individuo, determinando su función. Si consideramos el *sensus sui* en relación con los actos singulares, y comparamos estas relaciones con el acto puro de la mente, encontramos semejanzas que son, en cierto sentido, un paralelo, pues la libertad espiritual está en conexión con los dos haces de relaciones, tanto los de la actividad factual como los de la actividad mental. En esta actividad se da la objetivación del sujeto, objetivación del sujeto a la que llamamos también conocimiento. Este conocimiento no consiste en una proyección de lo subjetivo hacia lo objetivo sin más, sino que es el modo como el acto viviente subjetivo se realiza en el sentido que le es más propio. De este modo el conocimiento es una realización. En el orden del conocimiento, en cuanto tal, es necesario distinguir el conocimiento racional y el conocimiento sensible, aunque en cierto modo son aspectos de un mismo proceso. En todo caso, el conocimiento no sería posible sin la forma, forma que, de acuerdo con el sentido y significado del conocimiento mismo, se realiza según dos nódulos: la forma práctica y los esquemas en que la forma práctica adquiere sentido. Hablando de la forma práctica en cuanto tal, hay que admitir en ella dos aspectos; por un lado, la forma práctica impulsiva, y, por otro, la forma práctica volitiva. A través de los modos caracterizantes de la forma se da la relación entre conocimiento y voluntad. Esta relación permite que se ejerza la libertad del acto espiritual, aparentemente negada por el acto absoluto. Es evidente de lo que llevamos dicho que hay una intervención del actuar sobre el conocer y que esta intervención requiere para poderla comprender en su complejidad, que el querer como precedente del conocer, presupone el conocer. Así, hay un recomenzar continuo que establece una relación permanente del uno-efectual con el acto práctico particular, en cuya relación la libertad se hace posible y permanente.—E. T. G.

GALLI (Gallo): *Pensiero ed esperienza*, en «Il Saggiatore», año VI, núm. 1, páginas 73-112.

Eliminando cuestiones graves que se saldrían de los límites de esta investigación, distinguiremos entre pensamiento y razón. Atribuimos a esta última la propiedad de la universalidad e identidad absoluta, es decir, la concebimos como aquel acto que estando más allá de todo límite, puesto que la afirmación de la existencia de algún límite presupone estar más allá del límite mismo, es inmutable e idéntico y superior al mundo de las formas cambiantes de los modos del ser. Nos encontramos de esta manera con dos planos: uno, que será el plano de la razón absoluta de la unidad inmutable en cuanto unidad, de donde obtendremos los fundamentos de la permanencia del pensamiento y el pensamiento mismo, que constituye un segundo plano en el que las posibilidades de universalidad e inmutabilidad que constituyen la inteligencia se ponen en contacto con lo mutable. La realidad mutable se entiende como experiencia al ser aprehendida por el pensamiento. Precisamente la mutabilidad viene definida por su autonomía. Lo mutable es autónomo frente a la mutabilidad de las otras cosas mutables, y así el acto de experiencia es un acto espiritual diferenciado, determinado y en cierto sentido absoluto. En la autonomía del acto, de la experiencia, el pensamiento encuentra el fundamento para el logro de relaciones que determinan el proceso causal, de tal manera que pensar y experimentar, cuando se realizan en el acto de la experiencia, constituyen una unidad efectiva actualizada en un proceso individualizado. De acuerdo con este punto de vista, el hecho pierde su extrañeza frente al pensamiento y deja de tener la condición de ajeno a la razón que en cierto modo le concedía el positivismo. Se puede decir que los hechos realizados en la experiencia adquieren la plenitud de su ser en la actualidad intelectual del proceso del pensamiento. Se ve muy claro la valoración que el hecho adquiere en conexión con la experiencia si pensamos en la actividad experimental de las ciencias aplicadas. Todo experimento implica la reducción de los hechos a ingredientes intelectuales y cualquiera que sea la altura científica del experimento es experiencia, es decir, conjunto de hechos

realizados según el pensamiento. Y no sólo valen estas aclaraciones para la experiencia científica, en la propia experiencia artística se dan de modo semejante. Y esta validez general acredita su eficacia. La obra de arte tiene una contraposición objetiva; esa contraposición objetiva equivale a su factualidad y es precisamente como tal factualidad como puede trasmutarse en experiencia y, por consiguiente, introducirse en las relaciones características del pensamiento en cuanto plano de conexión de la inmutabilidad con lo mudable. Es en el arte precisamente donde lo universal se actualiza en un absoluto equilibrio por coincidencia plena del sujeto y del objeto.—E. T. G.

JACOBELLI ISOLDI (Angela Maria): *Crisi e dovere*, en «Giornale critico della Filosofia italiana», anno XXXIV, serie 3.^a, vol. IX, abril-junio 1955. Firenze, págs. 301-325.

El tiempo en que vivimos parece caracterizado por el «espíritu crítico». La evolución de las ideas ha venido a desembocar en una atención al «yo» casi exclusiva. De esta evolución vienen resultados que parecen irreconciliables y por ello motivadores de crisis. Si, de un lado, la exageración de lo consciente lleva también a exageración del sentido de la responsabilidad, de otro, el determinismo, también hoy vigente, aniquila esta dirección de la conciencia. El mismo «espíritu crítico» en el que necesariamente nos vemos incluidos, obtura las posibilidades de salida; cualquier vía hacia lo «absoluto» sería considerada dogmática por la crítica. Este es el planteamiento del conflicto que el artículo pretende ordenar, con vista a una posible solución.

La solución, piensa la autora, no puede alcanzarse si no es desde las mismas dificultades esbozadas. Y es que, efectivamente, desde la conciencia crítica se puede encontrar cierta positividad; es más, cuando se intenta seriamente atenerse a los datos tamizados por la crítica, tiene que encontrarse un punto de partida firme. Este es el mundo teórico y general del artículo, desde él va a hacer la autora—justificando el título—una aplicación al tema de la moralidad humana y concretamente al deber.

La conciencia crítica tiene la certeza de no poseer definición de lo absoluto. Pero esta certeza sería, a su vez, una

absolutivización y negativa, si se pretendiese hacer de ella la primer verdad fundante. Evitado este escollo (y por la misma agudeza de las armas críticas), encontramos a la «conciencia crítica» como certeza abierta hacia su propia definición, o, lo que es lo mismo, como «apertura positiva». Por esta vía nos aparece el yo abierto a lo otro, y dentro de «lo otro» a lo «otro» que la conciencia, y «dos otros», es decir, los otros yo. Esta esencial diversificación de lo «otro» lo expresan así sus propias palabras: «In questa situazione proporsi la relazione dell'io all'alterità, prescindendo dalla qualificazione consciente in cui vive la certezza, ci sembra apripe la possibilità di un equivoco.» Si se cualifica lo «otro» más como allende a la conciencia que como otra conciencia, se está deslizando de nuevo una sutil y negativa absolutivización. Este modo que tiene la conciencia de encontrar lo otro es lo que llama «la socialidad». Desde la socialidad el hombre encuentra su centro moral, pues desde ahí aparecen limadas las pasiones negativas (odio, envidia) producidas por el imperio absoluto del yo.

Con este bagaje se apunta a la solución del problema del deber. Desde la socialidad, así entendida, la conciencia del deber reclama relación con la «absolutividad» (assolutezz), no con lo absoluto, lo cual es inteligible por la fundamentación teórica de la apertura positiva de la conciencia.—M. R.

LAFLEUR (Laurence J.): *The transition to Ethics*, en «The Journal of Philosophy», vol. VII, núm. 21, 1955, New-York, págs. 571-580.

Muchos filósofos han fundamentado sus temas éticos consciente o inconscientemente en la psicología humana; pero muy pocos han sostenido que sea posible un paso o transición entre el dominio de los hechos y el dominio o mundo de los valores. Al contrario, se afirma cada vez más que no es posible lograr una correspondencia caracterizada por una transición de un mundo a otro mundo. Los juicios de valoración ética no serían transformables en juicios de valoración facticia o existencial. Esta es la opinión más común y corriente, y, en cierto modo, la que define el escepticismo, en lo que se refiere a la determinación intelectual de los valores éticos. Sin embargo, se esconde en este

criterio un engaño al que podríamos llamar engaño naturalista. Fundamentalmente, es el lenguaje el que ayuda a sostener esta clase de equívocos. Se emplea la misma palabra, la palabra deseo, por ejemplo, en el mismo sentido cuando se formula con contenido distinto, y se le atribuye una misma valoración psicológica. En realidad, no existe la imposibilidad a la que los filósofos suelen aludir. Es posible pasar de lo psicológico, como fundamento de la ética, a lo racional, y convertir los juicios valorativos en proposiciones lógicas sin que haya ninguna distancia insuperable. Se olvidan los que sostienen tal tesis, que un método lógico depende de perfecciones primitivas, elementales, que, en la mayor parte de los casos, implican una valoración. La razón recoge y expresa esta valoración desde otro punto de vista; pero no hay irreductibilidad entre uno y otro plano. Precisamente la función de la razón o de la inteligencia consiste en vincular los diversos modos de conducta de una unidad de criterio constituida por el juicio y enjuiciamiento. Sobre hábitos generalizados, que proceden de perfecciones simples, la inteligencia construye su sistema de funciones. Se puede, efectivamente, negar la validez de la moral en el plano lógico; se puede, por consiguiente, aceptar la moral puramente en el plano de la relatividad, de las costumbres que determinan unos y otros hábitos; se puede, por último, admitir que existe una transición a la ética en el orden individual por el proceso del razonamiento. La negación de este último supuesto implica el reconocimiento de doctrinas que hacen de la ética un sistema de valoraciones que depende de impulsos primarios, como en el caso de Trasímaco, o en el de Nietzsche. Para que la ética soslaye esta dificultad, y al mismo tiempo, para evitar que caiga en un puro hedonismo, es necesario justificar el paso a la racionalidad, lo que, por otra parte, la experiencia de todos justifica, sin mayor esfuerzo, pues nuestra propia conducta está de continuo determinada por el enjuiciamiento de la estimativa ética.—E. T. G.

PAP (Arthur): *Fac Fiction and Forecast*, en «The Review of Metaphysics», vol IX, núm. 2, págs. 285-299.

Nelson Goodman ha publicado un segundo libro que, en términos generales, excepción hecha del primer capítulo, re-

produce el artículo tan conocido «The Problem of Counterfactual Conditional». Hay en el conjunto de los cuatro capítulos un punto de vista predominante, a saber: la discusión acerca de la posibilidad de los acontecimientos no actuales. El actualismo de Goodman le lleva a afirmar que no hay posibilidades, afirmación que se explica cómo cabe explicarse la de los nominalistas negando las clases o los géneros. Goodman quiere decir que la posibilidad no tiene una realidad objetiva. De aquí que, partiendo de la distinción entre lo regular y constante y lo accidental, llegue al tema básico de la inducción. Si se niegan las posibilidades como realidad objetiva, ¿qué sentido metafísico y científico concreto puede tener la inducción? Goodman no distingue entre disposición y posibilidad. Desde luego que si se entiende por disposición una condicional contrafactual, se puede llegar a la idea de Goodman, pero es discutible, si el concepto de disposición puede, sin más, identificarse con el concepto de posibilidad. La posibilidad indica una relación causalmente conectada y esta relación causalmente conectada es necesaria incluso para el mismo actualismo. Hay en gran parte aquí unas dificultades de carácter puramente verbal. Los hechos atómicos, para emplear el lenguaje de Wittgenstein, envuelven o implican todas las propiedades simples y las relaciones que efectivamente tienen, pero este tener efectivo puede interpretarse como posibilidad en cuanto sea a su vez el origen causal de un hecho futuro. En el campo mismo de la teoría de las probabilidades hay que distinguir disposiciones y posibilidades, y las posibilidades negadas objetivamente se refieren a una distinción de carácter ontológico, que implica, a su vez, una negación de carácter lógico. La lógica inductiva no sólo requiere el concepto de posibilidad, sino que parte de una valoración cualitativa y cuantitativa que designa propiedades cuya transformación es previsible en el mundo mismo de los hechos. Y no basta distinguir entre antecedente y consecuente, ya que esta propiedad vinculada al tiempo se predica de algo. En el fondo, Goodman ha tenido demasiado en cuenta los fundamentos psicológicos del problema. La posibilidad se puede interpretar psicológicamente como universal, pero en el terreno de la lógica esta atribución no es fundamentada. Se trata de una atribución predicativa de orden cualitativo o

cuantitativo definida por las propiedades que determinan a un objeto dado.—E. T. G.

ROSSI-LANDI, (F.): *L'eredità di Moore e la filosofia delle quattro parole*, en «Rivista di Filosofia», vol. XLVI, núm. 3, 1955, págs. 285-303.

Dentro de un movimiento filosófico constituido por un grupo de filósofos y que, en términos generales, se definen por una cierta homogeneidad, caben actitudes de profundo desacuerdo. Estas palabras de Bergmann respecto del positivismo lógico, contribuyen a esclarecer cómo lo que hoy llamamos movimiento neo-positivista, y por otros autores filosofía analítica, puede manifestarse desde puntos de vista muy distintos. Para el positivismo lógico el lenguaje tiene una función fundamental en el orden metafísico. El lenguaje no es sólo el medio de comunicarse, no se trata de un instrumento o del principal instrumento, sino de una estructura que cualifica la concepción del objeto y la del fin. De este modo una investigación sobre el lenguaje es una investigación sobre la estructura del conocimiento mismo. Por otra parte, esta estructura lingüística encierra la suma de nuestras posibilidades de investigación, de modo que el análisis del lenguaje no sólo implica teoría del conocimiento, sino una crítica del modo posible del conocer lo que el conocimiento da como conocido. Algunos críticos han visto en esta actitud un manifiesto ateísmo, pero puede ocurrir, y de suyo en alguno de estos filósofos ocurre, que la limitación por la intrínseca inmanencia del lenguaje, lleve a una vinculación religiosa más pura, ya que se eliminan los supuestos racionales incluidos en el lenguaje, que posee un significado elaborado a través de milenios. Los dos libros que en este artículo consideramos preferentemente como guías son, de una parte, los *Elements of Analytic Philosophy*, de Arthur Pap, y *Ethics and Language*, de Charles L. Stevenson. Por estos dos libros se puede, sin más, poner de manifiesto que el subsuelo fundamental de la filosofía analítica está en la verificabilidad, es decir, la estimación de que los signos lingüísticos constituidos como proposiciones lógicas son tautologías y que las disciplinas no tautológicas se caracterizan por la verificabi-

lidad empírica en sus proposiciones sobre los hechos. De esta manera la moderna filosofía analítica del lenguaje se separa de las viejas críticas lingüísticas que partían del idealismo y que tanto éxito tuvieron en Italia. Precisamente la nueva tendencia busca en la conexión con el supuesto empírico, el procedimiento de hacer el lenguaje un medio que eluda la filosofía puramente tautológica, es decir, construida sobre juicios analíticos y que no salga de la aprioridad implícita en ellos. En este sentido la crítica del lenguaje es una crítica metafísica, y en cuanto tal crítica de la metafísica, abre el camino hacia una valoración de los hechos que tiene un peculiar carácter, ya que, siendo de sentido positivista, está, sin embargo, más allá del positivismo por la crítica de carácter filosófico que previamente se ha hecho del lenguaje como estructura.—E. T. G.

SCARPELLI (U.): *La natura della analisi del linguaggio (II parte)*, en «Rivista di Filosofia», vol XLVI, núm. 4, 1955, págs. 432-459.

Florece en el pensamiento anglosajón una contraposición entre el lenguaje filosófico y el científico, considerándose los lenguajes de naturaleza diversa, ya que se presenta el discurso filosófico como aquello que se refiere a los hechos que caracterizan una especialísima experiencia, la experiencia introspectiva. En el seno de esta distinción está el problema de la inserción de la psicología científica en el cuadro de las ciencias empíricas, de modo que sirva de fundamento a la expresión filosófica. Pero esta idea de contraponer el lenguaje filosófico al lenguaje científico, de acuerdo con las exigencias de la experiencia exterior y de la experiencia interior, carece de base profunda en el movimiento de la filosofía analítica, ya que esta filosofía encuentra en muchos casos su objeto en el propio lenguaje, que tiene, por consiguiente, que poseer una base unitaria. Así el tema fundamental de la filosofía analítica, es el tema del análisis del lenguaje. Este es el objetivo común de la *International Encyclopedia of Unified Science* y a este tema han dedicado dos libros de suma importancia Morris (*Foundation of the Theory of Signs*) y Carnap (*Foundation of Logic and Mathematics*). Estas dos monografías

tienen un particular interés porque en ellas se perfecciona el encuentro entre la tendencia pragmatista y empirista de la filosofía anglo-sajona y la escuela de análisis lingüístico y lógico derivada del círculo de Viena. Se asignan a la teoría del lenguaje tres sectores de trabajo: El pragmático, que se refiere al estudio del comportamiento de aquel que usa los signos lingüísticos en relación con los propios signos y con lo designado; la semántica, que estudia las relaciones entre signo y designado, abstrayendo cualquier otro elemento, y la sintáctica, o estudio del modo según el cual los signos se combinan dentro de un lenguaje. El conjunto de estas investigaciones, constituye lo que Morris llama Semiótica. El análisis lingüístico no niega que intervengan elementos intuitivos en la estructura lingüística, se limita simplemente a considerarlos en cuanto formulados ya como estructura. De este modo lo que se considera en toda proposición es que tenga significado o que no lo tenga. El significado implica la verificabilidad del contenido. Así, las proposiciones significantes exigen toda una teoría del significado, y, de este modo, la investigación analítica del lenguaje lleva a una ontología. Pero esta ontología no puede salir de los límites impuestos por los propios símbolos lingüísticos, ya que el lenguaje es de suyo intrascendente, según la famosa expresión de Wittgenstein.—E. T. G.

SCHARFSTEIN (Ben-Ami): *Bergson and Merleau-Ponty: A preliminary comparison*, en «The Journal of Philosophy», vol. LII, núm. 14, 1955, págs. 380-386.

Entre los filósofos franceses de nuestro tiempo, no hay ninguno más vigoroso y sugerente que Maurice Merleau-Ponty. Sin querer, surge la comparación con Bergson. Tanto uno como otro propenden a hacer de la intuición órgano del conocimiento, y los dos están influídos por la literatura alemana. Merleau-Ponty, por Hegel y Husserl, por no hablar de Marx. Tanto Bergson como Merleau-Ponty defienden el conocimiento intuitivo por creer que la experiencia primaria es inexpresable en conceptos, y que el modo más riguroso de expresarla está en aquellas formas que, como la metáfora, permiten un conocimiento inmediato de la realidad. Ahora bien, esto no

quiere decir que la filosofía se reduzca a poesía o estética, sino que parte del hecho de la intuición y de las formas más adecuadas de expresarla. Dada la intuición como punto de partida, es indiscutible que la percepción y lo percibido son necesarios en la misma modalidad existencial, y que no puede separarse la percepción del hecho de ser consciente de ella. Cada uno de nosotros es, pues, un mundo que, en cierta medida, a sí mismo se satisface, y sólo a sí mismo se comprende, estamos en el mundo, y este estar en el mundo tiene la peculiaridad de constituirse como ser en el mundo, es decir, como historia. Es, pues, el transcurrir del tiempo lo que me hace visible a mí mismo, como ente enmundanado. De esta manera, el mundo es la unidad primordial de nuestras experiencias, concretamente, de mi experiencia. Desde este punto de vista, es difícil negar la libertad, y en efecto, Merleau-Ponty sostiene nuestra libertad como una experiencia primaria; somos libres en cuanto somos. Nuestra libertad implica la capacidad de decidir sobre el mundo natural, pero no una especial versión hacia el idealismo; al contrario, ser libre quiere decir que espíritu y materia están en indestructible conexión. Una vez más surge inevitable la comparación con Bergson. También en Bergson el análisis de nuestras intuiciones primarias nos descubre como libres en el mundo. Hay en ambos filósofos una confusión del pensamiento racional y el pensamiento poético, que los hace en cierta medida peligrosos. Más se ve en ellos una satisfacción estética que una preocupación filosófica en el sentido tradicional.—E. T. G.

VARET (Gilbert): *Dialogue and Dialectic (A Review of the Conference Held in Athens, May 2-6 1955, Under the Auspices of the International Institute of Philosophy)*, en «The Journal of Philosophy», vol. LII, núm. 20, 1955, págs. 533-539.

El primer Congreso Internacional de filósofos reunido en Grecia habría, necesariamente, de tener como tema el de «Diálogo y dialéctica». Este era el sentimiento común de todos los reunidos en Atenas para concurrir al Congreso de Filosofía, pues si algo caracterizó en términos generales la metafísica griega, fué el diálogo y, en cierto modo, el proceso del diálogo a la dialéctica es el pro-

ceso de la historia de la filosofía en Occidente. Así, el tema central de la symposium fué el diálogo, y la discusión recayó sobre qué se podía legítimamente entender por diálogo. Así como el diálogo en cuanto proceso de comunicación a través del logos parece idea asequible y admitida, sin embargo, «dialéctica», tomada en el sentido general y no en el particular sentido de lo que uno u otro filósofo ha pensado como dialéctica, se rechazó por alguno de los concurrentes a la reunión, quienes se negaban a admitir la idea de una dialéctica en general. Algunos concurrentes reclamaron un esclarecimiento de lo que dialéctica fuera, fundándose en la brillante idea de que la dialéctica es necesaria para la libertad. En cierto sentido, la dialéctica puede implicar la conexión entre lógica e intuición, y de este modo constituirse en el modo general de entendimiento a través de las posibilidades de la razón. El diálogo se constituiría así en el instrumento de la dialéctica. El diálogo sería la expresión de la libertad intelectual y el modo más abierto y general de realizarse ésta. Dialogar sería entrar de lleno en la experiencia filosófica, y esta experiencia filosófica podría convertirse, dialogando, en dialéctica. El problema que alguno de los concurrentes planteó de cómo es posible la experiencia filosófica, vendría a resolverse por la consideración del diálogo como método especulativo y al mismo tiempo como modo de expresión de la actitud filosofante. No se trata sólo de retornar a Sócrates, sino, mejor, de mantener viva la herencia metafísica griega en el aspecto más lozano y susceptible de renovación.

De esta symposium se publicó un volumen que contiene los textos íntegros de las comunicaciones, cuyo volumen es el que se resume y comenta en este artículo.—E. T. G.

VON WEISS (A.): *Logischer Positivismus und Kybernetik im Blickfeld der bolschewistischen Kritik*, en «Zeitschrift für Philosophie und Theologia», Band 2, Heft 3, págs. 273-295.

La filosofía soviética ha fortalecido en los últimos tiempos sus posibilidades incorporándose las direcciones de la filosofía norteamericana, que se conoce en términos generales con la denominación de «positivismo lógico»; donde mejor se

ha visto esto ha sido en el último Congreso sobre Cibernética y Neo-positivismo. No obstante, en el seno de estas direcciones ha habido rectificaciones muy fuertes, orientadas por el deseo de evitar la caída de la filosofía soviética en un materialismo no dialéctico.

El positivismo lógico, llamado también neo-positivismo, es una derivación del pensamiento filosófico del círculo de Viena que ha encontrado su expresión más segura en Carnap. Actualmente, el neo-positivismo sufre una crisis, pero las consecuencias generales de esta actitud siguen siendo válidas para amplios círculos intelectuales, sobre todo del mundo anglo-sajón. Carnap, concretamente, afirma que una gran parte de los problemas metafísicos no son sino pseudo-problemas, y en el fondo tienen como origen el desconocimiento de la sintaxis lógica del lenguaje. Partiendo de este punto de vista, la metafísica tradicional era toda ella un mundo de proposiciones sin más sentido que el sentido lingüístico. A su vez, una consecuencia necesaria es la de un cierto fisicalismo o, en otras palabras, la defensa de la verificación por la experiencia física de la realidad para poder cualificar a tal realidad de verdadera. Los matemáticos y, en general, los lógico-matemáticos, tienen la palabra en esta nueva dirección. De aquí que libros como el de Wiener, sobre la Cibernética, que en el fondo no es sino la aplicación de ciertos puntos de vista lógico-matemáticos al proceso de humanización de las máquinas, fuesen los más discutidos y sobre los que se dió la principal batalla. La Cibernética, según Wiener, ha de llegar a resolver los problemas de la teoría del conocimiento por reducción de los viejos problemas metafísicos a fórmulas matemáticas. No se oculta que en el horizonte de esta tendencia está el problema de la libertad y, por consiguiente, una problemática que afecta inmediata y directamente al concepto de la persona y a sus posibilidades. Junto, pues, a los investigadores rusos que, entusiasmados con la nueva tendencia, la asociaban a los experimentos de Paulov, se han dado actitudes de reacción en las que se defendía el mundo espiritual frente a la invasión del neo-positivismo cibernético. Los rusos, que orientaban sus ponencias en ese sentido, sostenían que la limitación del mundo lógico-matemático en su dominio de la naturaleza se expresaba precisamente en el ser humano, y negaban,

por lo tanto, que la cibernética fuese el testimonio más depurado y práctico de la nueva dimensión intelectual. La libertad se ha defendido como ingrediente necesario de toda realidad política, e incluso se ha negado que la absoluta racionalización del mundo sea congruente con las posibilidades que el propio mundo ofrece.—E. T. G.

BARUK (H.): *Le problème psychologique et métaphysique de la personnalité*, en «Revue Internationale de Philosophie». Dixième année, 1956, fascicule 1-35, págs. 87-94.

El problema de la personalidad, tema al que va dedicado el fascículo, rebasa los límites de la Psicología para constituirse, sobre todo en nuestro siglo, en fundamento de la metafísica, ya que las concepciones relativas a este punto tienen por objeto no sólo el individuo, sino también el cosmos.

Durante el siglo pasado, principalmente a partir de Ribot, el estudio de la personalidad se orientó hacia la biología y la medicina, desde la recién creada Psicología experimental. Bergson representa la reacción espiritualista al considerar que la actividad cerebral, «activité de pantomime», debía utilizar en cuanto espíritu o personalidad los mecanismos automáticos a la manera de un artista o artesano que se sirve de máquinas más o menos perfeccionadas para realizar sus creaciones, fruto de su energía espiritual.

A partir de Bergson el estudio de la personalidad se sitúa en un plano dualista que procura equilibrar las dos tendencias de la moderna psico-física: la espiritualista y la materialista. Así, la temática morfológica de un Babinski cuando escribe, por ejemplo, acerca de «signes d'organicité», no elimina el problema metafísico profundo de la voluntad, sino que recrudece las cuestiones de relación alma-cuerpo planteadas con sentido moderno por Spinoza. Todas las verificaciones clínicas no consiguen explicar hechos que escapan a las hipótesis biomédicas a comprobar. La personalidad afecta al medio social y le da su ambiente. El sentimiento de descontento o de paz interior se proyecta sobre los otros de modo que nuestro juicio interior parece emanar de ellos, y nuestra insatisfacción interna se traspone bajo la forma de acusaciones exteriores que vienen a constituir la génesis de la descon-

fianza, susceptibilidad y agresividad de los mediocres, en la que se apoya todo fenómeno social de odio y angustia.

Ahora bien, es justamente este juicio interno el que constituye la fuerza espiritual esencial que confiere a la personalidad su dinamismo, su finalidad y su energía, o, por lo contrario, el que puede literalmente enajenarla y situarla en los peores extremos. Esta fuerza es la *conciencia moral*. Así, son los factores biológicos, sociales y morales los que constituyen la personalidad humana desde el punto de vista del individuo.

Por lo que se refiere a la personalidad en su relación con el cosmos, los mecanismos automáticos utilizados por la personalidad son los del universo, que se manifiestan en la rotación de los planetas, mostrándose así una Personalidad que no sólo lo ha creado, sino que le otorga su significación. Esta Personalidad es Dios. Dios, que aparece como Persona con los atributos psicológicos de una personalidad y particularmente con los atributos de la conciencia moral.

De este modo la conciencia moral del individuo representaría una emanación de la conciencia universal. Esta es la concepción del monoteísmo hebreo bíblico. Rechazar esta concepción y admitir con la cibernética mecanismos automáticos sin espíritu director, sin fin o finalidad, sin sentido, afectaría no sólo al individuo, sino a la personalidad divina reflejada en el universo. Tal concepción es la que en nuestra época nos conduce a la presencia fundamental de la nada en la metafísica existencial. De ella surge la valoración ontológica de las cosas frente al orden subjetivo, el objetivismo, que pone de relieve otra vez la doctrina de Berkeley sobre la existencia del orden objetivo sin el subjetivo. Pero la personalidad no debe ser considerada como simple objeto, sino como llama cuya luz está modificada en cada caso por la actitud del organismo en quien se encuentra, de modo que se impliquen mutuamente.—E. S.

EYSENCK (H. J.): *Science and the Study of Personality*, en «Revue Internationale de Philosophie». Dixième année, 1956, fascicule 1-35, págs. 72-86.

El término personalidad es extremadamente vago a causa de la relación muy similar que existe entre los conceptos de psicología y personalidad. La psicología, en cuanto ciencia que fun-

ción como puente que une las ciencias biológicas y las sociales, no es todavía bastante precisa. Para el psicólogo de tendencia biológica, dentro de la consideración psico-física de la disciplina, una visión defectuosa nocturna es una pura consecuencia o reflejo psicológico de factores tales como deficiencias en la absorción de la vitamina A, mal funcionamiento de la retina, etc. La inclinación por el psiquismo depurado de elementos estrictamente biológicos nos llevaría igualmente a encontrar nuevas imprecisiones unilaterales en la moderna psicología.

La posición a adoptar en el estudio de la personalidad dentro de la psicología, en cuanto la consideremos como ciencia del comportamiento, es para el autor rigurosamente inicial. Es decir, que es preciso contraponer a la corriente falta de método en el tratamiento de la disciplina, escindida en experimental y racional, toda una teoría y una metodología firmes. A esto tienden una serie de métodos puestos en práctica, sobre todo para desvelar los intrincados problemas que plantea el complejo fenómeno psicológico que llamamos personalidad. Entre ellos cita el autor el del análisis que aísla ciertos rasgos y los define operativamente y que es indudablemente el que con mayor éxito ha sido aplicado.—E. S.

MEAD (Margaret): *The Cross Cultural Approach to the Study of Personality*, en «Revue Internationale de Philosophie». Dixième année, 1956, fascicule 1-35, págs. 48-71.

Es un hecho la atención que se viene dedicando en los últimos años al estudio de la personalidad. La llamada antropología cultural es una de las últimas ciencias que se definen y depuran en busca de su autonomía plena. Ahora bien, se trata de una compleja disciplina por envolver una serie de cuestiones parcialmente comprendidas en otras ciencias ya constituídas. Estas disciplinas son, por de pronto, todas las que de alguna manera se ocupan del hombre: ciencias psicológicas o antropológicas, entre las que se encuentran la psicología infantil y de la época de desarrollo o adolescencia, la psiquiatría dinámica..., pero además la teoría de la enseñanza, la

psicología clínica, los estudios sobre constitución y temperamento, la psicología de la forma, y más recientemente la etología, la cibernética, la electroencefalografía... La primera contribución de esta antropología cultural, basada en el estudio de la personalidad, es ayudar a todos los demás investigadores que de alguna manera tratan acerca de ella, esclareciéndoles los aspectos de conjunto que hemos citado. El niño desde no sólo su infancia, sino aun desde el período prenatal, comienza a asimilar el patrón o modelo cultural de vida que se le propone y ejemplifica a cada acto. En el estudio de la personalidad, sin embargo, el antropólogo tiene que utilizar una serie de métodos hábiles y propios de la disciplina que no puede emplear el científico o el artista. Uno de los más intrincados problemas que se discuten en torno al tema de la psicología infantil es el de su inserción en el todo social y lo que significa esta palabra «todo» en la cultura como totalidad. Margaret Mead reserva el término cultura para designar el comportamiento general de un grupo sin acepción parcial alguna relativa a edad, clases, etc. Y así, puede hablarse de áreas culturales, como Latino-América. Por personalidad, en cambio, entiende la autora el modelo total de un comportamiento individual, que puede ser referido al temperamento constitucional al que corresponde, a la cultura o culturas en las cuales un determinado individuo se haya desarrollado de modo que vengan a formar parte de su carácter cultural.

Por constitución-temperamento entiende aquellas cualidades de alma y cuerpo cuya forma está determinada desde el nacimiento por el desarrollo de los genes, por el período prenatal y, finalmente, por el maternal o intrauterino. Esta vida genética, prenatal e intrauterina tiene gran importancia en la formación de la personalidad y, por ende, de las culturas, por lo que la madre requiere especiales cuidados. Por constitución entiende el conjunto de aquellas propiedades del individuo físicamente considerado, en las que lo fundamental viene dado por los genes.

Los psiquiatras han contribuido notablemente a la investigación de estas interrelaciones. Hay también varios problemas menores a considerar, como el de si individuos con una constitución reconocible permitirán predecir su com-

portamiento dentro de la cultura en que se encuentren insertos. Utilizando los vocablos constitución - temperamento, se destaca el estado presente de incertidumbre sobre qué aspectos del comportamiento son, en definitiva, asociables a los métodos psicomédicos orientados a la clarificación del complejo antropológico individual, personal, psicosomático. Los módulos resultantes pueden reducirse a fórmulas matemáticas, según Chapple en 1949 y Kresnberg en 1940. En orden, pues, a estas predicciones, los resultados son escasos y prematuros.

En cuanto al concepto de carácter, la autora lo refiere a aquellos aspectos de la personalidad por los que un individuo con una constitución-temperamento dado, y expuesto a una serie idiosincrásica de situaciones dentro de una determinada cultura, desarrolla una forma de ser en el curso de interacciones con otros individuos, las cuales facilitan su desenvolvimiento y perfil. Cada individuo desarrolla un único carácter dentro de la cultura en que vive, conforme a un aparato de regularidades que le confieren justamente su carácter cultural.

El carácter cultural puede estudiarse sobre todo examinando el amplio sector de los adultos de una sociedad dada que participa de una cultura común. La manifestación de un carácter cultural no es la manifestación de un tipo ideal. Se trata más bien de procesos de interacción individual que acaban definiendo esas generales abstracciones que se designan con expresiones como estas: «todas las naciones europeas», «todas las naciones industrializadas», «todas las culturas del Nuevo Mundo», «todas las naciones católicas», «todos los pueblos primitivos», y tantas otras de este tono. La ciencia del carácter nacional se ha desarrollado, así como una especial división de los estudios de cultura y personalidad, en los que se resume el entrecruce de la psicología antropológica con la filosofía de la cultura.

No obstante lo reciente de la formación de la disciplina llamada antropología cultural, que no permite todavía gran precisión y fijeza objetiva de los conceptos, el estudio de Margaret Mead es de interés informativo sobre la materia y aborda una serie de cuestiones acerca del contenido de la nueva ciencia, entre ellas, aunque someramente, las que se refieren a las modernas Filosofías de la Historia de cada nación, que ella llama ciencias del carácter nacional.—E. S.

WILSON (N. L.): *Space, Time and Individuals*, en «The Journal of Philosophy», vol. LII, núm. 22, 1955, New-York, págs. 589-598.

En este artículo se trata de la naturaleza de lo individual. El problema puede plantearse de dos modos distintos. Se puede preguntar: ¿Qué significa la palabra individual? Y ante esta pregunta decir que individual significa lo sustantivo, o bien responder que se refiere a entidades de tipo más inferior, en el sentido de ser menos compleja. En este último caso empleamos un lenguaje que difiere fundamentalmente del lenguaje del primer caso. En aquél empleamos el lenguaje de lo absoluto; en éste utilizamos el lenguaje científico o, si se prefiere, no absolutizado. En lenguaje ordinario es un lenguaje sustancia, utiliza lo sustantivo atribuyendo una realidad definida por esta substantividad a su contenido. Ahora bien; si empleamos el lenguaje espacio-temporal con relación a seres espacio-temporales y procedemos a substantivaciones continuas, llegamos, casi sin proponérselo, a las valoraciones absolutas. El lenguaje espacio-temporal tiene que constituirse como un lenguaje de relaciones distinto del lenguaje ordinario. En este supuesto, el lenguaje espacio-temporal puede superar el escollo de las distancias y dar interpretaciones radicalmente diversas de los modos como se presenta el mundo por el lenguaje corriente. Este lenguaje científico tiene sus formas propias de expresión. No se trata de negar o afirmar la sustancia ni de negar o afirmar la esencia, sino de considerar, en el lenguaje espacio-temporal, que las palabras tienen valores de función y valores de variable, y que se establecen entre unos y otros tipos una serie de relaciones, cuyas relaciones permiten clasificar las proposiciones del lenguaje ordinario y sus contenidos, según puntos de vista lógicos, que no propenden, de modo irracional, a la absolutización. La ausencia de un lenguaje espacio-temporal diferenciado y científico, ha dado lugar a una innumerable cantidad de errores lógicos en el mundo de la investigación filosófica, por ejemplo, el que se refiere a la personalización de lo absoluto. los tránsitos debidos del mundo psicológico al orden lógico, etc. En términos generales, el lenguaje espacio-temporal es imprescindible para un conocimiento seguro e incluso para un intercambio riguroso de conocimientos.—E. T. G.

E) SOCIOLOGÍA GENERAL DEL DERECHO Y DE LA CULTURA

BAERWALD (Friedrich): *A sociological view of Depersonalization*, en «Thought», Spring 1956, vol. XXXI, núm. 120, págs. 55-78.

La adaptación de las capacidades individuales, su ajuste a procedimientos rutinarios han hecho entrar el progreso en la fase del automatismo, manifestado en la «prisa» de nuestros días. El impacto de la exposición de los individuos a la tensión de la situación de la moderna industria, ha sido denunciado desde sus comienzos por los Papas. León XIII lo formula así en «Rerum Novarum»: «Después de ser destruidos los gremios laborales en la última centuria, se suprimió la protección al trabajador; cuando las instituciones públicas y la legislación abandonaron las tradicionales enseñanzas religiosas, se abandonó gradualmente a los trabajadores, solos y desvalidos, a la impiedad de los patronos y a la insaciable voracidad de los competidores.» En poco más de dieciséis años transcurridos desde aquella repulsa, el crecimiento de la legislación y organización laborales han mejorado algo esta situación, pero, simultáneamente, las oportunidades individuales para obtener la independencia económica han sido cercenadas rigurosamente. Esto ofrece el peligro de que el «yo» se ahogue en un «nosotros» estereotipado, haciendo que todos los impulsos lleguen al individuo de fuera. Este peligro para la vida íntima se ha discutido por filósofos y psicólogos, bajo el nombre de alienación, fenómeno que se produce a medida que el hombre progresa de una sociedad relativamente estática a otra altamente dinámica y va persiguiendo los patrones de regularidad y estabilidad social que está acostumbrado a usar para sus propios fines.

Debe estudiarse la despersonalización con ayuda de algunos conceptos básicos sobre el proceso social.

El marxismo atribuye la alienación a todos los sistemas de división del trabajo que se desarrollan espontáneamente dentro de una sociedad de clases. Para Martín Heidegger, existencialista, la alienación es el destino de la mayor parte de la humanidad. A juicio de Baerwald, el concepto de alienación de Marx es

muy restringido, ya que lo reduce al plano de la satisfacción de las necesidades materiales considera Mrax que en la sociedad de clases cada individuo se ve forzado a realizar una tarea que no elige libremente y cuyo producto sólo se completa con la intervención del trabajo de otros hombres, convirtiéndose la propia actividad de la persona humana en un poder extraño que se le enfrenta, que le somete, en vez de ser controlado por él. Prescindiendo del fracaso que la utopía de Marx ha sufrido en la práctica en el mundo soviético, donde se acusa más la despersonalización, se olvida que las actividades económicas sociales proporcionan, mediante la participación del individuo en ellas, la libertad del mismo. Los hombres sólo se encuentran a sí mismos en la medida en que ellos están orientados hacia otros que les complementan con la experiencia de la integración social. Se preserva mejor la libertad básica personal y política en el sistema económico de empresa privada, que en el de socialismo estatal, lo cual no altera el hecho de que para el individuo medio de nuestra sociedad de masa las exigencias de ajuste a los standards estrictos sigan siendo fuertes y no se aliviarán ni siquiera por medio de las técnicas más adelantadas de gobierno, conducta personal y relaciones de trabajo.

Para Heidegger la existencia es el aquí y el ahora de la propia vida, un «ser en el mundo» y ser en el mundo es ser con otros. La existencia humana se encuentra a sí misma lanzada en el mundo, donde tal vez no puede desarrollar sus propias posibilidades, y queda, por tanto, «perdida» en el mundo. Estas tres condiciones conducen a una fundamental ambigüedad de la existencia. La pérdida de sí mismo en el mundo transforma una determinación, de individual, en general e impersonal, y provoca una forma de vida no auténtica, en que el «yo» se transforma en un «nosotros». El individuo, perdido en los negocios colectivos y cooperativos de su mundo, olvida su propia muerte, que es su más segura potencialidad. El lenguaje, la curiosidad y la ambigüedad son los tres aspectos de la existencia humana en el mundo que más fuertemente impulsan la alienación. Ni el lenguaje, en el sentido

que lo señala Heidegger, ni la curiosidad, ni la ambigüedad son inseparables de la sociedad; puede ser esto parcialmente verdad en nuestros días, pero no puede generalizarse esta apreciación a la sociedad humana en general. El estudio sociológico de la coexistencia se encuentra en la actualidad con muchos problemas sin resolver, algunos de los cuales ha sabido plantear con perfecta corrección Heidegger, aunque el autor del artículo que comento señala la generalización injustificada que aquél aplica.

Por la incorporación del individuo a una estructura temporal experimenta una ampliación de su propio horizonte, incorporando a su propia existencia técnicas, costumbres, significados y valores, desarrollados a través de largos períodos de tiempo.

La coexistencia es un proceso de interacción, no sólo en el tiempo, sino en el espacio, que permite la correspondiente ampliación del espacio con que cuenta el individuo.

El «mundo» es el lugar en que ocurren las continuas proyecciones de las estructuras transpersonales, referentes a espacio y tiempo. Es la continua transformación del tiempo astronómico en un sistema de significación referente a puntos pasados y futuros de la existencia individual, la continua transformación del «habitat» geográfico en espacio social.

Que los individuos se pierden completamente en el mundo o que sean capaces de mantenerse atentos a su propio fin personal, no está determinado por el proceso social, sino por la fortaleza o carencia de creencias en algo que está fuera de la sociedad, tal creencia puede integrarse incluso dentro del propio proceso social. Las culturas en que no se da este caso tienen de común la forma circular, envolvente, girando en derredor de sí mismas, sin referencia a últimos fines fuera de ellas. El yo, al desplegar-se en tales sociedades, corre el peligro de perderse en el «nosotros», sumergido en la sociedad y limitado por ella. La pérdida del yo no es inevitable, merced al dinamismo de la persona, basado en su destino trascendental: Sólo en esta perspectiva el fin del «yo» se hace significativo y distinto. Una cultura integrada en las bases del personalismo cristiano puede desarrollar un mundo que no requerirá la alienación como precio de la participación social.

Es indispensable el equilibrio entre los

dos aspectos de cada acción social (las actividades encaminadas a la consecución de los objetivos específicos de un grupo, dentro de un lapso de tiempo mayor o menor y la proyección hacia afuera del propio grupo en el espacio y en el tiempo). Debido a la coexistencia de estos dos elementos sociales, las situaciones se hacen profundamente ambiguas, porque los conflictos de interés, poder y prestigio provocan amplias discrepancias entre la situación verbal y la real. La ambigüedad de las relaciones sociales crea fuertes sentimientos de inseguridad, hostilidad y agresión y pueden amenazar la verdadera continuidad de los grupos sociales.

La persona está orientada hacia su propio fin. La existencia es una progresión hacia este fin y, al mismo tiempo, una expansión del yo, que viene dado dentro de una existencia en un particular espacio y tiempo. El yo en sociedad actualiza parte de sus potencias en decisiones, ajustes, cooperación e integración y no puede ser separado de la estructura de espacio y tiempo sociales que rodea al individuo, que se encuentra implicado en estas referencias transpersonales. El despliegue del yo es un proceso de interacción entre las propias potencias de una persona individual y la estructura social en la cual aquélla ha sido colocada. Para la expansión del campo de las experiencias y acciones individuales la sociedad es el principal instrumento, por medio del cual, la persona puede realizar su ser. La existencia humana no se pierde, se encuentra y, por medio de la coexistencia, alcanza su último fin.—M. del P. M.

FRANCIS (Roy G.): *Science and Prediction*, en «The Midwestern Sociologist», Blair, Nebraska, vol. XVII, primavera, 1956, núm. 2, págs. 7-12.

La conducta humana se ha manifestado siempre interesada de una u otra manera por el futuro, y, en general, se puede afirmar que todo acto se basa en un cierto supuesto del porvenir. Aunque tal suposición es, la más de las veces, implícita, no es tampoco raro el caso de preocupación explícita por lo venidero. Diversas prácticas religiosas, mágicas y científicas, resultan en afirmaciones concernientes a tiempos que han de venir. El *quid* está en el grado de certeza que puede relacionarse con cada

uno de estos productos. El problema principal de que trata este artículo es el de la relación de la predicción con la ciencia y las consecuencias de tal relación respecto a la actividad conocida por predicción. La predicción, según dice Horst, consiste en «averiguar los elementos personales y situacionales asociados al desempeño exitoso de una actividad, de modo que puedan ser usados para estimar el grado de éxito de un individuo determinado antes de emprender la actividad».

Se esté de acuerdo o no con la definición anterior, no hay más remedio que convenir que toda predicción contiene una afirmación relativa o diferentes conjuntos de datos, y, asimismo, una estimación referente a la ocurrencia futura de estos mismos datos. Y en las ciencias experimentales, la actividad predictiva es un medio de probar proposiciones que establecen relaciones. En cierto modo, la ciencia se ocupa más de proposiciones sobre las cosas que de las cosas *per se*. Además, la comunicabilidad es característica esencial de la ciencia y, por ende, sólo lo que puede comunicarse puede ser incorporado al cuerpo de la ciencia.

Fijado lo anterior, basta decir que la meta de la ciencia es un sistema de proposiciones comprobables acerca de fenómenos empíricos. Que la meta del científico sea la predicción es otro caso.

Los elementos de toda predicción son tres: 1) Una aserción de relación o relaciones; 2) la observación de datos existentes contenidos en la premisa de la proposición hipotética, y 3) estimación de cierta situación futura, conclusión lógica de la relación entre la proposición y el hecho existente. Científicamente, concluye el autor, sólo en la medida en que una investigación puede ser repetida es posible la predicción empírica.—
S. del C.

HUGUES (Everett C.): *Sociale Role and the Division of Labor*, en «The Midwest Sociologist», Blair, Nebraska, vol. XVII, primavera 1956, núm. 2, páginas 3-7.

^ Todos los modos de estudiar el trabajo conducen irremisiblemente al obvio hecho de la división del trabajo. Tal hecho subyace implícitamente toda descripción de ocupaciones y tareas,

toda consideración de cifras y migraciones de mano de obra, de aprendizaje de técnicas y de precios. Y a su vez, la división del trabajo implica interacción; no simplemente que lo que hace un hombre es diferente que lo que hace otro, sino también que ambas labores forman parte de un todo. Y la esencia de tales *todos* es interacción. El trabajo, como interacción social, es el tema central del estudio sociológico y psicológico-social del trabajo. El concepto de *cometido social*, por otra parte, es útil en cuanto que facilita el análisis de las contribuciones de los individuos a la interacción, cuyo resultado es el todo social.

Al considerar el cometido social en relación con los tipos de trabajo, una primera división resulta aparente, que existen cosas que se hacen *a* la gente y cosas que se hacen *por* la gente. Naturalmente, lo anterior no implica que no existan tergiversaciones en el sentido de que, por ejemplo, los niños consideran la disciplina escolar como algo que se les hace *a* ellos más que como algo que se hace *por* ellos. Otra consideración inseparable a los tipos de trabajo es la ambigüedad característica a su designación, en términos de honorable, respetable, limpio y demás. Caso evidente es el de las profesiones, esto es, unas pocas ocupaciones de gran prestigio y altos conocimientos, cuyos miembros hacen cosas por los demás, que empero requieren ciertas alianzas con bajas y despreciadas ocupaciones, como sucede con los abogados de las novelas de Dickens.

La relación del trabajo con lo «sucio» puede verse en el caso de la medicina, cuyos profesionales gozan de un alto prestigio en nuestra sociedad, principalmente en virtud de su lugar en el patrón de la división médica del trabajo. Dos características de ella son: 1) Que el nivel de la confianza pública en la competencia técnica y buena fe del sistema médico es muy alto, y 2), que casi todas las funciones médicas, excepto, quizá el aborto, se han concentrado en instituciones controladas en gran parte por médicos. Y la división del trabajo aquí es notable por su jerarquía. Las funciones menos importantes son desempeñadas por los inferiores en la escala, y además, requieren normalmente más constante atención y desvelo. Al presente, dos tendencias contrarias están operando en el caso de

la Medicina y simultáneamente: 1) Que al paso que la tecnología terapéutica se desarrolla y cambia, ciertas tareas se rebajan y pasan del doctor a la enfermera, o de ésta a las sirvientas; 2) que las ocupaciones y los conectados con estas funciones institucionales están ganando en categoría, dentro de ciertos límites, y así, la enfermera sabe mucho más, está más próxima al médico que nunca y delega mucho de su trabajo anterior. Por supuesto, que todo ocurre de una manera informal y sin mucho de reconocimiento formal de la constitución actuante. Se siente claramente la necesidad de redefinir, por tales razones, muchos cometidos sociales.

Un último problema a tratar es el de la matriz social en que el trabajo ocurre o del sistema social del cual forma parte. Desde luego, el sistema incluye, en la mayoría de los casos, conexiones que van mucho más allá de los complejos institucionales conocidos y reconocidos. Y la matriz institucional en que las cosas se hacen por o para la gente se complican de día en día; existen más y más tipos de trabajadores en una cambiante división del trabajo, y los límites están peor definidos. Un estudio, que pretenda ser adecuado, de la división del trabajo debe incluir referencia al sistema de trabajo desde los puntos de vista de todas las clases de gente implicadas, sea su posición alta o baja, sean o no centrales al sistema.—S. C.

HUNT (Chester L.): *Religion in Sociology Texts*, en «The Midwest Sociologist», Blair, Nebraska, vol XVII, primavera, 1956, núm. 2, págs. 26-29.

Durante muchos años, los sociólogos han solido aplicar sus propias ideas al estudio de la Religión, ya que las instituciones religiosas indudablemente influyen la vida social y son influídas por ella. Este procedimiento, empero, no ha sido bien mirado por especialistas de otras disciplinas, y algunos hasta creen que los sociólogos son constitucionalmente incapaces de comprender los factores básicos de la vida religiosa.

Como quiera que los Cursos introductorios son los que proporcionan una mayor audiencia a los sociólogos, el autor de este trabajo se preocupa de analizar el tipo de tratamiento, las omisio-

nes, etc., de ocho textos aparecidos después de 1950.

Por lo común, la mayoría de los escritores presta mucha más atención a la religión en las sociedades primitivas que en la contemporánea, y, asimismo, el espacio que se concede a estadísticas sobre participación, sobre las dimensiones de las diferentes religiones y sobre los intereses de cada clase social, además de comentarios sobre las diferencias entre sociedades sacras y seculares y la influencia conservativa de la religión, no hacen olvidar las omisiones de falta de atención a tensiones entre grupos religiosos, a las relaciones de las instituciones religiosas con los movimientos sociales, políticos o económicos, y al hecho de que los grupos religiosos todavía poseen una gran influencia no sólo en la educación, sino también en el mantenimiento de la Beneficencia.

Varias cosas más pueden apuntarse. Que si las instituciones religiosas son instituciones sociales, no existen en el vacío, y, por tanto, la participación religiosa ha de compararse con el fenómeno general de la participación voluntaria en los grupos sociales. Que casi siempre se da la impresión de que el «evangelio social» es un caso novísimo, siendo así que es sólo variación de un viejo tema. Que están de sobra una cuestión como la de la base no-racional de las creencias religiosas y los comentarios sobre las tensiones entre ciencia y religión. Que no se trata el problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Que los sociólogos manifiestan, al presente, gran interés por los datos estadísticos y muy poco por su interpretación en términos de teoría sociológica. Finalmente, que parece que ahora estamos asistiendo a un revivir religioso más relacionado posiblemente con las necesidades sociales que con las creencias dogmáticas.—S. del C.

ROSHWALD (M.): *Value-Judgments in the Social Sciences*, en «The British Journal for the Philosophy of Science», vol. VI, núm. 23, noviembre 1955; páginas. 186-205.

Modernamente los fenómenos sociales, en todas sus diferentes ramas, se conocen bajo el nombre de «Ciencias Sociales». Ello se explica por el au-

mento de materias que van a parar a un mismo norte.

Al hombre antiguo, reconocido como *zoon politicon*, hoy se le reconocen «cualidades sociales». De ahí que el término Filosofía Política se haya quedado insuficiente. Ya esto se empezó a vislumbrar en la Edad Media. El fenómeno homogéneo griego quedaba atrás. Sin embargo, se quería lograr el «buen estado». Perfección del individuo con él. Pero más adelante Rousseau se planteaba el problema base del cambio: «El hombre nace libre». Otros le habían preparado el terreno: Aristóteles, Maquiavelo... Lo social y lo político se distinguen definitivamente, aunque trate de explicarse el hecho hablando de progreso y evolución.

La polémica sobre los juicios de valor en las ciencias sociales es fuerte. No está determinada, ni mucho menos aclarada, en sus principios. Los moderados hablan de ello como de algo transitorio, pese al rigor científico que dan a sus postulados. Hay definiciones de los mismos para todos los gustos. Los que quieren darles una definición última no son tenidos en cuenta. Los hay también partidarios de la división dentro de las mismas «Ciencias sociales». La más popular es la de la aceptación de la cualitativa diferencia entre medios y fines. Seguramente el historicismo es el que ha de llevar la voz cantante.

También existen los que sólo pronostican. Y en este caso el punto de referencia es Marx. Y no porque lo que él pronosticara debe de ser tenido como valor, sino porque ello es un descubrimiento tan científico como el de Newton. Sin embargo, cabe dudar de que el determinismo del primero pueda conducir a una manifestación típicamente valorativa.

Mucho tiene que hacer nuestro objeto con las experiencias de las reglas de conducta. A lo cual se le ha de sumar: la teoría del psico-análisis y la más modernas investigaciones antropológicas.

Pero también hay que estudiar las novedades éticas de los sistemas. Y, desde luego, sólo podrán adquirir valor universal los valores sociales dentro de un procedimiento democrático. Ello tras de haber delimitado la división de las ciencias sociales y sus relaciones con los juicios de valor. A los que, por otro lado, hay que pasarles una nueva revista.—B. DE TORMOYE.

SCHATZMAN (L.), and STRAUSS (A.): *Social Class and Modes of Communication*, en «The American Journal of Sociology», enero 1955, vol. LX, núm. 4, págs. 329-338.

Este artículo encabeza seis que se ocupan de los problemas que plantea la investigación de campo. En él, su autor destaca las diferencias en los modos de comunicación, patentes en entrevistas con representantes de distintas clases. El sentido común ya sugiere su existencia. El hombre vive en un entorno, con el que tiene relación mediante símbolos. El entorno y los símbolos subsiguientes adquieren orden mediante una organización conceptual. La comunicación entre representantes de distintos grupos puede ser dificultada por los distintos modos, peculiares al grupo, de ordenar pensamiento y discurso. Los modos de pensar se manifiestan en los modos de hablar. Lo anterior ha sido confirmado, e incluso ampliado, en una investigación en que han tenido lugar 340 entrevistas con individuos de una localidad que sufrió un tornado. La selección se hizo con arreglo al método del «random sampling» o muestra al azar. Los entrevistados se pueden ordenar en una línea continua según su nivel de educación y de ingresos. El punto ínfimo de esta línea está constituido por personas cuya educación se limita a la escuela elemental y cuyos ingresos anuales por familia son inferiores a dos mil dólares. El punto superior, personas con uno o más años de educación en un colegio superior y con ingresos anuales que exceden de cuatro mil dólares. Las diferencias entre ellos fueron notables. Consistieron no sólo en diferencias de expresión, de corrección gramatical o precisión de lenguaje. Las diferencias fundamentales son: a) el número y peculiaridad de las perspectivas utilizadas en la comunicación; b) la habilidad en adoptar el papel del oyente; c) la peculiaridad de las clasificaciones empleadas para ordenar los sucesos, y d) los esquemas e instrumentos estilísticos para favorecer la comunicación. Respecto a lo primero: en la clase inferior la perspectiva con que se ofrece lo que se narra es la perspectiva personal, las propias percepciones e imágenes. Lo que se consigue es, en el mejor de los casos, una narración directa de los acontecimientos que el testigo vió y experimentó; el enlace entre

ellos se realiza según las impresiones del que habla. Cuando lo que hay que narrar es la conducta de dos o más personas, la descripción es confusa. La interacción entre ellas nunca se percibe: En cambio, en los individuos de clase superior la perspectiva nunca es tan expresa. Pueden adoptar diferentes puntos de vista: por ejemplo, el de otra persona, el de una clase de personas, de una organización, de toda la ciudad. Hasta las descripciones de la propia conducta se hacen a veces desde el punto de vista de otros.

En la segunda rúbrica se manifiestan iguales diferencias. El representante de la clase inferior no tiene conciencia clara de la correspondencia entre su imagen del suceso y la de los otros. En la interviú no cualifica sus manifestaciones en relación con aquel a quien las hace. Afirmaciones sumarias que indicarían sensibilidad para las necesidades del que oye, están casi ausentes. El representante de las clases superiores tiene mayor conciencia de que las imágenes de los demás pueden ser diversas. Por ello califica, resume, desarrolla temas, anticipa la resolución de dudas, sitúa meticolosamente personas y lugares, etc., etc. Todo ello indica no sólo múltiples perspectivas desde distintos centros, sino una gran sensibilidad para la presencia del oyente. La clase inferior, pues, es como un aparato fotográfico que puede recoger fielmente solo un cierto aspecto. La clase superior nos ofrece una visión más objetiva y, por lo tanto, más desligada de sus propias experiencias personales.

En la captación de relaciones que puedan servir para clasificar los acontecimientos o las personas se manifiestan diferencias extremas. Los individuos de clases inferiores ofrecen pocas precisiones sobre las personas y organizaciones que intervinieron en el suceso. La clasificación de las personas es muy elemental: ricos y pobres; heridos o no heridos. Las relaciones entre ellas nunca están muy claras. El narrador habla en términos concretos y particulares. La clase superior describe típicamente, clasifica las acciones y la personalidad de las personas que intervienen, organiza artísticamente su narración, en ella prevalecen los conceptos sobre las impresiones.

Con lo anterior se relaciona el cuarto punto. Esto es, la manera de organizar aquello de que se está hablando. La clase inferior lo hace de un modo segmen-

tario y limitado. Ello se debe a que cuenta una experiencia exclusivamente personal. Los medios estilísticos de que se vale para unir las distintas partes son muy pobres: adverbios de tiempo y conjunciones. A veces se pierden detalles. Hacerles comprender lo que se quiere saber es una tarea difícil. Todo lo anterior no sucede con el representante de las clases superiores. Estos ordenan su relato alrededor de ciertos puntos y mediante la utilización de adecuados medios de conexión, resultando una exposición clara, ordenada y sistemática.

La causa de todo ello hay que buscarla en la situación de ambas clases. Las clases superiores tienen un estilo de vida que les obliga a poner el mayor cuidado en no ser mal comprendidas. Su efecto para la investigación de campo es que el sociólogo debe considerar los testimonios con relación al nivel social de la persona que los ofrece.—E. G. A.

SOLO (Robert): *Prediction, Projection and Social Prognosis*, en «The Journal of Philosophy», vol. LII, núm. 17, 1955, New-York, págs. 459-464.

El objeto de este artículo consiste en comparar, en términos generales, la proyección con la predicción científica y examinar el papel que probablemente desempeñe cada una de estas actitudes en la prognosis social. El punto de referencia de nuestras consideraciones será el reciente libro del Profesor Simon Kuznets titulado *Long-Range Economic Projection* (Princeton, 1954). En principio, hay que distinguir la llamada «proyección» del conocimiento científico. Entendemos por proyección aquellas afirmaciones sobre el futuro que derivan de proposiciones verificadas o verificables sobre el pasado. La predicción científica es algo distinto. Desde el punto de vista científico, se establece una relación necesaria de manera que, dados unos ciertos supuestos, acaecerán unas ciertas consecuencias, y en esta relación está excluida la historia. Entra el factor tiempo como un elemento más, pero no como el devenir histórico propiamente dicho. Que la proyección no sea predicción científica no significa, sin embargo, que pertenezca al mundo de lo utópico, de las predicciones de carácter puramente literario. La proyección ocupa un lugar intermedio. Son generalizaciones construídas desde la historia y en la historia, partiendo de los acontecimientos socia-

les, cuyos acontecimientos permiten proyectar el futuro desde el pasado conocido. Kuznets adjudica la proyección, de un modo particular, a la teoría social, a la que atribuye principalmente este papel. De acuerdo con este criterio, la ciencia social, organizada como ciencia empírica, prevería los cambios de situación de un modo proyectivo. La mutabilidad de las relaciones sociales es, en algunos aspectos, sumamente frecuente; pero en otros, puede ser hasta infrecuente, de manera que el índice de incondicionalidades para cada cambio, puede llegar a ser muy pequeño en el orden de las estructuras sociales. La prognosis social podría construirse, por consiguiente, en dos ramas o direcciones: de una parte, la predicción científica, que tendría sectores muy concretos, ya que el tipo de seguridad que la ciencia implica tiene hoy por hoy un campo limitado en la ciencia social. Por otra parte, la proyección constituida como disciplina social e histórica, satisfaría a aquellos sectores a los que la predicción científica no llega. La prognosis podría constituirse como una dimensión especializada del conocimiento científico social y económico. Efectivamente, es en el orden económico-sociológico donde la prognosis tiene un amplísimo futuro. Los economistas pueden ya, merced a los grandes medios auxiliares de que disponen, conseguir predicciones de carácter científico, que pueden servir de base a la proyección. De este modo, la proyección social tendría como fundamento la predicción científica.—E. T. G.

VIDICH (Arthur J.): *Participant Observation and the Collection and Interpretation of Data*, en «The American Journal of Sociology», enero 1955, vol. LX, núm. 4, págs. 354-360.

Entre las contribuciones hechas por la antropología a los métodos de las ciencias sociales, una de las más importantes es la utilización de los llamados «informadores». El informador es una persona que conoce una materia y tiene habilidad para comunicar sus detalles al científico. Los problemas metódicos que plantea son tratados brevemente en este artículo en relación con una investigación llevada a cabo en las tripulaciones de diez submarinos. Dos son los modos en que el informador puede ser considerado como un instrumento de la ciencia social general. En primer término,

dentro de la técnica del muestreo, según la cual todo participante normal de la sociedad puede ser sustituido por otro. El uso de unos pocos individuos se justifica cuando la cultura es homogénea y no hay diferencias relevantes en los caracteres o la conducta que se trate de investigar. La otra interpretación de la técnica del informador aporta novedades metodológicas. La técnica del informador supone que el científico puede obtener conocimiento del grupo que estudia mediante un miembro del grupo que ocupa una posición singular que le hace estar bien informado de los asuntos del grupo y a la par hablar el lenguaje de la ciencia social. Desde este punto de vista, la técnica del informador se distingue de las técnicas generales que se utilizan en las investigaciones sobre opinión pública. En estas últimas, no ocupan una posición especial aquellos capaces de comprender exactamente las cuestiones que plantea la investigación, pues lo que interesa es recoger el estado de opinión y éste incluye tanto los que comprenden bien como los que comprenden mal las cuestiones. A diferencia de ello, el informador ocupa una posición especial que está determinada por la peculiaridad de la investigación misma. El investigador participa del interés del científico que investiga y de su esquema de referencias. Precisamente por el interés que tiene en aquello de que da referencia puede introducir perspectivas personales que son frecuentemente fuentes de errores. Estos peligros no se resuelven mediante una muestra representativa, pues entonces se perdería el carácter especial de esta técnica. De aquí la necesidad de justificación del empleo de ella en la investigación de campo. El artículo de que tratamos lo realiza en una investigación respecto a la moral de las tripulaciones de unos submarinos. Comparando los resultados obtenidos mediante el empleo de la técnica de que tratamos, con los logrados en una investigación paralela que utilizó la técnica de muestra, aquéllos se revelaron muy precisos.—E. G. A.

LARSON (Arthur): *The Lawyer as Conservative*, en «Cornell Law Quarterly», vol. 40, núm. 2, Winter, 1955, páginas 183-194.

La función conservadora del jurista ha sido siempre puesta de relieve frente a la función de tendencia reformadora del

político o del legislador. Si a éstos les es natural la tendencia reformadora, al abogado en sentido amplio, al jurisprudente, le es natural el conservatismo, puesto que ha de aplicar las leyes vigentes, desarrollarlas, darles vigencia y valor efectivo y asegurarlas en colaboración con el importante factor jurídico que es el tiempo. El Derecho aparece así frente a la Política como elemento estabilizador del orden legislativo creado por el político, que dota de fijeza al impulso creador de éste. La misma profesionalidad del jurista le inclina al conservatismo, ya que su misión consiste en aplicar y conservar en lo posible derechos fundamentales que se ocultan bajo la mutabilidad del Derecho, tales como el de propiedad, el personal, etcétera. Lo precedente y establecido es en cierta manera sagrado para el jurista, y por ello, lo político, en sentido conservador, es en mucha parte gobierno de juristas, como en la política anglosajona.

Ante todo, Larson se pregunta por el conservatismo. Pero este concepto, como casi todos, se encuentra impurificado por el uso abusivo, valga la expresión. Hay buen conservatismo y mal conservatismo, verdadero y falso, según lo que se pretenda conservar, según los medios y los fines a conservar. El conservatismo que importa será el que vele por la conservación de los últimos ideales y valores propios de una civilización o de un país, en la medida en que deban resistir al embate de nuevos mecanismos introducidos en los modos de vida política y social, es decir, los que mantengan, en medio de la mutabilidad política y social del Derecho, lo sustantivo de éste. Por consiguiente, el conservatismo valioso será el que incorpore lo nuevo con suma prudencia y no el que persiga el mantenimiento del pasado sólo por ser pasado y no por ser bueno. En uno y en otro caso, empero, la finalidad parece la misma: se trata de dejar subsistente la seguridad social.

Es evidente que en cuestión que implica una toma de posición previa acerca de qué sea seguridad social y qué sean derechos fundamentales auténticamente valiosos, es necesario que el autor nos indique lo que entiende por medio conservativo. Y éste es para Larson el seguro. Acaso inclinado por el éxito de la política de seguros realizada por el Gobierno norteamericano a través de su política fiscal y sobre todo por sus em-

presas privadas. Larson cree que el jurista, en tanto conservador, debe procurar el perfeccionamiento de los sistemas de seguridad social, seguros de trabajo, compensación de los trabajadores, seguros de enfermedad, etc., es decir, que esto es lo que él entiende por factor político-legislativo de nuestro tiempo, que contribuye verdaderamente a la estabilidad social y, por tanto, jurídica, y que responde a esos últimos ideales del Derecho a que aludió en un principio.

Se refiere, además, el autor a América como orden jurídico modelo en este campo. Lo que debe el jurista conservar es: 1.º La convicción religiosa de la divinidad del hombre. 2.º El ideal político-legal de libertad. 3.º La idea económica de que la iniciativa libre entre propiedad privada y empresa privada es el supuesto de toda prosperidad. Pero cuatro males implícitos en la vida y en la economía social se presentan como dificultades que es preciso superar por los que de una manera o de otra, sea legislando, sea aplicando las leyes, sea investigando sobre su naturaleza, son juristas, y éstos son: la falta de empleo económico, la ancianidad, la enfermedad o incapacidad y, finalmente, la muerte. Todos ellos pueden ocurrir en cualquier momento y, en su caso, requieren una importante suma de dinero. Para remediar lo cual sólo cabe una solución: el seguro. El ciudadano americano es el más asegurado del mundo. Para Larson es, pues, el jurista conservador el que desea la conservación de los derechos fundamentales de respeto, iniciativa y libertad, procurando que, mediante el régimen de seguros, la asistencia pública se reduzca al mínimo. La solución no es, como en tiempos de Franklin, el ahorro, ya que el trabajador americano no trabaja mejor en la adversidad ahorrando en lo que pueda, sino cuando se encuentra asegurado mediante cuotas proporcionales. El ahorro necesario para prescindir de las cuotas es notoriamente superior en un año a los seguros. El jurista americano vela por la santidad, por así decirlo, de los derechos del individuo, igual a todos los otros individuos ante la ley. Y lo mismo puede decirse por lo que se refiere al derecho de libertad y de iniciativa económica. En cuanto al falso sentido del conservatismo, el jurista no debe aceptarlo. Contra la tradición de que el abogado o jurisconsulto acepta los casos planteados y se limita a interpretar la

ley vigente y a aplicarla, esto es insostenible. El papel del jurista no puede ser *taking the law as you find it*, como en la práctica. Pensamiento creativo y constructivo es lo que debe definir al jurista moderno. Devoción a las formas muertas del pasado, pero también y sobremanera a sus ideales resplandecientes.

El artículo es interesante, aunque se encuentre dentro del panorama general influido por la realidad concreta de un país, en este caso el estadounidense.—E. S.

MACKEON (Richard): *Human Relations and International Obligations: A Report of Round-Table Discussions in India and the United States of America*, en «The Journal of Philosophy», Vol. LII, núm. 2, 1956, New York, páginas 29-55.

Los contactos entre distintos pueblos y culturas que han sido cada vez más numerosos y complejos en el transcurso de las últimas décadas, han tenido consecuencias obvias en la política, en la economía y en los cambios sociales que han acompañado y seguido a las dos últimas guerras. El progreso y el conocimiento de estos contactos han servido para ayudar a grandes grupos humanos a satisfacer sus necesidades y fundamentar sus esperanzas. Pero ya no es suficiente que, por razones de carácter simplemente circunstancial, por muy graves y decisivas que sean estas circunstancias, se unan los pueblos, sino que es necesario que organismos internacionales se esfuercen en lograr una auténtica unión sobre las barreras artificiales impuestas por siglos de absoluto o relativo aislamiento, para conseguir una afectiva seguridad internacional más allá de las convenciones definidas por puros intereses materiales. Se trata de lograr la igualdad, la fraternidad, la justicia y la libertad humana. Para esto, la Unesco, procurando contribuir en la medida de su fuerza al logro de tan altos ideales, convocó en Nueva Delhi, en 1951, una conferencia en la que se discutió el concepto del hombre y la filosofía de la educación en Oriente y en Occidente. En 1954 en la misma ciudad, se discutía acerca de las relaciones humanas y de la responsabilidad internacional. Podríamos

preguntarnos acerca de la eficacia de tales conferencias, y si así hiciéramos, la respuesta tendría que ser claramente afirmativa. De este tipo de reuniones nace una luz que ilumina la razón y al mismo tiempo la conciencia de numerosos grupos humanos. Se precisó en esta «tabla redonda» que las relaciones humanas tienen un fondo análogo montado sobre la fundamental igualdad de todos los hombres y, por consiguiente, se dió un amplio progreso en lo que respecta a la fraternidad de aquellos grupos que sobre la igualdad profunda han construido desigualdades en cierto modo accesorias. Sobre este supuesto básico, las relaciones humanas aparecen orientadas en el sentido de la buena voluntad, la fraternidad, la mutua ayuda, etc. Lo mismo podíamos decir de las reuniones celebradas en los Estados Unidos de América. A través de amplias discusiones, se pudo precisar que no existe conflicto de lealtades entre la lealtad a una determinada cultura y la lealtad a las obligaciones que la condición de humano impone. Al contrario, estas lealtades se jerarquizan y cualifican subordinadamente, de modo que unas sirven de soporte y justificación a las otras.—E. T. G.

ZAMMER, O. P. (Paul N.): *The Need of International Society*, en «The Thomist», vol. XVIII, January 1955, páginas 71-87.

El concepto de sociedad requiere dos elementos: pluralidad y lazo de unión. Pluralidad es concepto contrario a unidad, pero no a unión: unidad es concepto de esencia; unión, de accidente. La sociedad de hombres es una pluralidad esencial. Cada persona humana puede ser considerada en dos aspectos: el ser y el obrar. La distinción entre ambos es que el ser es continuo, pero el obrar es intermitente.

Dentro de la acción humana, se advierten dos modalidades: la acción inmanente y la trascendente. El punto convergente entre todas las acciones de los hombres es su unidad. Entonces define Santo Tomás a la sociedad: *Adunatio hominum ad unum aliquod communiter agendum*.

Esencia de la sociedad es la convergencia dinámica de las acciones sociales

de miembros, para y hacia el bien común. La convergencia se efectúa en una relación de orden real o puramente mental.

El origen de la sociedad puede considerarse en su aspecto eficiente (el hombre, y en último extremo, Dios, como creador del ser social del hombre) y en su aspecto final (la felicidad del hombre, de cuya naturaleza depende todo fin social, pues la naturaleza de la sociedad consiste en una relación de razón, y, por tanto, depende siempre del ser racional, que no es otro que el hombre).

¿A qué se refiere la sociedad internacional?, ¿a naciones o a Estados? El articulista se referirá a la sociedad entre Estados, que son siempre entes dotados de peculiar consistencia jurídica.

La sociedad internacional es necesaria para poder lograr la felicidad de cada pueblo. De otro lado, si la familia es naturalmente necesaria para la existencia humana, el Estado es naturalmente necesario para su bienestar.

El Estado, para lograr el bienestar humano, tiende a asociarse internacionalmente. Las tendencias que le conducen a ello son: la unidad de la Humanidad (unidad de naturaleza, de origen, de localización), la tendencia internacional al progreso humano (congresos científicos, uniones profesionales, tráfico mercantil y cultural), el derecho al intercambio internacional (toda la tierra es para todos los hombres), la existencia del derecho internacional (con sus intentos superadores y sus rudimentarios instrumentos jurisdiccionales), y, sobre todo, que únicamente una sociedad internacional verdadera puede reclamar para sí la denominación de «Sociedad Absolutamente Perfecta».—A. S. de A.

BURCHARD (Waldo W.): *Erich Fromm and the «cure of Souls»*, en «The Midwest Sociologist», Blair, Nebraska, vol. XVII, núm. 2, primavera 1956, páginas 12-16.

En su reciente libro *Psychoanalysis and Religion* (1950), Fromm ataca el problema de la perfección del hombre. Su tesis principal es que el hombre moderno se ha descarriado en su búsqueda de la perfección, o en su terminología «auto-realización». Por diversas razones, nadie puede ahora ayudarle en tal empresa me-

yor que el psicoanalista. Empero, la terapia a usar no es simple, sino todo lo contrario; no se trata de un mero ajustamiento, sino «de esforzarse por reconocer la verdad». Y esto no puede conseguirse a través de la Religión justamente porque ella se basa en una autoridad irracional. Erich Fromm desconfía de toda forma de autoridad, y el tema principal de este su último libro es, en cierto modo, idéntico al de sus dos anteriores—*Escape from Freedom* (1941) y *Man for Himself* (1947)— en cuanto que la cura del alma implica que el individuo se haga independiente y libre, un fin en sí, emancipándose de todo yugo autoritario. Desde luego, los conceptos de Fromm ni son operativos ni permiten la construcción de definiciones operacionales. A pesar de sus protestas de cientificismo, él habla como un místico. Y lo que es más, él, como Freud anteriormente, ha dado por descontado que sus conceptos son empíricamente válidos, porque son terapéuticamente efectivos.

Para Erich Fromm, la sociedad es el lugar donde existe la autoridad irracional, que moldea al individuo en sus propios patrones, y frustra sus impulsos intrínsecos hacia una autorealización. El resultado es una sociedad de enfermos que ni siquiera se percatan de su enfermedad. Incluso la persona ajustada, esto es, la que se resigna a los cometidos que le corresponden en la vida social, está enferma. La gran mayoría de las gentes de nuestra cultura están más enfermas que los neuróticos, desde el punto de vista de la realización de sus fines, en cuanto seres humanos. La conducta neurótica no es necesariamente mala, mas es, a menudo, el primer paso hacia el desprendimiento de la autoridad irracional de la sociedad, de la tradición y de Dios, y el primer paso hacia el fin real, que es la productividad.

Erich Fromm no nos da una teoría sistemática del hombre en la sociedad, pero sí un plan de reforma social. El individuo es, para él, la entidad real de la sociedad. Las instituciones son sólo productos irracionales de la autoridad y de la tradición. La conducta institucional está orientada a la conservación del orden existente; por consiguiente, choca con los fines intrínsecos del individuo. El dualismo nominalista-realista de esta concepción circunda toda su filosofía social. Pero aún hay más: él distingue también entre el *ser real* y el *ser social*, entre la conciencia autoritaria y la con-

ciencia humanística. En la base, pues, de su teoría hay una radical desconfianza de toda autoridad. Su esquema de sociedad ideal es una teoría del contrato social, porque su logro depende de la capacidad y voluntad de cada persona para establecer sus propios contactos con sus semejantes y para reconocer su responsabilidad hacia ellos, a la vez que para seguir siendo enteramente libre e independiente.

Otro concepto clave en este sistema teórico es el de *productividad*. Productividad es aquí «un modo particular de relación con el mundo». Es la habilidad del hombre para usar sus potencias y realizarse. Aunque las personas productivas producen cosas, el objeto más importante de la productividad es el hombre mismo. Fromm no nos dice cómo un grupo de individuos auto-orientados pueden crear y mantener una sociedad; pero él no ignora que la sociedad es necesaria para el mantenimiento de la vida humana. Su concepción de una sociedad planificada es, como ha apuntado Arnold W. Green, irrealista. Una sociedad planificada para servir a la actividad espontánea de los individuos es una *contra-dictio in terminis*. De cualquier modo, su orientación parcial hacia la Sociología es un avance definitivo sobre el monismo de sus predecesores freudianos. Para él, el individuo es una parte del sistema social, dentro del cual trata de conseguir sus objetivos vitales.—S. C.

J. GOLDSTEIN (Leon): «*Bidney's Humanistic Anthropology*», en «*The Review of Metaphysics*», Vol. VIII, núm. 3, marzo, 1955, págs. 493-509.

El fin último que la antropología científica o «nomothetica» es construir puntos de vista teóricos que sirvan como esquemas para varias clases de fenómenos socio-culturales. Así, la Antropología estudiará los diversos modos generales en que las características particulares de varios sistemas de cultura subsisten en el cambio de una situación a otra. Esta finalidad sólo se puede conseguir partiendo del supuesto de que los miembros de la raza humana, independientemente de sus culturas, participan, por lo menos esto vale para gran número de las comunidades humanas, de las mismas características bio-psicológicas. Una adecuada teoría de

la cultura, dice David Bidney, en su *Theoretical anthropology*, debe exponer el origen de la cultura y sus intrínsecas relaciones respecto de la naturaleza psico-biológica del hombre. Insistir sobre la autosuficiencia y autonomía de la cultura como si una cultura fuese un sistema cerrado que sólo exigiera explicaciones culturales, no es explicar una cultura, sino dejar su origen en el misterio o en un inexplicado acontecimiento histórico. En las mismas páginas afirma Bidney que la cultura no es una construcción objetiva cuya existencia sea independiente del hombre, al contrario, depende del hombre y de su herencia biológica. Desde estos supuestos ha construido Bidney su libro, llegando a una antropología teórica que, en cierto modo, es la más amplia y comprensiva de las perspectivas abiertas a estos temas. La antropología no se refiere, pues, únicamente, a lo que el hombre es, sino también a lo que debe ser y a lo que ha sido. Tradicionalmente, los antropólogos, etnólogos, sociólogos emplean la expresión «cultura» con una gran vaguedad. Este término se emplea con diversas acepciones, y aún más, se han propuesto definiciones diversas de cultura, lo que aumenta en lo posible la confusión. Esta confusión procede de que antropólogos, sociólogos, etcétera, parten de puntos de vista distintos, fundamentados en filosofías distintas, que llevan por consecuencia a conclusiones diferentes. En todo caso, definida la cultura desde estos presupuestos, se la desconecta fundamentalmente de la naturaleza humana, en cuanto subsuelo psico-somático. Bidney reclama esta vinculación de la estructura cultural y los ingredientes bio-psicológicos. Esto lleva a Bidney a negar sustantivamente la distinción entre formas de cultura y los rasgos universales que caracterizan la psicología humana. He aquí por lo que Bidney habla de una «metaantropología». Esta metaantropología se refiere a condiciones biológicas y bio-sociológicas sobre las cuales el antropólogo puede construir sus puntos de vista. Pero no se trata de dos ciencias separadas, sino de dos partes de una misma disciplina.

En términos generales, el libro de Bidney llama una vez más la atención sobre la necesidad de considerar en este tipo de estudios los supuestos básicos, lógicamente primitivos, de la naturaleza del mundo y del hombre.—E. T. G.

HUGHES (Everett C.): *The Making of a Physician. A general statement of ideas and problems*, en «Human Organization», vol. 14, núm. 4, invierno, 1956, págs. 21-25.

El problema general de que se ocupa este estudio afecta de lleno a la Sociología de las Profesiones y no sólo a la médica, mencionada específicamente en el título, y de la cual se ponen todos los ejemplos. La Medicina ha dejado de ser una ocupación y se ha convertido, tiempo ha es cierto, en una profesión, es decir, en algo de interés general. Mucho más cuanto que hoy dependemos más de los doctores que jamás antes.

La educación médica es la serie de procesos mediante los cuales la cultura médica se conserva viva a través del tiempo y las generaciones, se extiende a nuevas poblaciones o elementos de poblaciones, y recibe acumulaciones. El punto inicial es el conocimiento médico lego. El final no es la recepción de un grado académico o una licencia profesional, sino que los médicos han de poner nuevamente en contacto e interacción la cultura médica lego, aunque ahora en un nuevo papel. En cierto modo, el aprendizaje de la profesión consiste en una separación, alienación casi, del mundo médico lego. En el período de iniciación, las dos culturas interaccionan dentro del individuo, que se encuentra así en una situación marginal. Por otra parte, el individuo, antes de desempeñar su cometido correspondiente, tiene una cierta idea acerca de él y, lo que es más, tal idea ha de modificarse necesariamente con el tiempo, y, en muchos casos, no responde *a priori* a la realidad, que es diferente, desde luego, del estereotipo. El descubrimiento del estudiante comprende no sólo los modelos ideales de profesionales, sino también de los asequibles a él. En cierto sentido, un papel o cometido es lo que un hombre espera de sí mismo y lo que los demás esperan de él en ciertas situaciones. Y todo cometido comprende a los demás o a uno mismo en relación a otros. Lo que pasa es que siempre aparece lo que modernamente se ha dado en llamar «grupo de referencia» y que, en suma, no es sino que de entre los demás hay unas cuantas personas, más o menos, que son los otros, que para nos-

otros significan algo, los «otros significativos».

Otro de los problemas en el estudio de toda profesión es conocer las clases de carreras de las personas que la siguen. Una carrera es una especie de ajustamiento, sobre la marcha, entre un hombre y los varios hechos de su vida y de su mundo profesional. E implica riesgos porque su carrera es su empresa última, su empeño definitivo en su única vida.—
S. del C.

GOTSHALK (D. W.): *Politics and Civilization*, págs. 79-86; MORRIS (Bertram): *Democracy and Culture*, págs. 87-91; OLIVER (Donald): *Rational Choice and Political Control*, en «Ethics», volumen LXVI, enero, 1956, núm. 2, páginas 92-97.

Estos tres artículos fueron presentados como un «symposium» sobre «Moral y Política» en la reunión que, en 1955, celebró la Western División de la American Philosophical Association, en East Lansing, Michigan.

En el primero, Gotshalk trata de determinar las relaciones existentes entre política y civilización, y más concretamente, entre política internacional y civilización actual.

Para ello, define, en primer lugar, la civilización como actividad o como un sistema de actividades humanas. Ahora bien, toda actividad está integrada, a su juicio, por dos factores, que pueden denominarse, respectivamente, factor proceso y factor control. Así, por ejemplo, la creación de una obra de arte implica, de una parte, numerosos procesos físicos, fisiológicos y psicológicos, los cuales constituyen una especie de tecnología que dispone las energías causales de un modo selectivo. Pero también, de otra, implica en algún sentido una dirección, una finalidad que, a veces, sirve de directriz a los procesos técnicos, salvo en casos muy raros e improbables, la creación de arte no es una actividad automática y puramente mecánica.

Los principios básicos de este análisis de la obra de arte pueden aplicarse, en el sentir de Gotshalk, a la civilización como actividad; también en ésta se dan una serie de procesos dirigidos por un factor guía o control.

Dentro del amplio complejo de ac-

tividades llamado civilización, destaca la actividad de la política. Ahora bien, la política como actividad es un término de muchos significados, y por eso Gotshalk la delimita como «arte de gobierno». Y, como en todo arte, descubre en ella también una técnica y una finalidad. Este último aspecto es, además, de importancia primordial, porque la política no sólo tiene, como otras actividades, sus propios fines, sino que ella misma es un proceso de producción de fines o principios que han de servir de guía a la civilización. La política es, pues, aquella actividad capaz de suministrar los principios más constrictivos y decisivos de la vida civilizada.

Mas el hecho es que en los últimos tiempos el papel fundamental de la política y del Gobierno ha sido desintegrar en grado creciente los procesos de civilización. No son, sin embargo, los políticos los responsables de este estado de cosas; más bien, son ellos mismos víctimas de un sistema de formación que no está de acuerdo con las circunstancias. El gobernante podría ser equiparado a un ingeniero social, y la labor del Gobierno a una labor de ingeniería social, bien que considerando a un buen ingeniero como un creador de estructuras útiles para canalizar los procesos físicos y a un buen gobernante, por tanto, como un creador de esquemas útiles para canalizar las acciones sociales. Ahora bien, el desarrollo de la tecnología política no puede compararse en modo alguno con el extraordinario desarrollo de la tecnología física en los últimos años. Y no se trata de una disparidad entre lo viejo y lo nuevo, esto es, entre fines arcaicos e instrumentos nuevos, sino, más profundamente, es una disparidad en concepto y método, en sistema de formación, en calidad y carácter de los fundamentos teóricos y prácticos.

El problema de las relaciones de la política y de la civilización ofrece, en fin, a juicio de Gotshalk, una extraordinaria oportunidad al filósofo. Lo mismo que los filósofos del siglo XVII, unidos a los matemáticos y físicos, sentaron las bases de la moderna física teórica, hoy se presenta a los psicólogos y pensadores sociales la oportunidad de establecer los fundamentos de una moderna humanística teórica.

No está de acuerdo Bertram Morris, autor del segundo artículo, con la exposición del problema y con las con-

clusiones a que llega Gotshalk. Por civilización —dice— puede entenderse lo que es producido por el estado civil y por política, el medio por el cual la sociedad civil produce civilización. Puede decirse, además, que el estado civil implica el consentimiento del gobernado. Siguiendo el esquema rousseauniano, se diría que en la sociedad civil el hombre alcanza una mayor libertad que en el estado de naturaleza, o sea, pudiéramos decir, que en aquel estado en que el poder superior determina los fines de la vida social. En este supuesto, «los principios guías de la vida civilizada» deberán construirse de modo muy diferente al empleado por el Prof. Gotshalk.

Por otra parte, este último ve el problema en la necesidad de conseguir una brillante tecnología social comparable a la tecnología de nuestro mundo industrial. Pero Morris cree poder objetársele que el problema fundamental no es éste, sino, más bien, el modo de hacer a la tecnología responsable de los intereses colectivos de la humanidad.

La solución debe hallarse, a juicio de Morris, en términos más democráticos que los sugeridos por Gotshalk: en la creación de un electorado informado, decidido, capaz de acción eficaz, capaz de engendrar opinión pública y capaz de dirigir sus energías hacia la satisfacción de intereses colectivos, en lugar de intereses singulares.

Lo que es preciso no es una «humanística teórica», sino una «humanística práctica». El contenido de los problemas civiles no depende de una humanística teórica, sino de las exigencias prácticas de la vida cotidiana.

También W. Donald Oliver, en el tercer artículo, hace al de Gotshalk algunas observaciones. El gobernante —advierte— puede mostrar su capacidad creadora de dos modos: puede, de una parte, concebir un orden de relaciones humanas y tratar de establecerlo por medio del engaño y la superchería, empleando el máximo de fuerza a su disposición; puede tratar a los hombres como el ingeniero trata a los materiales físicos; puede, en fin, hacer ingeniería social en el peor sentido de la palabra. Pero existe también un segundo tipo de capacidad creadora que no necesita quedar reducida a los límites de visión del líder político; es aquel que sirve, no sólo para establecer un orden en las relaciones sociales, sino también para promover la li-

bertad de creación de los individuos que componen dicho orden. La finalidad de la ciencia política debe ser concebir un orden capaz de imponer a la capacidad creadora individual únicamente los límites necesarios para evitar su propia destrucción.—O. B. C.

LANDMANN (Michael): *Von der Individualanthropologie zur Kulturanthropologie*, en «*Zeitschrift für Philosophische Forschung*», Band IX, Heft, 2, 1955, Meisenheim/Glan, páginas 324-336.

Todo lo que se puede calificar de filosófico, tanto la filosofía teórica como la ética en su dimensión filosófica, aspiran a una cierta individualización y autonomía, pero esta autonomía de un modo u otro descansa en el hecho de que el hombre como criatura pensante y conviviente con otros semejantes es quien sirve de fundamento y punto de partida a toda filosofía y especulación de carácter filosófico. Desde que el cristianismo determinó que el tipo humano que aún predomina se caracterice esencialmente por la peculiar dimensión de la intimidad, la antropología en cuanto se preocupa del individuo y en cuanto se preocupa de las constantes culturales, coincide en sus supuestos comunes. Si consideramos, por ejemplo, el punto de vista existencialista, en el que la dimensión antropológica individual se acentúa al máximo, encontramos que antes o después de la existencia individual tiene que abrirse a la existencia de los demás y a los modos objetivos en los que se manifiesta este coexistir. Se ve muy claro lo que decimos si se considera el peculiar coexistir de la fiera. La fiera, el animal, precisamente en cuanto está individualizado, pero no posee individualidad, no puede relacionarse con los demás de su especie del modo que es característico a los humanos; es decir, como apertura de su intimidad. De esta relación múltiple entre los individuos entre sí y sus formas conjuntas, surge la antropología individual y cultural. No se puede imaginar al hombre como carente de cultura; es en cierto sentido más fácil imaginarse la cultura sin la apoyatura humana, como simple forma abstracta. De este modo, la problemática individual se hace en

cierto modo problemática colectiva, y lo que se ha llamado estado natural, o si se quiere religión natural, buscando otra perspectiva, forma una visión culturalista natural, pero en ningún caso hay un hombre natural que esté al margen de las formas culturales. Donde hay humanidad, hay cultura. Resulta de todo esto que la excesiva simplificación de los métodos y su orientación esquemática, en el orden antropológico, en dirección a los individuos o a las formas objetivas de la cultura, es un error si no se tiene en cuenta que uno y otro supuesto, el del hombre como ser que es para sí y el de la cultura como forma de la sociedad que alimenta y sostiene al hombre en la convivencia, están en estrecha relación. Precisamente uno de los progresos de la antropología de nuestro tiempo frente a los puntos de vista antropológicos tradicionales, está en la superación de la perspectiva racionalista de la ilustración y, al mismo tiempo, de la perspectiva estrictamente sociológica y naturalista con que la antropología se inició en el siglo pasado.—E. T. G.

RIESMAN (David) y BENNEY (Mark): *The Sociology of the Interview*, en «*The Midwest Sociologist*», vol. XVIII, invierno, 1956, núm. 1. págs. 3-15.

Ciertamente es innecesario repetir lo importante que es la interviú como técnica de investigación social, según lo prueban no sólo la frecuencia con que es utilizada en la práctica y la atención que últimamente le están dedicando revistas, libros, sino también el hecho de que interviuar se está convirtiendo en una ocupación de cuello blanco. La historia de la interviú nunca ha sido escrita, pero el término se remonta a los encuentros de jefes de Estado en la época nacionalista posterior al Renacimiento y, decididamente, su uso en gran escala comenzó con el periodismo moderno.

El empleo de la interviú en Sociología pretendía la comunicación con los «estratos inferiores» de la sociedad, y lo curioso es que, a la vez que Booth estaba aplicando tal técnica a los pobres de Londres, Freud, en Viena, preguntaba a sus pacientes sobre las cosas más escondidas de su personalidad. Freud se estaba poniendo en contacto con los es-

tratos inferiores de los individuos. Naturalmente, ambas interviús constituían dos polos extremos no sólo en su objetivo, sino en su estructura; la técnica empleada por Booth era más formalista que la de Freud, al que, con justicia, se le puede llamar padre de la interviú proyectiva o en profundidad. La mayor parte de las interviús que se hacen actualmente en los Estados Unidos se mueven entre estos dos límites, aunque la interviú «no directiva» es menos una variante de la freudiana que una tradición independiente que va de Mayo a Janet y a Charcot.

El tema de este trabajo, que es un informe preliminar a un estudio mayor que será publicado algún día, se centra a partir de aquí en la relación que se establece entre el entrevistador y el entrevistado. En primer lugar, el amplio uso que ahora se hace de esta técnica es un signo más del nuevo temperamento, de las normas modernas de movilidad psíquica y comunicativa. Y, aunque el encuentro en sí se haga significativo, adquiriera sentido sociológico propio como síntoma del sistema motivacional del entrevistado.

El sexo, en relación con la edad, determina en gran manera las definiciones de sí mismo en América, hasta tal punto, que la clase social casi puede considerarse como una forma de definir la conducta sexual diferencial en las diversas edades. Otro punto es el de la comunidad de características y su efecto entre los dos principales elementos personales de la interviú. A menudo, empero, los mejores entrevistadores parecen ser los que se entregan totalmente a la importancia vital de la investigación.

En resumen, la interviú es una ocupación de clase media en el presente, y, además, de la misma manera que Freud revolucionó la psiquiatría destacando la importancia de cosas y personas antes tenidas por irrelevantes, así también, la revolución democrática, destaca no ya los sentimientos del monarca o jefe, como antaño, sino los de las clases inferiores. Irónicamente, los autores concluyen con la hipotética visión de una sociedad futura, en que la interviú institucionalizada provoque, como función latente, supongo, yo, la conformación automática de panales de opinión Lazarsfeldianos en espera sólo del investigador. — S. del C.

SCHMIDT (Paul F.): *Some Criticisms of Cultural Relativism*, en «The Journal of Philosophy», vol. LII, núm. 25, 1955, New York, págs. 780-791.

Bajo el término «relativismo cultural» se han escondido bastantes errores y al mismo tiempo se han disimulado algunos aciertos que es menester sacar a luz. En términos generales el relativismo cultural suele entenderse en el sentido de que toda valoración correspondiente a una cultura está determinada por las condiciones históricas de esa cultura, condiciones que cambian según las épocas y las situaciones. De acuerdo con este criterio, el relativismo negaría las constantes antropológicas y culturales, y obligaría, por así decirlo, a crear categorías para cada cultura en cada caso concreto. Pero entender así el relativismo cultural lleva simplemente a errores. Proponemos que se entienda el relativismo cultural en el sentido de no ser incompatible con determinadas constantes culturales, por consiguiente, proponemos que se admitan estas tres tesis: Que la tesis del relativismo cultural, en cuanto implica la evidencia de la diferenciación de hechos en relación a culturas diferentes, es indiscutible; que el hecho del relativismo cultural es perfectamente compatible con constantes culturales, y que la teoría relativista de la cultura implica juicios de hecho sobre los valores, pero no un juicio de valor. Admitiendo estas tesis, el relativismo cultural como un hecho puede ser perfectamente aceptado por el sociólogo y por el antropólogo. En realidad, la negación de las tesis arriba enunciadas implica la negación de factores constantes e invariantes, y esta negación contradice a los datos que cada vez, en mayor número, la aporta la antropología; y no sólo esa disciplina, la propia sociología está de continuo sosteniendo este criterio. No hay duda que en el orden de los hechos, las culturas aparecen como definidas por características que le son propias, desde cuyas características la valoración de tales hechos es peculiar; pero también parece indiscutible que convertir estas valoraciones culturales en el juicio de valor absoluto que implica el reconocimiento del relativismo como teoría resolutoria total es una exageración y al mismo tiempo un error. Por el contrario, a lo que tiende es a buscar categorías generales que sean de aplicación a culturas diferentes y de su-

yo la ciencia antropológica y la sociología avanzan irremediabilmente por este camino. Los hechos están en un plano y las categorías científicas en otro. Como metodología y procedimiento investigador, el relativismo cultural puede tener aplicación, pero como cultura

científica general es menester desecharlo. No se trata aquí de la aplicación de categorías éticas, sino, simplemente, del esclarecimiento de errores que tienen un carácter estrictamente metodológico y técnico, en lo que afecta a la estructura científica de la antropología.—E. T. G.

F) CIENCIA Y TÉCNICA JURÍDICA

AZUMA (Mitsutoshi): *Jurisprudence and the Sociological Method*, en «The Annals of the Hitotsubashi Academy», Universidad de Hitotsubashi, Tokyo, vol. V, núm. 2, abril 1955, páginas 140-150.

Es bien conocido el hecho de que la teoría del Derecho Privado fué elaborada casi por entero hacia finales del siglo XIX, coetáneamente a la codificación. Era el final de una larga tradición y, precisamente por eso, es interesante destacar que en aquel momento varios problemas sociales de capital importancia estaban reclamando urgente solución justamente por afectar, como afectaban, los fundamentos sociales y económicos de la sociedad. Consecuencia de ellos fué, en lo jurídico, el criticismo surgido en torno a la *Begriffsjurisprudenz*, como repulsión a su lógica excesiva. Y este criticismo, a su vez, dió nacimiento a varias metodologías: la del *Freirechtsbewegung*, que proponía una más elástica interpretación de la ley, en base a muchas otras posibilidades de interpretación jurídica, que no la mera operación de la lógica formal y la de la *Interessenjurisprudenz*, que enfatizaba el antagonismo de sustanciales intereses sociales y la necesidad de coordinarlos.

Desde luego, todas estas posturas presuponian la validez de un sistema jurídico existente y estaban interesadas primariamente en su interpretación y aplicación, pero detrás de ellas algunos problemas permanecían sin resolver. En otras palabras, era necesario examinar críticamente los fundamentos mismos de las teorías y sistemas jurídicos existentes, tomando en consideración los problemas sociales que precisaban pronta solución. Además, era necesario explicar las implicaciones históricas y sociales de las teorías y sistemas y mostrar la oculta estructura judicial de los problemas sociales. El nudo de la cuestión era la

construcción de una nueva teoría del Derecho más apropiada a las exigencias de estos nuevos problemas.

La jurisprudencia del siglo XX se ha esforzado por conseguirla. Su esfuerzo está caracterizado: 1.º Por un análisis de la economía capitalista y la estructura social basada en ella y una estrecha conexión del Derecho Privado con la estructura económica de la sociedad; 2.º, por la superación de los aspectos fenomenológicos o tradicionales del derecho y de su teoría. Es decir, los exponentes de esta nueva tendencia proponían la interpretación del derecho como un componente de muchos fenómenos sociales, en orden a construir un nuevo sistema teórico asentado en las observaciones procedentes del campo de las demás ciencias sociales. Precisamente porque esta preocupación se acentuó con la tendencia sociológica que se imponía en la política, la economía, etc., es por lo que esta metodología puede ser propiamente llamada metodología sociológica en la jurisprudencia. Entre las varias teorías de nuestro siglo hay dos corrientes particularmente interesadas en este método: 1) la que lo propone como metodología del derecho, de la que Roscoe Pound y Eugen Ehrlich son sus representantes más caracterizados en América y Europa, respectivamente, y 2) la que trata más directamente del análisis de la estructura legal del capitalismo, dejando un poco al margen los problemas metodológicos. Las obras de Karl Renner y Alexander Leiszt son buen ejemplo de esta última dirección.

Ahora bien, el método sociológico corre el peligro de dos alternativas: 1) la posibilidad de dejar de ser jurisprudencia por depender demasiado de los resultados de otras ciencias o 2) la probable degeneración en positivismo. Justamente este artículo intenta una vía media al analizar la estructura legal de los problemas contemporáneos de las relaciones entre patronos y obreros. Por mu-

chas razones, el estudio del Derecho del Trabajo se vió obligado a emplear desde el principio el método sociológico. Fué, en realidad, el pionero de la introducción de los métodos sociológicos en la jurisprudencia. Y se vió obligado a considerar las disputas laborales y, sobre todo, los convenios colectivos. Las razones son que ellos producen relaciones estables y constantes entre patronos y obreros, aun habida cuenta de la dificultad de encontrar una categoría legal que los integrara en el sistema del Derecho Privado, y que por no representar, como las huelgas y demás disturbios laborales, una instintiva repulsión al establecido sistema jurídico, eran susceptibles de una incorporación gradual. Naturalmente, esto trae como consecuencia, lejana pero cierta, la incorporación del Derecho del Trabajo al mundo peculiar de la jurisprudencia y en particular a la operación lógica de la teoría del Derecho positivo. En este punto quedan tres alternativas: 1) criticar, desde el punto de vista del llamado método sociológico, tal resultado; 2) admitirlo como destino fatal hacia la jurisprudencia como ciencia normativa, y 3) intentar buscar resquicio para la aplicación del método sociológico, procurando satisfacer, a la vez, los requerimientos sociológicos y jurídicos teóricos sin destruir el carácter de la jurisprudencia.

Aun sin responder a tales cuestiones, el autor sugiere la utilidad para la sociología y la jurisprudencia de la búsqueda, en la realidad de las vidas sociales, de normas no de Derecho positivo estatal, no escritas. Verdaderamente, el descubrimiento de normas en este amplio sentido es ciertamente una de las más importantes tareas del método sociológico. Y tal actitud no se limita a la jurisprudencia, es requisito también de todas las demás ciencias sociales. Culpa en esta situación tiene, no debe ocultarse, la exclusión frecuente de los fenómenos legales de la materia objeto de las ciencias sociales.—S. DEL C.

GAUDEMET (J.): *Tendances et Methodes en Droit Romain*, en «Revue Philosophique de la France et de L'étranger», núm. 4 a 6, 1955, págs. 140-179.

Cualquier estudio que sobre el Derecho romano nos presenten, despierta un considerable interés, máxime cuando, como en este caso, concurren los dos factores principales que todo trabajo cien-

tiífico debe reunir: lo sugestivo del tema y la autorizada firma que lo avala. He aquí que ambas notas se conjugan armónicamente en el interesante problema que aborda el profesor de la Universidad de París.

En las breves, pero sustanciosas páginas en que condensa su punto de vista, se ocupa de las tendencias actuales por las que discurre la ciencia romanista y de cuestión de tanta trascendencia para la investigación y el estudio del Derecho romano, cual es el problema de los métodos. Esta nueva recepción que se opera en los estudios del Derecho de Roma, no deja de tener cierto lazo que la vincule, en la trayectoria histórica, con aquella que durante la Edad Media propugnó la Escuela de Bolonia; por entonces se convirtió el Derecho romano en un Derecho nacional de contenido y valor universal: he ahí la semejanza. Actualmente se aspira a construir un Derecho europeo, sobre la base del Derecho romano, que alcance, igualmente, un valor universal. De ello viene ocupándose ya nuestro insigne romanista Alvaro D'Ors. Este profesor escribía allá por el 1943, que «no hay que pensar que el Derecho romano haya de hundirse arrastrado por el naufragio lastre del Derecho privado moderno, al que se halla unido». El trabajo de Gaudemet ha venido en cierto modo, a darle la razón, además de recoger la tesis que sostiene el citado profesor español. La crisis del Derecho privado se afirma como un hecho, y sólo a través del Derecho romano puede encontrarse la tabla de salvación. Algo semejante a la vuelta del hijo pródigo.

Dentro de los tres métodos principales que abonan los estudios del Derecho romano, durante el siglo pasado y en el actual, el exegético hoy, prácticamente está abandonado, y el sociológico viene a convertirse en un coadyuvante del método histórico que, en realidad, es el que predomina en la recepción que se produce de los estudios del Derecho romano. Señala éste como el más importante, dada la tendencia actual en que se orientan, y, tras un examen comparativo con los derechos de los pueblos antiguos, recogiendo las tesis de Wenger y Kohler, paso a paso, va destacando la falta de un criterio jurídico unitario, a la par que muestra la grandeza del Derecho de Roma, que en su ciclo evolutivo se caracteriza por el desenvolvimiento uniforme de sus instituciones en las

distintas épocas que comprende. La contraposición de Mitteis, con relación a Wenger, le lleva a la conclusión de que el pandectista ha logrado un estudio más profundo y científico, casi acabado, de la influencia de Roma en los pueblos orientales. Igualmente, ensalzando la obra de Mommsen, al que califica del más completo investigador de todos los tiempos, se ha podido llegar a sostener que para el estudio del Derecho romano, el método histórico es el principal; ello no quiere decir que sea el único y que los demás no presten utilidad, pero necesariamente ha de ser considerado éste como el eje y epicentro de cualquier sistema que en torno a estos estudios quiera llevarse a cabo. En apoyo de esta tesis destaca el monismo jurídico a que ha llegado el ilustre jurista italiano De Francisci, que evidencia la tendencia que predomina en los planes de enseñanza, y trae a colación los estudios universitarios de Francia, en los que predomina el método histórico.

Termina tan interesante trabajo acusando las tendencias actuales por las que discurren los estudios del Derecho privado y las posibles reformas que se proclaman en los Códigos civiles, recabando que el posible Derecho europeo que se preconiza sólo puede construirse en base al Derecho romano, cuyos estudios hoy han llegado a su momento más álgido.—J. M. P. Q.

GIOJA (ANDRÉSIO): *Zur Problematik der reinen Rechtslehre*, en «Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht, Band VI, Heft, 2, páginas 250-257.

El objeto de la teoría pura del derecho dada por Kelsen, es el derecho positivo. Una descripción científica precisa de este objeto es su fin. Por consiguiente, hay que tomar la teoría pura del derecho en el sentido de una doctrina jurídica que se refiere a un contenido jurídico. Kelsen llama a las proposiciones que se refieren a la ciencia del derecho y que pretenden describir su objeto, proposiciones jurídicas, y las diferencia de las normas jurídicas, en las que ya vaya implícito el concepto de autoridad, la autoridad jurídica. El objeto de unas es describir; el de las otras prescribir. El análisis de las proposiciones jurídicas es un problema de lógica. En este problema lógico no sólo hay que considerar las proposiciones ju-

rídicas, sino el modo como las normas jurídicas se expresan en estas proposiciones jurídicas. El orden lógico en el que las proposiciones jurídicas se desarrollan formúlase por juicios de carácter hipotético, que se refieren al deber ser, y así aparecen las proposiciones del deber ser frente a las proposiciones del ser, es decir, proposiciones que se refieren al mundo en el que predomina la ley de la causalidad. Esta dualidad en la temática de la doctrina pura del derecho entre problemas analítico-formales, propios de las proposiciones lógicas, y problemas sintético-materiales, propios de las normas jurídicas en cuanto tales, ha provocado confusiones para la comprensión de la teoría pura del derecho. El propio Kelsen ha contribuido a aclarar esta problemática haciendo constantes referencias al mundo de la física, en cuanto ciencia, en el que se dan también problemas parecidos. En el mundo de las especulaciones físicas, hay una teoría matemática general que tiene un carácter lógico y que está constituida, por consiguiente, por proposiciones lógicas, pero nada impide que esta teoría matemática general se refiera al contenido material que los hechos ofrecen. Del mismo modo la teoría pura del derecho se refiere al derecho positivo en cuanto tal. Si planteásemos este problema en el orden estrictamente filosófico, encontraríamos un punto de vista kantiano: la síntesis *a priori* construida como los juicios sintéticos apriorísticos que sirvieron de base a la metodología metafísica kantiana.—E. T. G.

MASPETIOL (Roland): *Les techniques juridiques de l'économie globale*, en «Archives de Philosophie du Droit», París, 1952; págs. 123-145.

Las técnicas políticas operantes sobre las realidades totales modifican las relaciones entre las diversas unidades económicas, impulsando a unas y retrasando a otras.

Efectivamente, la actividad económica del Estado moderno trasciende a las viejísimas modalidades de la gestión directa, para concretarse en cierta voluntad de dirigir sistemáticamente el conjunto entero de la economía nacional.

Ello no sucede sólo en la llamada *economía de guerra*, sino en la más ordinaria y cotidiana, operante sobre la economía global de cada país.

Además, la influencia sobre los mercados de capitales y sobre los elementos humanos de producción, hace que las macro-unidades económicas superen al ámbito principalmente nacional. Todos estos efectos se realizan a través de la planificación.

El *plan* es un elemento técnico, un estado de previsiones, relativo a los objetivos de producción y a los proyectos de adelanto, y trata de buscar medios materiales, de financiarlos, de fundar *industrias claves* y de estimular diversas actividades.

La constitución adecuada de un *plan* tiene que incluir grados y jerarquías de planos muy variables.

Las decisiones acerca de la economía global responden a un cálculo de productividad, en cantidad y en calidad, respecto a los medios de producción, frente al régimen empresarial privado, que se guía por el móvil de la rentabilidad. Sin embargo, la consideración como autónoma de las empresas nacionalizadas no parece totalmente oponible a la de planificación. Más bien el poder jerárquico característico de las técnicas planificadoras se está desarrollando continuamente, tanto en los países socialistas como en los que permanecen fieles al principio de economía libre.

La economía global constituye uno de los factores esenciales de la transformación, profunda y decisiva, que opera sobre la relación Estado-Derecho. Su objeto esencial es el paso de una sociedad económica espontánea a una sociedad económica racionalizada. Su realización supone y amplía las tendencias hacia la utilización sistemática del Derecho para los fines de la sociedad política.

Consiguientemente, la actividad planificadora constriñe de algún modo la libertad económica, aunque a veces se sirva de apariencias y técnicas semejantes a las utilizadas por las empresas de tipo espontáneo. Entonces la técnica jurídica puede contribuir a salvaguardar una apreciable zona de libertad, sin contrariar la ejecución de los planes económicos.

Un interés particular ofrece, para la técnica jurídica, la medida en que la economía global no recurra a la obligatoriedad sobre la producción o empleo de las empresas planificadas. El

legislador puede combinar, para lograr sus fines, tres modalidades sistemáticas.

En primer lugar, está el método contractual, característico de la economía global de los Estados Unidos. Especialmente el agricultor se encardina en la planificación, pero adquiere una garantía para el precio de sus productos. Esta ventaja compensa la libertad, meramente teórica, por inútil, de rechazar o adherirse al plan.

Además, está el método de establecer, legal o reglamentariamente, normas obligatorias que conduzcan a una explotación técnica eficiente y progresiva. Resultan obligaciones estrictas para los industriales y campesinos. Se tiende a considerar cada esfera de producción como un servicio público.

El tercer método es el más extendido en Europa, y tiene matices más tradicionales. Las autoridades recurren a autorizaciones, derogaciones, ayudas, subvenciones, etc., encaminadas a facilitar la ejecución de un plan. Las decisiones individuales llenan un ancho margen discrecional. Pero dicho método es menos eficaz que los anteriores, sobre todo porque no garantiza los resultados previstos, al menos en el mismo grado que los métodos anteriores. Recurre a medidas que no influyen directamente sobre los órganos de producción, pero sí indirectamente, a través de la regulación de los precios y de los mercados.

De todos modos, es característica de la economía global la agilidad con que resulta dotada la iniciativa de la administración, que consigue privilegios inconcebibles en regímenes de libertad económica, y a veces llega a interpretar parcialmente aspectos de los regulados legalmente con anterioridad, y se puede deslizar, en un derroche de optimismo y ligereza, a decisiones que pueden ser claro ejemplo de desviaciones del poder público. — A. SÁNCHEZ DE AGÜEROS.

NEPPI (Vittorio): *Il concetto di causalità giuridica*, en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», 1955, fascículo V, págs. 600-625.

Frente a la cuestión de la causalidad jurídica, su esencia y el modo de producir sus efectos, la ciencia jurídica ha permanecido perpleja. El origen de esta dificultad radica en intentar una apro-

ximación entre los conceptos de causalidad física y jurídica.

En Italia, este problema ha pasado por cuatro fases desde la época de la codificación. Primero, se admitía que el mero hecho humano era capaz de producir efectos jurídicos, reconocidos por la Ley. Otra corriente doctrinal considera el efecto jurídico como fruto de la acción combinada del «hecho» y el ordenamiento jurídico. Alfredo Rocco escribe que la norma obra indirectamente ligando los efectos a un hecho determinado. En tercer lugar, se piensa que la fuerza creadora de dichos efectos jurídicos reside únicamente en la norma, por lo que el hecho, aun siendo indispensable, constituye solamente una «condición». Por último, otra dirección configura la fenomenología jurídica como una cadena de situaciones subjetivas, procedentes unas de otras, excluyendo la intervención activa del hecho material que las acompaña, al que asigna la simple función de «ocasión» o «presupuesto».

Más acertada parece a Neppi la opinión que ve el origen de los efectos jurídicos en una particularización o concreción de la abstracta generalidad de la norma. Pero también esta posición debe ser superada. Para ello hay que distinguir completamente la relación de causalidad jurídica de la perteneciente al mundo físico. Así, el método inductivo ha de ser sustituido por el exclusivamente deductivo en esta investigación. A tal fin hay que llevar la atención al carácter hipotético del mandamiento contenido en la norma. No debe rechazarse la existencia de un nexo entre los efectos jurídicos y las normas correspondientes, aunque a la palabra «causa» se le atribuye un significado distinto del que tiene en la ciencia experimental.

Se entenderá por causa la razón jurídica de la existencia de efectos jurídicos, para lo que conviene considerar no tanto los principios fundamentales como los fines particulares del sistema legislativo. La causa de los efectos jurídicos se identifica con el fin esencial inmediato querido por el ordenamiento jurídico, cuyos mandatos tienen en dichos efectos el medio de actuarse.

Los hechos sociales no carecen de importancia, pues son tenidos en cuenta por el legislador para la formulación de las situaciones típicas a que conecta las consecuencias establecidas por la norma.

Para esclarecer el nuevo concepto de

causa se dedican sucesivos párrafos a su distinción respecto a los de «fuente» de las obligaciones «occasio legis» y «ratio iuris». La fuente explica el *por qué*, la causa, el *como* en la producción de efectos jurídicos.

De tal modo, la causa se configura como un nuevo y potente medio para la interpretación de todo género de normas jurídicas.—R. C.

NORTHROP (F. S. C.): *Ethical Relativism in the Light of Recent Legal Science*, en «The Journal of Philosophy», vol. LII, núm. 23, páginas 649-662.

La antropología y la sociología, en cuanto disciplinas que afectan al derecho, han extendido el estudio de la ética a las culturas de todo el mundo. De este hecho, fácilmente verificable, resultan dos cosas: 1.º, La relatividad de la ética y de la filosofía respecto de la cultura, y 2.º, La relatividad de la cultura respecto de la filosofía. Este artículo se dedica a esclarecer las dos conclusiones expuestas. Para ello estudiará el desarrollo del problema en la ciencia jurídica americana considerando el positivismo jurídico, la sociología jurisprudencial y los fundamentos jurídicos-naturales de la jurisprudencia. El positivismo «legal» ha recibido su expresión plena en el ámbito americano por las obras de Thayer, Langdell, Ames, etcétera, y ha obtenido su expresión práctica en Frankfurter y Emeritus L. Hañd. En cuanto a sus orígenes filosóficos, son de sobra conocidos. El fundamento de esta actitud en el orden jurídico está en el punto de vista empírico que sus defensores han adoptado. Antes de juzgar, en general antes de tomar una decisión, es necesario realizar un estudio empírico de las normas de la conducta social. El estudio empírico de la conducta reduce todos los ingredientes de la acción humana a la consideración particular de sus resultados.

La jurisprudencia sociológica que se recoge en el mundo intelectual americano, con la fórmula «The Living Law», se fija de un modo peculiar en el interno, orden de asociación de los hombres entre sí, y, por consiguiente, ve los valores jurídicos insertos en trama de los valores culturales generales. Esto produce, como ya hemos dicho, un cierto relativismo en los puntos de vista,

pues la ley positiva estará siempre en función del contenido cultural de la llamada ley viva, cuya ley viva, a su vez, reflejará el mundo ético de una cultura determinada. De este modo, la sociología jurisprudencial exige un estudio de los esquemas culturales, y dentro de estos esquemas culturales de los criterios vigentes para medir el bien y el mal. Por medio de este método, a la base de toda determinación jurídica existe un concreto estudio cultural y sociológico.

En esta dirección pueden situarse sociólogos que están en el campo de la antropología y, en términos generales, una gran parte de los antropólogos.

En cuanto a la jurisprudencia fundamentada en el derecho natural, su desarrollo en estos últimos tiempos en América es muy grande, en tal medida que cualquiera que sea la dirección que partiendo de este supuesto tomemos, encontramos numerosos autores. Desde luego, no hay una sola concepción del derecho natural, pero sí hay un fundamento común según el cual el comportamiento de los seres humanos es expresión de su naturaleza esencial, y esta naturaleza esencial expresa un derecho natural que tiene los caracteres de la homogeneidad y la generalidad dentro del mismo nivel de desarrollo espiritual. Por consiguiente, aun dentro de una valoración objetiva y general, se da un cierto relativismo. Y el hecho de que la propia ley natural se escape de este relativismo, es de suyo bastante significativa.—E. T. G.

RIVERO (Jean): *Le régime des Entreprises nationalisées et l'évolution du Droit administratif*, en «Archive de Philosophie du Droit», París, 1952; páginas 147-171.

Las derogaciones que respecto a las reglas clásicas constituyen los estatutos de las empresas nacionalizadas, tienen un alcance muy extenso respecto a la concepción de todo el Derecho administrativo. Ello será más notorio cuando no esté reciente en el recuerdo la circunstancia en que las nacionalizaciones han sido realizadas, y el único hecho constante sea el de que las empresas nacionalizadas formen una vasta categoría dentro de las públicas.

La nacionalización acarrea unas perspectivas que, si en parte le son propias, en parte manifiestan evoluciones

anteriormente latentes, que van llegando ahora a adquirir conciencia propia.

La originalidad más marcada en el régimen de las empresas nacionalizadas es el compartir instituciones y reglas tomadas juntamente del Derecho privado y del público. Su enmarcación preferentemente pública o privada no puede hacerse desde un estudio comparativo de las fuentes de su constitución, sino desde el hecho de sus matices funcionales respecto a las necesidades que pretende remediar.

La nacionalización de empresas rompe, pues, una de las categorías fundamentales del Derecho administrativo: la pertenencia al Derecho público. Las denominaciones técnicas usuales ya no sirven en todos los casos.

Pocas veces se ha definido por ley la naturaleza de algún establecimiento nacionalizado. Suele describirse meramente, sin más. La causa se debe a que las nacionalizaciones han roto la autoridad de algunas ideas recibidas, y han planteado, desde luego, la necesidad de cimientos más sólidos para una más amplia envergadura.

Otras veces las formas tradicionales subsisten, pero aplicadas a supuestos nuevos. Por tanto, no conservan su anterior sentido, y, a pesar de su aparente continuidad, lo modifican mucho.

La noción de *servicio público* es la que en primer lugar ha hecho saltar su coherencia antigua. Las soluciones aportadas a la calificación jurídica de las empresas nacionalizadas son muy numerosas, pero ninguna resuelve la nueva incertidumbre sobre la calificación de servicio público de las mismas. Y las cuestiones resueltas por la noción clásica de servicio público: competencia judicial, y régimen general de normas, multiplican los problemas prácticos de aquella imprecisión. Se resuelve cada aspecto: financiación, autoridad del Estado, control, igualdad para los beneficiarios, etc., independientemente del anterior concepto de *continuidad teórica* que brotaba del concepto de servicio público.

Otra noción afectada es la de *establecimiento público*, que antes se definía como la *personalización* de un servicio público. Ahora ya no es válida, en consecuencia de la crisis del concepto de servicio público.

El régimen de las *concesiones* administrativas permanece seguro. No importa la personalidad concreta del cesiona-

rio, y el concedente sigue siendo la Administración.

Pero en cuanto a la calificación de los intereses comprendidos en las empresas nacionalizadas, ¿es factible la de derecho público y privado? Surge también una nueva doble incertidumbre, respecto al entendimiento de lo que sea el *capital* de las empresas nacionalizadas: ¿El valor que figura en balance? ¿El total de los medios de producción?

Por otra parte, ¿se ha querido hacer propietario al Estado? Los organismos sindicales alientan —y no hay que olvidar que ellos son quienes han inspirado y apoyado la nacionalización— dudas muy poderosas.

En resumen. Los viejos conceptos administrativos están en derribo. La cuestión de la competencia jurisdiccional, que era su cimiento, falla en todos los puntos. Falla el concepto de servicio público, y la incertidumbre se aposenta en todos los recintos. Pero los mismos elementos que hacen tambalear el edificio son ya pilares para levantar una nueva construcción.

Las únicas zonas apacibles son aquellas que aún dejan entrever restos del liberalismo político. Las instituciones permanecen con algún sentido: los principios de legalidad y de igualdad se conservan en esos sectores. Pero en las zonas soliviantadas por las realizaciones actuales los cambios engloban todo el antiguo estatuto de las empresas públicas. No obstante, ambas zonas se delimitan en movimiento. No hay frente continuo, sino que las fuerzas distintas operan más o menos en cada sector. Resueltamente, no puede deseubrirse la distinción neta de los aspectos que ha de regular el procedimiento de derecho privado o el del público. Queda siempre una certeza: la transformación existente traerá consigo una evolución jurídica total.—A. SÁNCHEZ DE AGÜEROS.

STRAUSS (William): *The moral Right of the Author*, en «The American Journal of Comparative Law», Autumn, 1955, vol. 4, number 4, págs. 506-538.

El autor divide su trabajo en teoría y aplicación de la doctrina del derecho moral de autor en Europa y Estados Unidos comparativamente en relación con la Convención de Berna. Se examinan tres cuestiones: qué sea el derecho mo-

ral, qué protección se dispensa a los autores en los países que han adoptado la doctrina y qué protección existe en Estados Unidos. El artículo 6 *bis* de la Convención de Berna reconoce que el autor tendrá derecho durante su vida a reclamar la paternidad de su trabajo y a oponerse a toda violación de la integridad del mismo que pudiere ser perjudicial a su honor o reputación. Pero el derecho moral de autor no se puede decir que haya cristalizado todavía. El derecho en cuestión es considerado usualmente como un derecho de propiedad más que como un componente del derecho llamado moral. La falta de unidad en la solución de los problemas planteados por el derecho de autor se revela en que en el Derecho alemán el derecho moral termina después de cincuenta años después a partir de la muerte del autor; en la jurisprudencia francesa el derecho moral es independiente del *copyright*, y en Gran Bretaña y Suiza concluye con la muerte del autor. La confusión doctrinal y la variedad de adhesiones al Convenio de Berna por los diferentes países suscritos manifiestan que la inalienabilidad del derecho moral, basada en la imposibilidad de transferirlo por venta o donación, no está plenamente aceptada. En los Estados Unidos el autor tiene este derecho moral, pero puede renunciarlo. Se siguen, en general, las líneas europeas en esta materia, pero no se encuentran, a juicio de William Strauss, suficientemente protegidos.—E. S.

VAN VYVE (Maurice): *La notion de suicide* en «Revue philosophique de Louvain», volumen 5, noviembre de 1954, vol. 52, núm. 36, págs. 593-618.

El autor considera que existe gran desacuerdo entre los diversos tratadistas, en cuanto al concepto de la palabra suicidio; por tanto, procede a una revisión de las definiciones más autorizadas del vocablo, examinando qué notas características del suicidio son las más generales y admitidas. Señala en el suicidio el acto externo y la voluntariedad, y destaca las dos notas en que todos los autores están de acuerdo: es la primera, que la víctima es, al mismo tiempo, la causa, el autor de su propia muerte; la segunda nota es la de que el autor obra consciente y voluntaria-

mente. Estudia Maurice Van Vyve la definición de suicidio de Durkheim y, teniendo en cuenta las críticas que a la misma se refieren, considera que la principal objeción que debe hacerse es la de su amplitud, procede restringir la definición de Durkheim, distinguiendo entre sí las nociones de suicidio y sacrificio: sacrificarse es entregarse a un bien más alto que la vida, es extenderse, engrandecerse, progresar. Suicidarse es renunciar a la vida por un bien inferior, mutilarse, aminorarse, retroceder.

Se estudia a continuación la posición de los moralistas católicos, que distinguen entre suicidio directo y suicidio indirecto, y como aclaración de estos conceptos, la clasificación del Padre Bender sobre las distintas formas de pérdida de la vida por uno mismo: suicidio, cuando se obra con la intención de quitarse la vida, o cuando se realiza una acción cuya naturaleza es «matarse uno mismo»; en la acción de matarse indirectamente, una serie de factores accidentales causan la muerte del agente; existe, además, el acto de exponerse al peligro de perder la vida y el de acortar la vida y apresurar la muerte.

Otro tipo de definiciones tiene en cuenta solamente la intención para definir el suicidio y, según el autor, por este sistema, se eliminan la mayor par-

te de los inconvenientes señalados para la clasificación del Padre Bender de qué actos entrañan «per se» la muerte y cuáles sólo originan a través de circunstancias accidentales. En la propia clasificación del autor encontramos una acusada falta de precisión, hace notar que lo que diferencia la muerte voluntaria del suicidio es la intención culpable que se precisa para caracterizar a este último; prescindiendo de la calificación moral del acto, ambos términos son equivalentes. Nuevamente se emplea un criterio poco objetivo para determinar qué es la muerte indirectamente voluntaria, que consiste en aceptar la muerte, como consecuencia prevista de un acto tendente a alcanzar un bien más valioso que la misma vida, definición que conviene al sacrificio, que el autor divide en activo o pasivo, según sea la muerte del sacrificado directa o indirectamente voluntaria.

Este artículo no pasa de ser una digresión semántica que no logra aclarar las confusiones que en el lenguaje vulgar se generan entre los diversos términos que significan la muerte de una persona por sí misma, y contribuye a hacer más compleja la cuestión el hecho de introducir un criterio valorativo para establecer distinciones, circunstancia que hace opinable su clasificación.—M. P. M.

G) DERECHO Y POLITICA

BRUNELLO (Bruno): *Politica e Diritto*, en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», 1955, Fascicolo V, páginas 585-599.

Desde que Croce intentó reducir la Política a la Economía y Gentile a la moralidad, se ha discutido largamente sobre este tema. Pero una acción económica o moral no son necesariamente una acción política. Brunello intenta determinar la Política y distinguirla de las otras esferas de la actividad práctica. Para ello, rechaza las concepciones diversas de Croce y Gentile, puesto que no llevan a la diferenciación del concepto verdadero y propio de la Política.

Se refiere a la doctrina de Maquiavelo como exponente de la pura Política, aunque no proporcione su definición. De ella se distingue la concepción de Vico, inspirado en las ideas de Platón,

quien, a diferencia de Maquiavelo, encuentra el fundamento de la ciencia política en la piedad, o sea, el temor de Dios.

Otros escritores han intentado la reunión de la Política y el Derecho, siguiendo la orientación de Aristóteles. Recientemente, Kelsen, cuya doctrina al respecto resume este artículo, distingue el Estado como personificación del ordenamiento jurídico, en el que consiste, del Estado como unidad sociológica.

Para Brunello, el fundador de la ciencia política es Aristóteles, quien determinó su objeto propio y las leyes destinadas a realizarlo. La ciencia Política no es la de la pura utilidad, sino la de un bien justo, que satisfaga tanto las exigencias individuales como las sociales.

En la Edad Moderna se ha acentuado demasiado la autonomía de las ciencias particulares, como si en ella residiese su

verdadera libertad, perdiendo de vista la unidad originaria en que se articula todo el saber. Hegel intentó la vuelta a esa unidad. Pero no supo salvar las necesarias distinciones. El Estado monopoliza tanto al derecho como la moral.

En definitiva, se puede decir que la Política está unida con el Derecho y la Moral, y a la vez, se distingue de ellos, porque la Política persigue el bien de una comunidad organizada y autónoma, según la norma de la justicia social. También la Política está ligada con la actividad económica, análogamente a lo dicho respecto a la Moral y el Derecho. R. C.

CAPOGRASSI (Giuseppe): *Su alcuni bisogni dell'individuo contemporaneo*, en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», fascículo IV, págs. 413-465.

Actualmente existen finalidades de carácter social que la actividad privada no sabría, no podría o no querría alcanzar. El Estado interviene: esto es, interviene la reflexión para construir y hacer vivir a la sociedad, que antes estaba confiada al juego espontáneo de sus fuerzas constitutivas. Esta nueva finalidad se reduce a la idea de poner al individuo común, anónimo, en condiciones humanas de vida. Este individuo ha tomado conciencia y sentimiento de su vida elemental y empírica como valor. Es el profundo valor en el que cree nuestra época. Los individuos comunes le han hecho el tema de todo esfuerzo político.

Precisamente esta fuerza motriz de todo un sistema de tentativas hacia una nueva organización social constituye la novedad de la revolución contemporánea. Por eso ésta produce movimientos sociales. El individuo mismo es el sujeto y al mismo tiempo el beneficiario de los ordenamientos jurídicos contemporáneos, aunque su voluntad, sólo imperfectamente, se refleje por el sistema democrático. Esta voluntad es verdaderamente práctica, principio de acción, y se concreta en exigencias precisas, adecuadas a las exactas necesidades de la vida individual en las actuales condiciones sociales. Se expresa en una palabra llena de significado: «liberarse». 1) liberarse de las condiciones negativas, que amenazan la misma existencia fisiológica; 2) liberarse de la desigualdad en las

condiciones iniciales de la vida social; 3) liberarse del automatismo en el trabajo característico de la moderna civilización industrial. En sustancia, la igualdad en las condiciones sociales de la vida. No suprimir las desigualdades naturales, sino asegurar la igualdad de condiciones sociales.

La vida social se concibe como una obra en la que participan solidariamente todos los individuos con su esfuerzo y sacrificio. El trabajo es la participación de los individuos en la creación de la vida social, que se manifiesta con un carácter de empresa complicada y audaz; como un conjunto de esfuerzos para crear y mantener la vida común. De aquí derivan las consecuencias siguientes: 1) la sociedad tiene sus riesgos, 2) nace el problema de mantener su equilibrio. De este concepto de sociedad se siguen problemas nuevos. a) El Estado tradicional pretendía asegurar el carácter espontáneo de creación de la vida social por los individuos y sus asociaciones. La nueva posición, al contrario, es esencialmente de iniciativa estatal. El nuevo Estado se encuentra ante dos antinomias; la primera, entre la pretensión de ser el constructor de la sociedad y la necesidad de mantener la separación y superioridad sobre ella. La segunda, entre el interés objetivo de la mayor eficacia estatal y los intereses subjetivos de los individuos. b) El Estado, que se ha propuesto una nueva función, precisa una nueva estructura. El Estado al viejo estilo es dudosamente capaz para las nuevas necesidades. A éstas corresponden dos métodos distintos, que intentan su resolución, dando lugar a los dos tipos actuales de Estado; el Estado totalitario y los regímenes democráticos contemporáneos. El fin es el mismo, lo que varía es el método. Pero ambos métodos tienen, en común, el mantener la separación entre Estado y sociedad. En este sentido, ambos son anticuados; ponen el problema en términos de autoridad. c) La política llega a ser la lucha para la elección entre uno y otro método; una actividad para la conquista del Estado. Por una parte, actividad de lucha. Pero su objeto imprescindible es un problema de instauración y de ordenación. El centro de esta actividad es el momento administrativo. Para el nuevo Estado, el problema administrativo es principalmente un problema moral; el problema de la formación moral del administrador. De todo ello está naciendo un nuevo concepto.

el Derecho. Este será adecuado a las necesidades y fines de la nueva época.

De la necesidad de igualdad nace un sentimiento de dignidad del individuo. Del trabajo se derivan también otras exigencias, como el descanso y una disponibilidad extra-laboral. El tiempo libre se llena con relaciones de amistad, sentida como necesidad moral.

En el fondo de todas las necesidades del individuo contemporáneo hay otra más profunda —que Capograsi describe bellamente—, y es la necesidad de la esperanza. Es el momento en que el individuo se vuelve hacia Dios. Es la necesidad, que constituye la humanidad del individuo.

Estas necesidades humanas han de comprenderse como ligadas y complementarias, sin caer en el error de pensarlas como excluyentes entre sí.—R. C.

DELEDALLE (Gérard): *Réflexions sur la suppléance, la signification et la démocratie. Pour comprendre «Puritanisme et Démocratie» de Ralph Barton Perry*, en «Revue Philosophique de Louvain», tomo 53, núm. 39, páginas 420-423.

La palabra democracia es ambigua. Es preciso definir su sentido con cuidado si se quiere no oponerle a otro, sino «componerlo», en otras palabras comunicar con él de manera que superemos la acción meramente destructora.

En este artículo Deledalle realiza una introducción necesaria para la comprensión de la obra *Puritanismo y democracia* por los no americanos. Hace notar el peligro que para el europeo tiene la interpretación de aquellos términos, si prescinde de la circunstancia que ha permitido su desarrollo en América. No se trata de extraer de las páginas del libro de R. Barton Perry conceptos generales de vigencia universal, se trata de comprender el significado de una realidad histórica: la democracia americana.

La lógica clásica dice que el sentido de un término en sí mismo ambiguo se precisa suplementariamente, merced al predicado atribuido al sujeto: así, «cordero» se convierte en un manjar si se dice «el cordero es tierno», del mismo modo el papel se convierte en papel de embalar cuando decimos «yo envuelvo esto

en un papel». Si la palabra «democracia» resulta todavía ambigua es porque la sustitución no permite esclarecer el sentido de este término; por tanto, es preciso recurrir, no a la sustitución, sino a la significación. La sustitución atribuye un «sentido» a un término, es predicacional, no situacional. La sustitución situacional es lo que se llama significación. Para que un término tenga significación no necesita de ningún predicado. Cada término tiene una significación que no se desprende del mismo término, sino de la reacción que provoca este término en la situación del auditor o del lector, siendo la situación ese todo complejo que es la personalidad de un ser, en cada momento de su existencia y no de una manera continua y absoluta.

Se concluye, pues, que cuando cesa una situación de ser coherente se produce un trastorno en la significación. Sin embargo, la incoherencia situacional no tiene por qué producir un trastorno equivalente en la supletoriedad. La significación está, pues, definida por el horizonte situacional. En este horizonte entra de un modo importante la historia dada en la situación. Pudiera, en otras palabras, decirse que se interpreta el pasado desde el presente.

Un elemento creador de la significación es la situación, otro es el problema. Problema es la solución de continuidad de una situación consigo misma. El término nunca provocará el problema, a lo sumo, lo concretará. Para comprender bien la significación es preciso comprender la situación de quien la utiliza; pues la situación ha salido del pasado orgánico y cultural de la colectividad, del medio familiar, de la educación recibida, antes de hacerla nuestra en esta forma y en este momento, es preciso buscar este pasado. Pero el único pasado que existe es el que yo vivo o pienso que existe, el pasado en mi situación, que es el único que tiene significación. Hay que buscar el pasado en la situación histórica de una época, de un medio, de un ser individual. Ralph Barton Perry ha logrado esta captación del pasado en el corazón del presente. Por ello, ha destacado la situación americana. No será posible para un no americano hablar de la democracia americana sin referirse a *Puritanismo y democracia*, salvo interpretando la misma en función de una sustitución lógica que no explica nada, o en función de la si-

tuación de un no americano, es decir, dando a la democracia americana una significación que ella no tiene.—M. del P. M. y E. T. G.

ERMACORA (Félix): *Über die Schlagkraft des «naturrechtlichen Gedankengutes» im Bonner Grundgesetz*, en «Österreichische Zeitschrift für Öffentliches Recht», Band VI, Heft 4-5, págs. 517-528.

La constitución de la República Federal Alemana tiene una evidente virtud, que se apoya tanto en su método, estructura y técnica, como en la dimensión social, y digamos de amparo y fomento de las virtudes cívicas que la constitución encierra. Este carácter manifiéstase, en su conjunto, en la concretización de los temas que solían ser objeto de iniciaciones dogmáticas vagas, y precisamente en esta concretización plantea el problema de la presencia de un derecho natural en la propia constitución, bien de modo explícito, bien de modo implícito. La constitución alude emplear la palabra derecho natural, pero esto significa poco, ya que puede estar implícitamente valorado tal concepto. En términos generales, el derecho natural puede aparecer o no aparecer en un texto constitucional, según que la valoración teórica que ha presidido la redacción del mismo obedezca a un criterio positivista o anti-positivista. La constitución señala, por ejemplo, que el juez está fundamentalmente vinculado a la voluntad del legislador. No obstante, si comparamos la Constitución alemana con algunas otras Constituciones modernas, nos percatamos de que más allá del positivismo posible de carácter técnico, hay en la Ley fundamental de Bonn una continua valoración de la persona humana. Podemos realizar la comparación con la Constitución de la República Popular Rumana. Esta última, parte de categorías exclusivamente colectivas. El criterio de clase, de colectividad y, sobre todo, de control riguroso y profundo del Estado. El artículo 80 de la Constitución rumana atribuye al Estado la misión de cuidar del desarrollo de la ciencia, la literatura y el arte; en tanto que el artículo equiparable de la Constitución alemana, afirma que el arte, la ciencia, la investigación y la enseñanza son libres. Otros ejemplos pudieran citarse que vendrían a testimoniar el favor de la di-

mensión personal de la Constitución de Bonn. No basta, pues, atribuir a esta Constitución una mentalidad jus-naturalista como se ha hecho, sosteniendo su carácter positivista, en el orden efectivo y concreto. La mentalidad o la inclinación jus-naturalista no puede justificarse sin un efectivo subsuelo en el que el derecho natural sea el fundamento y punto de partida. No basta lo que normalmente se entiende por referencia concreta al derecho natural, es decir, una imputación continuamente alejada a un vago fundamento, sino que es necesario decir en todo caso aquí y ahora, en situaciones concretas lo que es justo y lo que no lo es, lo que implica quizás una mejor y más inmediata referencia al derecho natural.—E. T. G.

GOULDNER (Alvin W.): *Metaphysical Pathos and the Theory of Bureocracy*, en «American Political Science Review», vol. XLIX, núm. 2, July 1955, págs. 469-508.

En la doctrina moderna hay una enconada controversia entre los teóricos del capitalismo y los del socialismo. Hay, además, quienes hacen notar las semejanzas que hay entre ambos sistemas y los critica conjuntamente. En esta última dirección es Max Weber quien aporta la formulación más aguda. El capitalismo se caracteriza por la «organización racional del trabajo libre». Pero el socialismo es la «dictadura del burócrata y no la del trabajador». Por ello, ambos tienen un punto común: el de partida.

Acerca de cualquier teoría, ha observado Arthur O. Lovejoy que cada una está asociada con un conjunto de sentimientos que la sostienen y encasillan, o que la originan. Lovejoy lo ha calificado como «pathos metafísico», «manifestado en una descripción de la naturaleza de las cosas, en cierta caracterización del mundo a que se pertenece», y que constituye una sintonización de las ideas que se exponen.

El «pathos metafísico» de muchas de las modernas teorías acerca de las agrupaciones humanas, es el pesimismo y el fatalismo.

Los hombres son mortales: la burocracia, en los negocios o en el gobierno necesita, por tanto, crecer y afirmarse más cada día. Cada vez abarca y regula más aspectos de relaciones.

El progreso tecnológico y la división racional del trabajo requieren conjuntamente el desarrollo de una organización cada vez más poderosa. Esta consolidación se basa en un determinismo que no concibe otro género de coordinación que un alto grado de formalización. La dependencia del empleo respecto al empleador es más grande cada vez. Al automatizarse los movimientos del trabajador, cada uno puede ser reemplazado individualmente, o cambiado. En definitiva, se advierte que la máquina tiene ventajas progresivamente mayores.

Ya se ha hablado de la «ley de hierro de la oligarquía». Las necesidades de organización pueden ahogar a las posibilidades democráticas. Pero la misma temida evidencia pudiera tener una «ley de hierro de la democracia».

La doctrina deberá aclarar si es posible mitigar los rigores de la burocratización, evitar los defectos que resaltan en la democracia, y buscar las fuentes de la potencialidad social.—A. S. de A.

HORVATH (Barna): *Rights of Man.—Due Process of Law and «Eccles de Pouvoir»*, en «The American Journal of Comparative Law», Autumn, 1955, vol. 4, Number 4, págs. 537-573.

En las circunstancias políticas extremas, los derechos del hombre superan a las dificultades que se oponen a su vigencia. A través de un estudio comparativo, el articulista plantea las modalidades de actuación de los derechos humanos en tales casos.

La expresión «derechos del hombre» es de origen norteamericano. Tienen una significación peculiar: no pueden ser sacrificados a la «voluntad general» roussoniana. La ley garantiza el derecho, por lo que no puede violarle. El derecho natural puro toma estado legal privilegiado.

La Constitución (norteamericana) no enumera todos los derechos naturales, pero aun los no citados expresamente, son, sin embargo, observados espontáneamente. En caso de duda, la pretensión de los propios derechos da la medida del respeto para los ajenos.

En comparación con las constituciones liberales europeas, resulta que en éstas no adquiere preponderancia el poder judicial, como en Norteamérica. Por otra parte, caracteriza a la teoría soviética el dar preponderancia a los derechos so-

ciales sobre los individuales, pero en el sentido original de que la preponderancia no corresponde a los elementos sociales en cuanto a tales, sino al sistema de hacer sociales ciertos derechos. La oposición entre individuo y sociedad se difumina, pues, al roce con que el proceso de desarrollo social se efectúa. La ley se disuelve en la moralidad del grupo social. Lo extremado de esta actitud da lugar a los crímenes más antihumanos conocidos nunca.

Contra ese estado de cosas, los derechos del hombre han obrado como catalizadores en el curso de los debates desarrollados en las Naciones Unidas. De paso, se ha demostrado que las medidas coercitivas y los métodos gubernativos de la doctrina comunista, significan el fracaso de tales teorías.

La solución verdadera al dilema Individuo-Sociedad, apunta al hecho de que tales términos son correlativos. La protección de los derechos sociales y económicos requiere un esfuerzo común. Por otra parte, los derechos individuales vienen siendo protegidos judicialmente.

La utopía de los derechos del hombre, la interpretación utópica de éstos, permite a Barna Horvath examinarlos como catalizadores de la actividad jurídica con base en dos instituciones que toma como ejemplo: el *Due Process of Law* y el *Excès de Pouvoir*. El *argumentum comparationis* entre los dos clásicos sistemas de remedios, en los que la idea de los derechos del hombre ha llegado a plasmarse, es que uno y otro son complementarios. Sería apropiado llamar al primero de estos sistemas básicos *due process*, el más fundamental y también el más dramático (sic). El *tertium comparationis* contendrá aquellos sistemas en que no aparezca ninguno de los dos tipos de garantías comparadas. En la justicia que se aplica en el procedimiento administrativo de cada día va implícita una decisión sobre los derechos del hombre. En cambio, aunque pueden descubrirse en la actividad administrativa cotidiana, apenas llegan nunca a los tribunales, a causa de su oscuridad e insignificancia aparente. La comparación realizada por el autor tiende a examinar cuál de los dos tipos de garantía es el más adecuado en cada caso, indicando el procedimiento del *excès de pouvoir* como el más conveniente en aquellos casos en que el sistema administrativo de garantías está menos articulado y sea

menos apto para llenar los requisitos del *due process*. Aparte este «básico» *due process*, de mayor trascendencia, se da otro más desvaído y que se aplica a aquellos casos que por su prosaísmo e insignificancia hacen innecesario el básico. Inútil también elegir cuál sea el mejor de los dos sistemas, aun dentro de la forma anglosajona, ya que cumplen ambas funciones diferentes. En cuanto al sistema totalitario soviético, que se opone a estas dos garantías, anglosajona y francesa, de los derechos del hombre, por el momento debe rechazarse mientras no se aclare el misterio de su futura posible adaptación a la democracia clásica. En todo caso se trata en Inglaterra, América y Francia de creaciones espontáneas, que han crecido conforme al genio nacional. La protección de los derechos del hombre depende, pues, en mucha medida, de este genio y estímulo nacional que favorezca su desarrollo. No obstante, el Derecho Internacional, en su campo por el momento limitado, puede coadyuvar, aunque su eficacia sea más teórica que práctica en muchos casos. En orden a la cada vez mayor extensión del área de pueblos que protegen en sus sistema jurídico los derechos del hombre, el Derecho comparativo puede jugar un importante papel como instrumento de autoeducación de las naciones.—E. S. y A. S. de A.

MACCALLUM (D.): *Political pluralism. Old and new*, en «Occidente», volumen X, núm. 5, páginas 421-428.

El pluralismo político floreció en Inglaterra y América desde 1900 a 1930. Se trata de una refutación de la teoría monística del Estado. Los pluralistas dieron algunas propuestas de carácter práctico, pero lo más importante del movimiento está en su valor teórico. Gierke fué la personalidad más notable del primer pluralismo. Duguit, aunque tiene puntos de vista próximos al pluralismo, es mejor un solidarista y, por consiguiente, un adversario de aquella doctrina. La actitud teórica que se opuso con más fuerza al pluralismo fué la doctrina del Estado soberano. La crítica pluralista de la soberanía legal, desconoce el hecho importante de que esta soberanía es perfectamente compatible con las ideas pluralistas. Sin embargo, para los que defienden esta última tendencia, la doctrina de la soberanía no puede servir de base a la complicada es-

tructura del poder social político. Aunque esta crítica tuvo un cierto éxito, no se puede decir lo mismo de la oposición del Estado absoluto. Los pluralistas le habían calificado de «Estado desacreditado», y según ellos las formas de concentración del poder político y social que caracterizaban al Estado absoluto, no eran sino nuevas formas para ocultar antiguos privilegios. Es evidente que un Estado centralizado en el orden administrativo y con una gran unidad política, tiene una cierta eficiencia, pero es ingenuo creer que este Estado pueda garantizar la igualdad económica y social. Algo muy distinto ocurre con relación a la sociedad: en el orden social existen intereses distintos y encontrados, pero, no obstante, puede haber una unidad social formada por el propio juego de estos intereses.

En dos pluralistas importantes, en Gierke y en Figgis, encontramos la idea de una jerarquía ascendente. En toda sociedad, según estos autores, es menester una jerarquización, pero a medida en que una sociedad más se jerarquiza, mayor es su tendencia a construirse según puntos de vistas dictatoriales. Por lo tanto, es necesario un justo criterio de jerarquización para evitar el peligro de las dictaduras. Un concepto fundamental con el que tropiezan los pluralistas en su crítica al monismo, es el concepto de bien común. Según los teóricos pluralistas bien común es un término equívoco que se emplea con acepciones muy variables. En toda acción cooperativa hay un bien común, pero no hay por qué entenderlo como opuesto o contradictorio con el interés particular. Hay intereses particulares, dicen los pluralistas, que pueden ser más importantes que el interés general o que los intereses de la sociedad en su conjunto. Hay aquí una defensa de la personalidad y de la acción privada que se opone a la democracia en masa y al totalitarismo.—E. T. G.

ROTH (Daniel): *Zur Ideengeschichte und zum Begriff des Widerstandes gegen staatliche Unterdrückung*, en «Österreichische Zeitschrift für Öffentliches Recht», Band VI, Heft 4-5, págs. 630-688.

El conflicto entre el individuo y las formas institucionalizadas que, en nombre de lo colectivo, presionan sobre él, es un conflicto constante. Sus antece-

dentos históricos más concretos, en lo que a la sociedad occidental se refiere, están en la Edad Media y, especialmente, en las cartas que puntualizaban las relaciones entre distintos testamentos y ciertas instituciones. Se suele citar en este sentido la Carta Magna. Pero este proceso se acentúa en los tiempos modernos con el crecimiento de la libertad individual y crea una problemática sumamente compleja, hasta el punto de poderse hablar de un derecho de resistencia al Estado, jurídicamente reconocido. Se suelen citar antecedentes que se refieren a la lucha contra el absolutismo y la tiranía, pero los conceptos básicos son los de revolución, restauración y resistencia. La revolución pretende romper la presión que el Estado ejerce imponiendo un orden nuevo en el que tal presión se ajuste a la deseada acción libre individual. La restauración pretende restablecer una situación en la que el Estado no ejercía la presión que se considera injusta o injustificada. La resistencia es una nueva dimensión en la que restauración o revolución son conceptos que quedan subordinados al hecho mismo de la victoria sobre el Estado. De cada uno de estos puntos de vista, tenemos abundantes ejemplos históricos y abundancia también de literatura. Quizás el concepto que ofrezca un interés de mayor novedad sea el de resistencia. La resistencia, en el proceso temporal, puede hacerse bien respecto de un viejo derecho o de un nuevo derecho, lo que, en cierta medida, viene a introducir, en este caso, las categorías de revolución y restauración en el proceso de resistencia. El fundamento legítimo y último de la resistencia está en el derecho natural, e incluso se pretende que el propio derecho positivo admita la posibilidad del ejercicio del derecho natural de resistir. Esta pretensión tropieza, como es natural, con la voluntad de permanencia del Estado. Sólo en la escolástica encontró esta tesis una defensa radical. En efecto, teóricamente se ha defendido reiteradas veces el derecho de resistencia, y se puede encontrar, desde una antigüedad remota e incluso en contra de lo que se suele decir; el derecho de resistencia aparece en Platón y discriminado con rigor, lo que, por otra parte, es lógico, pues en el orden teórico la concepción de un Estado fuerte lleva, automáticamente, a la valoración de la libertad y, por consiguiente, a la valoración de la resis-

cia. La oposición de Platón a la tiranía implicaba la resistencia como una solución justa.—E. T. G.

A. PELCZYNSKI (Z.): *Can Democracy be totalitarian?*, en «Occidente», volumen X, núm. 5, páginas 429-435.

Del tiempo de la Revolución Francesa, de cuyo tiempo procede el término democracia en su acepción corriente, los políticos, de acuerdo con los científicos, se han encargado de encontrarle nuevas acepciones y de obscurecer su significado. Democracia totalitaria es el más reciente y el más desconcertante de estos nuevos significados. En la obra de Bertrand de Jouvenal, *Du Pouvoir*, ya se usaba, y últimamente J. L. Talmon le ha dedicado todo un libro, *The Origins of Totalitarian Democracy*. A primera vista, en occidente, democracia y totalitarismo representan sistemas diferentes y opuestos; «democracia» significa un régimen basado en la libertad política y en el constitucionalismo, de modo que el pueblo pueda controlar a través de sistemas de elección libre a aquellos que gobiernan la nación. «Totalitarismo», sin embargo, es un régimen en el cual un solo partido controla permanentemente al gobierno y en el que el pueblo está privado de medios constitucionales eficaces que le permitan expresar su voluntad y defender sus derechos. La terminología clásica, democracia de una parte y totalitarismo de otra, parece tan clara que en cierto modo se tiene la impresión de que resulta innecesario introducir nuevos términos que obscurezcan tal claridad. Sin embargo, parece que a pesar de todo la nueva expresión «democracia totalitaria» obedece a una real necesidad. El problema se plantearía con rigor en aquellos países en que un poder absoluto estuviese justificado por el procedimiento democrático de elecciones libres, pero esto tiene el carácter de una utopía. Si el totalitarismo resulta difícil que sea democrático, al menos en teoría, se ha defendido esta tesis; la democracia, sin embargo, no puede ser nunca totalitaria, lo más que puede ser es oligárquica. Por otra parte, existen formas nuevas de organización política como las democracias populares que crean problemas de cualificación. Para alguno de es-

tos países se ha aplicado en sus comienzos el término de «totalitarismo democrático».

En todo caso, y aunque ahora estemos en un momento de plena reacción contra el llamado «totalitarismo demo-

crático», es indiscutible que, por lo menos en el plano lógico, los que han utilizado la frase han prestado un buen servicio atrayendo nuestra atención sobre un importante aspecto del totalitarismo. E. T. G.

H) V A R I A

FEYS (Robert): *Los traités récents de logique formalisée*. en «Revue Philosophique de Louvain», tomo 53, número 39, págs. 383-401.

Los grandes tratados de lógica formal han sido poco numerosos. Los *Principia Mathematica* constituían por sí solos el libro por excelencia dentro de esta disciplina y reconozcamos que se limita en gran parte a una transcripción lógica de los razonamientos matemáticos. Los manuales de carácter didáctico faltan casi por completo en el proceso de esta ciencia hasta hace relativamente poco tiempo que ha empezado un sorprendente desarrollo. Un buen manual de lógica formal tiene que estudiar: 1.º La lógica formalizada en sus relaciones con la lógica no formal; 2.º La lógica formal en cuanto tal; 3.º La metalógica.

Si atendemos al primer criterio, encontramos una serie de obras debidas a la pluma de Bochenski, al Padre Clark y al Padre Boehner. En estas obras, al tiempo que se estudia la diferencia entre la lógica antigua y la lógica moderna, se procura encontrar las conexiones entre ambas, y se ha llegado a resultados sorprendentes. Por lo pronto, encontramos una amplia formalización, que llega incluso a la revalorización de la lógica aristotélica, sobre todo en lo que afecta al silogismo modal. Por el mismo camino se han formalizado ciertos textos de los tópicos. En términos generales, comprobamos un proceso en incremento constante de la formalización. Este es el punto de vista que nos abre la perspectiva para considerar los grandes tratados de lógica contemporánea. Quizás el primero y principal sea el de Carnap, tanto en sus «Principios» como en la «Introducción». A Carnap le debemos la generalización formalizada de mayor extensión. Junto a esta obra habría que citar las exposiciones de conjunto como la de W. V. Quine, editada

en 1951. Tampoco faltan los libros elementales del que puede ser un buen ejemplo el de Leblanc, titulado *Introducción a la lógica deductiva*.

En cuanto a la metalógica es un campo muy discutido, sobre todo por la negación de su posibilidad, incluida en el *tractatus* de Wittgenstein. La expresión más conocida de la metalógica la da la semántica, con sus categorías básicas de expresión, sentido y significado. Con interna conexión con la semántica están los problemas sintácticos, que, en general, son un método deductivo a partir de axiomas buscando las relaciones estructurales. Hermes y Scholz han publicado, con el título de *Lógica matemática*, un breve plan que sirve de introducción a la *Enciclopedia de ciencias matemáticas* (Teudner, 1952). De acuerdo con este trabajo, hay que distinguir entre los axiomas semánticamente suficientes, de acuerdo con el teorema de la suficiencia y aquellos razonamientos que no demuestran una proporción, sino un lugar de consecuencia entre proposiciones y para los que piden un ámbito autónomo.

En términos generales, la lógica formalizada no tiene aún grandes aplicaciones, está más o menos en el seno de las matemáticas como un instrumento crítico de comparación y de generalización.—E. T. G.

SELLARS (Roy Wood): *Knowledge-Claims versus Value-Assignments*, en «The Journal of Philosophy», vol. LII, número I, 1956, New York, págs. 5-9.

Trata este artículo de esclarecer en la medida de lo posible, la diferencia que hay entre conocimiento y valoración. Ya en esta misma Revista, el autor de estas observaciones ha tratado del mismo problema, convencido de que la valoración tiene una conexión reflexiva con el co-

nocimiento, a pesar de su aparente distancia. Precisamente, teniendo en cuenta esta relación y distancia, se intenta precisar las características relacionales y diferenciales entre verdadero y justificable, atribuyendo uno de estos términos a los supuestos de conocimiento y el otro a juicios de valor.

En principio, hay que distinguir entre la naturaleza del conocimiento y sus condiciones. Conocimiento implica la consecución plena de una determinada actividad, pero las condiciones de esta actividad deciden la plenitud del conocimiento. Los empiristas han acentuado el valor de estas condiciones, hasta el punto de poner en ellas lo principal del conocimiento. Sin embargo, esto parece una exageración, porque en todo caso las condiciones del conocer están ya en cierta medida dadas en el conocer mismo. Por otra parte se da la intuición, como un modo de conocimiento, cuyas condiciones parecen a su vez condicionadas por el conocer.

Consideremos ahora el valor. Valorar significa también un modo de aprehensión acabado o completo. Hay una determinación por parte del sujeto respecto del objeto, y esta determinación implica necesariamente un cierto conocimiento. Se da una conexión funcional entre el que valora y lo valorado, que determina, sin duda, el contenido de la valoración; pero esta relación no puede ser arbitraria, y este es precisamente el fundamento de conocimiento que hay en toda valoración. Por esta misma razón, cuando analizamos los juicios de valor, solemos encontrar elementos empíricos que implican conocimientos acerca de los hechos. Si sobre estas indicaciones, apreciamos la disputa tradicional entre las características del valor y las características del conocimiento, nos percatamos de que la valoración se monta en un tipo intuitivo de conocimiento, que da una peculiar importancia a las condiciones subjetivas, tales como el sentimiento, el propósito y la actitud. Por otra parte, si consideramos el conocimiento veremos que hay una valoración en conexión estrecha con la motivación y la acción. Así, el conocimiento parece que guía a la valoración y que, por su parte, la valoración determina las posibilidades del conocimiento. Para evitar los conflictos tradicionales, quizás fuese conveniente el introducir algunas modificaciones en los términos que habitualmente se emplean.—E. T. G.

C. WILLIAMS (Donald): *More on the Ordinarity of history*, en «The Journal of Philosophy», vol. LII, núm. 10, 1955, New-York, págs. 269-277.

El Profesor Harold Lee, en sus *Reflexiones sobre la naturaleza hipotética del conocimiento histórico*, sostiene que las proposiciones históricas son esencialmente hipotéticas y que se afirman, por conexión, con otras proposiciones que tienen un carácter circunstancial, de modo que el conocimiento histórico, en su conjunto, es más aparente que real, y, en todo caso, responde a estratos del conocimiento preferentemente determinados por la comprensión y no por la especulación lógica. Sin duda, el Profesor Lee potencia en demasía el papel que el método hipotético desempeña en el conocimiento histórico, ya que no es ni el método exclusivo ni el de mayor importancia con relación a la historia. Efectivamente, la historia tiene como característica muy singular que el conjunto de su contenido es, en cierto modo, el conjunto de todos los contenidos posibles de orden social, y en este sentido deja un amplio campo para la hipótesis; pero no se trata de que el conocimiento histórico sea más o menos real, sino de las condiciones propias de ese conocimiento. Desde luego que se pueden formular hipótesis en la metodología histórica, pero esto no esclarece que sea la historia ni sus contenidos. El Profesor Lee sostiene que la historia es por completo incapaz de fundamentarse en experimentos. Desde luego, en la medida en que el objeto de la historia es el pasado, resulta inexperimentable; pero esto no quiere decir que resulte inverificable. Por otra parte, y en cierto sentido, la historia se ofrece como experimentable en cuanto se constituye en historiografía, y las distintas construcciones de los distintos autores se suceden y condicionan unas a las otras. El punto de vista del Profesor Lee tiende a disolver la autonomía de la ciencia histórica, pero es indiscutible que su campo concreto está determinado por un cierto tipo de hechos, los hechos históricos, que no son hechos físicos, pero que pertenecen al mundo empírico, y en este sentido son susceptibles de organización científica. Precisamente una de las funciones características del historiador es la de seleccionar aquello que es importante frente a la innumerable cantidad de acon-

tecimientos que no lo son, y en esta selección va ya implícita una actitud y un método que determinan en principio la autonomía del conocimiento histórico, en cuanto que lo importante que se elige es lo históricamente importante. Lo que es indiscutible, desde mi punto de vista, es la incertidumbre propia de la limitación del conocimiento histórico. Si conociéramos todos los hechos históricos aún podríamos determinar su proceso, pero conociendo sólo una parte mínima es muy difícil que podamos definir las estructuras o cualificar las conductas. En este sentido, la historia pertenece más a las ciencias sociales, dentro de cuyo campo posee una autonomía, pero al servicio de fines que afectan al bien concreto de la humanidad. El conocimiento histórico delimitase, pues; pero, al mismo tiempo, se condiciona en función a un fin más amplio.—E. T. G.

O'NEILL (Joseph E.): *The metaphorical Mode: Image, Metaphor, Symbol*, en «Thought», vol. XXXI, núm. 120. Primavera 1956, págs. 79-113.

La poesía moderna, abandonando viejos moldes, ha creado un estilo propio y, con ello, el menosprecio de las viejas fórmulas poéticas. Joseph O'Neill sólo trata de demostrar que aquéllas caen en desuso cuando una revolución espiritual ha alterado la metafísica de una cultura. Así, la poesía del siglo XVII era intelectual e ingeniosa; la del XVIII, formalista y decorosa, y la del siglo XIX, emocional y colorista, debido a la distinta visión del mundo que imperaba en esas épocas. El transcurso del tiempo hace que la poesía difiera únicamente por el acento, el énfasis con que destaca un elemento poético de los demás. La conexión entre metáfora, lenguaje y pensamiento es un hecho de carácter tan general que puede afirmarse, con algunos autores, que un examen fundamental de la metáfora es tanto como una investigación de la génesis del pensamiento, surge por ello la metáfora espontáneamente en el lenguaje. El proceso metafórico, lo mismo en el lenguaje que en el pensamiento, es un designio de la mente humana, no solamente para descubrir el mundo de la experiencia y de

la realidad, sino también para expresar, por medio de un acto de discernimiento imaginativo, el orden y armonía del universo.

La imagen poética consta de tres elementos, cuyo equilibrio varía, según las modas poéticas, aunque los tres elementos son indispensables para constituirlos; son éstos el sentimental, elemento vívido; el emocional, que produce la intensidad, y el intelectual, que determina la profundidad. Pero sobre estos elementos y para dotarlos de vida, se requiere una energía poética fuerte, es decir, la capacidad para provocar una respuesta externa que se producirá por un simple acto compuesto de una intimidad espiritual y una percepción física.

La imagen poética es esencialmente analógica en la metáfora, ya que es ésta expresión de la percepción de una analogía entre dos objetos que pertenecen a dos esferas diferentes del ser. La metáfora tiene sus límites; hay comparaciones analógicas que no son lícitas en poesía, lo mismo que hay palabras que no son poéticas. Aunque, en realidad, todas las palabras pueden ser empleadas en la creación de un magnífico poema. Hay un uso científico de las palabras, que extrae de ellas referencias, el uso emotivo hace destacar en ellas actitudes y emociones. Este segundo modo de usar las palabras es el que corresponde al poeta. El intelecto puede ejercerse por medio del método lógico: movimiento paso a paso de la causa al efecto, o por el método metafórico: sistema intuitivo, que se vale de la asociación, la memoria y todas las fuerzas escondidas del subconsciente.

Hay un simbolismo verbal, simple figura literaria, resultado de asociación arbitraria o percepción de similitud entre dos objetos y un segundo simbolismo que, basado en intuiciones de las relaciones fundamentales, interpreta el universo. El símbolo es figura superior al signo, que es mero indicador de relaciones conocidas.

Este artículo tiene interés grande por interpretar imágenes, metáfora y símbolo despojándolos de su aspecto formal de figuras retóricas y trata estas manifestaciones del pensamiento como algo vivo, con un contenido, con un sentido, en su función de partes del todo viviente que es el poema.—M. del P. M.

