

ANUARIO
DE
FILOSOFIA
DEL
DERECHO

Tomo V - 1957



INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDIOS JURÍDICOS

ANUARIO DE FILOSOFIA DEL DERECHO

DIRECTOR:

D. Enrique Gómez Arboleya

Catedrático de la Universidad de Madrid

CONSEJO DE REDACCIÓN:

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

SECRETARIA DE REDACCION:

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 ptas.
Extranjero	175 »

ANUARIO
DE
FILOSOFIA DEL DERECHO

PUBLICACIONES DEL INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDIOS JURIDICOS

Serie 1.^a

PUBLICACIONES PERIODICAS

NUMERO 6

ANUARIO DE FILOSOFIA DEL DERECHO

TOMO V



MINISTERIO DE JUSTICIA
Y CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS

ANUARIO
DE
FILOSOFIA DEL DERECHO

TOMO V



MADRID

1 9 5 7

ES PROPIEDAD

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

Depósito legal. M. 11.151.—1958

GRÁFICAS GONZÁLEZ.—Miguel Servet, 15.—Teléf. 27 07 10.—Madrid.

INDICE

Páginas

ESTUDIOS

LEGAZ LACAMBRA (Luis): «La lógica como posibilidad del pensamiento jurídico»	I
LLAMBIAS DE AZEVEDO (Juan): «Algunas reflexiones sobre la Justicia y el problema del principio del Derecho»	87
GUASP DELGADO (Jaime): «Exactitud y Derecho»	109
VON HIPPEL (Ernst): «El naturalismo en la teoría del Estado»	151
QUINTANO RIPOLLÉS (Antonio): «Ideas jurídicas de Nietzsche»	175
PUGLIESE (Orlando): «Consideraciones sobre el problema del Derecho».	195
FERNÁNDEZ GALIANO (Antonio): «Conceptos de Naturaleza y Ley en He- ráclito»	259
PEIDRÓ PASTOR (Ismael): «Estado e Iglesia en el pensamiento de Ma- ritain»	323

NOTA BIBLIOGRAFICA

SÁNCHEZ DE LA TORRE (Angel): «Dos libros acerca de la filosofía jurí- dica de Leibniz»	379
--	-----

RECENSIONES Y NOTICIAS DE LIBROS

CONDE (F. Javier): «El hombre, animal político» (E. Gómez Arboleya).	389
BASTID (Paul): «Les Institutions Politiques de la Monarchie Parlemen- taire Française (1814-1848)» (E. T. G.)	395
BOURGEY (Louis): «Observation et expérience chez Aristote» (A. F.-Ga- liano)	397
BUTLER (Richard) O. P.: «The Mind of Santayana» (E. Sobejano Esteve).	397
CALLOT (Emile): «Problèmes du cartésianisme. Descartes, Malebranche, Spinoza» (María Riaza)	401
CASTÁN TOBEÑAS (José): «Los sistemas jurídicos contemporáneos del mundo occidental» (Emilio Serrano Villafañe)	402
DALBY (Joseph): «The catholic conception of the Law of nature» (Emilio Serrano Villafañe)	405
VON GIERKE (Julius): «Widerstandsrecht und Obrigkeit» (A. Quintano Ripollés)	408

	Páginas
GIULIANI (Alessandro): « <i>Ricerca in tema di esperienza giuridica</i> » (Angel Sánchez de la Torre)	409
GONZÁLEZ ALVAREZ (Angel): « <i>Manual de historia de la Filosofía</i> » (A. F. Galiano)	412
GRANGER (G. G.): « <i>La mathématique sociale du Marquis de Condorcet</i> » (E. Gómez Arboleya)	414
HUSSERL (Gerhart): « <i>Recht und Zeit</i> » (S. Alvarez Turienzo)	415
LOCKE'S (John): « <i>Travels in France, 1675-1679</i> » (E. Gómez Arboleya).	417
KARSTEDT (Peter): « <i>Ethik more iuridico</i> » (S. Alvarez Turienzo)	419
« <i>KIERKEGAARD e NIETZSCHE</i> », Número de la Revista <i>Archivio di Filosofia</i> , dedicado a... (María de Riaza)	420
LODGE (Rupert C.): « <i>The Philosophy of Plato</i> » (S. Alvarez Turienzo).	422
LLAMBIAS DE AZEVEDO (Juan): « <i>El pensamiento del Derecho y del Estado en la antigüedad</i> » (A. F. Galiano)	424
MAUNZ (Theodor): « <i>Deutsches Staatsrecht</i> » (E. Sobejano Esteve)	426
MEYER (François): « <i>L'ontologie de Miguel de Unamuno</i> » (A. Sánchez de la Torre)	429
NEUMANN-NIPPERDEY-SCHLEUNER: « <i>Die Grundrechte</i> » (A. Quintano Rippollés)	431
ORESTANO (R.): « <i>Introduzione allo studio storico del diritto romano</i> » (Alessandro Giuliani)	432
PONTIFICIA UNIVERSIDAD ECLESIASTICA DE SALAMANCA: « <i>El evolucionismo en Filosofía y en Teología</i> » (A. Sánchez de la Torre)	436
ROWE (Constance): « <i>Voltaire and the State</i> » (E. T. G.)	438
SCHOLZ (Franz): « <i>Die Reichtssicherheit</i> » (E. T. G.)	440
SMEND (Rudolf): « <i>Staatsrechtliche Abhandlungen</i> » (E. T. G.)	442
STROHAL (Richard): « <i>Vom Wesen und dem Sinn der Autorität</i> » (S. Alvarez Turienzo)	445
« <i>EDITH STEIN</i> », Número de la Revista <i>Les études Philosophiques</i> , dedicada a... (María Riaza)	446
VIDLER (Alec R.): « <i>Prophecy and Papacy. A Study of Lamennais, the Church and the Revolution</i> » (S. Alvarez Turienzo)	448
WELZEL (Hans): « <i>Derecho natural y justicia material</i> » (E. Serrano Villafañe)	451
WIEACKER (F.): « <i>Vulgarismus und Klassizismus in Recht der Spätantike</i> » (Alvaro D'Ors)	457

ANUARIO DE REVISTAS

A) *Historia general de la Filosofía*

« <i>The Problem of Evil in the Theory of Dualism</i> », por P. Siwek. <i>Laval Théologique et Philosophique</i> , vol. XI, 1, 1955	461
« <i>Heraclitus as Cosmologist</i> », por G. Gerson Rabinowitz y W. I. Matson. <i>The Review of Metaphysics</i> , vol. X, 2, 1956	461

	Páginas
«The Idea of Socrates: The Philosophic Hero in the Nineteenth Century», por A. W. Levi. <i>Journal of the History of Ideas</i> , vol. XVII-1, 1956	462
«Adnotationes ad historiam conceptus analogiae», por P. Erhardus W. Platzeck, O. F. M. <i>Antonianum</i> , XXX, Roma, 1955, fasc. 4	462
«God and the Good in Plato», por Kevin F. Doherty. <i>The New Scholasticism</i> , vol. XXX, 4, 1955	464
«Substantial Form in Aristotle's Metaphysics», por Ellen Stone Haring. <i>The Review of Metaphysics</i> , vol. X, 2, 1956	465
«La obra filosófica de Maimónides», por Henry Serouya. <i>Revista Española de Filosofía</i> , 58-59, 1956	466
«Character, Signum und Signaculum. Die Einführung in die Sakramenten theologie des 12. Jahrhunderts», por Nikolaus M. Häring. <i>Scholastik</i> , XXXI, Heft II, 1956	466
«Schwankungen in der Lehre des Petrus Lombardus», por Artur Michael Landgraf. <i>Scholastik</i> , XXXI, Heft IV, 1956	467
«Richard von St. Viktor. Theologe und Mystiker», por Johannes Beumer. <i>Scholastik</i> , XXXI, Heft II, 1956	467
«Ratio inferior and Ratio Superior in St. Albert and St. Thomas», por R. W. Mulligan. <i>The Thomist</i> , 19, 3, 1956	468
«Nouvelles recherches sur Siger de Brabant et son école», por Van Steenberghen. <i>Revue Philosophique de Louvain</i> , t. 54, febrero 1956.	469
«Eine ungedruckte Quaestio des hl. Thomas von Aquin über die Erkenntnis der Wesenheit der Seele», por F. Pelster. <i>Gregorianum</i> , volumen XXXVI, 4, año XXXVI, 1955	469
«L'Être et la Personne selon le B. Jean Duns Scot», por André Hayen. <i>Revue Philosophique de Louvain</i> , t. 53, noviembre 1955	470
«Umanesimo e Riforma nella prima metà del sec. XVI», por Giorgio Radetti. <i>Giornale Critico della Filosofia Italiana</i> , X, 2, 1956	470
«St. Ignatius on Education», por John A. Oesterle. <i>The New Scholasticism</i> , vol. XXXX, 2, 1956	471
«Grundzüge der Prädestinationslehre Molinas», por Johannes Rabeneck, S. J. <i>Scholastik</i> , XXXI, Jahrgang, Heft III, 1956	471
«D'Ignace de Loyola à Hegel par Hölderlin. Circularité des Exercices Spirituels et Circularité du Savoir Absolu», por Gaston Fessard. <i>Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie</i> , vol. XLII-4, 1956	472
«Das Axiom. Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam nach der Erklärung Molinas», por Johannes Rabeneck, S. J. <i>Scholastik</i> , XXXII, Heft I, 1957	473
«Some Remarks on the Philosophy of Malebranche», por Gustav Bergman. <i>The Review of Metaphysics</i> , vol. X, 2, 1956	473
«L'etica di Schelling sino al Sistema dell'idealismo trascendentale», por Giuseppe Semerari. <i>Giornale Critico della Filosofia Italiana</i> , 4, 1956	474
«Leibnitz Today», por Rulon Wells. <i>The Review of Metaphysics</i> , volumen X, 2, 1956	475

«Kierkegaard and the Problem of Existential Philosophy», I, por Louis Mackey. <i>The Review of Metaphysics</i> , vol. IX, 3, 1956	475
«Kierkegaard and the Problem of Existential Philosophy», II, por Louis Mackey. <i>The Review of Metaphysics</i> , vol. IX, 4, 1956	476
«Les éléments fondamentaux de la gnoséologie rosminienne», por Michele Federico Sciacca. <i>Revue Philosophique de Louvain</i> , t. 53, número 38, 1955	478
«La filosofía española de la segunda mitad del siglo XIX», por Ramón Ceñal. <i>Revista de Filosofía</i> , 58-59, 1956	478
«Romanticism and Croce's Conception of Science», por Patrik Romannell. <i>The Review of Metaphysics</i> , 1956, vol. IX, 3	479
«Il neopositivismo», por Giovanni Emmanuele Barie. <i>Giornale Critico della Filosofia Italiana</i> , X, 3, 1956	479
«Recent Soviet Philosophy», por George L. Kline. <i>The Annals</i> , volumen CCCIII, enero 1956	480
«Philosophy in France», por Alan Montefiore. <i>Philosophy</i> , XXXI, 117, 1956	481

B) *Historia de la Filosofía jurídica, social y política*

«Römer 13 und das Widerstandsrecht», por Wilhelm A. Schulze. <i>Archiv für Rechts- und Socialphilosophie</i> , vol. XLII-4, 1956	482
«Die Kölner Gaffelverfassung und die Rechtsgeschichte der Demokratie», por Theo Mayer-Maly. <i>Osterreichische Zeitschrift für Öffentliches Recht</i> , t. VII, cuad. 2.º, 1956	482
«S. Boniface et sa mission historique d'après quelques auteurs récents», por Maurice Coens. <i>Analecta Bollandiana</i> , vol. LXXIII, diciembre 1955, fasc. III-IV	483
«Francis Bacon on the Science of Jurisprudence», por P. H. Kocher. <i>Journal of the History of Ideas</i> , vol. XVIII, núm. 1, 1957	484
«Diego de Covarrubias und die Eroberung Amerikas», por Luciano Pereña Vicente. <i>Archiv des Völkerrechts</i> , t. 6, cuad. 2.º, 1957	484
«La "moralis facultas" nella filosofia giuridica di F. Suárez», I, por Dario Composta. <i>Salesianum</i> , 18, 3-4, 1956	485
«La "moralis facultas" nella filosofia giuridica di F. Suárez», II, por Dario Composta. <i>Salesianum</i> , 19, 1, 1957	486
«Hierokratie und Staatenwelt bei Thomas Campanella (1568-1639)», por Antonio Truyol Serra. <i>Archiv des Völkerrechts</i> , Band 5, heft 1/2, 1955	487
«From Equality to Organicism», por Frank E. Manuel. <i>Journal of the History of the Ideas</i> , vol. XXVII-1, 1956	487
«Montesquieu ou le libéralisme aristocratique», por Jean-Jacques Chevallier. <i>Revue Internationale de Philosophie</i> , 33-34, 1955, fasc. 3-4	488
«The Evolution of Montesquieu's Theory of Climate», por Robert Shackleton. <i>Revue Internationale de Philosophie</i> , 33-34, 1955	488

	Páginas
«Montesquieu et Jean-Jacques Rousseau», por Robert Derathé. <i>Revue Internationale de Philosophie</i> , 33-34, 1955	489
«Montesquieu et Filangieri. Notes sur la fortune de Montesquieu au XVIIIe siècle», por Sergio Cotta. <i>Revue Internationale de Philosophie</i> , núm. 33-34, 1955	490
«To Montesquieu: Acknowledgment and Appreciation», por Charles W. Hendel. <i>Revue Internationale de Philosophie</i> , núm. 33-34, 1955, fascículo 3-4	490
«Smith, Hegel, Marx», por Haruo Naniwada. <i>Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft</i> , tomo III, cuad. 3, 1955	491
«Der Begriff der öffentlichen Meinung bei Rousseau», por Wilhelm Hennis. <i>Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie</i> , XLIII/1, 1957 ...	492
«Kant and the Rights of Rebellion», por H. S. Reiss. <i>Journal of the History of Ideas</i> , vol. XVII-2, 1956	492
«Adam Müller über die Revolutionen in Südeuropa», por Jakob Baxa. <i>Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft</i> , tomo III, cuad. 4.º	493
«Der Streit um K. L. von Hallers, Restauration der Staatswissenschaft», por Reinhard Ewald. <i>Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft</i> , tomo III, cuad. 1.º	493
«Über Marx und die Gegenwart», por Iring Fetscher. <i>Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie</i> , XLII/2, 1956	494
«Der Grossinquisitor als politisches Vermächtnis Dostojewskis», por Morris Stockhammer. <i>Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie</i> , vol. XLII, 4, 1956	495
«Quello che Benedetto Croce sconosceva in materia di filosofia del diritto», por Anna Di Stefano. <i>Sophia</i> , 24, 2, 1956	495
«The Socialism of H. G. Wells», por William J. Hyde. <i>Journal of the History of Ideas</i> , vol. XVII-2, 1956	496
«Eugen Rosenstock ein Hegelianer?», por Georg Müller. <i>Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie</i> , XLII/2, 1956	496

C) Pensamiento contemporáneo

«Mitsein, Eine Erweiterung der scholastischen Kategorienlehre», por Walter Brugger. <i>Scholastik</i> , XXXI, Heft III, 1956	497
«Bilan de la Psychologie dans la première moitié du XXe siècle», por A. Burloud. <i>Revue philosophique</i> , enero-marzo 1955	498
«Logic as Speculative or Practical», por Richard J. Connell. <i>The new Scholasticism</i> , vol. XXX, 2, 1956	499
«Expérience et théorie dans l'élaboration et dans l'application d'une doctrine scientifique», por B. De Finetti. <i>Revue de Métaphisique et de Morale</i> , París, año 60, núm. 3, julio-septiembre 1955	499
«The Future of Philosophy», por Robert E. Dewey. <i>The Journal of Philosophy</i> , vol. LIII, núm. 5, marzo I, 1956	501

	Páginas
«Essere e linguaggio in Heidegger e nel "Tractatus" di Wittgenstein», por Pietro Ghiodi. <i>Rivista di Filosofia</i> , 46, 2, 1955	501
«Zur Phänomenologie des menschlichen Daseinsfeldes», por Otto Jansen. <i>Zeitschrift für Philosophische Forschung</i> , X, 1956, heft 3	502
«Is there a Philosophy of History?», por Robert Paul Mohan, <i>The New Scholasticism</i> , vol. XXX, 4, 1956	503
«Philosophie de l'esprit et philosophie de l'existence», por Joseph Moreau. <i>Les études philosophiques</i> , X, 4, 1955	503
«L'optimisme de Le Senne et son interprétation de la contradiction», por Jean Nabert. <i>Les études philosophiques</i> , X, 3, 1955	504
«Philosophie et philosophies», por Henri Reverdin. <i>Revue de Théologie et de Philosophie</i> , Lausanne, 1955, IV	505
«The Study of the Philosophy of Science», por G. J. Whitrow. <i>The British Journal for the Philosophy of Science</i> , vol. VII, núm. 27, noviembre 1956	506
«Mead and Sartre on Man», por Meter Ames. <i>The Journal of Philosophy</i> , vol. LIII, núm. 6, marzo 1956	507
«Life, Value, Happiness», por Theodore M. Greene. <i>The Journal of Philosophy</i> , vol. LIII, núm. 10, mayo 10, 1956	507
«Santayana and the Poetic Function of Religion», por Willard E. Arnett. <i>The Journal of Philosophy</i> , vol. LII, núm. 24, noviembre 22, 1956	508
«E' possibile una metafisica?», por F. Battaglia. <i>Giornale di Metafisica</i> , XI, 1956, 4-6	508
«Alternativa e impegno esistenziale nell'umanismo di Giovanni Gentile», por Vito A. Belleza. <i>Giornale Critico della Filosofia Italiana</i> , X, 4, 1956	510
«Versuche einer existentialistischen Wertlehre in der französischen Philosophie der Gegenwart. Sartre und Polin», por Reinhard Lauth. <i>Zeitschrift für Philosophische Forschung</i> , X, heft 2, 1956	511
«The World of the Unconscious and the World of Commonsense», por R. E. Money-Kyrle. <i>The British Journal for the Philosophy of Science</i> , vol. VII, 21, 1956	511
«Funzione e significato del mito», por Enzo Paci. <i>Giornale Critico della Filosofia Italiana</i> , X, 4, 1956	512
«The Quality of Man», por Newton I. Stallknecht. <i>The Review of Metaphysics</i> , vol. IX, 4, 1956	513
«Das Werturteilsproblem im Lichte der logischen Analyse», por Hans Albert. <i>Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft</i> , t. CXII, cuaderno 3.º, 1956	514
«The Case for Ethical Determinacy», por William A. Banner. <i>The Review of Metaphysics</i> , vol. IX, 3, 1956	514
«Facts, Values and Moral Solipsism», por John Beloff. <i>The Journal of Philosophy</i> , vol. LIII, núm. 18, agosto 1956	515
«The Moral and the Axiological "Ought". An Attempt at a Distinction»,	

	Páginas
por Daya. <i>The Journal of Philosophy</i> , vol. LIII, núm. 21, octubre 1956	515
«Il problema del libero arbitrio in alcuni riflessi pedagogice e giuridici», por Carlo Ferrio. <i>Salesianum</i> , 18, 1, 1956	516
«Value as a Scientific Concept», por Cornelius L. Golightly. <i>The Journal of Philosophy</i> , vol. LIII, núm. 7, marzo 1956	517
«Practical Reasons and the Deadloch in Ethics», por Everett W. Hall. <i>Mind</i> , vol. LXIV, 255, 1955	517
«Reflecting on Morals», por John M. Hems. <i>Philosophy</i> , XXXI, 117, 1956	518
«Libertà e valore», por Angela María Jacobelli Isoldi. <i>Giornale Critico della Filosofia Italiana</i> , X, 4, 1956	518
«Purpose and Authority in Morals», por H. J. N. Horsburg. <i>Philosophy</i> , XXXI, 119, 1956	519
«Re-defining moral judgements», por Daniel Kading. <i>The Journal of Philosophy</i> , 1956, vol. LIII, núm. 17	520
«Symposium: The Grounds of Obligation. I. The Distinctive Features of Obligation-Statements. II. On the Use of Moral Principles: Maurice Mondelbaum», por John Ladd. <i>The Journal of Philosophy</i> , volumen LIII, núm. 22, octubre 1956	520
«How important is Moral Goodness?», por W. G. MacLagan. <i>Mind</i> , volumen LXIV, 254, 1955	521
«La liberté dans l'oeuvre de René Le Senne», por Robert Maistriaux. <i>Les Etudes Philosophiques</i> , X, 3, 1955	521
«Are Moral Problems Genuine?», por D. H. Monro. <i>Mind</i> , vol. LXV, 258, 1956	522
«The Use of Normative Language», por Mary Mothersill. <i>The Journal of Philosophy</i> , vol. LII, núm. 15, julio 21, 1955	523
«Reasoning in Moral matters», por Thomas E. Patton. <i>The Journal of Philosophy</i> , vol. LIII, núm. 17	523
«Die Willensfreiheit als Gabe und als Aufgabe», por Hans Pichler. <i>Zeitschrift für Philosophische Forschung</i> , X, Heft 3, 1956	524
«Formulating Moral Principles», por A. Philips Griffiths. <i>Mind</i> , LXV, 257, 1956	525
«The Superject and Moral Responsibility», por Nathan Rotenstreich. <i>The Review of Metaphysics</i> , vol. X, 2, 1956	525
«Der Wertpluralismus unserer Zeit als philosophisches Problem», por Hans Ryffel. <i>Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie</i> , XLII/3, 1956.	526
«Der Wertpluralismus unserer Zeit als philosophisches Problem», por Hans Ryffel. <i>Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie</i> , vol. XLII/4, 1956	526
«De la difficulté de penser sur la guerre», por René Le Senne. <i>Les Etudes Philosophiques</i> , t. X, 3, 1955	527
«Generalization in Ethics», por Marcus G. Singer. <i>Mind</i> , vol. LXIV, 255, 1955	528
«Principles of Morality», por Stephen Toulmin. <i>Philosophy</i> , XXXI, 117, 1956	529

	Páginas
«Die Definition des Sozialen und der Gesellschaft», por A. F. Utz. <i>Zeitschrift für Philosophie und Theologie</i> , Band 2, Heft 4, 1955 ...	529
«Appearance and Morality», por Donald Walhout. <i>The Review of Meta- physics</i> , vol. IX, 3, 1956 ...	530
«Appeal to rule», por Andrew Wessell y Donald Schon. <i>The Journal of Philosophy</i> , vol. LIII, núm. 16 ...	531
D) <i>Derecho natural y Filosofía del Derecho</i>	
«The Natural Law Forum», por Anton-Hermann Chroust. <i>Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie</i> , XLII/2, 1957 ...	531
«Studie über Norberto Bobbio», por Winfried Dallmayr. <i>Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie</i> , XLII/3, 1956 ...	532
«Europäische und kosmopolitische Idee», por Giorgio Del Vecchio. <i>Ar- chiv für Rechts-und Sozialphilosophie</i> , XLIII/1, 1957 ...	532
«Juristisches Denken», por Josef Esser. <i>Archiv für Rechts-und Sozial- philosophie</i> , XLII/2, 1957 ...	533
«Vom Wesen des Naturrechts», por Friedrich August Freiherr von der Heydte. <i>Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie</i> , XLII/2, 1957 ...	534
«Charity and Natural Law», por A. Campbell Garnett. <i>Ethics</i> , vol. LXVI, número 2, enero 1956 ...	534
«Academic Freedom: A Decade of Challenge and Clarification», por Harry D. Gideonse. <i>The Annals of the American Academy of Politi- cal and Social Science</i> , vol. 301, sept. 1955 ...	535
«Religion und Recht», por Josef Hasenfuss. <i>Archiv für Rechts-und So- zialphilosophie</i> , XLII/1, 1956 ...	536
«The Meaning and Significance of Academic Freedom», por Robert M. Hutchins. <i>The Annals of the American Academy of Political and Social Science</i> , vol. 300, julio 1955 ...	536
«Existencialismus in der Rechtswissenschaft?», por Hans Kelsen. <i>Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie</i> , XLII/2, 1957 ...	537
«Naturrecht und Historismus», por Helmut Kuhn. <i>Zeitschrift für Poli- tik</i> , J. 3, heft 4, 1956 ...	538
«Morale, diritto ed economia nel pensiero di Giorgio Del Vecchio», por Pasquale Mazzarela. <i>Sophia</i> , 24, 2, 1956 ...	538
«Zur thomistischen Freiheitslehre», por Oeing-Hamboff Ludger. <i>Scholas- tik</i> , XXXI, Heft II ...	539
«A Return to the Natural Law», por Pacífico Ortiz y Arthur A. North. <i>Thought</i> , 20, 119, 1955 ...	539
«Studie über Giorgio Del Vecchio», por Hermann Messerschmidt. <i>Ar- chiv für Rechts-und Sozialphilosophie</i> , vol. XLII-4, 1956 ...	540
«Naturrecht ist Existenz Ordnung», por Johannes Messner. <i>Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie</i> , XLII/2, 1957 ...	541
«Naturrecht und Natur des Rechts», por Leónidas Pitamic, <i>Osterrei- chische Zeitschrift für öffentliches Recht</i> , t. VII, cuad. 2.º, 1956 ...	541

	Páginas
«Le droit de l'homme à la nationalité. La suirvance de la Nation à l'Etat», por Pusta. <i>Archiv des Völkerrechts</i> , Band 5, heft I/2, 1955 ...	542
«Naturrechtliche Strömungen in Deutscher Rechtsprechung», por Peter Schneider. <i>Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie</i> , XLII/1, 1956 ...	542
«Le problème philosophique des attributs de Dieu et leur valeur normative pour l'action», por Joseph Rauwens. <i>Revue Philosophique de Louvain</i> , t. 53, núm. 38, 1955 ...	543
«Zur Rechtsphilosophie des Als-seins», por Johannes Thyssen. <i>Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie</i> , XLIII/1, 1957 ...	544
«The Concept of Freedom», por Francisco C. Wade. <i>The Review of Metaphysics</i> , vol. X, 2, 1956 ...	544
«Sur l'antique inclusion du droit dans la morale», por Michel Villey. <i>Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie</i> , XLII/1, 1956 ...	545
«The Nature and Locus of Natural Law», por Paul Weis. <i>The Journal of Philosophy</i> , LIII, 23, 1956 ...	546

E) *Teoría general del Derecho. Ciencia y Técnica jurídicas*

«Zur Rechtstellung der öffentlichen Verbände», por Rüdiger Altmann. <i>Zeitschrift für Politik</i> , J. 2, Heft 3, 1955 ...	546
«Offentlichkeit als Staatsersatz», por Hans-Joachim Arndt. <i>Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie</i> , XLII/, 1956 ...	547
«Law making by professional and trade associations», por Frederick K. Beutel. <i>Nebraska Law Review</i> , vol. 24, núm. 3, 1955 ...	547
«Strenger Normativismus», por Bror Clas Carlson. <i>Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie</i> , XLII/3, 1956 ...	548
«Diritto a la Vitta Privata», por Francesco Carnelutti. <i>Riv. Trim. di Diritto Pubblico</i> , enero-marzo 1955 ...	549
«The "Good Man" and the role of reason in legislative law», por Julius Cohen. <i>Cornell Law Quarterly</i> , vol. 41, núm. 3 ...	549
«The Lawyer and the Legislative Hearing Process», por J. Cohen y R. A. H. Robson. <i>Nebraska Law Review</i> , 33, 4, 1954 ...	550
«Toward indivisible international law? The evolution of soviet doctrine», por G. M. Mason. <i>Social Research</i> , 23, 1, 1956 ...	550
«Supranational Planning Authorities and Private Law», por Norman S. Marsh. <i>The American Journal of Comparative Law</i> , 4, 2, 1955 ...	551
«The Developpement and the Significance of the Concept of Responsibility», por Richard MacKeon. <i>Revue Internationale de Philosophie</i> , 39, 1, 1957 ...	552
«The Judicial Process. A comparative analysis», por A. T. von Mehren. <i>The American Journal of Comparative Law</i> , 5, 2, 1956 ...	553
«Staatenverbindungen zwischen Staatsrecht und Völkerrecht», por Johann Mokre. <i>Osterreichische Zeitschrift für öffentliches Recht</i> , t. VII, cuaderno 2.º, 1956 ...	553
«On Promising», por A. I. Melden. <i>Mind</i> , LXV, 257, 1956 ...	554

	Páginas
«Unjust Enrichment», por D. P. O'Connell. <i>The American Journal of Comparative Law</i> , 5, 1, 1956	554
«Über gerechte Verteilung des Einkommens und Eigentums», por Hans Peter. <i>Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft</i> , t. 112, cuaderno 2.º, 1956	555
«La "legimità" degli atti giuridici», por Rafaele Resta. <i>Riv. Trim. di Diritto Pubblico</i> , enero-marzo 1955	555
«Ordinamenti giuridici privati», por Salvatore Romano. <i>Riv. Trim. di Diritto Pubblico</i> , 5, 2-3, 1955	556
«Does the punishment fit the crime?», por Arnold M. Rose y Arthur E. Prell. <i>The American Journal of Sociology</i> , vol. LXI, núm. 3, noviembre 1955	557
«The Concept of Specific Performance in Civil Law», por Charles Szladits. <i>The American Journal of Comparative Law</i> , 4, 2, 1955	558
«Die verfassungsrechtliche Unterscheidung von Legitimität und Legalität», por Johannes Winckelmann. <i>Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft</i> , t. CXII, cuad. 1.º, Tübingen	558

F) Sociología general, del Derecho y de la Cultura

«The Value Concept in Sociology», por Franz Adler. <i>The American Journal of Sociology</i> , vol. LXII, núm. 3, noviembre 1956	559
«Towards a Science of Social Relations» (1), por G. A. Birks. <i>The British Journal for the Philosophy of Science</i> , vol. VII, núm. 26, agosto 1956	560
«Towards a Science of Social Relations» (2), por G. A. Birks. <i>The British Journal for the Philosophy of Science</i> , vol. VII, núm. 27, noviembre 1956	561
«Notations on G. H. Mead's Principle of Sociality with Special Reference to Transformations», por Frank M. Doan. <i>The Journal of Philosophy</i> , 53, 20, 1956	561
«Vom Sinn und Unsinn der Theorien über den Gesellschaftswandel», por Ludwig Freund. <i>Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie</i> , XLIII/1, 1957	562
«Die Aufgaben des Philosophie-historikers», por Werner Goldschmitt. <i>Zeitschrift für Philosophische Forschung</i> , IX, heft 4, 1955	563
«Les caractères cardinaux des classes sociales», por Georges Gurvitch. <i>Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie</i> , XLII, 2, 1956	564
«Naturwissenschaftliche und sozialwissenschaftliche Statistik», por Heinrich Hartwig. <i>Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft</i> , t. 112, cuad. 2.º, 1956	564
«Das Gesetz der qualitativen Entwicklungsfolge im Gesellschaftsorganismus», por Johannes Kaenacich-Schmid. <i>Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft</i> , t. III, cuad. 4.º, 1955	565

	Páginas
«Über die Einheit der Sozialwissenschaft», por Jürgen Von Kempster. <i>Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft</i> , t. CXII, cuad. 3.º, 1956.	565
«Die sozialetischen und rechtlichen Wandlungen in der Beurteilung des Armenwsens», por Ernst Knoll. <i>Zeitschrift für die Gesamte Staatswis- senschaft</i> , t. III, cuad. 3, Tübingen	566
«The natural Science Trend in Sociology», por George A. Lundberg. <i>The American Journal of Sociology</i> , vol. LXI, núm. 3, noviembre 1955	567
«Freiheit und Bürokratie. Zur Natur des Amtsschimmels», por Fritz Morstein Marx. <i>Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie</i> , XLII/3, 1956	567
«La responsabilité individuelle et la société», por Ake Petzall. <i>Revue Internationale de Philosophie</i> , 39, 1, 1957	568
«Lo Stato assistenziale sotto il fuoco della critica», por Wilhelm Roepke. <i>Il Politico</i> , XXI, núm. 1, 1956	569
«Die Sociologische Herrschaftskategorien... und die Legitimität», por Johannes Winckelman. <i>Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie</i> , XLII/ 3, 1956	569

G) Derecho y Política

«Concentration of Economic Power and Protection of Freedom of Ex- pression», por Adolf A. Berle. <i>The Annals of the American Academy of Political and Social Science</i> , vol. 300; julio 1955	570
«Gottes latenter Platz in der politischen Theorie des 20. Jahrhunderts», por Arnold Brecht. <i>Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie</i> , volu- men XLII-4	571
«Politics and Civilization», por D. W. Gotshalk. <i>Ethics</i> , vol. LXVI, nú- mero 2, enero 1956	571
«Das Bekenntnis als Gestalts der Politik», por Walter Hamel. <i>Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie</i> , vol. XLII, 1956	572
«Governmental Developments in the U. R. S. S. Since Stalin», por John N. Hazard. <i>The Annals of the American Academy of Political and Social Science</i> , vol. 303, enero 1956	573
«Fundamentals of Collective Security», por Erich Hula. <i>Social Research</i> , 24, 1, 1957	574
«Vom Wandel der politischen Opposition», por Otto Kirchheimer. <i>Ar- chiv für Rechts- und Sozialphilosophie</i> , XLIII/1, 1957	574
«Democracy and Culture», por Bertram Morris. <i>Ethics</i> , vol. LXVI, nú- mero 2, enero 1956	575
«Répondre au marxisme», por J. C. Piguet. <i>Revue de Theologie et de Philosophie</i> , Lausanne, 1956, II	575
«The Role of the University in International Relations», por Howard E. Wilson. <i>The Annals of the American Academy of Political and Social Science</i> , vol. 301, septiembre 1955	577

LA LOGICA COMO POSIBILIDAD DEL PENSAMIENTO JURIDICO

I

1. Dentro del *corpus* sistemático de la filosofía, la Lógica ocupa una posición peculiar. Lo mismo que respecto de la psicología, cabría plantearse respecto de ella la cuestión de si todavía sigue siendo auténticamente filosofía o si se trata más bien de una ciencia independiente con vida propia. De un lado, en efecto, la Lógica es una parte de la filosofía, que tiene, al igual que la Metafísica, por objeto el ser, pero considerado formalmente desde el punto de vista de su objetividad mental y rodeado de los atributos de razón. Pero, de otro lado, la Lógica implica y requiere el uso de una técnica formal cuya posesión no parece razón necesaria o, al menos, suficiente para conceder a un hombre el carisma y la condición del filósofo.

La cuestión se complica hoy en virtud de otra circunstancia. No se trata de la posibilidad de que la Lógica sea o no una «parte» de la filosofía o una ciencia del todo independiente de la misma, sino del hecho de que en virtud de una evolución operada en el ámbito de la propia filosofía, la Lógica se presenta, si no con la pretensión formal, sí al menos con el sentido inmanente de ser toda la filosofía. Este proceso va parejo con el de «desmetafisización» de la filosofía. Recordemos que Santo Tomás había distinguido entre la «filosofía especulativa» o «filosofía natural» (comprensiva también de la «Metafísica»), que es la que estudia el orden de las cosas, considerado, pero no realizado por el humano entendimiento, y la «filosofía práctica», que tiene tres partes, la Ética, la Estética y la «filosofía racional», cuyo objeto es tratar del mutuo orden de las partes entre sí y con relación a las conclusiones, o sea, lo que desde Aristóteles hasta

hoy se llama precisamente Lógica (1). Ahora bien, el sentido del pensamiento filosófico moderno ha sido el de un creciente arrumbamiento de la Metafísica y el poner en primer plano la crítica gnoseológica, la Teoría del conocimiento. Ya bajo el imperio de esta situación, la Lógica había adquirido una relevancia especial. Ahora, incluso los problemas de la Teoría del conocimiento experimentan un desplazamiento análogo y, bajo cierta concepción filosófica, la Lógica se erige en reina y señora: no hay más filosofía que la Lógica. La última fase del positivismo se apropia, con razón, el calificativo de «lógico». Frente a él, la reivindicación de la temática metafísica se presenta aparejada con una crítica de la Lógica, a la que se considera incapacitada para responder a la pregunta auténticamente filosófica. Es el caso de Heidegger.

2. Recuerda Zubiri que el mundo del Logos se presentó para los griegos como algo que pertenece a la estructura de los entes, algo no tanto del individuo que expresaba las cosas como de las cosas mismas. El ser fué entendido como razón y se afirmó la racionalidad de las cosas; y a partir de ese momento, el lugar natural de la realidad verdadera es la razón y por vez primera comenzó a funcionar esa maravillosa combinación de razones, de *logoi*, que se llama el raciocinio. En esta forma arcaica y rudimentaria de la Lógica se puede ya reconocer el gigantesco brinco que habrá de dar más tarde Aristóteles para descubrir, junto a las cosas, sus afecciones o accidentes, con lo cual cambiará de alto en bajo el cuadro del Logos y creará el edificio de la Lógica clásica (2). Por eso puede decirse que la Lógica es una invención aristotélica y el propio Aristóteles se muestra orgulloso de ello (3). Basándose en su propia afirmación, se piensa gene-

(1) *In X Libros Ethic. Aristothelis ad Nic.*, lib. I, lect. 1: «Est enim quidam ordo quem ratio non facit, sed considerat, sicut est ordo rerum naturalium. Alium autem est ordo, quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos adinvicem, et signa conceptuum, quae sunt voces significativas. Et quia consideratio rationis per habitum perficitur, secundum hos diversos ordines quos proprie ratio considerat, sunt diversae scientiae. Nam ad philosophiam naturalem pertinet considerare ordinem rerum, quem ratio humana considerat, sed non facit, ita quod sub naturali philosophia comprehendamus et metaphysicam. Ordo autem quem ratio considerando facit in proprio actu, pertinet ad rationalem philosophiam, cuius est considerare ordinem partium orationis adinvicem, et ordinem principiorum adinvicem et ad conclusiones.»

(2) ZUBIRI: «Sócrates y la sabiduría griega», en *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, 1944, pág. 235.

(3) Sobre la Lógica de Aristóteles, vid. entre otros: J. BARTHÉLEMY SAINT HI-

ralmente que Aristóteles es el creador único y definitivo de la logicidad, sin base ninguna en que apoyarse, sin precursor ni antecedente posible. Es verdad que en las culturas orientales se realizaron ensayos parcialmente semejantes, y que de Heráclito y Parménides a Platón y su dialéctica va un complejo proceso preparatorio y constructivo, pero nada de esto ha sido considerado, en la opinión corriente, como antecedente de valor formativo, y la confesión del propio Aristóteles ha seguido usufructuando un valor absoluto (4). Esta opinión se vió confirmada en cierto modo, siglos más tarde, por la conocida afirmación de Kant, cuando reconocía explícitamente que, desde Aristóteles, la Lógica no ha podido dar un paso atrás, como no ha podido darlo adelante, de suerte que, según todas las apariencias, la Lógica se encuentra en él plenamente conclusa y hermética (5). Afirmación

LAIRE: *De la logique d'Aristote*, París, 1838; BECKER: *Die aristotelische Theorie der Möglichkeitsschlüsse*, Berlin, 1933; BOCHENSKI: *Ancient formal logic*, Amsterdam, 1951; *Notiones historiae logicae formalis*, Angelicum, Roma, 1936; R. FEYS: «Les systèmes formalisés des modalités aristotéliennes», *Rev. phil de Louvain*, XLVIII, 1950; GARCÍA BACCA: «Ensayo de interpretación histórico-vital de la Lógica (Desde Aristóteles hasta nuestros días)», *Episteme*, 1949; GOHLKE: *Die Entstehung der aristotelischen Logik*, Berlin, Junker und Dünhaupt, 1936; GUZZO: «Significare o dire in Aristotele», *Filosofia*, II, 1957; LUKASIEWICZ: *Aristotle's Syllogistik from the Standpoint of modern formal logic*, Oxford-London-New York, 1951; NEMETZ: «Logic and the division of the sciences in Aristotle and St. Thomas Aquinas», *The Modern Schoolman*, 33, 1956; C. OTTAVIANO: «Giudizio in torno alla logistica», *Sophia*, I, 1956; L. ROUGIER: «Pseudo-problèmes résolus et soulevés par la Logique d'Aristote», *Actes du Congrès International de Philosophie*, Paris, 1936, III; VAILLATI: «La teoria aristotelica della definizione», en *Scritti*, a cura di CALDERONI-RICCI-VACCA, Lipsia-Firenze, 1911; VIANO: *La Logica di Aristotele*, Torino, 1955; WEDBERG: *The aristotelian theory of classes*, Helsinki, 1948. Vid. también la *Geschichte der Logik* de SCHOLZ, Berlin, 1931. Para la Lógica de PLATÓN cfr. PLATZECK: «Grundlage und Hauptformen der platonischen Logik», *Zeitschrift für phil. Forschung*, 10, 1956.

(4) Cfr. GRANELL: *Lógica*, Madrid, Ed. Rev. de Occidente, 1949, págs. 9-11.

(5) En el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, dice KANT que el determinar si la elaboración de los conocimientos que son de la esfera de la razón ha seguido o no el camino seguro de la ciencia, es cosa que se ve por los resultados. Y estos resultados son los que muestran que la Lógica ha ido siempre por ese camino. «Dass die Logik diesen sicheren Gang schon von den ältesten Zeiten her gegangen sei, lässt sich daraus ersehen, dass sie seit dem Aristoteles keinen Schritt rückwärts hat tun dürfen, wenn man ihr nicht etwa die Wegschaffung einiger entbehrlicher Subtilitäten, oder deutlichere Bestimmung des Vorgetragenen als Verbesserungen anrechnen will, welches aber mehr zur Eleganz, als zur Sicherheit der Wissenschaft gehört. Merkwürdig ist noch an ihr, dass sie auch bis jetzt keinen Schritt vorwärts hat tun können, und also allem Ansehen

que Heidegger comenta diciendo que no es que lo parezca, sino que efectivamente es así, ya que a pesar de Kant y de Hegel, no ha dado en lo esencial y primario, ningún paso nuevo, pues para que lo diese habría, por así decirlo, que sacarla de quicio, desde su misma raíz (6).

Ahora bien, para Heidegger la Lógica no nace precisamente como una invención de Aristóteles, sino como una creación de las escuelas platónico-aristotélicas y, por consiguiente, como una actividad puramente escolar y académica. Ya es sabido que, para Heidegger, la gran filosofía griega y toda la posterior, nace de la decadencia o de la muerte de las fecundas intuiciones propias de su primer período. Cuando este primer período inicial y fecundo llega a su fin es cuando la filosofía se convierte en asunto de escuela, de organización y de técnica. Es el momento de la Lógica. El *eon*, el ser del ente, se manifiesta como *idea* y, en cuanto tal, se convierte en objeto de la *episteme*. Nace, pues, la Lógica como cosa de profesores, no de filósofos propiamente dichos (7).

nach geschlossen und vollendet zu sein scheint» (*Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede zur zweiten Auflage. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von R. SCHMIDT, Verlag von Felix Meiner, Hamburg, 1952, pág. 14).— Lo que el propio KANT cultivó formalmente como *Lógica* (en las *Lecciones* editadas por JÄSCHE) tiene las características de «brevedad» y «sequedad» que él mismo asignaba a la Lógica pura; pero, en frase de HUSSERL, se trata de una Lógica «indeciblemente pobre» y nadie podría admitir la idea de este retroceso de la ciencia a la situación de la Lógica aristotélico-escolástica (*Investigaciones lógicas*, ed. Esp., Madrid, 1929, t. I, pág. 219). Acerca de si ha habido o no un progreso en la historia de la Lógica, véase lo que dice BOCHENSKI («Die Entwicklung der formalen Logik», en el volumen ed. por G. EISERMANN: *Wirtschaft und Kulturstysteme*, Erlenbach-Zürich-Stuttgart, 1955, págs. 71-72, 74): «Betrachtet man die Geschichte der Logik als Ganzes, so kann man einen gewissen Fortschritt mit Sicherheit feststellen. Dieser besteht darin, dass wir in den späteren Gestalten der Logik neue Probleme finden... Hingegen scheint die folgende Frage beim heutigen Stand des Wissens noch unentscheidbar zu sein: Steht jede spätere Gestalt der Logik als Ganzes höher als die vorangehenden Gestalten?... Der Historiker kann nur sagen: ob es einen Fortschritt in der Geschichte der Logik als Ganzem gibt, wissen wir nicht.»

(6) *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1953, páginas 143-44. Sobre esta obra de HEIDEGGER vid. P. CHIODI: La «Einführung in die Metaphysik» di Heidegger, en *Rivista di Filosofia*, XLIV, 4, 1953; y J. WAHL: «L'«Introduction à la Métaphysique» de M. Heidegger», *Revue de Métaphysique et de Morale*, LXVI, 2, 1956.

(7) HEIDEGGER: Ob. cit., pág. 92: «Die Logik ist eine Erfindung der Schullehren, nicht der Philosophen. Und wo die Philosophen sich ihrer bemächtigten, geschah es stets aus ursprünglicheren Antrieben, nicht im Interesse der Logik. Es

De esta forma, la Lógica nacía como una *parte* de la filosofía y dotada de un carácter fundamentalmente instrumental. Su supuesto radical era la distinción entre el «es» del juicio y el «es» de las cosas, claramente vista por Aristóteles frente a Platón (8); de ese modo no podía ser más que una determinación de la estructura de las formas del pensar y de sus reglas, una vez efectuada la separación entre el ser y el pensar; por eso la Lógica no podía aportar una explicación suficiente sobre la naturaleza y el origen de tal separación entre el ser y el pensar, explicación en la que precisamente radica el *quid* de la filosofía. En consecuencia, es la Lógica la que necesita ser explicada y filosóficamente fundamentada en lo que concierne a su propio origen y a su pretensión de dar una interpretación decisiva del pensar (9).

De ahí el carácter instrumental que es propio de la Lógica. No es un azar, subraya Heidegger, que los trabajos de Aristóteles referidos al Logos se agrupasen ya de antiguo bajo el título de *Organon*. El Logos, en cuanto enunciación, decir, se convierte en algo manejable que se utiliza para lograr y asegurar la verdad como justeza y corrección. Por eso no es extraño que este manejo de los medios de adquirir verdad en ese sentido sea entendido como instrumento, *organon*, y que este instrumento sea algo cada vez más manuable. En este sentido decía Santo Tomás (10) que la Lógica es el arte de las artes, porque nos guía en la operación racional, de la que las restantes artes proceden. Y expresando este mismo común sentir se ha podido decir que «cualesquiera que sean las controversias que suscita la determinación rigurosa del fin y del objeto de la Lógica, todos los lógicos convienen en afirmar que la Lógica constituye un conjunto de reglas que tienen por objeto los actos de la razón, y por fin, llevar éstos al cono-

ist auch kein Zufall, dass die entscheidenden grossen Anstrengungen zur Ueberwindung der überlieferten Logik von drei deutschen Denkern gemacht wurden und zwar von den grössten, von Leibniz, Kant und Hegel.»

(8) ZUBIRI: Loc cit., pág. 273.

(9) HEIDEGGER: Ob. cit., págs. 92-93.

(10) SANTO TOMÁS DE AQUINO: *In primum et secundum libros Posteriorum Analyticorum*, lib. I, lect. 1: «... Ars quaedam necessaria est quae sit directiva ipsius actus rationis, per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate, et faciliter, et sine errore procedat. Et haec est ars logica, idest rationalis scientia. Quae non solum rationalis est ex hoc quod est secundum rationem, quod est omnibus artibus commune: sed etiam ex hoc, quod est circa ipsum actum rationis sicut circa propria materiam. Et ideo videtur esse ars artium, quia actum rationis nos dirigit, a quo omnes artes procedunt.»

cimiento de la verdad» (11). Pero este carácter instrumental era ineludible desde el momento que la *physis* transformóse en *eidos* y, como consecuencia, lo verdadero se convirtió en lo recto o lo correcto, a lo que se llega por la vía de la discusión, de la doctrina y de los preceptos. De ese modo, el Logos pasaba a ser instrumento y la hora de la Lógica había sonado (12).

3. Tal carácter instrumental de la Lógica quiso ser arrumbado por Hegel, mediante la eliminación del supuesto en que se basa, a saber, la separación del ser y del pensar. Es verdad, dice Hegel, que desde Aristóteles la Lógica no ha experimentado variación alguna; pero eso mismo indica cuán necesitada está de reforma, pues un trabajo continuado del espíritu durante dos milenios tiene que haber creado en ella una elevada consciencia de su pensamiento y su esencia pura (13). Para Hegel, el ser es pensar y es propio de la naturaleza del ente que «su ser es su concepto» y a eso se debe que haya, en general, necesidad lógica: sólo ella es lo racional y el ritmo del todo orgánico; es saber del contenido, al igual que el contenido es con-

(11) MERCIER: *Lógica*, ed. esp. de «La España Moderna», pág. 63.

(12) HEIDEGGER: Ob. cit., págs. 137 y ss.; *Was heisst Denken?* Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1954, págs. 105, 127. ZUBIRI: Loc. cit., págs. 251, 271: «La experiencia del hablar socrático ha llevado a Platón y a Aristóteles a precisar la estructura de las cosas, no sólo como objetos que se usan o que están ahí, en el universo, sino también como objetos que se expresan, como *legómena*. ¿Cómo han de ser las cosas para que sean expresables? ¿Qué hay en ellas que exija explicarlas? La respuesta a estas preguntas no es sólo ya Retórica, sino Lógica, y el saber se constituye como ciencia». El pensar es, pues, *légein* del Logos, en el sentido de la enunciación. Pero es también *noein*, en el sentido de la apercepción por la razón. «Una sabiduría que abandone el *noein* para volcarse solamente en el hablar, en el *légein*, conduce a la antilogía, y al faltarle el *nous*, la *mens*, es en esa medida de mente y, por tanto, deja de ser sabiduría y sólo la ironía socrática puede de nuevo salvarla.»

(13) *Wissenschaft der Logik*. Erster Teil, 3.^a ed. LASSON, 1932, Einleitung, página 37: «Wenn die Logik seit Aristoteles keine Veränderung erlitten hat... so ist daraus eher zu folgern, dass sie um so mehr einer totalen Umarbeitung bedürfe; denn ein zweitausendjähriges Fortarbeiten des Geistes muss ihr ein höheres Bewusstsein über sein Denken und über seine reine Wesenheit in sich selbst, verschafft haben. Die Vergleichung der Gestalten, zu denen sich der Geist der praktischen und der religiösen Welt und der Geist der Wissenschaft in jeder Art reellen und ideellen Bewusstseins emporgehoben hat, mit der Gestalt, in der sich die Logik, sein Bewusstsein über sein reines Wesen, befindet, zeigt einen zu grossen Unterschied, als dass es nicht der oberflächlichsten Betrachtung sogleich auffallen sollte, dass die letztere Bewusstsein den ersten Erhebungen durchaus unangemessen und ihrer unwürdig ist.»

cepto y esencia —o sólo ella es lo especulativo—. La configuración concreta, moviéndose a sí misma, se hace simple determinidad; con ello se eleva a forma lógica y existe en su esencialidad; su existencia concreta es solamente este movimiento y es inmediatamente «existencia lógica» (14). En la fenomenología del espíritu, éste se prepara el «elemento del saber»: el espíritu sabe su objeto como siendo sí mismo. «No se escinden ya en la contraposición del ser y del saber, sino que permanecen en la simplicidad del saber; son lo verdadero bajo la forma de lo verdadero, y su diversidad es tan sólo diversidad de contenido. Su movimiento, que se organiza en este elemento como un todo, es la Lógica o filosofía especulativa» (15). De este modo, el pensamiento lógico encuentra en Hegel su culminación y plenitud; no es en él la Lógica una disciplina filosófica más, sino la forma absoluta de la verdad, onto-logía de la subjetividad absoluta, algo, pues, que pertenece a la cosa misma; el nombre de Lógica cobra así su dignidad máxima al convertirse en el título de la cima más eminente de la metafísica occidental y en la expresión del movimiento de la organización de lo absoluto (16): «la Lógica coincide con la Metafísica, ciencia de las cosas expresada en pensamientos que sirven para expresar la esencia de las cosas» (17). Pero ha tenido que llegarse a po-

(14) *Phänomenologie des Geistes*, 3.^a ed. LASSON, 1928, Vorrede, pág. 47 (página 74 de la ed. de ZUBIRI, Ed. Revista de Occidente).

(15) *Phänomenologie des Geistes*, pág. 33: «... Hiemit beschliesst sich die Phänomenologie des Geistes. Was es in ihr sich bereitet, ist das Element des Wissens. In diesem breiten sich nun die Momente des Geistes in der *Form der Einfachheit* aus, die ihrem Gegenstand als sich selbst weiss. Sie fallen nicht mehr in den Gegensatz des Seins und Wissens auseinander, sondern bleiben in der Einfachheit des Wissens, sind das Wahre, in der Form des Wahren und ihre Verschiedenheit ist nur Verschiedenheit des Inhalts. Ihre Bewegung, die sich in diesem Elemente zum Ganzen organisiert, ist die *Logik* oder *spekulative Philosophie*.»

(16) HEIDEGGER: *Was heisst Denken?*, págs. 145-46; *Einführung in die Metaphysik*, pág. 93.

(17) *Enzyklopädie der phil. Wissenschaften. Die Wissenschaft der Logik*, 4.^a ed. LASSON, 1930, § 24: «Die Gedanken können... objektive Gedanken genannt werden, worunter auch die Formen, die zunächst in der gewöhnlichen Logik betrachtet und nur für Formen des bewussten Denkens genommen zu werden pflegen, zu rechnen sind. *Die Logik fällt daher mit der Metaphysik zusammen*, der Wissenschaft der Dinge in Gedanken gefasst, welche dafür gelten, die Wesenheiten der Dinge auszudrücken».—Sobre la Lógica de HEGEL, además de exposiciones como la de MOOG (*Hegel y la escuela hegeliana*, ed. de la «Revista de Occidente») y del libro fundamental de R. KRONER (*Von Kant bis Hegel*), véase, entre otros: E. CORETH: *Das dialektische Sein in Hegels Logik*, Viena, Herder, 1952; N. HART-

siciones muy radicales del pensamiento moderno para que estas afirmaciones cobren de nuevo vigencia, aun cuando con un sentido y una intención completamente al margen de toda filiación hegeliana.

4. En cambio, en Kant la Lógica había seguido conservando expresamente su carácter instrumental. Para él, la Lógica general pura tendría que habérselas con principios *a priori* y constituiría un canon del intelecto y de la razón, pero sólo respecto al aspecto formal de su uso, cualquiera que sea su contenido (empírico o trascendental). Pues hay un uso general y un uso particular del intelecto, a cada uno de los cuales corresponde su propia Lógica: Lógica general y Lógica aplicada. La primera contiene aquellas reglas del pensar sin las que el uso del intelecto no es, en general, posible; la segunda proporciona las reglas para pensar rectamente sobre una determinada clase de objetos. La primera podría denominarse Lógica elemental, mientras que la segunda representa el *organon* de una ciencia determinada. Esta última es la que suele enseñarse en las escuelas como una propedéutica de las ciencias, aun cuando con arreglo al ritmo de la razón es lo último, aquello a lo que sólo se llega cuando ya la ciencia está conclusa y sólo necesita una última mano para su corrección y acabamiento (18).

Ahora bien, esta Lógica disuelve la función puramente formal del intelecto y de la razón en sus elementos, presentándolos como principios de todo enjuiciamiento lógico de nuestro conocimiento. Esto representa un primer criterio de verdad, pero harto parcial. Pues la mera forma del conocimiento, aun cuando coincida con leyes lógicas,

MANN: *Philosophie des deutschen Idealismus*, II Bd., *Hegel*, Leipzig, 1929; J. HYPOLITE: «Essai sur la Logique de Hegel», *Revue Internationale de Philosophie*, 6, 1952; *Logique et existence. Essai sur la Logique de Hegel*, Paris, P. U. F., 1953. De la Lógica de HEGEL procede el historicismo de B. CROCE: *Logica come scienza del concetto puro*, 1905, 7.^a ed., 1947; *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, 1907; «Hegel et l'origine de la Dialectique», *Rev. Int. de Philosophie*, 6, 1952 (cfr. sobre esto: R. RIVETTI BARBÓ: «Dialettica o storicismo: punto di divergenza tra Croce e Hegel», *Rivista di filosofia neoscolastica*, 43, 1951) y el actualismo de G. GENTILE: vid. especialmente *Logica come teoria del conoscere*, 1916; *La Riforma della Dialettica hegeliana*, 1918, y *Teoria dello spirito come atto puro*, 5.^a ed., 1938 (la bibliografía completa de GENTILE, en V. A. BELLEZZA: *Giovanni Gentile, la vita e il pensiero*, vol. III de la serie, Firenze, Sansoni, 1950; sobre GENTILE, así como sobre su relación con CROCE, vid. la bibliografía de J. DE PARCA, al final de su trabajo en el ANUARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, II, 1954.

(18) *Kritik der reinen Vernunft*, pág. 96. Cfr. F. BARONE: «Kant e la logica formale», *Filosofia*, VII, 4, 1956.

no basta para proporcionar la verdad material del conocimiento; y, sin embargo, se la convierte en instrumento de tales verdades. Pero entonces, ella misma se torna en una Lógica de la apariencia, *Logik des Scheins*, Dialéctica. Esta denominación no corresponde a la dignidad de la filosofía, y es preferible aplicarla a la Lógica, como crítica de la apariencia dialéctica (19).

La Lógica general abstrae, pues, de todo contenido del conocimiento, o sea, de toda referencia del mismo a su objeto, y sólo considera la forma lógica en la relación de los conocimientos entre sí, la forma del pensar como tal. Ahora bien, puesto que hay intuiciones puras e intuiciones empíricas, podría establecerse una distinción entre el pensar puro y el pensar empírico de los objetos, y, por tanto, una Lógica en la que no se prescindiría de todo contenido del conocimiento, pues aquella otra Lógica que sólo contiene las reglas del

(19) *Kritik der reinen Vernunft*, págs. 102-3: «Gleichwohl liegt so etwas Verleitendes in dem Besitze einer so scheinbaren Kunst, allen unseren Erkenntnissen die Form des Verstandes zu geben, ob man gleich in Ansehung des Inhalts derselben noch so sehr leer und arm sein mag, dass jene allgemeine Logik, die bloss ein Kanon zur Beurteilung ist, gleichsam wie ein Organon zur wirklichen Hervorbringung wenigstens zu Blendwerk von objektiven Behauptungen gebraucht, und mithin in der Tat missgebraucht worden. Die allgemeine Logik nun, als vermeintes Organon, heisst Dialektik.—So verschieden auch die Behauptung ist, in der die Alten dieser Benennung einer Wissenschaft oder Kunst sich bedienten, so kann man doch aus dem wirklichen Gebrauche derselben sicher abnehmen, dass sie bei ihnen nichts anderes war, als die Logik des Scheins. Eine sophistische Kunst, seiner Unwissenheit, ja auch seinen vorsätzlichen Blendwerken den Anstrich der Wahrheit zu geben, dass man die Methode der Gründlichkeit, welche die Logik überhaupt vorschreibt, nachahmte, und ihre Topik zu Beschönigung jedes leeren Vorgebens benutzte. Nun kann man es als eine sichere und brauchbare Warnung anmerken: dass die allgemeine Logik, als Organon betrachtet, jederzeit eine Logik des Scheins, d. i. dialektisch sei. Denn da sie uns gar nichts über den Inhalt der Erkenntnis lehrt, sondern nur bloss die formalen Bedingungen der Uebereinstimmung mit dem Verstande, welche übrigens in Ansehung der Gegenstände gänzlich gleichgültig sind; so muss die Zumutung, sich derselben als eines Werkzeugs (Organon) zu gebrauchen, um seine Kenntnisse, wenigstens dem Vorgeben nach, auszubreiten und zu erweitern, auf nichts als Geschwätzigkeit hinauslaufen, alles, was man will, mit einigen Schein zu behaupten oder auch nach Belieben anzufechten.—Eine solche Unterweisung ist der Würde der Philosophie auf keine Weise gemäss. Um deswillen hat man diese Benennung der Dialektik lieber, als eine Kritik des dialektischen Scheins, der Logik beigezählt, und als eine solche wollen wir sie auch hier verstanden wissen».—Sobre la relación entre la Lógica kantiana y la de los lógicos anteriores a él, vid. G. TONELLI: «L'origine della tavola dei giudizi e del problema della deduzione delle categorie in Kant», *Filosofia*, VII, 1956.

puro pensamiento de un objeto, excluiría todos los demás conocimientos de contenido empírico; al mismo tiempo, esa Lógica haría referencia al origen de nuestro conocimiento de los objetos, en la medida en que éste no pudiera atribuirse a los objetos mismos. El conocimiento de que ciertas representaciones no son de origen empírico y la posibilidad de cómo puedan referirse *a priori* a objetos de la experiencia, puede llamarse «transcendental». Supuesto, pues, que puede haber conceptos referidos *a priori* a objetos, no como intuiciones puras o sensibles, sino como actos del puro pensar, conceptos que, por consiguiente, no son de origen empírico ni estético, se puede concebir la idea de una ciencia del intelecto puro y del conocimiento racional, por la cual pensamos objetos plenamente *a priori*. Esta ciencia, que define el origen, la extensión y la validez objetiva de tales conocimientos, tiene que llamarse Lógica transcendental, porque tiene que habérselas sólo con las leyes del intelecto y de la razón, pero con referencia exclusiva a objetos *a priori* y no también a objetos empíricos como la Lógica general (20).

La Lógica transcendental tiene dos partes. El ejercicio del conocimiento puro se basa, como condición previa, en que en la intuición nos sean dados objetos a los que pueda aplicarse aquél: pues sin intuición, el conocimiento es vacío. Por tanto, la parte de la Lógica transcendental que estudia los elementos del puro conocimiento intelectual y los principios sin los que ningún objeto puede ser pensado, es la Analítica transcendental, que es una Lógica de la verdad. Pero el intelecto corre el riesgo de hacer uso material de los principios formales del intelecto puro y juzgar indistintamente de objetos que no nos son dados y probablemente no pueden serlo nunca. Y como, en realidad, sólo constituye un canon del enjuiciamiento del uso empírico, se abusa de la analítica cuando se la convierte en órgano de un uso general e ilimitado y osa juzgar, afirmar y decidir sintéticamente sobre objetos en general, sólo con el puro intelecto, que tendría que ser dialéctico. La segunda parte de una Lógica transcendental tiene, pues que ser una crítica de la apariencia dialéctica, una Dialéctica transcendental (21).

(20) *Kritik der reinen Vernunft*, págs. 99-100.

(21) *Kritik der reinen Vernunft*, págs. 104-5: «Weil es aber sehr anlockend und verleitend ist, sich dieser reinen Verstandeserkenntnisse und Grundsätze allein, und selbst über die Grenzen der Erfahrung hinaus, zu bedienen, welche doch einzig und allein uns die Materie (Objekte) an die Hand geben kann, worauf jene reinen Verstandesbegriffe angewandt werden können: so gerät der Verstand in Gefahr,

Es bien conocida la significación absolutamente decisiva que representa para el pensamiento filosófico esta invención kantiana de la Lógica transcendental. En ella culmina el proceso de eliminación de las formas sustanciales que la filosofía moderna ha seguido desde el Renacimiento. Cada vez se fué dejando más de lado la existencia real y las relaciones de ésta para atenerse solamente a la manifestación de dichas relaciones en cuanto supeditadas y regladas por las condiciones del pensamiento; y la Lógica se convierte en un operar con estas condiciones. El racionalista—dice Granell (22)—invierte la relación entre cosa y mente propia de la filosofía substancialista; pone a la mente en primer plano y sólo sabe transitar por las cosas viniendo de la idea y volviendo a ella. Por eso, también para Kant tiene la Lógica el sentido inmanente, aun cuando no la pretensión formal, de ser, pura y simplemente, toda la filosofía especulativa. La Lógica transcendental es casi íntegramente el contenido de la *Crítica de la razón pura*.

Por eso no es de extrañar que en los sistemas de filosofía del Derecho inspirados en la *Crítica* kantiana domine un sentido de forma-

durch leere Vernüfteleien von den blossen formalen Prinzipien des reinen Verstandes eine materiale Gebrauch zu machen, und über Gegenstände ohne Unterschiede zu urteilen, die uns doch nicht gegeben sind, ja vielleicht auf keinerlei Weise gegeben werden können. Da sie also eigentlich nur ein Kanon der Beurteilung des empirischen Gebrauchs sein sollte, so wird sie missgebraucht, wenn man sie als das Organon eines allgemeinen und unbeschränkten Gebrauchs gelten lässt, und sich mit dem reinen Verstande allein wagt, synthetisch über Gegenstände überhaupt zu urteilen, zu behaupten und zu entscheiden. Also würde der Gebrauch des reinen Verstandes alsdann dialektisch sein. Der zweite Teil der transzendenten Logik muss also eine Kritik dieses dialektischen Scheines sein, und heisst transzendente Dialektik, nicht als eine Kunst, dergleichen Schein dogmatisch zu erregen (eine leider sehr gangbare Kunst mannifaltiger metaphysischer Gaukelwerke) sondern als eine Kritik des Verstandes und der Vernunft in Ansehung ihres hyperphysischen Gebrauchs, um den falschen Schein ihrer grundlosen Anmassungen aufzudecken, und ihre Ansprüche auf Erfindung und Erweiterung, die sie bloss durch transzendente Grundsätze zu erreichen vermeint, zur blossen Beurteilung und Verwahrung des reinen Verstandes vor sophistischen Blendwerke herabzusetzen.» Además de las obras fundamentales de KRONER (*Von Kant bis Hegel*), CASSIRER (*Das Problem der Erkenntnis*, 1931; ed. esp. México) y LACHÈZE (*L'idéalisme Kantien*, Paris, 1931), vid. M. AEBI: *Kants Begründung der "Deutschen Philosophie"*. *Kants transzendente Logik*, Basel, 1947; A. DE CONINCK: *L'Analytique transcendente kantienne*. T. I. *La critique kantienne*, Bibl. phil. de Louvain, 1955; HEINTEL: «Kant und die dialektische Methode», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 9, 1955.

(22) GRANELL: *Lógica*, pág. 73.

lismo lógico que es la característica más acusada, aun cuando sólo en algunas doctrinas se haya prestado atención al tema de la Lógica jurídica transcendental en cuanto tal. Pero de hecho, por su sentido inmanente, muchas direcciones del neokantismo filosófico-jurídico no han sido otra cosa que la explanación de una Lógica jurídica transcendental. O, lo que es lo mismo, de una teoría del conocimiento jurídico, en la medida en la que la Lógica transcendental es, en rigor, una Gnoseología.

5. Sobre todo, esto se ha patentizado de modo fundamental en el neokantismo de Marburgo, singularmente en la obra de Hermann Cohen. La *Lógica del conocimiento puro* parte del principio de que el pensar crea la base del ser. Mientras que Kant hacía preceder la Estética a la Lógica, o sea, la intuición al pensamiento, Cohen considera que eso constituye el punto flaco de la *Crítica de la razón pura*. El absoluto punto de partida es para él, por eso, el pensamiento mismo. Para que éste pueda considerarse puro, para ser visto en su pureza, no puede tener un origen fuera de sí mismo. El pensar puro tiene que producir los conocimientos puros, y la doctrina del pensamiento tiene que ser la doctrina del conocimiento. *Y como tal doctrina del pensamiento que es doctrina del conocimiento, aspira Cohen a construir la Lógica*. Pensar y ser son idénticos (el ser es, pues, un ser lógico). No es que el contenido del pensar reproduzca el ser, sino que es el ser. Fuera de la conciencia cognoscente no existe «en sí» un mundo de objetos; no hay tampoco una metafísica como posible conocimiento de ese mundo. Con esto no se niega la «realidad» del mundo, pero ésta no la garantizan las sensaciones sino el pensamiento. Las cosas no son dadas, *gegeben*, sino «propuestas», *aufgegeben*; pero sobre el caos de sensaciones el pensamiento crea el mundo de los objetos con sus leyes propias. Ahí radica el sentido fundamental de la afirmación tan típicamente neokantiana de que el objeto como objeto de conocimiento, es creación del método.

De ese modo, el pensamiento reviste en la concepción de Cohen un carácter eminentemente activo, productivo. La Lógica establece estos momentos productivos y presenta el sistema de conceptos y de juicios por medio de los cuales conocemos los objetos del saber y que constituyen la «conciencia científica», cuyo fundamento son la matemática y la física matemática. El método filosófico que establece los conceptos supremos (categorías) indispensables para pensar científicamente la naturaleza, llevando a la claridad de la conciencia, mediante la reflexión, los más elevados supuestos y procedimientos de

las ciencias es el método transcendental inaugurado por Kant, merced al cual se patentiza la necesidad de las categorías para el conocimiento de los objetos científicos, a los cuales hacen pura y simplemente «posibles».

En definitiva, pues, para Cohen se establece la ecuación Metafísica = Teoría del conocimiento = Lógica. En su pensamiento, la Metafísica desaparece, como posición intelectual insostenible, cuya imposibilidad hizo patente Kant. En su lugar se instaura la Lógica, que es la primera parte del sistema filosófico, con la Ética, la Estética y la Psicología. Pero, fundamentalmente, la Lógica neokantiana es Teoría del conocimiento, Gnoseología (23). La Lógica moderna ha visto ahí un

(23) COHEN: *Logik des reinen Erkennens*, 3.^a ed., 1922. Vid. MESSER: *La filosofía actual*, ed. «Revista de Occidente», págs. 165 y ss. La interpenetración de Teoría del conocimiento y Lógica, con el consiguiente «logicismo» ha sido denunciado entre otros por N. HARTMANN: «... War es gerade Kant, der die Erkenntnistheorie noch fester als ja ein früherer an die Logik knüpfte, indem er den zentralen Abschnitt der Vernunftkritik wiederum als *Logik* aufbaute. Aber der neue *transzendente* Sinn dieser Logik liess keinen Zweifel über die Erweiterung ihres Begriffs. Der von hier ausgehenden idealistischen Spekulation verdanken wir es, dass es im Erkenntnisproblem auch einen Logizismus gibt eine Richtung, die sich dem Psychologismus insofern sehr wohl vergleichen lässt, als auch sie die Tendenz zeigt, das ganze Erkenntnisproblem an sich zu reißen und auf einen fremden, ihm nicht natürlichen Leisten zu schlagen» (*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 4.^a ed., Berlin, Walter de Gruyter, 1949, pág. 23). Sobre las diferencias entre Teoría del conocimiento y Lógica, enérgicamente afirmadas, vid., por ejemplo, A. MÜLLER: *Introducción a la filosofía*, trad. de J. GAOS (Ed. «Revista de Occidente»), págs. 55 y ss., 79 y ss.; bibliografía sobre teoría del conocimiento, págs. 133-136. Cfr. BAYER: *Epistemologie et logique depuis Kant a nos jours*, Paris, 1954.

También para DILTHEY el pensamiento se encuentra con la Teoría del conocimiento en una cierta fase de su evolución. «Si el alma logra ver el sujeto mismo del curso natural, desprovista de velos y atavíos, entonces encuentra en él a sí misma. Esta es de hecho la última palabra de la Metafísica.» (*Introducción a las ciencias del espíritu*, ed. española, Espasa-Calpe, 1948, II, págs. 305-6). A la escopsis provocada por la imposibilidad de la Metafísica sucede la Teoría del conocimiento. La moderna conciencia científica se halla condicionada, de un lado, por el hecho de existir las ciencias particulares relativamente autónomas y, de otro, por la posición gnoseológica del hombre ante sus objetos. El positivismo ha establecido su fundamentación filosófica sobre el primer aspecto; la filosofía transcendental sobre el segundo. Sin embargo, sólo muy tarde, según DILTHEY, se han extraído las últimas consecuencias de la posición gnoseológica y eliminado los residuos de la época metafísica.—A decir verdad, DILTHEY había distinguido, dentro de una filosofía científica, entre Teoría del conocimiento, Lógica y Psicología. A la Lógica le correspondería entonces asumir un papel decisi-

buen blanco para su crítica y, en sus manos, la Teoría del conocimiento se disuelve, como antes ésta se disolvió la Metafísica. De otro lado, se ha desmontado el andamiaje de los *a priori* formales y se ha asignado a la Lógica una base en la ontología. Es lo que ha acontecido por obra de Husserl.

6. En el pensamiento de Edmundo Husserl resurge el ideal de una *mathesis universalis* que ya había sido proclamado por Leibniz. La Lógica se afirma ahora como una Lógica de la ciencia, requerida por la imperfección de las ciencias particulares. La experiencia cotidiana nos enseña (23 bis) que la maestría con que un artista maneja sus materiales y el juicio decidido y seguro con que aprecia sus obras de arte, sólo por excepción se basan en un conocimiento teórico de las leyes que prescriben su dirección y su orden al curso de las actividades prácticas y determinan a la vez los criterios valorativos con arreglo a los que debe apreciarse la perfección o imperfección de la obra realizada. El artista profesional no es el que puede dar más justa cuenta de los principios de su arte. El artista no crea según principios ni valora según principios. Al crear sigue el movimiento interior de sus facultades armónicamente cultivadas y al juzgar sigue su tacto y sentimiento artístico. Pero esto no sucede sólo en las bellas artes, sino en todas las artes en general e incluso en las actividades de la creación científica y la apreciación teórica de sus resultados, o sea, de las fundamentaciones científicas de los hechos, leyes y teorías. Ni siquiera el matemático, el físico o el astrónomo necesita llegar a la intelección de las últimas raíces de su actividad para llevar a cabo las producciones científicas más importantes; y aunque los resultados obtenidos poseen para él y para los demás la fuerza de una convicción:

vo: ser el eslabón entre la fundación gnoseológica (o crítica de la razón histórica) y las ciencias del espíritu. Pero, por supuesto, no se trataba entonces de la Lógica formal, sino de una Lógica nueva que penetraría en la naturaleza y valor cognoscitivo de nuestros procesos: Lógica nueva cuyas exigencias conducirían hasta el problema capital de toda teoría del conocimiento, que es la naturaleza del saber inmediato respecto a los hechos de la conciencia y relación del mismo respecto al conocimiento que avanza en virtud del principio de razón suficiente; Lógica, en fin, que entroncaría nuestros conocimientos no con la mera función representativa del conocer, sino con la naturaleza entera del hombre en los hechos de la conciencia (cfr. F. DÍAZ DE CERIO, S. J.: «Concepto de Metafísica en W. Dilthey», *Pensamiento*, 53, 1958, págs. 81-82). De esta suerte la Lógica —esa nueva Lógica— ocuparía el rango que durante siglos ha ocupado la Metafísica en el orden de los saberes humanos.

(23 bis) HUSSERL: *Investigaciones lógicas*, I, c. I, pág. 29.

racional, no puede el científico tener la pretensión de haber probado siempre las últimas premisas de sus conclusiones, ni de haber investigado los principios en que descansa la eficacia de sus métodos. Pero esta es la causa del estado imperfecto de todas las ciencias, por su falta de claridad y racionalidad íntimas. A esta situación no escapa ni siquiera la matemática, que pasa por ser el ideal de toda ciencia; pero las antiguas discusiones sobre los fundamentos de la geometría, así como sobre los motivos que justifican el método de lo imaginario, muestran lo poco que lo es en verdad. Los mismos investigadores que tan diestramente manejan los métodos de la matemática y los enriquecen con otros nuevos, suelen ser incapaces de dar cuenta cabal de la eficacia lógica de dichos métodos y de los límites de su justa aplicación. Así, pues, aunque las ciencias se hayan enriquecido, a pesar de estas deficiencias, y nos hayan conducido a un señorío sobre la naturaleza, antes jamás sospechado, no pueden satisfacernos teóricamente. No son teorías cristalinas, en las que resulte plenamente comprensible la función de todos los conceptos y proposiciones y se analicen exactamente todos los supuestos, con lo que el conjunto quede elevado por encima de toda duda teórica.

Para alcanzar este fin teórico se propugna, en primer término, un complemento metafísico. Pero éste —dice Husserl— sólo tiene sentido respecto de las cosas que se ocupan de lo real, pero no, por ejemplo, respecto de las matemáticas. Por eso hay un orden de investigaciones que afecta a todas las ciencias del mismo modo, pues se refiere a lo que hace que las ciencias sean tales ciencias. Queda con esto señalada la esfera de una disciplina nueva y compleja, cuya peculiaridad consiste en ser ciencia de la ciencia o «teoría de la ciencia», en el sentido más señalado de la palabra. Esta disciplina, que es normativa y práctica, es la Lógica; la Lógica es la teoría de la ciencia (24).

(24) HUSSERL: Loc. cit., § 5. Todo conocimiento y en especial todo conocimiento científico, descansa, en último término, en la evidencia: y hasta donde llega la evidencia llega el concepto del saber. «Pero el concepto de la ciencia y de su misión implica algo más que mero saber. Cuando vivimos percepciones internas, aisladas o agrupadas, y las reconocemos como existentes, tenemos saber, pero estamos lejos de tener ciencia. Y no otra cosa acontece con grupos inconexos de actos de saber. La ciencia aspira a darnos multiplicidad de saber; pero no *mera* multiplicidad.» Para la ciencia se necesita conexión sistemática en sentido teórico, y esto implica la fundamentación del saber y el enlace y orden pertinentes en la sucesión de las fundamentaciones. Y este hecho de que necesitamos fundamentaciones para remontarnos en el conocimiento, en el saber, sobre

Pero esto es lo que no pudo ser la Lógica tradicional. Para Husserl, la Lógica aristotélica representa una realización muy imperfecta de la idea platónica de la filosofía como ciencia que se justifica absolutamente por sí misma. Puede decirse que el radicalismo de la intención platónica de llegar a una racionalidad plena y última de todo conocimiento científico se degradó al establecerse grados inferiores de racionalidad, tanto en la elaboración sistemática de una Lógica con la función profesional de ser una doctrina general del método iluminadora del trabajo científico, como en la elaboración de las distintas disciplinas científicas. Estas crecieron realmente bajo una continua revisión de sus métodos, con lo cual alcanzaron una racionalidad superior a la que podía justificar la Lógica. En realidad, la Lógica aristotélica y toda la Lógica tradicional no eran una verdadera Lógica de la verdad, sino una mera Lógica de la no contradicción, de la coincidencia, de la consecuencia, limitada a las condiciones formales de la posibilidad de establecer consecuentemente, conforme a su mero sentido analítico, los juicios ya enunciados, previamente a la cuestión de su verdad o posibilidad objetiva. En esta dirección, la Lógica constituye una disciplina que en su sentido puro no incluye en su consistencia teórica el concepto de verdad y sus distintos derivados y modalida-

lo inmediatamente evidente y, por tanto, trivial, no sólo hace posibles y necesarias las ciencias, sino, con éstas, una teoría de la ciencia, una Lógica. Si todas las ciencias proceden metódicamente en la persecución de la verdad; si todas emplean medios más o menos artificiosos para llegar al conocimiento de verdades o de probabilidades que de otro modo quedarían ocultas, entonces el estudio comparativo de estos instrumentos metódicos, en donde están acumuladas las intelecciones y experiencias de incontables generaciones de investigadores, habrá de proporcionarnos los medios para establecer normas generales sobre dichos procedimientos y reglas para la invención y construcción de los mismos, según las distintas clases de casos. (Loc. cit., § 6). HUSSERL se reconoce deudor en su concepción de la teoría de la ciencia a las concepciones del famoso, pero casi olvidado y poco utilizado filósofo BOLZANO, que en 1837 publicó una *Wissenschaftslehre*, cuyos tres primeros tomos (de investigaciones críticas) son de gran valor, mientras que decrece en interés el último tomo de la obra, dedicado a fundamentar la propia concepción de la teoría de la ciencia o Lógica como «aquella ciencia que nos enseña cómo debemos exponer las ciencias en tratados adecuados», definición más bien extraña y pobre. Con BOLZANO entronca F. BRENTANO, cuya conexión con HUSSERL es perfectamente conocida (vid., por ejemplo, M. CRUZ HERNÁNDEZ: «Francisco Brentano», *Acta Salmanticensia. Filosofía y Letras*, t. VI, núm. 2, 1953).

des (conceptos como posibilidad —verdad posible—, necesidad, probabilidad, etc., y sus negaciones) (25).

Y, sin embargo, la Lógica tradicional no quería ser sólo una Lógica de la consecuencia y la falta de contradicción analíticas, sino que constantemente hablaba de la verdad y sus derivados, no sólo en conexión con la consecuencia; quería ser el método de la verdad. Ahora bien, la Lógica no podía ser eso que quería ser, y de ahí su radical deficiencia metódica, pues no era capaz de satisfacer la correlación entre el juicio predicativamente determinante y el sustrato del juicio, ni la correlación entre verdad predicativa y objetividad verdaderamente existente. Ahora bien, la doctrina de los objetos en cuanto sustratos de posibles sentidos predicativos que en progresiva predicación deben poder ser enjuiciables coincidentemente, es la ontología formal. Una Lógica apofántica ampliamente concebida es de suyo una Ontología formal, lo mismo que una Ontología formal plenamente desarrollada es de suyo una Lógica formal (26).

En el sentido postulado por Husserl, la Lógica formal tiene una orientación óntica, no epistemológica (27), pues no mira a la subjetividad cognoscente ni a los modos subjetivos. Si una Lógica formal más o menos ampliamente concebida, ocupa un lugar señalado frente a todas las otras ciencias y está integrada en el marco de una teoría universal del método válida para todas las ciencias, y si expresa leyes ideales de las que todas las ciencias pueden hacer uso y a las que todas se saben vinculadas, esto tiene su fundamento en que la Lógica y la *mathesis universalis* que la abraza habla cabalmente de objetos y de juicios o verdades en general, y de todos los modos en los que los objetos son pensables, y de todas las formas de los juicios posibles respecto de cualesquiera objetos. Naturalmente, en todas las ciencias se construyen teorías, o sea, juicios; en todas se juzga sobre objetos; por tanto, una Lógica formal y todas las disciplinas lógico-matemáticas tienen que valer para todas las ciencias, para todos los dominios científicos pensables y para todas las imaginables teorías y proposiciones científicas; o también podría decirse que las leyes lógi-

(25) HUSSERL: «Erste Philosophie», en *Husserliana*, Den Haag, M. Nijhoff, VII, 1956, pág. 17 y ss.

(26) «Erste Philosophie», pág. 26 y ss., 37 y ss. Cfr. «Ideen zu einer reinen Phänomenologie», *Husserliana*, III, 1950, págs. 358-61.

(27) «Erste Philosophie», pág. 43. Cfr. también, para el sentido filosófico de la Lógica husserliana, su *Formale und transzendente Logik*, 1929; *Erfahrung und urteil*. Ed. de LANDGREBE, Hamburgo, 1948.

cas, una vez descubiertas, estarían destinadas a servir de norma para todas las ciencias respecto de su contenido teórico y, por tanto, funcionarían respecto de ellas como principios de justificación. Por otra parte, la Lógica formal se equipara a las otras ciencias en que su ámbito de investigación no está en la esfera de la subjetividad del conocimiento. Esto, sin embargo, requiere de una ciencia propia. La Lógica como ciencia racional de la objetividad en general, tiene como necesario correlato una Lógica del conocer, una ciencia, racional también, de la subjetividad del conocimiento. La palabra Lógica le sería aplicable en cuanto que el Logos no sólo indica en el aspecto objetivo lo conocido, la significación enunciada, el verdadero concepto, sino también la razón y, por tanto, el aspecto subjetivo y epistemológico (28).

Ahora bien, lo subjetivo del conocimiento se da en un conocer que se expresará en nuevas enunciaciones y verdades, las cuales, a su vez, se forman en el conocimiento del científico en cambiantes modos subjetivos. Pero también en la Lógica objetiva el principio de contradicción expresa una ley que, a su vez, es una proposición, la cual cae bajo la verdad general que expresa. La Lógica del conocer, por su parte, no tiene como objeto sólo el conocimiento científico, pues éste es sólo una elaboración superior de las fases cognoscitivas inferiores (29) y representa una ciencia del conocimiento en el más amplio sentido, en la que se discute tanto la totalidad de las formaciones primitivas de la percepción, el recuerdo y la fantasía, como las formas de la teorización científica, apriorística y empírica (30).

Ahora bien, la subjetividad cognoscente no actúa separadamente de la subjetividad que valora desde el punto de vista ético o de la subjetividad estética, y siempre habrá que plantear el problema de la verdad o de la autenticidad de lo bello o de lo bueno; por consi-

(28) «Erste Philosophie», pág. 45.

(29) «Was wir theoretisches oder wissenschaftliches Erkennen nennen, nur eine ausgezeichnete Höhergestaltung ist, die sich auf niedere Erkenntnisstufe zurückbezieht» («Erste Philosophie», pág. 46).

(30) «So wird man auch hier nicht bloss eine Wissenschaft von den erkennenden wissenschaftlichen Vernunft statt einer vollumfassenden Wissenschaft vom Erkennen überhaupt in dem weitest zu fassenden Sinne fordern, in welcher die Gesamtheit noch so primitiver Gestaltungen der Wahrnehmung, Erinnerung, spielenden Phantasie ebenso theoretisch in Frage ist wie jede Gestalt apriorischen und empirischen wissenschaftlichen Theoretisierens.» («Erste Philosophie», págs. 46-47.)

guiente, se requiere una ciencia de la subjetividad en general (31), ciencia universal de lo subjetivo, en la que todo lo objetivo es tratado como objetivo en la conciencia, pero dándose en distintos modos subjetivos (32). Esta ciencia es la *filosofía primera*, la forma en la que la ciencia es ciencia en sentido auténtico, o sea, filosofía, por la eliminación de todo lo obscuro y contradictorio en cualquier enunciación dada como función del conocimiento (33). Esta filosofía primera es la única llamada a poner fin a la «inmortalidad del escepticismo», justificada en cuanto representa el reconocimiento de la deficiencia última de toda ciencia, y es, al mismo tiempo, la expresión del hecho de que la filosofía postplatónica no supo dar satisfacción a su propia pretensión filosófica, que era el proporcionar un conocimiento dotado de una justificación absoluta.

7. La Lógica husserliana ha cumplido por de pronto la misión de autonomizar plenamente el mundo lógico, desprendiéndolo del problema del conocimiento y dejándolo al margen de las polémicas filosóficas. Como diría Nicolai Hartmann (34), «más acá del idealismo y del realismo, la Lógica dibuja el edificio de formas y relaciones formales como un mundo de dependencias y estructuras de contenido existentes en sí mismas, que permanecen indiferentes ante la participación en ellas del sujeto». Ya desde la filosofía platónico-aristotéli-

(31) «...Alle diese Probleme sind in der Lösung miteinander verflochten, die erkennende, die ästhetische, die ethische Subjektivität vollzieht nicht, unter den Titeln Erkennen, Fühlen, Werten, Handeln, getrennte, inhaltlich einander fremde, sondern sich innerlich verflechtende, beständig ineinander fundierte Akte, mit Einheitsleistungen, die selbst entsprechende Fundierungen aufweisen. So wird es also, das sehen wir im voraus, nur eine vollständige Wissenschaft von der Subjektivität geben, und zwar von der Subjektivität, welche und sofern sie alle möglichen Einheiten des Bewusstseins in sich als Einheiten der Meinung und ev. vernünftigen Bewährung gestaltet.» («Erste Philosophie», pág. 48.)

(32) «Unsere Wissenschaft behandelt jederlei Objektives als Objektives des Bewusstseins und als in subjektiven Modis sich Gebendes: Bewusstseinssubjekt und Bewusstsein selbst wird nicht von bewussten Gegenständlichen getrennt, sondern im Gegenteil, Bewusstsein trägt Bewusstes selbst in sich, und so, wie es das in sich trägt, ist es Forschungsthema.» («Erste Philosophie», pág. 50.)

(33) «Wissenschaft kann eben nur dann Wissenschaft im letzten Sinn, Philosophie sein, wenn sie die Welt und so alle Erkenntnisgegenständlichkeiten in solcher Weise theoretisch bestimmt, dass jede wahre Aussage, die da zur Erkenntnisleistung kommt, frei ist von allen erdenklichen Dunkelheiten und Widersprüchen, die den Erkenntnisgegenstand in irgendeiner Richtung verwirren.» («Erste Philosophie», págs. 56-57.)

(34) «Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis», pág. 25.

ca, la teoría del juicio tiene algo de esta separación de problemas; el concepto del ser-en-sí pudo ser descubierto en la forma del ser lógico, aun cuando inmediatamente, tanto en la metafísica aristotélica como en la escolástica y en la filosofía moderna, el problema del conocimiento se llenó de carga metafísica. De esta carga se libró la Lógica en la doctrina de Bolzano sobre la «proposición en sí». Para la Lógica adquirió una importancia decisiva el hecho de que el sentido del juicio radique en la pura relación objetal de pertenencia de P a S, independientemente de todo juzgar y de toda subjetividad, y también de toda relación efectiva de realidad; así es como se ha descubierto la esfera lógica como una esfera del ser en sí lógico ideal.

Para Hartmann todos los entes lógicos son objetivos y poseen un ser ideal. El concepto no es función de la unidad ejecutada por el entendimiento, sino la misma unidad de lo igual. La conclusión no es un método del pensamiento, sino una relación de dependencia entre conexiones generales y particulares ínsita en el mismo ente ideal. Las leyes lógicas no son leyes del pensamiento ni del conocimiento, sino leyes de este ser ideal y de las relaciones contenidas en él (35).

Evidentemente, el ser ideal puede interpretarse como objeto del pensar ideal. Los entes lógicos se convierten entonces en entes de razón, y sus leyes, conceptos, juicios y conclusiones, en leyes del intelecto, funciones, actos, posiciones y métodos. Pero lo lógico en cuanto tal, permanece indiferente ante esta transmutación. La relación de pensamiento y ser no es de identidad ni de dependencia recíproca; su dependencia es más bien unilateral e irreversible: el pensar ideal está unido al ser ideal, pero no a la inversa; y la Lógica del pensar no puede añadir ni variar en nada la Lógica inmanente del ser ideal.

Pero, de este modo, la esfera de lo lógico se amplía extraordinariamente. No sólo caben en él las determinaciones formales de la Lógica tradicional, sino todas las posibles estructuras de contenido, de cualquier dominio que sean. Todo contenido puede elevarse a la esfera lógica, si se destaca lo que hay en él de puramente estructural: esta ha sido —así lo reconoce Hartmann— la labor inmensa llevada

(35) «Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis», págs. 25-26. Cfr. «Der Aufbau der realen Welt», zweite Aufl., Berlin, Walter de Gruyter, 1949, pág. 185: «Die logische Gesetze sind primär Gesetze des idealen Seins, sie übertragen seine Struktur auf die Zusammenhänge des Gedankens. Dadurch allein wird es verständlich, dass logische Schlüsse Erkenntniswert in bezug auf das Reale haben können. Denn eben diese Gesetzlichkeit des idealen Seins greift auch nach der anderen Seite über in das Reich des Realen.»

a cabo por la fenomenología. Para el problema del conocimiento se sigue de aquí que todo contenido posee su estructura lógica. Hay así un «impacto lógico» en el problema del conocimiento, pues todo conocimiento tiene la tendencia a captar el objeto en su estructura ideal pura. Esta tendencia muestra el mundo objetivo ideal de la esfera lógica como un límite superior del conocimiento; y como el pensamiento tiene que fijar o anticipar este límite, cabe hablar de una Lógica del conocimiento. Pues lo lógico es una estructura inmanente de todo conocimiento y por eso se pueden elevar a la pureza ideal de la objetividad lógica todas las fases y grados del contenido cognoscitivo (36).

Más estrecha aún es para Hartmann la relación de la Lógica con el problema de las categorías. Los objetos del conocimiento no son, en cuanto tales, objetos lógicos, aun cuando pueden ser elevados a la esfera lógica si se procede a desprender cuanto en ellos haya de «alógico». Pero los entes categoriales poseen en sí mismos su estructura lógica y pertenecen a la esfera lógica con su carácter de generalidad, necesidad, supratemporalidad y aprioridad. La relación lógica de subsunción que domina la dependencia de lo concreto respecto de ellas, permite hablar de un primado metodológico en el problema de las categorías, aun cuando en el contenido de éstas queden aún muchos elementos alógicos. Ahora bien, esto mismo impone límites a esa supremacía lógica. Ni las categorías del conocimiento ni las del ser, ni las de lo psíquico y ni siquiera las de lo lógico mismo son pura y simplemente categorías lógicas. «Hay un impacto de lo irracional que se extiende hasta el ámbito más propio de la Lógica, y las formas y leyes categoriales superiores de la Lógica son de naturaleza absolutamente irracional» (37).

Por de pronto, pues, Nicolai Hartmann confirma la ampliación del campo lógico que ya había sido llevada a cabo de modo decisivo por Husserl; pero, inmediatamente, la Lógica sufre en sus manos una cierta desvalorización. En efecto, para él la esfera lógica no tiene carácter de ultimidad, sino que se constituye como miembro de una esfera más amplia de estructuras y conexiones puras, que es la esfera del ser ideal. Es una esfera que algunos han llamado «ontológico-formal». Hartmann está de acuerdo en que, efectivamente, la teoría de

(36) «Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis», págs. 26-27.

(37) «Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis», pág. 29; cfr. pág. 272 y siguientes; «Aufbau der realen Welt», pág. 127 y ss.

esta esfera es «ontología», por lo que los fundamentos de la Lógica, esto es, sus leyes, estructuras y dependencias son fundamentalmente ontológicos. Hartmann rechaza, en cambio, el calificativo de «formal» aplicado a esa ontología. Pues todo lo material —dice— tiene necesariamente su forma, y todo lo que le distingue estructuralmente tiene que ser forma. De aquí derivaría que toda estructura del mundo real sería originariamente estructura ideal y que todas las estructuras de la esfera ideal serían *eo ipso* formas de la realidad posible. Pero la verdad es que el ser real puede tener sus estructuras propias no ideales, o sea, no sólo alógicas, sino ajenas a la idealidad; y al mismo tiempo, hay estructuras ideales que no se transfunden al mundo real. Por consiguiente, la contraposición de ontología real e ideal tiene que ser otra que la de ontología formal y material.

La esfera en la que se forman conceptos, se emiten juicios o se deducen consecuencias no es, ciertamente, la esfera del ser. Pero todas las leyes a que obedece esta formación, emisión o deducción son legalidades puras de la esfera ideal; es decir, no son leyes de estas funciones sino leyes del ser. Por eso, Hartmann no considera exacto calificar a la Lógica como ciencia del pensamiento (38). Pero tampoco la ontología puede limitarse a una doctrina del ser ideal (la «esencia»). Una disciplina atendida sólo a la esencia no puede constituir más que la mitad de la Ontología y, según Hartmann, la menos importante y responsable; y aun cuando se la llame «ontología real», no puede ser más que una ontología del ser ideal frente a la cual podrá contraponerse la doctrina del ser real (39). Todo esto podría llevar a decir que la verdadera teoría del ser es la Lógica, entendiendo la Ontología como «Lógica del ser». Pero entonces, dice Hartmann, hay que ensanchar excesivamente el concepto de la Lógica. El ser tiene que poseer una Lógica propia, distinta de la Lógica de las estructuras idea-

(38) «Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis», pág. 33; «Zur Grundlegung der Ontologie», Berlin, Walter de Gruyter, 1935, pág. 14: «Die logischen Gesetze (müssen) zugleich allgemeine Seinsgesetze sein. Sie müssen die Welt beherrschen, in der geschlossen wird, und in der das Erschlossene einen Wahrheitsanspruch erheben darf. Damit ist es gesagt, dass auch die Frage nach den logischen Gesetzen im Grunde ein ontologisches Problem ist. Und eine fruchtbare Behandlung der Logik wird erst möglich, wenn man es mit diesem Problem aufnimmt. Tatsächlich steckte dieser Gedanke im alten Universalienstreit. Erst die idealistische und methodologische Logik des 19. Jahrhunderts hat es verschuldet, dass dieses ontologische Grundproblem in Vergessenheit geraten ist»; «Aufbau der realen Welt», págs. 187-88.

(39) «Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis», págs. 192-93.

les; tendría que ser entonces una Lógica de lo real. El error de la antigua Ontología consistió en haber concebido la Lógica de la *ratio* directamente como legalidad del ser real. El idealismo lógico comete idéntico error. Pero una Ontología genuina debe partir de la base de que el ser tiene su legalidad propia, sus propios principios o, si se quiere, su propia Lógica. Por eso, sólo tiene sentido hablar de «Lógica del ser» si por Lógica se entiende meramente estructura legal, estructura categorial, relacionalidad en general, independientemente del grado de racionalidad, de la esfera lógico-ideal, pero también con independencia del intelecto, del pensamiento y del sujeto. Ahora bien, concluye Hartmann, si esto merece todavía el nombre de Lógica, es cosa que no puede decidirse desde el ámbito de la Ontología —el que interesa a Hartmann—, sino sólo según las conveniencias de la Lógica misma (40).

8. Entre tanto, en el seno de la ciencia de la Lógica se había cumplido un proceso evolutivo que culminaría en la construcción de nuevos y decisivos sistemas, que, en su mayoría, se agrupan bajo el común denominador de «Logística» o «Lógica simbólica» y, a veces, de «Lógica matemática» (41) o «teoría del cálculo lógico».

(40) *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, págs. 314-15.

(41) Mencionaremos los Tratados más importante aparecidos en estos últimos años: O. BECKER: *Einführung in die Logistik, vorzüglich in den Modalkalkül*, Meissenheim am Glau, 1951; BENNET-BAYLIS: *Formal Logic: a modern introduction*, New York, 1939; BETH: *Les fondements logiques des mathématiques* (con bibliografía sobre Lógica simbólica), Paris-Louvain, 1950, 2.^a ed., 1955; BOCHENSKI: *Grundriss der Logistik*, trad. de MENNE, Paderborn, 1954; *Précis de logique mathématique*, Bussum, 1948; *Nove lezioni di logica simbolica*, Roma, 1938; BRADLEY: *The Principles of Logic*, 2.^a ed., Oxford Univ. Press., 1949; BRAND Y DEUTSCHBEIN: *Introducción a la filosofía matemática*, Ed. Rev. de Occidente, 1930; BURALI-FORTI: *Logica matematica*, Milano, 1919; R. CARNAP: *Grundriss der Logistik*, 1929; *Einführung in die symbolische Logik, mit besonderer Berücksichtigung ihrer Anwendungen*, Viena, 1954; M. R. COHEN: *An Introduction to Logic and scientific Method*, New York, 1934 (trad. italiana, Milano, 1943); L. COUTURAT: *L'Algèbre de la Logique*, Paris, 1905; «Pour la logistique», (polémica con H. POINCARÉ), *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1906; CURRY: *Leçons de logique algébrique*, Paris-Louvain, 1950; CHURCH: *Introduction to Mathematical Logic*, Princeton, New Jersey, 1944; CHURCHMAN: *Elements of Logic and formal science*, Chicago, 1940; DEWEY: *Logic: The Theory of Inquiry*, 1938 (ed. esp. de IMAZ, México, FCE); J. DOPP: *Leçons de logique formelle*, Louvain, 1950; F. ENRIQUES: *Problemas de Lógica*, ed. esp., Buenos Aires, 1947; FERRATER MORA-H. LEBLANC: *Lógica matemática*, México, FCE, 1955; F. B. FITCH: *Symbolic logic*, New York, 1952; GARCÍA BACCA: *Introducción a la Logística amb aplicacions a la Filosofia i a les*

En cierto modo, el fundador de la Logística es Leibniz (41 bis), seguido por G. Ploucquet y J. H. Lambert y, más recientemente, por

Mathematiques, Barcelona, 1934; *Introducción a la Lógica Moderna*, Barcelona, 1936; M. GEY: *Logique formelle* (préf. de F. GONSETH), Lausanne, 1956; J. KURT GRAU: *Lógica*, trad. esp., 3.^a ed., Barcelona, 1949; GREENWOOD: *Les fondements de la logique symbolique*, Paris, 1938; HERMES-SCHOLZ: *Mathematische Logik* («Enzyklop. der Mathematischen Wissenschaften», t. 1), Leipzig, 1952 (con gran riqueza de datos histórico-bibliográficos); HERNÁNDEZ CHAVES: *Lógica*, México, 1945; P. HOEHNEN, S. J.: *Recherches de logique formelle*, Roma, 1947; JÖRGENSEN: *A Treatise on Formal Logic*, Copenhague, 1931; S. C. KLEENE: *Introduction to Metamathematics*. New York-Toronto, 1952; S. K. LANGER: *An Introduction to Symbolic Logic*, Nueva York, 2.^a ed., 1953; F. LARROYO-M. CEVALLOS: *La lógica de la ciencia, con una propedéutica general de la filosofía*, México, 5.^a ed., 1945; LEBLANC: *An Introduction to Deductive Logic*, New York, 1955; LEWIS: *A survey of simbologic*, Berkeley, 1918; LEWIS-LANGFORD: *Symbolic logic*, New York-London, 1931; LORENZEN: *Einführung in die operative Logik und Mathematik*, Berlin, 1955; MARITAIN: *El orden de los conceptos. I. Lógica menor (Lógica formal)*, ed. esp. Buenos Aires, 1948; MIRÓ QUESADA: *Lógica*, Lima, 1946; A. PASTORE: *Logicalia. Saggi di Logica e di Filosofia della Scienza*, Padova, 1957; R. PAVESE: *Compendio di Lógica sintética*, Padova, 1954; PFÄNDER: *Lógica*, 2.^a ed. esp., 1940; J. PIAGET: *Traité de Logique. Essai de Logistique opératoire*, Paris, 1949; A. N. PRIOR: *Formal Logic*, Oxford, 1955; QUINE: *Mathematical logic*, New York, 1940; *Elementary Logic*, Boston Mass., 1941; *Methods of Logic*, New York, 1950; REICHENBACH: *Elements of symbolic logic*, New York, 1948; ROMERO-PUCCIARELLI: *Lógica*, 9.^a ed., Buenos Aires, 1945; ROOSENBLUM: *The Elements of mathematical Logic*, New York, 1950; ROSSER: *Logic for mathematicians*, New York, 1953 («International Series in pure and applied Mathematics»); L. ROUGIER: *Traité de la connaissance*, 1955; B. RUSSELL: *Introduction to Mathematical Philosophy*, Londres, 1919 (ed. esp., Buenos Aires, 1945; ed. italiana, Milano, 1947); J. R. SEPICH: *Lógica formal*, Buenos Aires, 1940; SMITH: *Symbolic logic. Method and development*, New York, 1927; L. S. STEBBING: *A modern Introduction to logic*, 7.^a ed., Londres, 1953; TARSKI: *Introduction to logic and methodology of deductive sciences*, New York, 1941 (ed. esp., Buenos Aires-México, 1950); *Logic, semantics, metamathematics*, transl. by J. H. WOODGER, Oxford, 1956; J. DE VRIES: *Logica*, Friburgo Brisgoviae, 1950; A. WOLF: *Textbook of Logic*, 2.^a ed., Londres, 1948; G. H. von WRIGHT: «Deontic Logic», *Mind*, XL, 1951; *An Essay in Modal Logic*, Amsterdam, 1952.

(41 bis) «Sedes doctrinae istius Arithmetica», decía del arte combinatoria, *Dissertatio de Arte combinatoria*, Opera omnia, ed. DUTENS, II, pág. 341; vid. *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*, Paris, 1901 (ed. de COUTURAT); COUTURAT: *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, Paris, 1903; «I principii di logica pura» (*Enciclopedia delle scienze filosofiche*), Palermo, 1914. Cfr. F. BARONE: «Leibniz e la logica formale», *Filosofia*, VI, 1955; M. SÁNCHEZ MAZAS: «Sobre un pasaje de Aristóteles y el cálculo lógico de Leibniz», *Revista de Filosofía*, 10, 1951; «Notas sobre la combinatoria leibniziana», *Theoria*, n.º 5-6, 1953; B. RUSSELL: *A critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Londres, 2.^a ed., 1949.

G. Boole, que en 1847 publicó su obra *The Mathematical Analysis of Logic, being an Essay toward a Calculus of deductive Reasoning* (42), cuyas ideas fueron proseguidas por A. de Morgan, Stanley Jevons, J. Venn, Ch. Sanders Peirce, E. Schröder (43) y, sobre todo, por G. Frege y G. Peano (44). En 1904, Couturat propone el nombre de «Logística» para la nueva Lógica en gestación, cuya expresión formal más acabada se presenta con los *Principia mathematica* de A. N.

(42) Además de la obra citada en el texto, es importante también el escrito *An investigation on the laws of thought*, Londres, 1854. Las obras de BOOLE están recogidas en los dos volúmenes, ed. por JOURDAIN: *George Boole's Collected Logical Works*, Chicago, Illinois & London, 1916, y en *Studies in Logic and Probability*, ed. de R. RHEES, Londres, 1952.

(43) Vid. CARROLL: *Symbolic logic*, Londres, 1897; W. S. JEVONS: *Pure Logic or the Logic of Quality apart from Quantity*, Londres, 1884 (ed. italiana: *Logica*, 6.^a ed., Milano, 1920; ed. esp., trad. de DORTA, Madrid, 1941); *Los principios de las ciencias. Lógica del método científico*, Madrid, Espasa-Calpe, 1946 (1.^a ed. inglesa, 1873); DE MORGAN: *Formal Logic: or the Calculus of Inference, Necessary and Probable*, Londres, 1847; SCHRÖDER: *Vorlesungen über die Algebra der Logik (exakte Logik)*, 3 vols., Leipzig, 1890-1905; *Algebra und Logik der Relative*, 1895; *Abriss der Algebra der Logik*, ed. MULLER, Leipzig, 1909-1910; VENN: *Symbolic Logic*, Londres, 1881, 2.^a ed., 1894; Ch. S. PEIRCE: *Collected Papers*, 6 vol., Cambridge, Mass., 1931-35.

(44) Vid. de FREGE: *Begriffsschrift eines arithmetischen nachgebildeten Formelsprache des reinen Denkens*, Halle, 1879; *Aritmetica e Logica*, trad. ital. de GEYMONAT, Torino, 1948; *Grundgesetze der Arithmetik*, 2 vols., Jena, 1893, 1903; *Die Grundlagen der Arithmetik*, Breslau, 1884, 2.^a ed., 1934; hay edición inglesa de sus obras, de GEACH y BLACK: *Philosophical Writings*, Londres, 1952. De PEANO vid.: *Arithmetices principia nova methodo exposita*, Torino, 1889; *I principii di geometria logicamente esposti*, Torino, 1889; «Principii di logica matematica», *Rivista di Matematica*, 1891; «Studi di logica matematica», *R. Acc. delle Scienze di Torino*, 1896-97; «Importanza dei simboli in matematica», *Scientia*, 1915; «Le definizioni in matematica», *Periodico di matematiche*, 1921; *Formulario matematico*, 5.^a ed., Torino, 1906-1908. Sobre PEANO, cfr. BURALI FORTI: *Logica matematica*, Milano, 1919; CASSINA: «Paralelo fra la logica teoretica di Hilbert e quella di Peano», *Periodico di matematiche*, 1937; DI DIA: *Formulario matematico et latino "sine flexione" di G. Peano*, en el vol. de homenaje, Milano, 1928; A. PADOA: «La logique deductive dans sa dernière phase de développement», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1912; «Logica idiografica», *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1934; «Ce que la Logique doit à Peano», *Actes du Congrès International de Philosophie*, Paris, 1936; RIGNANO: «Le forme superiori del ragionamento», *Scientia*, 1915; VAILATI: «La logique mathématique et sa nouvelle phase de développement dans les écrits de M. Peano», en *Scritti di G. Vailati*, ed. de CALDERONI-RICCI-VACCA, Leipzig-Florenza, 1911; y el *Volume in onore di G. Peano in occasione del suo 70° compleanno*, Milano, 1928.

Whitehead y B. Russell (1910-1913) (45), con los que empalman más o menos formalmente los trabajos de Bochenski, Carnap, Curry, Dopp, Hilbert, Lewis, Lukasiewicz, Post, Reichenbach, Schlick, Scholz, Wittgenstein, etc.

La Logística es, pues, o estrictamente ha sido hasta hace poco, la forma moderna de la Lógica pura y simplemente (46). A juicio de

(45) B. RUSSELL: *The Principles of Mathematics*, Cambridge, 1903 (ed. esp. Espasa-Calpe, 1948); «The Theory of Implication», *American Journal of Mathematics*, 1906; *Principia mathematica* (A. N. WHITEHEAD), 3 vols., 1910-1913 (nueva edición, Cambridge, 1950); «Les paradoxes de la logique», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 13, 1906; «Mathematical Logic as based on the Theory of Types», *American Journal of Mathematics*, 30, 1908; «L'importance philosophique de la Logistique», *Rev. de Mét. et de Morale*, 1911; *Introduction to Mathematical Philosophy*, Londres, 1919 (ed. esp.: *Introducción a la Filosofía Matemática*, Buenos Aires, 1945; trad. ital. de PAVOLINI, 2.^a ed., Milano, 1947; *Mysticism and Logic* (ed. esp., Buenos Aires, 1949); *Logic and Knowledge. Collected Essays on logic, mathematics and Knowledge*, ed. by R. C. MARASH, Londres, 1956 (trabajos de 1902 a 1924); «Logical Positivism», *Polemic*, I, 1946; *Nuestro conocimiento del mundo externo*, ed. esp., Buenos Aires, 1946; *Investigación sobre el significado y la verdad*, ed. esp., Buenos Aires, 1946; «Logical Positivism», *Revue Internationale de Philosophie*, 4, 1950; *El conocimiento humano. Su alcance y sus limitaciones*, trad. de A. TOVAR, Madrid, «Revista de Occidente», 1950; *Fundamentos de filosofía*, Barcelona, 1956. Desde el punto de vista autobiográfico se leen con interés los *Portraits from Memory* (Londres, G. Allen and Unwin, 1956), donde explica sus primeros contactos con WHITEHEAD, WITTGENSTEIN, etc., y las razones de su tránsito de la Lógica a la Política... Paralelamente a la obra de RUSSELL ha sido también de importancia fundamental la obra de HILBERT y ACKERMANN: *Grundzüge der theoretischen Logik*, Berlin, 1928, 2.^a ed., 1938; HILBERT-BERNAYS: *Grundlagen der Mathematik*, vol. I, Berlin, 1934, vol. II, 1939.

(46) Por eso, sería empresa de enorme dificultad práctica tratar de presentar una bibliografía, que equivaldría a presentar la lista de cuanto se ha escrito sobre Lógica desde hace un siglo o, cuando menos, en los últimos cincuenta años. Tampoco aspiramos en este trabajo a hacer una «historia», ni aun resumida, de la Lógica (por eso no hemos hecho siquiera mención de Lógicas como las de STUART MILL o la Lógica psicologista objeto de la crítica de HUSSERL). Vid., no obstante, aparte de las obras citadas en las notas anteriores y la bibliografía sobre positivismo lógico que damos en la nota 52, los siguientes escritos de exposición, crítica o desenvolvimiento de problemas lógicos: C. ABRANCHES: «A Logistica», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 3, 1947; ASTI VERA: «Teoría de la lógica», *Cuadernos de Filosofía*, Buenos Aires, n.º 7-9, 1950-52; BECKER: «Zur Logik der Modalitäten», *Jahrbuch für Phänomenologie*, Bd. 11; *Untersuchungen über den Modalkalkül*, Meisenheim a. Glau, 1952; E. W. BETH: «Hundred years of symbolic logic», *Dialectica*, I, 1947; *Symbolische Logik und Grundlegung der exakten Wissenschaften* (Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie hrhg.

vorl I. J. BOCHENSKI, n.º 3), Berna, 1948 (bibliografía sobre Lógica simbólica); BOCHENSKI: «L'état et les besoins de l'histoire de la logique formelle», *Proceedings of the Tenth International Congress of Philosophy*, Amsterdam, 1948, II; *Die Entwicklung der formalen Logik*, en el vol. *Wirtschaft und Kultursystem*, ed. de G. EISERMANN, 1955; L. BONNOT: *Essai sur les fondements de la logique et de la méthodologie causale*, Paris, P. U. F.; W. BRUGGER: «Philosophisch-ontologische Grundlagen der Logistik», *Scholastik*, 27, 1952; L. BRUNSCHVIG: *Les étapes de la philosophie mathématique*, 1912 (ed. esp., Buenos Aires, 1945); G. BUENO MARTÍNEZ: «Una nueva exposición de la silogística», *Revista de Filosofía*, 10, 1951; C. A. CAMPBELL: «The Soviet concept of logic», *Soviet Studies*, III, 1952 (Oxford); R. CARNAP: «Die alte und die neue Logik», *Erkenntnis*, Bd. I, 1930-31 (trad. en «Letras», Lima, 1947); «Foundations of Logic and Mathematics», *International Encyclopedia of Unified Science*, vol. I, 3, Chicago, 1946; «On inductive Logic», *Philosophy of science*, vol. 12, 1945; «The two concepts of probability», *Philosophy and phenomenological Research*, vol. 5, 1945; *Probability and Induction*, vol. I. *Logical Foundations of Probability*, Chicago, Illinois, 1950; *The Continuum of Inductive Method* (folleto anticipativo del vol. II de la obra anterior), Chicago, Illinois, 1952; CARRINGTON: *Matter, Mind and Meaning*, Londres, 1949; E. CARRUCCIO: «Significado filosófico de la Lógica matemática contemporánea», *Notas y Estudios de Filosofía*, Tucumán, 4, 1953, y en *Humanitas*, I, 1955; CASSINA: «Ideografía e logica matematica», *Periodico di matematiche*, serie IV, vol. 30 (y en *Public. dell'Istituto di Matematica dell'Univ. di Milano*, 1952); J. CAVAILLÉS: *Le problème du fondement des mathématiques*, Paris, 1938; CHURCH: «A bibliography of symbolic logic», *Journal of symbolic logic*, 1, 1936; 3, 1938; CONNELL, R.: «Notes on whether Logic is a speculative or practical science», *The Modern Schoolman*, 2, 1956; I. M. COPI: «The Inconsistency or Redundance of "Principia Mathematica"», *Philosophy and phenomenological Research*, 11, 1950; CRESPO PEREIRA: «Algunas consideraciones sobre los signos y los símbolos», *Theoria*, 5-6, 1953; CURRY: «Languages and formal systems», *Actas del X Congreso Internacional de Filosofía*, 1949; «Language, metalanguage and formal system», *The philosophical Review*, 1950; «The combinatory foundations of mathematical logic», *Journal of symbolic logic*, 1942; *A theory of formal deductibility*, Notre Dame, Indiana, 1950; T. CZEZOWSKI: «On certain Peculiarities of singular Propositions», *Mind*, 225, 1955; A. DÍEZ BLANCO: «Nuevas Lógicas», *Revista de Filosofía*, 10, 1951; DINGLER: «Betrachtungen zur Axiomatik», *Methodos*, 1949; *Philosophie der Logik und der Arithmetik*, Munich, 1931; J. DOPP: «La formalisation de la logique», *Revue philosophique de Louvain*, 50, 1952; «La notion d'existence dans la logique moderne», *Proceedings of the Tenth International Congress of Philosophie*, Amsterdam, 1948, II; DUBARLE: «Remarques sur la philosophie de la formalisation logico-mathématique», *Revue de métaphysique et de morale*, 60, 4, 1955; R. FEYS: «Le colloque international de Logique» (de agosto de 1953, Bruselas), *Rev. phil de Louvain*, 41, 1953; «Les logiques nouvelles des modalités», *Revue de philosophie néo-scholastique*, 40, 1937; «Directions nouvelles de la logistiqu aux Etats-Unis», *ibid.*, 1937-38; «La technique de la logique combinatoire», *ibid.*, 44, 1946; «Les méthodes récentes de deduction naturelle», *ibid.*, 1946; «Note complémentaire», *ibid.*, 45, 1947; *Logistique*, Paris, 1950; A. FLEW: *Logic and Language*, Oxford, 1952-53 (2 vols. de estu-

dios, de AUSTIN FLEW, RYLE, WAISMAN, WARNOCK, WISDOM y otros); GIORGIANI: «Logica matematica e logica giuridica», *Riv. int. di Filosofia del Diritto*, 1953; F. GONSETH: *Qu'est-ce que la Logique?*, Paris, 1937; Th. GREENWOOD: «Sur la signification des symboles logiques», *Actes du Congrès Int. de Philosophie*, Paris, 1936, III; JORGENSEN: «Ueber die Ziele und Probleme der Logistik», *Erkenntnis*, Bd. 3, 1932; B. JUHOS: «Negationsformen empirischer Sätze», *Erkenntnis*, 6, 1936; «Empirische Sätze und logische Konstanten», *The Journal of Unified Science*; «Theorie empirischer Sätze», *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 37, 1945; KAILA: «Wenn-So», *Theoria*, XI, 1945; «Ueber die All-Sätze», *Actes du 8^e Congrès de Philosophie à Prague (1934)*, 1936; KALINOWSKI: «Théorie des propositions normatives», *Studia logica*, I, 1953 (Varsovia, ed. de la Academia de Ciencias); KAPLAN: «What good is "truth"», *Philosophy and phenomenological Research*, 15, 1954; KATSOOF: «On confirmation and verification of events, names and statements», *Methodos*, 1949; F. KAUFMANN: *Das Unendliche in der Mathematik und seine Ausschaltung*, 1930; V. KRAFT: «Logik und Erfahrung», *Theoria*, 12, 1946; *Mathematik, Logik und Erfahrung*, 1947; M. LINS: *A evolução logico-conceitual da ciencia*, Río de Janeiro, 1954; LUKARIEWICZ: «Untersuchungen über den Aussagenkalkül», *Comptes rendus de la Société des Sciences de Varsovie*, t. 23, cl. III, 1930; C. MAGNI: «Per i rapporti fra logica giuridica e moderna sintassi logica», *Rivista italiana per le scienze giuridiche*, 1952-53 (la primera parte contiene una amplia exposición de los elementos de la moderna lógica simbólica); K. MENCER: «Die alte und die neue Logik», *Krise und Neuaufbau in den exakten Wissenschaften*, H 1, 1933; «Der Intuitionismus», *Blätter für deutsche Philosophie*, 4, 1930; MIRÓ QUESADA: «Esbozo de una teoría general de las propiedades generalizadas», *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía de Mendoza*; Ch. W. MORRIS: «The Relation of Formal to Instrumental Logic», *Essays in Philosophy*, ed. by SMITH and WRIGHT: «Foundations of the Theorie of signes», *Int Enciclopedia of Unified Science*, I, 2, Chicago, Illinois, 1940; *Signs, Language and Behavior*, New York, 1946; NEURATH: «Protokollsätze», *Erkenntnis*, Bd. 3, 1932-33; NIETO ARTETA: «Lógica, ontología y gnoseología», *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía de Mendoza*, 1950, I; ORTEGA GASSET: *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y demiurgia, "Logos"* (Obras Completas, V); OTTAVIANO: «Giudizio in torno alla logistica», *Sophia*, 1956; PADOA: «Clases y pseudo-clases», *Actas del Congreso de Filosofía de París*, 1936, III; POST: «Introduction to a general theory of elementary propositions», *American Journal of mathematics*, 1921; QUINE: *O sentido da nova logica*, Sao Paulo, 1944; *From a logical point of view*, Cambridge Mass., 1953; RAMSAY: *General propositions and causality*, 1929; *The Foundation of Mathematics*, New York, 1931; RAND: «Die Logik der Forderungssätze», *Internationale Zeitschrift für die Theorie des Rechts*, 1939; REICHENBACH: *Wahrscheinlichkeitslehre*, Leyden, 1935 (trad. inglesa: *The Theory of Probability*, Berkeley & Los Angeles, 1949); «Wahrscheinlichkeitslogik», *Preussische Akademie der Wissenschaften, Phys.-Math. Klasse*, Bd. 29, 1932; A. REYMOND: *Les principes de la logique et le critique contemporaine*, nouv. éd. Paris, 1957; J. RICHARD: «Réflexions sur la logique», *Actes du Congrès Internationale de Philosophie*, Paris, 1936, III; E. ROGGE: *Axiomatik alles möglichen Philosophierens. Das Grundsätzliche Sprechen der Logistik, der Sprach-Kritik und der Lebens-Metaphysik*, Meisenheim a. Glau, 1950; A. ROSSI: *Sobre la necesidad de la Lógica*, «Sapientia», 5, 1950;

Bochenski (47), se distingue de la Lógica tradicional más antigua, en primer término, por su formalización (es decir, porque no atiende a las significaciones materiales de las distintas expresiones, sino tan sólo a sus *categorías sintácticas* y sus relaciones estructurales), y, en segundo lugar, por su calculización (o sea, porque las expresiones pueden ser configuradas formalmente según reglas precisas, y, por tanto, se puede *contar lógicamente* con ellas). Otros (48) ven la diferencia entre la vieja y la nueva Lógica, primero, en el uso de símbolos, por analogía de la Matemática y, segundo, en el ensanchamiento del terreno de la Lógica, la cual no sólo trata de las «propiedades», sino de las «relaciones» y de las «funciones proposicionales». Pero quizá las diferencias entre la Logística y la Lógica tradicional no sean tan radicales como pudiera pensarse a primera vista. Así, Bochenski (49), desde perspectivas filosóficas tradicionales, considera que la polémica entre los partidarios de una y otra Lógica descansa casi exclusivamente en «malentendidos y deficiente conocimiento». Y Granell, abar-

L. ROUGIER: *La structure des théories deductives*, Paris, 1921; M. SÁNCHEZ MAZAS: «Formalización de la Lógica según la perspectiva de la comprensión», *Theoria*, 9, 1955; «Un sistema de expresión matemática de la Lógica modal clásica», *Theoria*, 7-8, 1954; «La teoría del silogismo desarrollado en forma de álgebra», *ibid.*, 7-8, 1954; Ch. SERRUS: *Essai sur la signification de la Logique*, Paris, 1939; TORANZOS: «El panorama actual de la filosofía matemática y la influencia en él de D. Hilbert», *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía de Mendoza*; H. VEATCH: «Formalism and Intentionality in Logic», *Philosophy and phenomenological Research*, XI, 1951; G. H. R. G. ZUBIETA: *Sobre el cálculo funcional de primer orden*, México, 1950.

(47) *Grundriss der Logistik*, pág. 11.

(48) Así, V. KRAFT: *Der Wiener Kreis. Der Ursprung des Neopositivismus*, Wien, Springer, 1950, págs. 12-13.

(49) *Loc. cit.*—Sobre la relación entre Logística y Lógica clásica, especialmente desde el punto de vista escolástico, vid. ABRANCHES: «A Logistica», *Rev. Portuguesa de Filosofia*, 3, 1947; BOCHENSKI: *Ancient formal logic*, Amsterdam, 1951; «Notiones historiae logicae formalis», *Angelicum*, Roma, 13, 1936; BOEHNER: *Medieval Logic*, Chicago, Illinois, 1952; DÜRR: «Aussagenlogik im Mittelalter», *Erkenntnis*, 1938; J. CLARK: *Conventional Logic and modern Logic. A prelude to Transition*, with a preface by W. QUINE, Washington, 1952; DOPP (vid. *Leçons de Logique formelle*, cit., y obs. cit. en la nota 46); R. FEYS (vid. obras citadas en la nota 46); ISAYE: «La logique scolastique devant ses récents adversaires» (*Bijdragen uitgegeven door de philosophische en theologische Faculteiten der Noord- en Zuidnederlandse Jezuiten*, Anversa, 1952); SÁNCHEZ MAZAS: «Las recientes investigaciones de historia de la lógica antigua: la escuela de Lukasiewicz», *Theoria*, 7-8, 1954; J. THOMAS: «Lógica moderna y Lógica clásica», *Estudios filosóficos* (Santander), 3, 1953.

cando el panorama entero de la Lógica contemporánea, señala agudamente (50) que hoy, llegados a la cima de la evolución del pensamiento lógico, se ve que la Logística constituye ciertamente esa cima, pero en la vertiente de la Lógica clásica, mientras que por la otra vertiente ascienden otros sistemas de Lógica novísima, que abandonan los supuestos en los que aún se apoya la Logística, y que le son comunes en definitiva con la Lógica tradicional.

En todo caso, estas novísimas Lógicas utilizan gran parte del andamiaje formal sobre el que se ha montado la Logística y, en sentido amplio, pueden integrarse en el concepto de la misma.

De suyo la Logística se sitúa al margen de los problemas filosóficos propiamente dichos. Indudablemente, ejerce alguna influencia sobre la filosofía, pues, por ejemplo, puede eliminar como formalmente falsas algunas tesis filosóficas, vg. el argumento ontológico o la univocidad del ser (51). Pero, en principio, es compatible con puntos de vista filosóficos asaz diversos, y así se ve que entre sus cultivadores hay ciertamente positivistas —todo el movimiento del positivismo lógico en sus distintos matices (52): Carnap, Neurath, Schlick, Stebbing,

(50) *Lógica*, tercera parte, cap. 1.

(51) BOCHENSKI: *Grundriss der Logistik*, pág. 14.

(52) Sobre positivismo lógico vid. la siguiente bibliografía: AYER: *Language, Truth and Logic*, 1938 (2.^a ed., 1946); F. RIVETTI BARBO: «La filosofía di Ludovico Geymonat nella sua fase neopositivistica», *Riv. di Fil. neoscolastica*, XLVI, 1954; F. BARONE: «Preludi del positivismo logico», *Filosofia*, I, 1950; M. BARZIN: «L'empirisme logique», *Rev. Internationale de Philosophie*, 4, 1950; BERGMANN: «Logical positivism, language and the reconstruction of metaphysics», en *Rev. critica di storia della filosofia*, 1953; BLUMBERGER and FEIGL: «Logical Positivism», *Journal of Philosophy*, 28, 1931; BROSS-BOWDERY: «A realistic criticism of a contemporary philosophy of logic», *Philosophy of science*, vol. 6, 1939; E. H. DEL BUSTO: «La probabilidad y la lógica inductiva en Carnap», *Theoria*, 9, 1955; CARNAP: *Der logische Aufbau der Welt*, 1928; *Grundriss der Logistik*, 1929; *Wissenschaftliche Weltanschauung. Der Wiener Kreis*, Viena, 1929 (con HAHN y NEURATH): «Testability and Meaning», *Philosophy of science*, 3-4, 1936-37; *La science et la métaphysique devant l'analyse logique du langage* (trad. de VOUILLEMEN, Paris, 1934); «Die Aufgabe der Wissenschaftslogik», *Einheitswissenschaft*, 3, 1934 (trad. francesa: *Le problème de la logique de la science*, Paris, 1935); «Von der Erkenntnistheorie zur Wissenschaftslogik», *Actes du Congrès Internationale de Philosophie scientifique*, Paris, 1936, I; «Die Methode der logischen Analyse», *Actes du 8^o Congrès int. de Philosophie de Prague*, 1934 (1936); *Studies in Semantics*, vol. I: «Introduction to Semantics», Cambridge Mass., 1942; vol. II: «Formalization of logic», Cambridge Mass., 1943, 2.^a ed. 1947; «Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache», *Erkenntnis*, II, 1931; «Meaning and Necessity (A Study in Semantics and Modal Logic)», *Univ. of Chicago Press*,

Wittgenstein—, pero también conceptualistas como Ushenko; realistas moderados, como Whitehead; platónicos, como Fraenkel, Luka-

1947 (reacciona contra su propio formalismo anterior); «Formalwissenschaft und Realwissenschaft», *Erkenntnis*, Bd. 5; «Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft», *Erkenntnis*, Bd. 2, 1931-32; «Ueber Protokollsätze», *ibid.*, Bd. 3, 1932-33; «Scheinprobleme der Philosophie», 1928; «Physicalismus und Phenomenalismus», *Theoria*, 1942; «On inductive Logic», *Philosophy of Science*, vol. 12, 1945; «The two concepts of probability», *Philosophy and phenomenological Research*, vol. 5, 1945; «Remarks on Induction and Truth», *ibid.*, 6, 1946; «Psychologie in physikalischer Sprache», *Erkenntnis*, Bd. III; «Logical Foundation of the Unity of Science», *Enciclopedia of Unified Science*, vol. I, 1; *The Logical Syntax of Language*, trad. inglesa de A. SMETON, Londres, 1949 (con mucha bibliografía sobre Logística); «Empiricism, Semantics and Ontology», *Revue Int. de Philosophie*, 4, 1950; *Einführung in die symbolische Logik*, Viena, 1954; «Probability and Induction», *op. cit.*, 1950-52; CHEVALEBY: «Les transformations qui subit le langage en devenant scientifique», *Actes du Congrès International de Philosophie*, Paris, 1936, III; L. CHWISTEK: «La lutte contre l'idéalisme», *ibid.*; MORRIS R. COHEN: *An Introduction to Logic*, 1936 (ed. italiana, Milano, 1943); CORNELIUS: «Zur Kritik der wissenschaftlichen Grundbegriffe», *Erkenntnis*, Bd. 2, 1931; C. CROCKET: «The short and puzzling life of Logical Positivism», *The Modern Schoolman*, 31, 1954; CURRY: «Languages and formal Systems», *Actas del X Congreso Internacional de Filosofía*, 1949; «Language, metalanguage and formal System», *The philosophical Review*, 1950; «The combinatory foundations of mathematical logic», *Journal of symbolic logic*, 1942; *Leçons de logique algebrique*, Paris-Louvain, 1950; *A theory of formal deducibility*, Notre Dame, Indiana, 1950; CZEZOWSKI: «On certain peculiarities of singular propositions», *Mind*, 225, 1955; DINGLER: «Probleme des Positivismus», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 5, 1951; DRUDIS BALDRICH: «El positivismo lógico de Rudolf Carnap», *Theoria*, 5-6, 1953; «Repertorio bibliográfico de filosofía de las ciencias: la filosofía neopositivista», *Theoria*, 9, 1955; DURR: «Die Einheit der Wissenschaften», *Erkenntnis*, Bd. VII; «Der logische Positivismus» (en la *Allgemeine philosophische Bibliographie*, de BOCHENSKI); F. ENRIQUES: «Philosophie scientifique et empirisme logique», *Actes du Congrès International de Philosophie Scientifique*, Paris, 1936; H. FEIGL: «Sense and non sense in scientific Realism», *ibid.*, III; «Logical Analyse of the psycho-physical Problem», *Philosophy of Science*, I, 4, 1934; «The logical character of the principle of induction», *ibid.*, I, 1, 1934; «Wahrscheinlichkeit und Erfahrung», *Erkenntnis*, I, 1930; «Logical empiricism», en la *Twentieth century Philosophy*, 1947; «Selected bibliography of Logical empiricism», *Rev. int. de Philosophie*, 1950; «The Mind-Body Problem in the Development of Logical Empiricism», *ibid.*, 4, 1950; FILIASI-CARCANO: «Il neopositivismo nel cotesto della filosofia contemporanea», *Giornale critico della filosofia italiana*, 1954; PH. FRANK: «Einstein, Mach and logical positivism», en *A. Einstein, philosopher-scientist*, Evanston, 1949; FREY: «Zum Problem des Konventionalismus in der mathematischen und physikalischen Begriffsbildung», *Zeitschr. f. phil. Forschung*, 9, 1955; L. GEYMONAT: *Studi per un nuovo razionalismo*, Torino, 1945; «Convenzionalità e storicità delle teorie scien-

siewicz y Scholz; escolásticos, como Bochenski, Dopp, Feys, Isaye, et-cétera. El mismo Bertrand Russell ha oscilado entre una metafísica

tífiche», *Rivista di filosofia*, 42, 1951; *Saggi di filosofia neorazionalistica*, Torino, 1953; V. GIORGIANI: *Neopositivismo e scienza del diritto*, Roma, 1956 la primera parte de la obra informa ampliamente sobre el movimiento del positivismo lógico); GODEL: «Ueber formal unentscheidbare Systeme der Principia mathematica und Verwandter Systeme», *Monatshefte f. Mathematik und Physik*, 38, 1931; GRADI: «I tre principii fondamentali della Logica classica», *Rivista di filosofia neoscolastica*, 42, 1950; HAEBERLI: «Der Begriff der Wissenschaft im logischen Positivismus», Zürich, 1955 (Diss. phil.); HAHN: «Logik, Mathematik und Naturerkenntnis», *Einheitswissenschaft*, 2, 1933 (trad. franc. de VOUILLEMEN: «Logique, mathématiques et connaissance de la réalité», Paris, 1935); C. G. HEMPL: «Problems and Changes in Empiricist Criterion of Meaning», *Rev. int. de Philosophie*, 4, 1950; INGARDEN: «Der logistische Versuch einer Neugestaltung der Philosophie», *Actes du 8^e Congrès int. de Phil. à Prague*, 1934 (1936); JORDAN: *The development of mathematical logic and of logical Positivism in Poland between two wars*, Londres, 1945; JOERGENSEN: «The development of logical empiricism», *International Encyclopedia of Unified Science*, II, 9, 1951; «Imperatives and Logic», *Erkenntnis*, VII, 1937-38; JUHOS: «Kritische Bemerkungen zur Wissenschaft-Theorie des Physikalismus», *Erkenntnis*, IV, 1933-34; «Principles of Logical Empiricism», *Mind*, vol. 46; von KAILA: «Der logistische Neopositivismus», *Annales Universitatis Aboensis*, 1930; KOKOSZYNSKA: «Bemerkungen über die Einheitswissenschaft», *Erkenntnis*, VII; «Syntax, Semantik und Wissenschaftslogik», *Actes du Congrès international de Philosophie*, Paris, 1936, III; KOTARBINSKI: Grundgedanken des Pansomatismus», *ibíd.*; V. KRAFT: «Der Wiener Kreis», *cit.*, Viena, 1954; «Logik und Erfahrung», *Theoria*, vol. 12; *Mathematik, Logik und Erfahrung*, 1947; «Grundformen der wissenschaftlichen Methode», *Wiener Akademie der Wissenschaften*, 1925; Grundlagen einer wissenschaftlichen Wertlehre», *Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung*, XI, 1937; V. F. LENZEN: «Verification in Science», *Rev. Int. de Philosophie*, 5, 1951; LEWIS: «Experience and Meaning», *The philosophical Review*, 43, 1934; R. MASI: «Una conseguenza del principio neopositivista di verificabilità», *Divus Thomas*, 58, 1955; G. MATISSE: «Les pseudo-problèmes philosophiques», *Actes du Congrès international de Philosophie*, Paris, 1936, III; R. v. MISES: *Wahrscheinlichkeit, Statistik, Wahrheit*, 1928 (2.^a ed. 1936); «Positivism. A Study in human understanding», Cambridge, *Harvard University Press*, 1951; C. W. MORRIS: *Logical Positivism, Pragmatism and Scientific Empirism*, 1937; «The Concept of Meaning in Pragmatism and Logical Positivism», *Actes du 8^e Congrès international de Philosophie à Prague*, 1934 (1936); «The Relation of the formal and empirical Sciences within Scientific Empiricism», *Erkenntnis*, Bd. V; «Semiotic and scientific empiricism», *Actes du Congrès international de Philosophie*, Paris, 1936; «Six Theories of Mind: Pragmatism and Metaphysics», *The philosophical Review*, 43, 1934; «The Place of the Formal and Empirical Sciences within Scientific Empiricism», *Erkenntnis*, 1935; NAGEL: «Verifiability, Truth and Verification», *The Journal of Philosophy*, 31, 1934; NEURATH: *Le développement du cercle de Vienne et l'avenir de l'empirisme logique*, Paris, 1935; «Unified Science as encyclopedic integration», *International Encyclopedia of Unified Science*, vol. I, 1; «Radika-

de tipo matemático-platónico y el radical empirismo a que conduce el «atomismo lógico» o «pluralismo radical» que él mismo proclama

ler Physikalismus und "wirkliche Welt", *Erkenntnis*, IV, 1934; «Einheitswissenschaft und Psychologie», *Einheitswissenschaft*, 1, 1933; «Physicalism», *The Monist*, 41, 1931; («Physikalismus», *Scientia*, 50, 1931); «Einzelwissenschaften, Einheitswissenschaft, Pseudorationalismus», *Actes du Congrès international de Philosophie*, Paris, 1936; A. PAP: «Logical empiricism and Rationalism», *Dialectica*, 10, 1955; PAQUINELLI: «Nuovi aspetti dell'Enc. int della scia, La unificata», *Rivista di Filosofia*, 1952; C. PARIS: «La crítica de la metafísica en el neopositivismo», en el volumen *Ciencia, conocimiento, ser*, Santiago de Compostela, 1957; PETZÄLL: «Der logische Positivismus», *Göteborgs Högskolas Årsskrift*, 1931; «Zum Methodenproblem der Erkenntnisforschung», *ibíd.*, 1935; L. O. PINSKY: «Positivism and Realism», *Mind*, vol., 63, 252, 1954; POPPER: «Logik der Forschung», *Schriften zur wissenschaftl. Weltauffassung*, IX, 1935; PRETI: «I limiti del neopositivismo», *Studi filosofici*, 1946; «Il neopositivismo del circolo di Vienna», *ibíd.*, 1942; «Linguaggio comune e linguaggi scientifici», *Public. della Rivista critica di storia della filosofia*, 3, 1953; *Due orientamenti nell'epistemologia*, *ibíd.*, 1950; *Letre fali del empirismo logico*, *ibíd.*, 1954; R. RAND: «Kotarbinskis Philosophie», *Erkenntnis*, VII, 1937-38; REICHENBAC: «L'empirisme logistique et la désagrégation de l'a priori», *Actes du Congrès international de Philosophie*, Paris, 1936; *Wahrscheinlichkeitslehre*, 1935 (ed. inglesa, 1949); *Wahrscheinlichkeitslogik*, 1932; REININGER: *Metaphysik der Wirklichkeit*, 1931; E. RIVERSO: «Aporie e difficoltà del positivismo logico», *Sapienza*, 6, 1953; «Insuficiencia del positivismo logico», *ibíd.* 7, 1954; ROUGIER: «Le langage de la philosophie est il universel et autonome?», *Erkenntnis*, VII, 1937-38; B. RUSSELL: «Logical Positivism», *Polemic*, I, 1946 (y *Rev. int. de Philosophie*, 4, 1950); G. RYLE: «The Verification Principle», *Rev. int. de Philosophie*, 5, 1951; SCARPELLI: «L'unità della scienza nella International Encyclopedia of Unified Science», *Rivista di filosofia*, 3, 1950; SCHÄCHTER: «Prolegomena zu einer kritischen Grammatik», *Schrift. z. wissenschaft, Weltauffassung*, X, 1935; M. SCHLICK (nombre en cuyo torno se formó el «círculo de Viena», de tendencia moderada, frente al ala radical representada por CARNAP y, sobre todo, por NEURATH): «Meaning and Verification», «L'école de Vienne et la philosophie traditionnelle», 1937; «Form and Context», 1932; «Positivismus und Realismus»; «Unanswerable questions», 1935; «Das Fundament der Erkenntnis», 1934; «Die Kausalität in der heutigen Physik», 1931; «Die Wende der Philosophie», *Erkenntnis*, I (hay edición conjunta de sus artículos: *Gesammelte Aufsätze*, Viena, 1938); *Allgemeine Erkenntnislehre*, 2.^a ed., Berlin, 1925; STACE: «Metaphysics and Meaning», *Mind*, 44, 1935; TARSKI: «Fundamentale Begriffe der Methodologie der deduktiven Wissenschaften», *Monatshefte f. Mathematik u. Physik*, 37, 1930; «Grundlegung der wissenschaftlichen Semantik», *Actes du Congrès international de Philosophie*, 1936, III; *Logic, semantics, metamathematics*, ed. ingl. de WOODGER, Oxford, 1956; Gén. VOUILLEMIN: *La logique de la science et l'école de Vienne*, Paris, 1935; «Les énoncés non scientifiques sont-ils dénués de sens?», *Actes du Congrès international de Philosophie*, Paris, 1936, III; WAISMAN: «Logische Analyse des Wahrscheinlichkeitsbegriffs», *Erkenntnis*, I, 1930; «Was ist logische Analyse?», *ibíd.*, VIII, 1939-40; J. R. WEINBERG: *An Examination of logical Positivism*, Londres, 1936; *Introduzione al positivismo logico*, trad. de

como contenido de su filosofía científica. Heidegger, sin embargo, ha subrayado el hecho importante de que en todas partes, pero sobre todo en los países anglosajones, la Logística pasa por ser la única forma posible de una filosofía estricta, porque sus resultados y sus métodos suministran una utilidad segura e inmediata para la construcción del mundo técnico; y por eso, en América y en otras partes la Logística ha comenzado a ejercer un dominio absoluto sobre el espíritu como la verdadera filosofía del futuro (53). Es decir, bajo la Logística se ha cumplido ese proceso por virtud del cual decíamos que la Lógica tiende a convertirse en *toda* la filosofía, es decir, en la única forma posible de filosofía.

El sentido filosófico de la nueva Lógica radica en convertir a la filosofía, auténticamente, en teoría de la ciencia. La filosofía tiene que ser científica. No es sólo que la filosofía tenga que practicar el rigor que haga de ella una «ciencia estricta», *eine strenge Wissenschaft*, en el sentido de Husserl (53 bis), ni basta que la filosofía incorpore

GEYMONAT, Torino, 1950; von WEISS: «Logischer Positivismus und Kybernetik im Blickfeld der bolschevistischen Kritik», *Freieburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie*, III, 1955; WEYL: «Die heutige Erkenntnislage in der Mathematik», *Simposion*, I, 1925; A. WIEGNER: «Ueber Universalismus, Reismus und Anti-Irrationalismus», *Actes du Congrès international de Philosophie*, Paris, 1936; WITTGENSTEIN: «Tractatus logicus-philosophicus» (*Annalen der Naturphilosophie*, 1921: *Logisch-philosophische Abhandlung*), 1922; ed. it. del P. COLOMBO, S. J., Milano, 1954; ed. esp. de TIerno, Madrid, Ed. Rev. de Occidente, 1957; ZILSEL: «Bemerkungen zur Wissenschaftslogik», *Erkenntnis*, III, 1932-33.—La revista *Erkenntnis* fué el órgano de la Escuela de Viena en su primer período, bajo la dirección de REICHENBACH y CARNAP. Desplazados del mundo germánico los creadores del movimiento, ejercieron su acción directa posterior sobre el ámbito anglosajón; a la serie de escritos *Einheitswissenschaft*, dirigidos por NEURATH, favorables al ideal de una «ciencia unificada» bajo el signo del «fiscalismo», sucede en América (Chicago, 1948) la *Encyclopedia of Unified Science* y el *Journal of Unified Science*. En Inglaterra se publica *Analysis*, mientras en Italia el órgano del neopositivismo —ya no limitado al ámbito estrictamente lógico— es *Sigma*.

(53) HEIDEGGER: *Was heisst Denken?*, pág. 10; cfr. pág. 102: «Nur weil das Geheiss in das Denken sich schon als Logos ereignet hat, entwickelt sich heute die Logistik zur planetarischen Organisationsform alles Vorstellens», pág. 145: «Die abendländische Logik wird schliesslich zur Logistik, deren unaufhaltsame Entfaltung inzwischen das Elektronenhirn zeitigt, wodurch das Menschenwesen dem kaum beachteten Sein des Seinden eingepasst wird, das in Wesen der Technik erscheint». Cfr. BOCHENSKI: *Grundriss der Logistik*, pág. 14, señala que los cerebros electrónicos funcionan con arreglo a principios logísticos.

(53 bis) «Philosophie als strenge Wissenschaft», *Logos*, 1910. De este estudio arranca propiamente la investigación «fenomenológica», como investigación de una

los resultados de las ciencias, sino que, como dice B. Russell, para ser científica tiene que adoptar los propios métodos de la ciencia. De ese modo, dice el autor inglés, también se obtendrán proposiciones generales —es decir, que no tratan de la totalidad de las cosas colectivamente, pero sí de todas las cosas distributivamente— y *a priori*, en cuanto que no pueden ser debilitadas ni confirmadas por testimonios empíricos, y de ese modo la filosofía se convierte en *investigación de la forma lógica de los hechos* (54). Es decir, la Lógica resulta no sólo la forma, sino la sustancia misma de la filosofía, en cuanto la filosofía quiere ser científica. Ahora bien, una filosofía que quiera ser científica, tendrá que adoptar los métodos propios de la ciencia, pero también habrá de incorporarse los resultados de la misma, y de ahí la creciente vinculación de la filosofía a la física.

En efecto, la evolución experimentada por la nueva física ha sido un factor que ha impulsado de modo decisivo la misma evolución de la Lógica, llevándola más allá incluso de los límites de la «Logística» en sentido estricto. La *Lógica intuicionista*, de Brouwer (55), y la Ló-

experiencia cuyo contenido no puede vincularse a la experiencia física, pero que posee un valor tan estricto como el de la experiencia en las ciencias naturales. De este artículo hay trad. esp., Universidad de Buenos Aires, *Filosofía contemporánea*, núm. 2, 1951, e inglesa: «Philosophy as a strict Science», *Cross Currents*, New York, VI, 3, 1956.

(54) «The scientific Method in Philosophy», en *Mysticism and logic* (págs. 112 y sigs. de la ed. esp.); cfr. *Investigación sobre el significado y la verdad*, ed. esp., Buenos Aires, 1946; vid. GRANELL: *Lógica*, pág. 260.

(55) Cfr. de BROUWER: *Begründung der Mengenlehre*, Amsterdam, 1918-19; «Intuitionistische Mengenlehre, Jahresbericht der Deutschen Mathematiker Vereinigung, 28, 1919; «Zur Begründung der intuitionistischen Mathematik», *Mathematische Annalen*, 1925-27; *Intuitionistische Betrachtungen über den Formalismus*, Pr. Akademie der Wiss., 1923; *Mathematik, Wissenschaft und Sprache*, Monatsh. f., *Mathematik und Physik*, 1929; *Die Struktur des Kontinuums*, Viena, 1930. Posición análoga es la de H. WEIL: *Raum, Zeit, Materie*, Berlin, 1918, trad. franc., 1922; *Philosophie der Mathematik und der Naturwissenschaften*, Munich, 1927, y la de A. HEYTING: «Die formalen Regeln der intuitionistischen Logik», *Sitzungsberichte der Preuss. Akademie der Wissenschaften*, 1930; «Die intuitionistische Grundlegung der Mathematik», *Erkenntnis*, 1931. Cfr. J. CAVAILLES: *Le problème du fondement des Mathématiques*, Paris, 1938; GLIVENKO: «Sur la logique de M. Brouwer», *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique*, 1928-29; K. MENGER: «Der Intuitionismus», *Blätter für deutsche Philosophie*, 1931. Vid. también en sentido intuicionista: F. GONSETH: *Les fondements des Mathématiques*, Paris, 1926; y R. WAVRE: «Logique formelle et logique empiriste», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1926.

gica del número dos, de Mlle. Février (56), son los exponentes más claros de esta transformación. Montadas una y otra sobre el aparato técnico de la Logística, representan, sin embargo, una reacción contra su formalismo y un «giro hacia las cosas», que incluso se traduce en una primacía de la ciencia sobre la Lógica frente al forzado encaje de la construcción científica en el estrecho marco de las normas lógicas (57). La Lógica, dice dentro de este nuevo espíritu, G. Bachelard (58), «ne peut être chosiste; elle doit réintégrer les choses dans le mouvement du phénomène. Mais alors, en devenant une physique dynamique de l'objet quelconque (59), la logique est amenée à s'attacher à toutes les théories nouvelles qui étudient les nouveaux objets dynamisés... Il faudra bien donc modifier en quelque manière le jeu des valeurs logiques, bref il est nécessaire de déterminer autant de logiques qu'il y a de types d'objets quelconques». Hasta hace poco, ha imperado un «sistema ternario» que solidarizó la lógica aristotélica, la geometría euclidiana y la física newtoniana. Pero en la presente situación científica domina un nuevo sistema, en el que se ligan por profundas conexiones de sentido la física de Heisenberg, la matemática de Schrödinger y la Lógica de Mlle. Février (60). La razón debe obedecer a la ciencia. «La geometría, la física, la aritmética, son ciencias; la doctrina tradicional de una razón absoluta e inmutable, no es más que una filosofía. Una filosofía periclitada» (61).

(56) «Les relations d'incertitude de Heisenberg et la logique», *Travaux du Congrès Descartes de Philosophie*. Paris, 1936 (1937, IV). Como lógicas trivalentes vid. también B. DE FINETTI: «Logique de la probabilité», *Actes du Congrès int. de Philosophie*, Paris, 1936, IV; F. MOCH: «Oui, non, peut-être», *Dialectica*, 9, 1955; «La Logique des attitudes», *ibíd.*, 10, 1956; J. B. ROOSER-A. R. TURQUETTE: *Many-valued Logics*, Amsterdam, 1952.

(57) GRANELL: *Lógica*, pág. 274.

(58) *La philosophie du non*, Paris, P. U. F., 1949, pág. 111.

(59) La expresión procede de GONSETH: «La logique en tant que physique de l'objet quelconque», *Actes du Congrès international de Philosophie*, de Paris, 1935 (1936, VI); vid. también *Les Mathématiques et la réalité (Essai sur la méthode axiomatique)*, Paris, 1936; *Qu'est-ce que la logique?*, Paris, 1937; *Validité universelle dans notre connaissance du monde extérieur*, Paris, 1939.

(60) BACHELARD: *ob. cit.*, págs. 121 y ss., 125-26; cfr. O. REISER: «Non aristotelian logic and the crisis in science», *Scientia*, III, 1937. Para éste, los postulados y principales características de la física newtoniana son consecuencia necesaria de los postulados y caracteres de la Lógica aristotélica y la adopción de una física no newtoniana exige la adopción de una lógica no aristotélica.

(61) BACHELARD: *ob. cit.*, pág. 145. La figura que ha ejercido una notable influencia sobre la moderna filosofía científica en el sentido del positivismo lógico

Desde el punto de vista de la Lógica, aquí está su gran problema. ¿Qué es la lógica? ¿Es un análisis de las operaciones del pensamiento

—aun cuando con distinta intención filosófica— ha sido P. DUHEM: *La théorie physique*, Paris, 1906, 2.^a ed., 1914; *Le système du monde*, Paris, 1954. Actualmente debe ser citado en primer término REICHENBACH, procedente del Círculo de Viena, cuyo radicalismo ha sabido atenuar mediante una interpretación más matizada de los hechos empíricos a través de su teoría de la probabilidad (C. PARIS: *Ciencia, conocimiento, ser*, pág. 121); cfr. *Relativitätstheorie und Erkenntnis a priori*, Berlin, 1920; *Axiomatik der relativistischen Raum-Zeit Lehre*, 1924; *Philosophie der Raum-Zeit Lehre*, Berlin, 1928; «Ziele und Wege der physikalischen Erkenntnis», *Handbuch der Physik*, IV, Berlin, 1929; *Atomo y Cosmos*, ed. esp. «Revista de Occidente», 1931; *Objetivo y métodos del conocimiento físico*, ed. esp., México, 1945. Para su lógica probabilista, vid. obras citadas en la nota 46 y también «Les fondements logiques du calcul des probabilités», *Annales de l'Institut Henri Poincaré*, VII, 1937. Como bibliografía sobre el tema de la filosofía de la ciencia y las repercusiones filosóficas de la evolución de la física moderna pueden verse, entre otros: F. ALBERGAMO: *La critica della scienza nel Novecento*, Firenze, 1950; BRAITHWAITE: «The Nature of theoretical concepts and the role of models in advanced science», *Rev. int de Philosophie*, 8, 1954; A. DUE, S. J.: «Crisis filosófica en las ciencias físico-naturales», *Pensamiento*, XI, 1954; DESTOUCHES: *Physique moderne et Philosophie*; EDDINGTON: *La filosofía de la ciencia física*, ed. esp.; *La nature du monde physique*, traducción francesa, Paris, 1929; J. ECHARRI, S. J. «Racionalidad propia de las ciencias», *Pensamiento*, VII, 26, 1951; FILIASI CARCANO: «Rassegna di filosofia della scienza», *Rassegna di filosofia*, Roma, 1952, I; «Filosofia e metodologia», *Giornale critico della filosofia italiana*, 1949, IV; «Che cosa è la critica della scienza», ibíd., 1949, II; «Concetti e problemi della filosofia della scienza», ibíd., 1953, 3; «Problematika della scienza odierna», *Pubblicazioni dell'Istituto di studi filosofici di Roma*, 1953; Ph. FRANK: «Was bedeuten die gegenwärtigen physikalischen Theorien für die allgemeine Erkenntnislehre?», *Erkenntnis*, 1930-31 (trad. franc., Paris, 1934); «Das Kausalgesetz und seine Grenzen», *Schriften z. wissenschaftl. Weltanschauung*, VI, 1932; «Philosophische Deutungen und Missdeutungen der Quantentheorie», *Erkenntnis*, 1936; «Der Charakter der heutigen physikalischen Theorien», *Scientia*, 3, 1931; «Positivistische oder metaphysische Auffassungen der Physik», *Scientia*, 7, 1935; «Modern Science and its Philosophy», *Harward University Press*, 1950; GARCÍA BACCA: «Historia filosófica de la física como serie de inventos conceptuales», *Theoria*, 5-6, 1953; F. GONSETH: «De l'unité du savoir», *Dialectica*, 4, 1950; «Motivation et structure d'une philosophie ouverte», *Dialectica*, 6, 1952; «L'ouverture à l'expérience et les a priori», ibíd., 9, 1955; A. GREGOIRE: *Leçons de Philosophie des sciences expérimentales*, Paris, 1950; HARRIS: *Nature, mind and modern science*, Londres, 1954; J. H. JEANS: «La nueva imagen física del mundo», *Revista de Occidente*, núm. CLVI, 1936; G. ISAYE: «Le privilège de la métaphysique», *Dialectica*, 6, 1952 (polémica con GONSETH); M. JOHNSON: *Science and the Meaning of Truth*, Londres, 1946; JUHOS: *Die Erkenntnis und ihre Leistung. Die naturwissenschaftliche Methode*, Viena, 1950; P. H. van LAER: *Philosophico-Scientific Problems*, Trans. by H. J. HOREN, Pittsburg, 1953; *The Philosophy of Scien-*

exacto o se refiere a relaciones que de algún modo están fuera de nuestro espíritu? No han faltado positivistas lógicos que han visto que, si por temor al psicologismo, se rechaza la respuesta a la primera pregunta y se acepta la segunda, el pensamiento se encuentra en una posición semejante a la de la Edad media, oscilante entre el realismo metafísico y el nominalismo, y no hay forma de eludir éste si, como es obligado —obligado para el positivista—, se combate el ontologismo. Pero entonces, se pregunta, ¿un sistema de signos vacío y tautológico, podrá satisfacer nuestra razón científica? Las perspectivas en este sentido son poco halagüeñas: «des deux côtés je vois surgir devant nous le spectre d'une nouvelle scolastique» (62).

De hecho, la Lógica moderna ha nacido en conexión con el proceso que Reichenbach ha llamado de *disgregación del a priori*, al que ella misma ha contribuido decisivamente con su constante crítica de los fundamentos del racionalismo. En su teoría de los conceptos de la intuición, de las categorías, etc., Kant había erigido un sistema lógico para su teoría de la razón pura, la cual se convirtió en el núcleo de casi todos los sistemas contruidos por los filósofos «puros». Pero han sido después los hombres de ciencia con mentalidad filosófica, los «filósofos impuros» en expresión de Reichenbach (63), los que se negaron a creer en ella, a lo largo de un proceso que ha durado más

ce. Part One: «Science in general» (ed. HOREN), Pittsburg, 1956; PACI: *Il pensiero scientifico contemporaneo*, Florencia, 1950; D. PAPP: *La doble faz del mundo físico*, Espasa-Calpe, 1944; C. PARIS: *Física y filosofía*, Madrid, 1952; *Ciencia, conocimiento, ser*, Santiago de Compostela, 1957; G. PRETI: «Di alcune concezioni scientifiche della filosofia d'oggi», *Riv. di Filosofia*, XLV, 1954; U. REDANO: «Física e filosofía nel pensiero contemporaneo», *Responsabilità del sapere* (Roma), 35-36, 1953; REICHENBACH: *La philosophie scientifique*, Paris, 1932; «Philosophical significance of relativity», en *A. Einstein: Philosophe-scientist*, Evanston, 1949; J. M.^a RIAZA, S. J.: *Ciencia moderna y filosofía*, Madrid, 1953; F. SELVAGGI, S. J.: *Filosofia delle Scienze*, Roma, 1953; L. S. STEBBING: *Philosophy and the physicists*, New York (crítica desde la filosofía neopositivista de la «pseudofilosofía» cientifista de JEANS y EDDINGTON); V. TONINI: *Epistemologia della fisica moderna*, Milano-Roma, 1953; J. DE VRIES: «Die neue Physik und das Problem der Induktion», *Philosophisches Jahrbuch*, 60, 1950; L. L. WHYTE: «Dos filosofías: atomismo y modelo», *Theoria*, 5-6, 1953; E. ZIMMER: *Una revolución en el concepto físico del mundo*, Barcelona (s. a.).

(62) F. ENRIQUES: «Philosophie scientifique et empirisme logique», *Actes du Congrès international de Philosophie*, Paris, Hermann & Cie. Ed., 1936, I, páginas 26-27.

(63) «L'empirisme logique et la desagregation de l'a priori» *Actes du Congrès int. de Phil.*, Paris, 1936, I, pág. 31.

de un siglo. Pues, desde Kant, el desenvolvimiento de la ciencia representa una descomposición constante de los fundamentos del racionalismo, una disgregación del *a priori*. Todo lo que sabemos del mundo, dice Reichenbach (64), procede de la experiencia, y las transformaciones de los datos empíricos son puramente tautológicas, analíticas. Lo que antes se tomaba por leyes sintéticas *a priori* no son más que leyes empíricas muy generales: las leyes del espacio y del tiempo, la ley de la causalidad, la de la conservación de la substancia, etc. Las transformaciones matemáticas son también analíticas y no sintéticas *a priori*, y el concepto de número no es más que una construcción lógica que expresa operaciones analíticas, tautológicas. Para demostrar esto, el empirismo se ha unido a la Logística y de ese modo el empirismo lógico resulta ser la forma contemporánea de la filosofía nacida de la crítica de las ciencias. La antigua división entre empiristas y racionalistas era una división entre empiristas y lógicos, pues los lógicos antiguos sólo encontraban una expresión conforme a su saber en el racionalismo. Pero con la crítica lógica de las ciencias esta situación ha cambiado: los lógicos de las ciencias creen haber descubierto que el *a priori* sintético no existe, y han tomado partido por el empirismo.

He ahí, pues, la razón última y radical del papel absolutamente preponderante de la nueva Lógica en el orden de las actividades intelectuales, incluso si en apariencia se dan ciertas manifestaciones de «humildad» al contraponer una «Lógica fundada» a la «Lógica fundante» (65), lo cual hay que entenderlo sólo como contraposición a determinados sistemas de Lógicas fundantes demasiado racionalistas en sus fundamentos y formalistas en su construcción.

En realidad, la Lógica se ha convertido en teoría de la ciencia, y, en cuanto tal, intencional o expresamente, en la única forma posible de filosofía. Todavía dirán algunos, desde el nuevo espíritu científico, que «l'esprit peut changer de métaphysique; il ne peut se passer de métaphysique» (66) y que toda Lógica está condicionada por una Metafísica (67); pero el problema está en que se declara a la Metafísica «lógicamente imposible», un «sin sentido lógico» (68). Sus

(64) Loc. cit., págs. 32-33.

(65) GRANELL: *Lógica*, pág. 262.

(66) BACHELARD: *La philosophie du non*, pág. 13.

(67) Es una afirmación en la que repetidamente incide GRANELL en su *Lógica*.

(68) En el positivismo lógico hay una posición radical que define el sentido o el sin-sentido de las preguntas y cuestiones por su verificabilidad. Ahora bien,

condiciones de posibilidad están puestas en duda con más radicalidad que por Kant, pues ninguna crítica le prepara el camino para su posibilidad futura, sino, pura y simplemente, para su destrucción como problema que implica una pregunta y su posible respuesta.

En el positivismo lógico —en el que la logística, vinculada a una concepción antimetafísica, desarrolla todas sus implicaciones filosóficas— la Lógica —*Wissenschaftslogik*, Lógica de la ciencia— se consti-

sólo son verificables aquellos enunciados que versan sobre hechos de experiencia, y las proposiciones sobre las que no es posible experiencia carecen de sentido. De ese modo se distingue entre proposiciones científicas y proposiciones metafísicas, de las cuales las últimas «carecen de sentido». No es sólo que la Metafísica sea imposible, como pensaba el antiguo empirismo, porque no hay respuesta para sus preguntas, sino que no tienen sentido las preguntas, porque sólo puede preguntarse aquello para lo que hay una respuesta. Según CARNAP, la realidad metafísica no es «constituible». Las características de la realidad empírica frente a lo irreal (sueños, poesía...) consiste en que todo objeto real ocupa una posición en la serie temporal, es intersubjetivo y pertenece a un amplio sistema con legalidad propia. Las cosas físicas son reales cuando se constituyen «als Klassen physischer Punkte, die auf zusammenhängenden Weltlinienbündeln liegen und in das vierdimensionale Gesamt-System der physikalischen Raum-Zeit-Welt eingeordnet sind» (CARNAP: *Logische Aufbau der Welt*, pág. 237) y los objetos psíquicos son reales cuando se integran en el sistema psíquico de un sujeto. Así se constituye la diferencia entre lo real y lo no real, sobre la propia base psíquica, sin presuponer ni hacer intervenir ninguna idea de transcendencia. Con esto no se quiere hacer ninguna afirmación, que sería «metafísica», sobre la realidad exclusiva de lo dado a pesar de que en el positivismo corriente haya ocurrido así. Desde el punto de vista del empirismo, no puede afirmarse ni negarse la existencia de un ser transcendente al mundo empírico. Tanto WITTGENSTEIN, de un lado, como CARNAP y NEURATH de otro, representan en este punto las posiciones más radicales; los dos últimos llegaron incluso a proponer la eliminación del nombre de «filosofía» (contra lo que reaccionó enérgicamente SCHLICK), considerando que la misión tradicional de la filosofía se divide en tres sectores: uno, que versa sobre hechos empíricos, el cual tiene que plantearse y contestarse en el plano de las ciencias; otro, que afecta puramente a cuestiones lingüísticas, que es el plano de la Lógica o sintaxis lógica del lenguaje; otro, en fin, el de los problemas metafísicos, que se declara inválido. Sin embargo, algunos elementos moderados del «círculo de Viena» consideran posible una Metafísica, pues —se dice— el que una proposición tenga o no tenga sentido no puede decidirse respecto de ella aisladamente, sino en conexión con un determinado lenguaje, o sea, relativamente a un sistema sintáctico y semántico; y es posible establecer un sistema semántico dentro del cual tengan sentido los enunciados metafísicos: pues no hay sólo un lenguaje, sino distintos lenguajes posibles, con arreglo a distintas reglas sintácticas y semánticas. Esto es lo que ha hecho la escuela polaca, principalmente por obra de LUKASIEWICZ; y es también lo que admite un representante del neopositivismo como Victor KRAFT (*Der Wiener Kreis*, cit., págs. 30-31, 37, 91, 163, 175-76).

tuye formalmente como la forma actual de la filosofía y, por tanto, como la única filosofía posible. El mayor o menor radicalismo de esta posición, que sólo en muy pocos representantes de aquella dirección aparece atenuada, consistirá simplemente en acentuar más o menos el aspecto sintáctico o el semántico en el análisis del lenguaje (69). Rudolf Carnap ha descrito así el proceso que ha conducido a esta situación filosófica: primero se trató de superar la metafísica, efectuando el tránsito de la filosofía especulativa a la teoría del conocimiento. El segundo paso consistió en la superación del *a priori* sintético, pasándose a una teoría empirista del conocimiento, representada por los diversos grupos positivistas, incluso el pragmatismo americano. La tarea actual radica en pasar de la teoría del conocimiento a la teoría de la ciencia. No se trata de eliminarla por completo, como ella hizo con la metafísica y el apriorismo, sino de depurarla y disolverla en sus elementos. En efecto; la teoría del conocimiento o es ciencia de realidades o es lógica de la ciencia; o trata cuestiones psicológicas o de sintaxis lógica. Pues no hay más que dos clases de objetos científicos: los empíricos (cosas, sucesos, hechos...) y los lógicos, las formas del lenguaje. De los primeros tratan las ciencias de la realidad; de los segundos, el análisis lógico, sintáctico. No hay un tercer grupo de objetos. Los fenomenólogos y otros aprioristas se engañan cuando hablan de «esencias»; usan un lenguaje erróneo (70). «En el análisis lógico de los conceptos, proposiciones, demostraciones, hipótesis y teorías de la ciencia consiste la misión de la teoría del conocimiento y de la filo-

(69) A juicio de V. KRAFT, se debe a CARNAP el haber mostrado que la formalización de la Lógica es asunto secundario y que la Lógica descansa primariamente en la significación, o sea, en las reglas semánticas. La sintaxis no basta por sí sola para constituir la Lógica y la distinción entre signos lógicos y signos descriptivos no puede efectuarse más que sobre la base de su significación. Pero CARNAP no ha llegado sino tardíamente a esta concepción, que rectifica el radicalismo de su primer punto de vista, que todavía aparece en su gran obra *La sintaxis lógica del lenguaje*, en la que no podía eludir un nominalismo radical o, propiamente, un «vocalismo». En cambio, en la *Introduction to Semantics* (páginas 246 y ss.) esta posición se rectifica, se hace expresa mención de las correcciones que debe experimentar *Die logische Syntax der Sprache* y se abandona plenamente la limitación de la filosofía a una sintaxis del lenguaje científico. (Cfr. V. KRAFT: *Der Wiener Kreis*, págs. 57-58 y ss., 75, 77.)

(70) CARNAP: «Von der Erkenntnistheorie zur Wissenschaftslogik», *Actes du Congrès international de Philosophie*, Paris, 1935 (Paris, Hermann & Cie. Ed., 1936, I, págs. 36 y ss., 40).

sofía en general. Sólo ahí tiene su campo propio de acción..., más amplio que el de la teoría tradicional del conocimiento» (71).

Esta eliminación de la teoría del conocimiento es también un rasgo característico de la «Lógica instrumental» de John Dewey, que es una especie de *pendant* norteamericano del positivismo lógico. «A base de cualquier teoría que no sea la aceptada por nosotros, dice Dewey (72), surge un problema general al que se da, corrientemente, el nombre de epistemológico.» Ahora bien, «los problemas filosóficos a que se da el nombre de epistemología son (cuando se considera la epistemología como algo distinto de un sinónimo de *Lógica*) gratuitos y artificiales» y desaparecen «cuando se interpretan los signos característicos del *objeto científico*, desde el punto de vista de las condiciones *lógicas* planteadas por las exigencias de la investigación controlada». La epistemología no es sino una mezcla de concepciones lógicas, derivadas del análisis de la investigación competente, y de prejuicios psicológicos y metafísicos fuera de lugar. El elemento genuino en toda teoría «epistemológica» típica es lógico (73). Es preciso concebir el conocimiento y su obtención en función de las operaciones en cuya virtud se van obteniendo y utilizando progresivamente en el continuo de la investigación de experiencias creencias estables. Las teorías del conocimiento no se construyen sobre la base de operaciones ni se conciben en función de los procedimientos y consecuencias reales de las mismas, sino en función de prejuicios derivados de fuentes cosmológicas o psicológicas.

Dewey quiere evitar con esta crítica que la *Lógica* pierda su autonomía. Dicha pérdida «significa que la *Lógica*, como explicación generalizada de los medios con los cuales se obtienen y prueban las creencias sólidas sobre cualquier sistema, se ha apartado de las prácticas reales, en cuya virtud se establecen semejantes creencias... Como los métodos científicos no hacen sino mostrarnos a la inteligencia libre trabajando de la mejor manera posible en el momento, resulta incalculable el derroche, la confusión y la adulteración culturales que produce la incapacidad de emplear estos métodos en todos los campos y en conexión con todos los problemas. Estas consideraciones refuerzan la pretensión de la teoría lógica, como teoría de la investiga-

(71) V. KRAFT: *Der Wiener Kreis*, pág. 22.

(72) *Lógica. Teoría de la investigación*, ed. de E. IMAZ, México, FCE, 1950, página 511.

(73) Ob. cit., pág. 575.

ción, para asumir y mantener una posición de primer orden en la vida humana» (74).

Para Dewey, como ya antes para Ch. S. Peirce (75), la Lógica es teoría de la investigación, investigación de la investigación. La tesis central es la afirmación de que todas las formas lógicas, con sus propiedades características, surgen dentro de la operación investigadora y tienen que ver con el control de la investigación, de suerte que ésta pueda suministrar «aserciones garantizadas» (76). Esto no quiere decir sólo que las formas lógicas se descubren o salen a luz cuando reflexionamos sobre los procedimientos de investigación que se hallan en uso. No se trata sólo de eso, sino, sobre todo, de que las formas se *originan* en el curso de las operaciones de investigación. «Con una expresión más justa diríamos que, así como la investigación de la investigación es la *causa cognoscendi* de las formas lógicas, la investigación primaria es, a su vez, la *causa essendi* de las formas que nos descubre la investigación de la investigación» (77).

En esta concepción: a), la Lógica se constituye como una disciplina *progresiva*, pues se apoya en el análisis de los mejores métodos de investigación que existen en un momento determinado; y como los métodos de las ciencias mejoran, se producen cambios correspondientes en la Lógica. Cuando en el futuro cambien los métodos de investigación, tendrá que cambiar también la teoría de la Lógica. «La idea

(74) Ob. cit., pág. 585.

(75) Ch. S. PEIRCE: *Collected Papers*, 6 vols., Cambridge Mass., 1931-35. «Según se me alcanza, fué el primer tratadista de Lógica que convirtió la investigación y sus métodos en la fuente primera y última de la materia lógica», dice DEWEY, ob. cit., pág. 22, nota.

(76) «Asertibilidad garantizada» es el término que sustituye con ventaja a «conocimiento» y «creencia». Sin embargo, dice IMAZ (Prólogo a la *Lógica*, página XVIII) interpretando a DEWEY, «cuando decimos que la diferencia entre la investigación de sentido común y la científica se halla en que, en esta última, el control de la misma nos permite llegar a una aserción garantizada, no hay que entender lo de *garantizada* o *segura* como algo definitivamente establecido, pues tampoco la investigación científica, la que cumple con las exigencias lógicas, se sustrae al carácter general que a toda investigación concreta imprime el *continuo de la investigación*: que los resultados de toda investigación están *a merced de* ulteriores investigaciones, en todos los sentidos de esa frase. La asertibilidad garantizada, propia de los juicios a que llega la investigación controlada o científica no se distingue de la asertibilidad de los juicios a que se llega en las investigaciones de sentido común, precisamente por la garantía o seguridad que le presta su sometimiento a las exigencias lógicas».

(77) Ob. cit., pág. 16.

de que la Lógica puede cobrar una formulación definitiva representa uno de los *ídolos* del teatro» (78). *b)* El objeto de la Lógica se halla determinado operativamente. Quiere decirse que los métodos de investigación son operaciones realizadas o a realizar y que las formas lógicas son aquellas condiciones con que tiene que cumplir la investigación como tal investigación. *c)* Las formas lógicas tienen carácter de postulados: son la «generalización de la naturaleza de los medios que han de ser empleados si se quiere lograr como fin la asertibilidad» (79) y poseen carácter de estipulación, al modo de la «declaración de las condiciones en que se conviene para la conducción de algún asunto» (80), pero no son arbitrarios, porque resultan de la relación de los medios con el fin de alcanzar, ni externamente *a priori*, porque representan el reconocimiento de aquello a que nos obliga el empeño de investigación, sino empírica y temporalmente *a priori*, en el mismo sentido en que el régimen contractual es una regla que regula de antemano la estipulación de cierta clase de compromisos en la vida de los negocios; por eso, el postulado impone una condición que ha de ser satisfecha en ulteriores investigaciones, hasta que los resultados de las mismas nos muestren razones para modificarlo (81). *d)* La Lógica es una teoría naturalista, en el sentido de la «observabilidad» y de la exclusión de una facultad mística de intuición y de todo cuanto no esté abierto a la inspección y verificación públicas, y en cuanto que no hay una solución de continuidad entre operaciones investigadoras y operaciones biológicas y físicas, lo que quiere decir que las operaciones racionales emergen de las operaciones orgánicas, sin ser idénticas a éstas (82). *e)* Es una disciplina social, pues la investigación es un modo de actividad socialmente condicionada y que tiene consecuencias culturales, hecho que posee una significación estricta —la conexión de la Lógica con los símbolos, que tendrían que ser comprendidos en términos de la función a la que sirve la simbolización— y una significación más amplia, que se refiere al hecho de que toda investigación emerge desde un trasfondo cultural y lleva el sello, más o menos modificado, de las condiciones de que surge (83).

(78) Ob. cit., pág. 28.

(79) Ob. cit., pág. 30.

(80) Ob. cit., pág. 30.

(81) Ob. cit., pág. 31.

(82) Ob. cit., pág. 33.

(83) Ob. cit., págs. 33-34.

Y, por último, f) la Lógica es autónoma, en el sentido antes apuntado. «La Lógica, entendida como investigación de la investigación, es, si se quiere, un proceso circular; no depende de nada extraño a la investigación» (84). No se basa en supuestos metafísicos y gnoseológicos ni sus fundamentos son psicológicos. «Personalmente, dudo de que exista algo que pueda ser llamado *pensamiento* como existencia psíquica estricta. O la palabra pensamiento no tiene nada que hacer en la Lógica o es sinónima de investigación, y su sentido será determinado por lo que resulte ser ella» (85).

El filósofo que en Europa simboliza este proceso evolutivo del pensamiento, en el que llega a sus últimas consecuencias y casi se reduce al absurdo, es Ludwig Wittgenstein. Procedente de Viena, ha ejercido, sin embargo, su máxima influencia en los medios científicos anglosajones, concretamente sobre el pensamiento de Bertrand Russell, del que había sido discípulo. Todo el movimiento del «positivismo lógico» del llamado Círculo de Viena empalma directamente con las tesis de Wittgenstein, expuestas en el famoso *Tractatus logico-philosophicus*, publicado por vez primera en 1921, cuyo contenido y sentido lógico quiere apurar al máximum el movimiento neopositivista, si bien éste rechaza algunos de sus conceptos concretos y, sobre todo, quiere huir y prescindir de algunas implicaciones y residuos «metafísicos» que todavía parecían quedar subsistentes en el pensamiento wittgensteiniano.

Para Wittgenstein la Lógica aparece como una grandiosa construcción, como una técnica que verifica sus proposiciones de acuerdo con un sistema de reglas que constituyen un lenguaje artificial. El principio que rige la Lógica es la tautología, según el cual, nada de lo que está construido desde la Lógica es racionalmente válido (86). Las proposiciones de la Lógica son tautológicas: por consiguiente, no dicen

(84) Ob. cit., pág. 35.

(85) Ob. cit., pág. 36.—Sobre la Lógica de DEWEY; cfr., entre otros: E. BAUMGARTEN: «John Dewey», *Die Sammlung*, VII, 1952; A. BAUSOLA: «L'epistemologia strumentalistica e l'operazionismo di P. W. Bridgman», *Riv. int. di Fil. neoscolastica*, nov.-dic. 1955; G. CORALLO: «La Logica dello strumentalismo di John Dewey», *Rivista di filosofia neoscolastica*, 42, 1950; E. PAZI: «Il problematismo positivo di John Dewey», *Il Pensiero Critico*, I, 1950; M. DEL PRA: «Hume e Dewey», *Rev. int. de Philosophie*, 20, 1952.

(86) Este principio fué rechazado por CARNAP: *Logische Syntax der Sprache*; pág. 137 de la ed. inglesa: *The logical Syntax of Language*, New York, 1937, y por F. RAMSAY: *Foundations of Mathematics and other Essays*, Londres, 1931; cfr. E. TIerno GALVAN: *Sociología y situación*, Murcia, 1955, pág. 74.

nada, son tautológicas. El mundo consiste en «hechos atómicos», que se expresan en «proposiciones atómicas». Estas son lógicamente independientes unas de otras; ninguna implica otra ni es compatible con otra. El problema de la inferencia lógica se refiere, pues, a las proposiciones no atómicas, que Wittgenstein llama «moleculares». La teoría de estas proposiciones se fundamenta sobre la teoría acerca de la construcción de las funciones de verdad. La teoría de la inferencia lógica se simplifica así en términos extraordinarios. Para Wittgenstein son proposiciones todo lo que procede de la totalidad de las proposiciones atómicas, unido al hecho de que ésta es la totalidad de ellas; toda proposición es siempre una función de verdad de las proposiciones atómicas y si p sigue a q , el significado de p está contenido en el significado de q , de lo que resulta que nada puede deducirse de una proposición atómica y justamente por eso son tautológicas las proposiciones de la Lógica.

La señal característica de las proposiciones lógicas está, pues, en que se puede reconocer sólo en el símbolo que son verdaderas o falsas y este hecho contiene en sí toda la filosofía de la Lógica. «El hecho de que las proposiciones de la Lógica sean tautologías muestra las propiedades formales —lógicas— del lenguaje, del mundo. Que sus partes constitutivas así unidas den una tautología caracteriza la lógica de sus partes constitutivas» (87). Las proposiciones lógicas presentan la armazón del mundo. Su conexión con el mundo está en que dan por supuesto que los nombres tienen significado y las proposiciones elementales sentido. Claro que algo debe manifestar sobre el mundo el hecho de que resulten tautologías de uniones de símbolos que tienen esencialmente un carácter determinado. No expresamos en Lógica lo que queremos por medio de los signos, sino que en Lógica habla la naturaleza misma de los signos esencialmente necesarios. Si conocemos la sintaxis lógica de un lenguaje de signos cualquiera, entonces todas las proposiciones de la Lógica están ya dadas (88).

Una de las tesis fundamentales de Wittgenstein es que para que una cierta proposición pueda afirmar cierto hecho, debe haber, cualquiera que sea el modo como el lenguaje está construido, algo en común entre la estructura de la proposición y la estructura del hecho (89): es la «figura». Pero lo que haya de común entre la proposición y el hecho

(87) WITTGENSTEIN: *Tractatus logico-philosophicus*, 6, I, 6.113, 6, 12.

(88) *Tractatus*, 6.124.

(89) Vid. el prólogo de B. RUSSELL al *Tractatus*, págs. 10-11 de la ed. española.

no puede expresarse a su vez en el lenguaje —pues cualquier cosa que podamos decir tendrá siempre la misma estructura—: sólo puede ser *mostrado*, porque la figura no puede situarse fuera de su forma de representación (90).

La evolución posterior del pensamiento de Wittgenstein —hoy es corriente hablar del «viejo» y el «nuevo Wittgenstein»— ha acentuado algunos de sus aspectos más radicales antes sólo insinuado, o rectificado en el sentido de un mayor radicalismo, lo que en la primera etapa se presentaba como vestigio de una metafísica o con posibilidades de interpretación en el sentido de un realismo metafísico (91). Así, por ejemplo, esta teoría de las figuras es uno de los temas sometidos a revisión, hasta el punto de que se ha afirmado (92) que la depuración terminológica y la crítica de la teoría de las figuras y de la imaginación cierra toda una etapa de la filosofía. «Parece tratarse del golpe final a la tesis de la correspondencia entre imágenes y realidad» (93).

Este sentido antiunitario y radical que transparenta en la última fase del pensamiento de Wittgenstein, singularmente en sus *Investigaciones filosóficas*, ha sido objeto de una dura repulsa por parte de Bertrand Russell, tan vinculado a las primeras etapas del filósofo vienes. Russell reconoce que Wittgenstein ha ejercido sobre su propio pensamiento una indudable influencia, aun cuando no puede asegurar que haya sido una influencia saludable. En todo caso, le parece haber una profunda diferencia entre el primer Wittgenstein, al que conoció íntimamente, apasionado por los problemas verdaderamente difíciles y dotado de auténtico genio filosófico, y este Wittgenstein tardío, que ha echado por la borda todo pensamiento serio y que ha hecho prácticamente innecesaria la filosofía, disuelta, positivamente, en trivialidades y, negativamente, en críticas infundadas (94).

(90) *Tractatus*, 2, I-2.225.

(91) WITTGENSTEIN: *Philosophical Investigations*, transl. by G. E. M. A. ANSCOMBE, Basil Blackwell, Oxford, 1953 (ed. bilingüe, con el texto alemán).

(92) Vid. J. L. FERNÁNDEZ DEL CASTILLEJO: «El nuevo y el viejo Wittgenstein», *Boletín informativo del Seminario de Derecho Político*, Universidad de Salamanca, mayo-octubre 1956, pág. 111.

(93) Cfr. WITTGENSTEIN: *Phil. Investigations*, núm. 122, 301, 389, 397; 2.^a parte: págs. 181, 201, 209, etc. Valga, por todos, este simple texto: «It is no more essential to the understanding of a proposition that one should imagine anything in connexion with it, than that one should make a sketch from it» (n. 396).

(94) Dice B. RUSSELL («Philosophical Analysis», *Scienza nuova*, n. 3-4, Oxford, págs. 47-48): «During the period since 1914 three philosophies have successively

Es posible que la filosofía de Wittgenstein conduzca en definitiva a la mística. En todo caso, lo que trata de hacer imposible, lógicamente imposible, es la metafísica. Ya en el *Tractatus* había dicho que el sentido del mundo tiene que quedar fuera del mundo (95) y que lo

dominated the British philosophical world: first that of Wittgenstein's *Tractatus*, second that of the Logical Positivists, and third that of Wittgenstein's *Philosophical Investigations*. Of these, the first had very considerable influence upon my own thinking, though I do not now think that this influence was wholly good. The second school, that of the Logical Positivists, had my general sympathy, though I disagreed with some of its most distinctive doctrines. The third school... remains to me completely unintelligible. Its positive doctrines seem to me trivial and its negative doctrines unfounded... The earlier Wittgenstein, whom I knew intimately, was a man addicted to passionately intense thinking, profoundly aware of difficult problems of which I, like him, felt the importance, and possessed (or at least so I thought) of true philosophical Genius. The later Wittgenstein, on the contrary, seems to have grown tired of serious thinking and to have invented a doctrine which would make such an activity unnecessary. I do not for one moment believe that the doctrine which has these lazy consequences is true. I realise, however, that I have an overpoweringly strong bias against it, for, if it is true, philosophy is, at best, a slight help to lexicographers, and at worst, an idle tea-table amusement».—A juicio de V. GIORGANI (*Neopositivismo e scienza del diritto*, Fratelli Bocca Ed., Roma, 1956, pág. 23, nota), las *Investigaciones filosóficas*, de WITTGENSTEIN, representan «un'ampliamento del chiuso e unilaterale schematismo del *Tractatus*: ampliamento ottenuto attraverso un esame analitico del linguaggio comune, in un più vivo accostamento al pensiero del Moore, la cui filosofia analitica si muove, com'è noto—in opposizione critica all'idealismo del Bradley—, alla rivendicazione della legittimità delle convinzioni o delle concezioni del mondo del senso comune, attraverso un'analisi del linguaggio corrente o conversazionale». A la escuela de WITTGENSTEIN en esta última fase de su pensamiento pertenecen, entre otros, J. WISDOM: *Other Minds*; WAISMAN: *Logic and language*; URMSON: *Philosophical Analysis: Its Development between the two World Wars*, 1956. Sobre WITTGENSTEIN cfr., entre otros: María Teresa ANTONELLI: «A propósito del último Wittgenstein: Observaciones sobre el convencionalismo», *Crisis* (Madrid), III, 12, 1956; P. CHIODI: «Essere e linguaggio in Heidegger e nel "Tractatus" di Wittgenstein», *Rivista di filosofia*, 46, 1955; BARONE: *Wittgenstein inedito*, Torino, 1953; R. DRUDIS BALDRICH: «Ludwig Wittgenstein y su obra filosófica», *Theoria*, 2, 1952; FERRATER MORA: «Wittgenstein, símbolo de una época angustiada», *Theoria*, 7-8, 1954 (y en *Cuestiones disputadas*. Ed. «Revista de Occidente», Madrid, 1955: «Wittgenstein o la destrucción»); L. ROUGIER: «La relativité de la logique», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 47, 1940; M. SÁNCHEZ MAZAS: «La ciencia, el lenguaje y el mundo según Wittgenstein», *Theoria*, 7-8, 1954; M. SCHIAVONE: «Il pensiero filosofico e scientifico di Ludwig Wittgenstein alla luce del «Tractatus logico-philosophicus»», *Rivista di fil. neoscolastica*, 47, 1955; R. WOLLHEIM: «Las investigaciones filosóficas de Ludwig Wittgenstein», *Notas y Estudios de Filosofía*, Tucumán, 5, 1954.

(95) *Tractatus*, 6.41.

místico consiste en sentir el mundo como un todo limitado (96): eso puede mostrarse, pero no puede *decirse* (97), es inexpresable, y lo inexpresable, lo que se muestra a sí mismo, es lo místico (98); pues los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo (99): la Lógica llena el mundo y los límites del mundo son también sus límites (100) y el mundo es mi mundo, de ahí que los límites *del* lenguaje signifiquen los límites de *mi* mundo (101). En Lógica no se puede decir: en el mundo hay esto y lo de más allá; aquello y lo otro, no: pues entonces la Lógica saldría de sus propios límites, esto es, podría considerar estos límites desde el otro lado (102). Ahora bien, lo que no se puede pensar, no puede ser pensado, y lo que no se puede decir no puede pensarse (103). Por eso el verdadero método de la filosofía sería propiamente no decir nada, sino lo que se puede decir, o sea, las proposiciones de la ciencia natural —esto es, algo que no tiene nada que ver con la filosofía— y siempre que alguien quisiera decir algo de carácter metafísico, demostrarle que no ha dado significado a ciertos signos en sus proposiciones. Para llegar a una visión del mundo, hay que transcender y superar estas proposiciones (104); «pero de lo que no se puede hablar, mejor es callarse» (105).

La cuestión de los límites del mundo no es un problema de filosofía, sino de ética: sólo la buena o mala voluntad del hombre modifica esos límites (106). Pero, en sí, el mundo de las formas lógicas es una estructura cerrada y regular. «El mundo de las combinaciones formales es cerrado, finito, actual. Todo lo que se construye sobre

(96) *Tractatus*, 6.45.

(97) *Tractatus*, 4.1212.

(98) *Tractatus*, 6.522.

(99) *Tractatus*, 5.6.

(100) *Tractatus*, 5.61.

(101) *Tractatus*, 5.62.

(102) Cfr. E. TIERNO GALVÁN: «La realidad como resultado», *Boletín Informativo del Seminario de Derecho Político*, Universidad de Salamanca, núm. 38 (1956-57), pág. 121: «Los modos más generales de las formas de conexión constituyen la lógica. Así, la lógica es la estructura formal del mundo y no tiene sentido que el mundo pretenda *decir* lo que no diga su estructura formal, pues yo y todos los que *pensamos*, pensamos dentro de la estructura formal del mundo.—El último sector analizable detrás del cual nada se puede *decir* es la Lógica».

(103) *Tractatus*, 5.61.

(104) *Tractatus*, 6.54.

(105) *Tractatus*, 7.

(106) *Tractatus*, 6.43.

imágenes está lastrado de finitud. La metafísica ha intentado traspasar la finitud del mundo de las imágenes. ¿Pero hasta qué punto un sistema de símbolos no imaginizado no es una mera construcción fantasmal?» (107).

De ahí el sentido del silencio en la filosofía de Wittgenstein. De él se ha dicho (108) que representa «otro *giro copernicano* en la filosofía» y que constituye la última instancia de una actividad que es la filosofía o, mejor, como el propio Wittgenstein ha dicho, una de las herederas de la disciplina que se llamó filosofía. Pues nuestro filósofo ha llegado, finalmente, a eliminar por innecesaria la noción misma de filosofía (109) cuando afirma que «no es nuestro propósito perfeccionar o completar el sistema de reglas para usar las palabras de manera insólita (110). La claridad que pretendemos es, desde luego, una completa claridad. Pero esto significa que los problemas filosóficos deben desaparecer *por completo*. El verdadero descubrimiento es aquel que me permite detener el filosofar cuando quiero. El que da paz a la filosofía, de modo que no se atormenta con cuestiones de por sí cuestionables» (111). Parece que con esto se destruye algo importante, pero sólo en apariencia. «¿En qué estriba la importancia de nuestra investigación, si parece que destruye todo lo interesante, es decir, todo lo grande e importante? (como si se tratase de edificios y dejase sólo pedazos de piedra y ruinas). Lo que estamos destruyendo no son sino castillos de naipes y despejamos el te-

(107) Según TIERNO, citado por FERNÁNDEZ DEL CASTILLEJO, loc. cit., pág. 107.

(108) FERNÁNDEZ DEL CASTILLEJO: loc. cit., pág. 118.

(109) Como en la posición radical de CARNAP y NEURATH, combatida por SCHLICK y otros representantes moderados del neopositivismo; cfr. nota 68.

(110) Esto representa una oposición al intento de RUSSELL, en su primera época, y de CARNAP, de construir sistemas lingüísticos artificiales. Cfr. el juicio antes transcrito de V. GIORGIANO, nota 94.

(111) *Philosophical Investigations*, n. 133: «For the clarity that we are aiming is indeed complete *clarity*. But this simply means that the philosophical Problems should completely disappear. The real discovery is the one that makes me capable of stopping doing philosophy when I want to.—The one that gives philosophy peace, so that it is no longer tormented by questions which bring *itself* in question.—Instead, we now demonstrate a method, by examples; and the series of examples can be broken off. Problems are solved (difficulties eliminated), not a *single* problem.—There is not a philosophical method, though there are indeed methods, like different therapies». Este sentido de la filosofía como «terapéutica» (y la comparación del filósofo con el psicoanalista) ha sido subrayada por FERRATER MORA, loc. cit.

rreno del lenguaje sobre el que se erguían» (112). Esto no lleva, sin embargo, al escepticismo; pues no hay enigmas, porque para las respuestas que no pueden expresarse, tampoco pueden expresarse las preguntas. El escepticismo carece de sentido, porque duda donde no puede plantearse la pregunta. La duda sólo puede existir cuando hay pregunta; pregunta, sólo cuando hay respuesta, y respuesta, sólo cuando se puede *decir* algo (113). Las cuestiones científicas no pueden resolver el problema de la vida, y por eso no hay más solución que la desaparición del problema (114).

Estamos, pues, en una situación en la que la filosofía ha quedado reducida a Lógica, porque la Metafísica constituye un sin-sentido. Frente a la filosofía de nuestro tiempo, tal como la representa, por ejemplo Heidegger, se alza la imputación de «retórica»; con la particularidad de que esta imputación —como en la ingeniosa frase valleinclanesca— no constituye un reproche, sino meramente una «definición» (115). El pensamiento metafísico, en consecuencia, corre el riesgo de lanzarse por una vía muerta, la vía de la «retórica». Ahora bien, ¿no estará operando el neopositivismo con un grandioso círculo vicioso, en el que la doctrina de la verificabilidad como criterio del sentido proposicional parece ser presupuesta como algo indiscutible, de donde la eliminación de la Metafísica se sigue sin necesidad de que medie un gran número de proposiciones? (116). ¿Y no será esta filosofía una forma de evasión de una situación de crisis, que sólo mediante la eliminación de la Metafísica encuentra posibilidades de quietamiento espiritual? Pues sólo una filosofía que se mutila de su pretensión metafísica de dar una explicación última del mundo y de la

(112) *Phil. Investigations*, n. 118.

(113) *Tratatus*, 6.51.

(114) *Tractatus*, 6.52, 6.521.

(115) TIerno GALVÁN: *La realidad como resultado*, págs. 116-17, 138.—En cierto sentido, pues, el adversario más temible que en la filosofía contemporánea se opone a la filosofía existencial y, concretamente, a la de HEIDEGGER, es el neopositivismo. Y quizá por eso, HEIDEGGER acentúa su desconfianza filosófica frente a la Logística y aun la Lógica en general. Sin embargo, CHIODI («Essere e linguaggio in Heidegger e nel "Tractatus" di Wittgenstein», *Rivista di Filosofia*, 46, 1955) ha mostrado las conexiones profundas que enlazan a los dos filósofos, en cuanto para ellos el lenguaje significa una participación en la primigeneidad del ser.

(116) Vid. C. PARIS: *Ciencia, conocimiento, ser*, págs. 143 y ss. Léanse también las vigorosas alegaciones de ORTEGA GASSET en pro de las cuestiones auténticamente filosóficas en *¿Qué es filosofía?* (escritos póstumos; Ed. «Revista de Occidente»; Madrid, 1958), págs. 64 y sigtes., 73-74.

vida puede devolver tranquilidad y confianza al hombre, a cierto tipo de hombre moderno angustiado, tremendamente escindido entre su fe religiosa y la aportación intelectual de la Metafísica o, simplemente, de la filosofía moderna, que, como subrogado de aquélla, ha tratado de dar esa explicación. Dice García Bacca (117), que la vida ha constituido no hace mucho tiempo, una ciencia suprema, límite infranqueable para todo tipo de plan categorial científico: es la Lógica, ciencia única en que su forma plena coincide necesariamente con la forma transcendental, de modo que su fundamentación no se halla en otra ciencia superior, como la geometría en el análisis, sino en la conciencia en cuanto transcendental en acto. Pero ¿no sería posible que la vida estableciese un nuevo tipo de plan categorial-vital transfinitamente más sutil y libre que el plan categorial de cualquier ciencia, la Lógica inclusive? Esto lo admite García Bacca de la Música, y por eso, el *factum* del arte muestra ya de suyo que el tipo de la transfinitud humana es supratranscendental; que la conciencia transcendental, tipo Kant, es una de las fases, y no la suprema, de la evolución de la vida humana. Por esa causa, la transfinitud del hombre trasciende la conciencia misma transcendental, porque es de tipo transcendente. Ahora bien, este saber es de orden metafísico, y significa que incluso si se piensa que la Metafísica ha perdido sentido en la actual situación del hombre, de la misma situación emerge no ya la mera posibilidad de una Metafísica válida en otra situación, sino la necesidad de ella para salir de una situación que, realmente, puede lanzar al intelecto por una auténtica vía muerta. Aunque la novedad del paisaje recorrido le impida ver que al término de éste no hay más que una *impasse*.

II

Desde antiguo, la Lógica ha sido para los juristas una actividad de la que han hecho uso consciente para alcanzar un conocimiento científico del Derecho. No se trata sólo del hecho absolutamente obvio de que los juristas han pensado siempre con Lógica, pues eso lo ha hecho el hombre incluso antes de que Aristóteles descubriese que había la Lógica, sino el reconocimiento expreso de una Lógica ju-

(117) *Invitación a filosofar*. México, F. C. E., 1940, págs. 252, 260.

rídica o, al menos, de la utilización de las reglas lógicas para la solución de cuestiones jurídicas.

Esta Lógica jurídica aparece perfectamente circunscrita en Leibniz, el cual cita, como precursores, una serie de autores en los que formalmente se contiene la problemática propia de la misma (118). La Lógica, dice Leibniz, es tan importante para el pensamiento jurídico como la Metafísica, cada una de las cuales posee reglas propias que no deben ser confundidas: «Sed Logica in primis et Metaphysica omittenda non est, seu regulae quaedam philosophicae in iure obtinentes, quas regulis iuris vulgo male immiscent» (119). El cometido de la Lógica jurídica pertenece a la esfera de lo que Paul Busi había llamado «subtilitates iuris» y Gothofredus «ars casuandi» (120) y consiste en el *arte combinatoria* que usan los juristas para definir, dividir, formar casos y resolver peticiones de principios y antinomias: «ad hanc Logica iuridicam pertinent Iurisconsultorum rationes definiendi, dividendi, casus formandi per artem combinatoriam». «Ita legum παραρρήματα logica et petitiones principii.» «Ad hanc Logicam iuridicam pertinent (etiam) conciliatio antinomiarum.» Esta *vexatissima quaestio* de si se dan antinomias en el Derecho, no ofrece dudas para Leibniz. Hay un «ars solvendi antinomias» que «consistit in eo, ut tueamur, aliud subiectum vel praedicatum esse in hac aliud in illa lege vel propositione, vel utrumque esse idem. Quibus autem modi probari Aristoteles diversitatem et identitatem posse ostendit, tot modis solvi possunt antinomias» (121).

(118) Cita LEIBNIZ, entre otros, a Johann von FELÖE (m. 1668, profesor de Filosofía y Política en Helmstedt, comentador de GROCIO), a HOTOMANUS (que suponemos en François HOTMAN, principalmente conocido como monarcómano, pero que fué también romanista, renovador del método jurídico, y autor, entre otras obras de un libro *De Actionibus*, 1548, de un *Commentarius de verbis iuris*, 1558, y de un *Jurisconsultus*, 1559) y a VICELIUS (m. en 1600, discípulo de OLDENDORP y seguidor de los nuevos métodos de enseñanza jurídica a base de ejercicios de disputaciones, implantados por éste en sus *Collegia*; cfr. E. WOLF: *Grosse Rechtsdenker*, Tübingen, 1951, pág. 171).

(119) LEIBNIZ: *Nova Methodus discendae docendaeque Jurisprudentiae*, Opera Omnia, ed. DUTENS, Genevae, 1768, t. IV, pars tertia, págs. 201. Vid. también *Specimen difficultatis in iure, seu quaestiones philophicae amoeniores, ex iure collectae*, Proemium, en ibíd., págs. 69 y sigs.

(120) Se trata de Jacobus GOTHOFREDUS, conocido exégeta y editor del *Corpus iuris*, cuyo padre, Dionisio, fué profesor de Johannes ALTHUSIUS durante el tiempo de permanencia de éste en Ginebra.

(121) LEIBNIZ: Loc. cit., págs. 201-202.

Leibniz ha dejado ejemplos de esta Lógica en su doctrina sobre las condiciones (122), de la que dice: «doctrina de conditionibus pars quaedam est Logicae iuridicae, agens de propositionibus hypotheticis in iure» (123), y que él ha expuesto sistemáticamente *more mathematico* en una serie de definiciones y teoremas, con un rigor que el propio Leibniz reconoce poco común, pues esta cuestión «tota pendet a doctrina logica de gradibus probabilitatis (se refiere al *ius conditionale* y a la probabilidad de existencia de la condición), sed a nullo, quod sciam Logico, accurate tractata est» (124).

Incluso se encuentra en Leibniz una directa vinculación entre las matemáticas y el método jurídico, en cuestiones concretas, como la de *interusurio simplice*, o sea, la diferencia entre el valor del dinero debido en día cierto y su valor presente: «Hujus quantitas, quae apud Iurisconsultus passim non satis, et apud aliquos non satis recte explicatur, accurato calculo definiri potest.» (125).

La Lógica se presenta así, en el pensamiento de Leibniz, por de pronto, como Lógica jurídica, o sea, como el uso de las reglas de la Lógica general para la resolución de determinados problemas jurídicos y como un campo de problemas jurídicos cuya índole peculiar requiere un tratamiento específicamente lógico. Pero, además, toda la ciencia del Derecho puede construirse, según Leibniz, como un grandioso sistema lógico, de acuerdo con el modelo renacentista de la ciencia, de suerte que la Lógica constituye bajo ese aspecto el modelo válido de toda ciencia, incluso de la filosofía del Derecho, que puede y debe ser construída como un sistema (126). Este ideal lógico, sin embargo, no

(122) *Specimen certitudinis seu demonstrationum in iure. Exhibitum in doctrina conditionum*, ibíd., pág. 92 y sigs.; cfr. *Quaestiones philosophicae amoeniores*, quaest. I, en la que discute el problema lógico «an propositio indefinita aequipolleat universali»; quest. XII y sigs.

(123) Loc. cit., pág. 94.

(124) *Doctr. condit.*, ibíd., pág. 154.

(125) *Meditatio iuridico-mathematica de interusurio simplice*, DUTENS, III, página 151.

(126) LEIBNIZ había dicho que si el término justicia es un término fijo con significado bien determinado, tendrá una definición o concepto inteligible. Y de toda definición se pueden extraer consecuencias seguras, empleando las incontestables leyes de la Lógica. Esto es lo que se hace al construir las ciencias necesarias y demostrativas, que no dependen de los hechos, sino de la razón, como la Lógica, la Metafísica, la Aritmética, la Geometría, la ciencia del movimiento y la ciencia del Derecho, que no se fundan sobre la experiencia y los hechos, sino que dan razón de ellos y los regulan por anticipado: lo cual valdría para el Derecho aun cuando no hubiese en el mundo una sola ley (vid. LEIBNIZ: Refle-

es exclusivo de Leibniz y constituye la característica más acusada de todo el Derecho natural del racionalismo, desde Pufendorff a Cristián Wolff.

Pero, independientemente de eso, la ciencia jurídica ha sido siempre, en una de sus dimensiones, Lógica del Derecho. La Lógica aristotélica informó el pensamiento jurídico romano desde el siglo que siguió a las grandes conquistas, en el que hizo irrupción en los medios romanos la gran cultura griega. En esta materia no habría sólo que mostrar eruditamente influencias concretas de conceptos o términos, sino el modo como el pensamiento lógico aristotélico ha impregnado la lógica interna de la construcción jurídica romana. M. Villey ha mostrado este modo radical de influencia refiriéndose especialmente a Cicerón y a los tratados didácticos jurídicos —las *Instituta*—, señalando de paso que se trata de un influjo semejante al que la Lógica cartesiana

xiones sobre la noción común de la justicia», en *Scritti politici e di diritto naturale*, a cura di V. MATHIEU, Torino, 1951, pág. 219; cit. por N. BOBBIO: «La logica giuridica di E. García Maynez», *Rivista internazionale di filosofia del Diritto*, septiembre-diciembre 1954, pág. 655).

Por lo demás, este ideal lógico constituye una característica esencial al yusnaturalismo racionalista, que quiso construir el Derecho natural como la verdadera ciencia del Derecho. Por eso PUFENDORFF se hacía eco de la opinión sustentada por muchos eruditos, según la cual en las ciencias morales «deesse illam certitudinem, qua scientiae aliae, et cum primis Mathematicae gaudent; eo quod in illis locum non habeant demonstrationes, ex quibus solis liquida scientia, metusque erroris vacua provenit; sed quae circa easdem cognoscuntur, probabili dumtaxat opinione constare», y como esta situación perjudica grandemente a estas ciencias tan nobles y necesarias a la vida humana, se impone una clara consecuencia metodológica: «demonstrare igitur nobis est, rerum propositarum certitudinem necessariam e certis principiis tanquam suis causis indubitati cognoscendam syllogistica deducere» (*De iure naturae et gentium*, 1, I, c. II, 1, 2, ed. 1744). Este logicismo constructivo tiene expresión clásica en la ética spinoziana, pensada *more geometrico* y en el inmenso edificio yusnaturalista de Cristián WOLFF, cuyo método demostrativo se expresa en fórmulas muy conocidas: «Atque hoc principium iuris naturae generale ac universale est, ex quo continuo ratiocinationis filo deducuntur omnia, quae Iuris naturae sunt» (*Institutiones iuris naturae et gentium*, 1752, § 43); «Constans nimirum omnium obligationum ac iurium inter se nexus est, ut alia ex aliis deduci continuo ratiocinationis filo possint, et veritatum inter se connexarum compaginem constituent, quod systema appellatur» (ibíd., § 62). Sin embargo, SAUTER (*Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts*, Viena, 1932, págs. 180, 187) se opone a una interpretación puramente formalista y logicista de estas expresiones que son, por el contrario, «nur eine notwendige Konsequenz aus seinem theistisch-metaphysischen *Nexus rerum*». Sobre el sentido y la función de la Lógica de WOLFF, cfr. F. BARONE: «Logica formale nell'illuminismo tedesco», *Filosofia*, VII, 2, 1956.

na ha ejercido a través de Domat sobre el *Code civil* y al que las recientes filosofías han tenido sobre el arrumbamiento de los métodos jurídicos tradicionales (127).

También la obra científica de los glosadores y comentadores representó un grandioso ejercicio lógico aplicado a la discriminación de distinciones y la composición de antinomias, siguiendo las reglas de la silogística aristotélica y aplicando los conceptos científicos fundamentales representados por la Escolástica. Los glosadores, que eran más científicos que prácticos, marcaron la tendencia hacia una jurisprudencia conceptualista. En sus glosas interlineales y marginales, en sus *casus*, en sus *summae*, se fueron depurando y acrisolando los conceptos romanos (128). Se les tuvo que generalizar hasta el máximo, para que

(127) Vid. Michel VILLAY: «Logique d'Aristote et Droit romain». *Revue historique de droit français et étranger*, XXIX 3, 1951. A su juicio, los *Tópicos* de CÍCERÓN «ne sont pas le moins du monde, un traité de rhétorique, mais, de toute évidence et de l'aveu exprés, dix fois répété, de Cicerón, un ouvrage de dialectique inspiré des *Topiques* d'Aristote, mais de dialectique appliquée à l'art du jurisconsulte, au *responsum*» (pág. 313). VILLAY considera que sería interesante mostrar como producto de la dialéctica en Derecho romano la evolución del *responsum*, que autoritario en un principio, como un oráculo («in responsio ratio non redditur»), termina por razonarse y mostrarse la regla de la que deriva racionalmente, la decisión. Y también el concepto aristotélico de la ciencia (la ciencia se oponía a la dialéctica) influyó decisivamente en la constitución de una ciencia jurídica romana (que CÍCERÓN quería ver surgir *ex intima Philosophia*) y así «partir des *res* et de la science des *res* —la ciencia de las cosas divinas y humanas— c'est sans doute una grande nouveauté dans la méthode juridique, un genre de *révolution copernicaine*; es c'est assez exactement la démarche scientifique, selon l'*Organon* d'Aristote» (pág. 324). Véase, sin embargo, lo que sobre CÍCERÓN escribe A. D'ORS en el prólogo a su edición de *Las Leyes* (Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1953, págs. 21 y sigtes.), donde niega que el gran autor romano haya sido un verdadero jurisconsulto, pues su pretensión de actuar en la vida como un *iuris prudens* y de dar *responsa* no tenía más valor que el de un inocente juego dialéctico. Cfr. también U. von LÜBTOW: «Cicero und die Methode der römischen Jurisprudenz, en la *Festschrift für Wenger*, I, Munich, 1944; SCHULZ: *History of Roman legal science*, Oxford, 1946, y H. COING: «Zum einfluss der Philosophie des Aristoteles auf die Entwicklung des römischen Rechts», *Zeitschrift der Savigny-Stiftung*, 69, 1952. También habría que prestar atención a la influencia de la Lógica y los conceptos fundamentales de la filosofía estoica; sobre esto, vid. entre otros: BROCHARD: «Sur la logique des stoïciens», *Archiv für Geschichte des Philosophie*, 1892; A. LESKY: «Zum Gesetzesbegriff des Stoa», *Osterreichische Zeitschrift für öffentliches Recht*, 2, 1949; B. MATES: *Stoic logic*, University of California (Diss.), Berkeley-Los Angeles, 1952; RAYMOND: *Logique stoïcienne*.

(128) Vid. KOSCHAKER: *Europa und das römische Recht*, Munich, Biederstein Verlag, págs. 67 y sigtes., 90-91 (págs. 116 y sigtes. de la edición española

servieran a las nuevas necesidades y esto se hizo excluyendo de ellos todo lo que no era adecuado al presente. Así el jurista, operando con conceptos, comenzó a construir. En último término, neutraliza su labor: ni quiere reflejar en ella la *lex naturalis* en el sentido concreto y rico en que la utiliza la escolástica, ni depender de la vida. Domina la historia, desde fuera, desde la cima de su razón natural (129).

Max Weber ha explicado muy bien, desde el punto de vista sociológico, cómo se ha llegado a esta situación de logicismo jurídico formalista. La recepción del Derecho romano, dice, creó —y en ello descansa sociológicamente su poder— una nueva y específica capa de *honorarios* (estamento privilegiado en una determinada situación): los juristas doctos, cuya influencia sobre las cualidades formales del Derecho resultó considerable. Desde entonces, bajo el influjo de la formación filosófica, acaso superficial, de los antiguos juristas, el elemento puramente lógico adquirió mucha importancia en el pensamiento jurídico. Ningún nexo ligaba este pensamiento con un Derecho sagrado ni con intereses teológicos o ético-materiales. Lo que entre los romanos era simple atisbo o afirmación circunstancial, se convierte ahora en principio absoluto. Principios de Lógica aparecieron que los romanos usaban en conexión con una concreta situación para fundamentar una solución —vg., *quod universitati debetur singulis non debetur*, o *quod ab initio vitiosum est, non potest tractu temporis convallescere*—, pero de los que prescindían en otros casos, fueron desde la recepción, elevados a categorías lógicas inconcusas. Prosiguió luego el proceso de abstracción de las instituciones jurídicas mismas, que había comenzado con la transformación del Derecho civil romano en Derecho imperial; en efecto, para ser recibidas las instituciones jurídicas romanas, tenían que ser despojadas —como ha mostrado Ehrlich— de todos los restos de nacionalismo y elevadas a la esfera abstracta de la Lógica, con lo que el Derecho romano fué absolutizado como el Derecho «lógicamente recto». Esto es lo que ocurrió a lo largo de más de seiscientos años de trabajo de la jurisprudencia sobre el Derecho común. De ese modo, el pensamiento jurídico se orientó hacia la Lógica formal. Los principios jurídicos que los romanos ponían siempre en conexión con el uso se convirtieron en lo que no eran, en categorías sistemáticas, sobre la base de las cuales se operaba deductivamente. Se construye-

de SANTA CRUZ TEJEIRO, Madrid, Editorial Revista de Derecho privado, 1955); LEGAZ: *Filosofía del Derecho*, Barcelona, Bosch, 1953, págs. 21-22.

(129) GÓMEZ ARBOLEYA: «Supuestos cardinales de la ciencia jurídica moderna», *Revista de Estudios Políticos*, X, 54, 1950, pág. 62.

ron conceptos para los que la jurisprudencia romana no había tenido una designación unitaria, como «negocio jurídico» o «declaración de voluntad». Sobre todo fué decisivo a partir de entonces el principio de que lo que el jurista no puede pensar ni construir, no existe jurídicamente. El constructivismo romano era muy limitado, pero cuando hubo que aplicar el Derecho romano a hechos y situaciones asaz diferentes de las originarias, hubo que formalizarlo; surgió así el designio de «construir jurídicamente los hechos sin contradicción alguna» y, como consecuencia, vino el concebir el Derecho como un complejo compacto de normas, lógicamente exentas de contradicciones y lagunas, que debe ser aplicado: y esta concepción resultó decisiva para el pensamiento jurídico. Además, esta forma específica de logificación del Derecho no fué codeterminada, como en el caso general de la tendencia hacia el Derecho formal en sí mismo, por necesidades de la vida, como las de los burgueses interesados en un Derecho «calculable» y previsible; pues esta necesidad, como revela la experiencia, puede ser satisfecha quizá de mejor manera por un Derecho empírico amorfo, ligado a precedentes. Por el contrario, las consecuencias de la construcción jurídica puramente lógica se comportan más bien en forma que suele ser totalmente irracional y discrepante en relación con las expectativas de los interesados en el comercio: y ahí está la raíz del tan señalado «alejamiento de la vida» del Derecho puramente lógico (130). El abandono del *usus modernus Pandectarum* por consecuencia de un historicismo riguroso y depurado acentuó este divorcio frente a las necesidades del moderno tráfico comercial y abrió el paso a la lógica jurídica abstracta (131). Por eso, en la medida en que la ciencia jurídica adquirió conciencia de sí misma, paralelamente al decaer de una conciencia filosófica propiamente dicha, la Lógica llegó a asumir un papel decisivo en la constitución de un saber jurídico con auténtica pretensión de científicidad. La «jurisprudencia conceptualista» fué la más acabada expresión de esta situación intelectual.

La lógica usada y presupuesta por los conceptualistas era, naturalmente, la Lógica clásica, la Lógica de Aristóteles, la silogística. Más concretamente, la Lógica elaborada en las escuelas aristotélico-escolásticas y transmitida a la posteridad en formas escolares perfectamente circunscritas. Esta Lógica, cada vez más independizada de la filosofía, no exigía a los juristas la aceptación de ningún supuesto filosófico y

(130) MAX WEBER: *Economía y Sociedad*, ed. México, vol. III, págs. 183-84.

(131) MAX WEBER: *Ob. cit.*, pág. 188.

más bien acontecía que los supuestos filosóficos sobre los que más o menos conscientemente se movían aquellos juristas, no eran necesariamente aristotélico-escolásticos. Pero precisamente eso favorecía la proclividad hacia un logicismo bastante absorbente. Arrumbada toda preocupación sobre lo justo por naturaleza —todo el problema del Derecho natural—, no quedaba más que la indagación sobre lo justo legal, y puesto que no se trataba de una investigación formalmente filosófica, se prescindía también de la dimensión de lo «justo» para quedarse en el plano de lo «legal». Misión de la ciencia del Derecho llegó así a ser el conocimiento de lo legal, esto es, del Derecho positivo. Y el modo de que ese conocimiento fuese, en efecto, un conocimiento científico era penetrarle de Lógica. Ahora bien, el objeto de la Lógica son las formas del conocimiento desde el punto de vista de su corrección. Las formas en las que el conocimiento se patentiza son los conceptos. Los conceptos son, pues, el objeto de la Lógica. Por consiguiente, la ciencia del Derecho tiene por objeto las formas en que se manifiesta el conocimiento del Derecho, o sea, los conceptos jurídicos, desde el punto de vista de su corrección. Así es como en la Jurisprudencia conceptualista la ciencia del Derecho es Lógica del Derecho o, lo que es lo mismo, ciencia de los conceptos jurídicos. Estos conceptos, a su vez, mencionan objetos, hacen referencia a un determinado contenido. Este contenido está en la ley. Pero en la ley se encuentra, por así decirlo, en bruto, en «estado de naturaleza». Es el pensamiento el que lo elabora y depura dándole la forma de un verdadero conocimiento científico (132). Pues de la ley puede haber también un conocimiento vulgar. Se puede saber lo que dicen las leyes y no ser propiamente un «jurista», un científico del Derecho. Cabría, incluso, matizar entre un saber vulgar de la ley, propio del hombre de la calle; un conocimiento de los «conceptos de la ley», que acaso correspondería al «leguleyo» y un conocimiento de los «conceptos jurídicos» elaborados por la ciencia del Derecho, y que es el verdaderamente propio del jurista. Esto implica para la ciencia jurídica una dimensión indiscutiblemente creadora y constructiva. La construcción jurídica supone la elaboración de los conceptos de la ley, conceptos que, por de pronto, «están en la ley, convirtiéndolos en conceptos jurídicos, como forma del conocimiento jurídico. La Lógica del Derecho es, pues, una Lógica constructiva. La ciencia jurídica alcanza

(132) Léanse sobre esto las clásicas páginas de IHERING: *Esprit du droit romain*, ed. franc., París, 1887, t. III, págs. 52, 54 y sigtes., 61 y sigtes. Cfr. RADBRUCH: *Rechtsphilosophie*, 3.^a ed., Leipzig, 1933, págs. 117 y sigtes.

una dimensión creadora merced a la construcción jurídica. Y lo que esta ciencia construye son conceptos, los cuales, a su vez, han de ser elevados a «sistema», para lo cual han de someterse cada vez más a las leyes lógicas de la corrección y falta de contradicción. La Lógica se convierte de ese modo en más que un potente instrumento de conocimiento: no es sólo que la ciencia del Derecho tenga que ser adjetivamente *lógica*, sino que, sustantivamente, su finalidad es «Lógica».

Esta ciencia partía de un supuesto fundamental: la fe en la *logicidad inmanente del ordenamiento jurídico*. El Derecho natural racionalista era el producto de una razón omnipotente capaz de dominar la pluralidad de la vida concreta mediante conceptos abstractos en el más riguroso sentido de la palabra, con los que se podía reconstruir el mundo social. Esta racionalidad pasó a la dogmática jurídica conceptualista. Por eso hay algo de engañoso en el antiyusnaturalismo de muchos representantes de la ciencia jurídica del siglo XIX y no es extraño que espíritus avisados e hipercríticos, como Bergbohm o, más modernamente, Lundstedt sigan viendo Derecho natural por todas partes (133). Ya Hugo había dicho que el Derecho romano era su Derecho natural —el Derecho natural de toda la escuela histórica (134)— y la jurisprudencia conceptualista ha realizado el programa del Derecho natural en orden a la codificación. Carl Schmitt ha expuesto también con gran agudeza lo que representa en la clásica mentalidad del positivismo jurídico —que, como señaló el propio Bergbohm, no tiene nada que ver con el positivismo filosófico de Comte— la creencia en la racionalidad de la ley (135). A la justificación trascendente de la ley siguió una justificación inmanente, en la que la ley se presentaba como la expresión de una racionalidad absoluta y dotada, por tanto, de íntima logicidad. Por eso dice A. Giuliani que «a través de la dogmática fueron absorbidos los valores del yusnaturalismo» y que en eso radica la razón de la mayor estabilidad del siglo XIX respecto a la situación actual (136). El positivismo había identificado dogmática ju-

(133) Sobre la obra de LUNDSTEDT (*Die Unwissenschaftlichkeit der Rechtswissenschaft*, Berlín, 1932), vid. LEGAZ: *Filosofía del Derecho*, págs. 143 y sigtes. A su juicio, todos los juristas creen en el Derecho natural, incluso los que más se precian de combatirlo, como DUGUIT y KELSEN y por eso la ciencia jurídica moderna es tan irracional, supersticiosa y falsa como la ciencia jurídica «tradicional».

(134) Según cita de THIEME: «*Naturrecht und historische Schule*», en *Forschungen und Fortschritte*, 1937, pág. 211; KOSCHAKER: *Ob. cit.*, pág. 362.

(135) *Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft*, Tübingen, 1950.

(136) *Ricerche in tema di sperienza giuridica*, Milano, Giuffrè, 1957, pág. 5.

rídica y ciencia jurídica. El objeto de la elaboración jurídica se restringió a la norma, considerada racional en sí misma, y a través de un largo proceso de abstracción y generalización, las normas se coordinaron en principios lógicos y se crearon las «categorías jurídicas», principios fijos e inalterables que representan una trasposición de los principios filosóficos del yusnaturalismo del siglo XVIII. Así, la dogmática se convirtió en sinónimo de «sistemática» y de «Lógica». De ese modo, el positivismo de un Windscheid aparece todavía vinculado a valores tradicionales, como el de la certeza del Derecho; y los pandectistas, al exponer la materia con el método de la jurisprudencia conceptualista, no renunciaban a los criterios propios de la escuela yusnaturalista. Pero este *criptoyusnaturalismo* resultó a la larga intolerable para los que querían ser consecuentes y llevar a sus últimas consecuencias las premisas del positivismo y se hizo necesario atacar la ciencia tradicional en cuanto tal, que aparecía ligada a valores y principios. Entonces, la dogmática se degradó en técnica; y frente a ésta surgió, como «verdadera ciencia», la «teoría general del Derecho» (137).

A la Lógica de la jurisprudencia conceptualista, que ya había sido ironizada bastante implacablemente por Ihering (138), se la hizo objeto de otras críticas aceradas por parte de todos los autores que se encuadran en el amplio movimiento del «Derecho libre» y, sobre todo, de modo decisivo, por Eugenio Ehrlich (139). Este no reprocha

(137) A. GIULIANI: Ob. cit., pág. 24. Con esto, sin embargo, se volvía, a juicio suyo, a dar la razón al yusnaturalismo wolffiano, que había consagrado la escisión entre teoría y práctica del Derecho: «La dommatica fu svalutata come arte, come tecnica: le fu contraposta una scienza vera: la teoria generale del diritto. L'oggetto dell'indagine fu ristretto alla norma considerata como un *dato*, oggetto di indagine: la contraposizione fra la scienza e il suo oggetto pareva assicurare finalmente dignità scientifica alla attività del giurista. In tal modo si finiva col tenere ferma quella duplicazione del sapere giuridico, quella frattura fra teoria e pratica, caratteristica delle correnti giusnaturalistiche» (ibid.; cfr., págs. 20-23). Vid. GONZÁLEZ VICÉN: «El positivismo en la filosofía del Derecho», *Revista de Estudios Políticos*, y aparte, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1950, págs. 17 y sigtes.

(138) En su conocida obra «Jurisprudencia en broma y en serio», ed. española, Madrid, *Revista de Derecho Privado*, 1933.

(139) *Die juristische Logik*, Tübingen, 1918. En su exposición sigo a RECASENS SICHES: *Nueva filosofía de la interpretación del Derecho*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956, pág. 57. En sentido parecido dice TEZNER (*Rechtslogik und Rechtswirklichkeit*, Viena, 1925, pág. 10) que «eine juristische Denknöwendigkeit nach Art der mathematischen nicht besteht und dass deshalb die sogenannten Rechtserscheinungen oder Rechtsbildungen für den Aufbau einer Rechtsmathematik oder Rechtsgeometrie gänzlich ungeeignet sind» y por tanto «was man Rechts-

a la jurisprudencia conceptualista el trabajar con conceptos, pues reconoce que sin conceptos no puede haber ciencia ni aplicación práctica de los resultados científicos; pero le imputa el que su construcción fué defectuosa, pues, por su afán «formalista» y puramente lógico, en la construcción de cada concepto jurídico no tomó lo bastante en cuenta uno de los elementos esenciales de éste, que es el *interés* al que se refiere la regulación jurídica. Y como efecto de esta omisión, el concepto defectuosamente construído resulta unas veces estrecho y otras sobradamente amplio, y la subsunción del hecho bajo el concepto no conduce a un resultado satisfactorio. De ese modo, la Lógica jurídica tradicional no suministra el medio para producir ideas creadoras, sino que tan sólo muestra pensamientos que derivan de otros pensamientos. Los preceptos jurídicos generales y abstractos, las máximas universales básicas y la analogía, no son verdaderas normas jurídicas para decidir sobre conflictos de intereses ni sobre el alcance de la protección de los intereses que la merezcan. La norma jurídica general no puede producir nada más que las decisiones que ya contiene previamente en términos abstractos; y por mucho que se la exprima bajo el peso de la Lógica no puede producir otra cosa.

Y tampoco faltan juristas que piensan incluso que la jurisprudencia conceptualista no es auténticamente «Lógica», pues la ciencia jurídica no se ha movido hasta ahora dentro de un plano y unas categorías genuinamente lógicas, porque apenas ha salido del nivel que llamó Levy-Brühl de la «prelógica», que es la Lógica del hombre primitivo. Así, por ejemplo, a juicio de Dualde (140), hay en el espíritu del hombre una parte donde no penetra la acción reflexiva de la ciencia o del arte, y por eso teme a la Lógica, lo mismo que el hombre incivilizado y el primitivo que lo recuerda, temen al médico y a la limpieza. El hombre de Derecho carece de método previo y trabaja como un ingeniero que calculara con los dedos o como un cantante que ignorase el pentagrama, fiado en sus cualidades ingénitas. En Derecho se emplea la palabra «Lógica» con finalidad literaria o aludiendo a una actividad instintiva, como si se hiciera referencia al andar. El jurista, por lo general, no tiene un libro de Lógica en su

logik oder Logik der Rechtserscheinung nennt, mit der formalem Logik nichts zu tun hat, sondern sich als Logik darstellt, der durch die Gesetze der menschlichen Natur beherrschten menschlichen Bedürfnisse und der technisch geeigneten Mittel ihrer Befriedigung in den wechselnden Formen des Rechts».

(140) *Una Revolución en la Lógica del Derecho*, Barcelona, Bosch, 1933, páginas 8 y sigtes.

biblioteca, ni un conjunto de principios en la mente, sistemáticamente ordenados, que los sustituyan; queda implícito, cuando se habla de Lógica, que no tiene existencia sustantiva o límites concretos. Sin embargo, las reiteradas referencias a la Lógica acreditan su necesidad: se la teme y se la reclama, se la desprecia y se la invoca. De esta contradicción nace el régimen de los proverbios jurídicos, formulados a gusto de la situación alegada y que no son más que la expresión de un estado empírico y vulgar de lo que debe ser una ciencia. «La Lógica jurídica, en sentido verdaderamente científico cuenta pocos años de existencia, pero los bastantes para ser ya una doctrina incipiente y constituir una disciplina (141).

Para entender cabalmente estas afirmaciones de Dualde conviene recordar la importancia fundamental que atribuye a la distinción entre prelógica y Lógica y que, para él, la fase de la Lógica en la ciencia del Derecho comienza con la «revolución» que significa arrumbar el mito del legislador (142). Sus simpatías intelectuales están, pues, del lado del Derecho libre, o sea, precisamente del lado de los «antilogicistas» (143). En suma, la Lógica jurídica tradicional no sería Lógica en sentido científico, y ésta comenzaría con el antilogicismo de los juristas anticonceptualistas. La Lógica jurídica para Dualde sería, pues, lo que Recaséns Siches ha llamado recientemente «una nueva filosofía de la interpretación del Derecho», la cual resulta necesaria por cuanto hay «casos de interpretación jurídica en los que se pone de manifiesto que la Lógica tradicional conduce a un resultado disparatado, irritante, injusto» y ante ellos «sentimos y comprendemos que hay razones muy importantes, decisivas, para tratar el problema planteado de una manera tal que se haga a un lado aquella

(141) Ob. cit., pág. 10.

(142) Ob. cit., págs. 129 y sigtes.

(143) «Ella (la escuela del Derecho libre) no aborda con espíritu nuevo el problema de lo que sea interpretar, ni se caracteriza por su concepto de la interpretación, pero a su influencia se debe todo el movimiento de la Lógica jurídica en nuestros días, y de tal modo estoy incorporado a esta dirección doctrinal, que podría excusarme de escribir este capítulo, porque la teoría del Derecho libre, coloreada con el punto de vista personal de esta obra, estoy utilizándola constantemente» (DUALDE: ob. cit., pág. 175). GÉNY ha sido valiente y afortunado en marcar rumbos nuevos al pensamiento jurídico, pero resultó tímido en las soluciones. Frente a él, DUALDE desarrolla un original concepto de la interpretación, como «investigación de la serie causal en donde está incluida una norma» (incluyendo sus efectos sociales), ob. cit. págs. 180 y sigtes.

Lógica tradicional»; no sirve esta Lógica, la «Lógica físico-matemática», sino una Lógica nueva, que Recaséns llama de «lo razonable» (144).

En realidad, los juristas operaban sobre el supuesto de una doble ignorancia. Ignoraban en primer término que su Lógica no era tanto una exigencia filosófica como la implicación de un supuesto político-sociológico concreto: la necesidad de justificación del Estado liberal moderno. El logicismo formalista se compagina con el legalismo porque el legalismo, en la nueva situación, expresa el triunfo del Estado liberal, que es un Estado legalista. La arquitectura lógica de la ciencia jurídica refleja la arquitectura armónica del Estado legalista, en el que hay una clara ordenación que excluye todo «irracionalismo» de los poderes, singularmente la administración y los órganos de la jurisdicción (145). Ya desde el nacimiento del Estado absoluto, como recuerda Gómez Arboleya (146), el príncipe operaba mediante decisiones políticas la unificación de su Estado. Esta se presentaba cada vez más como una totalidad organizada sobre un territorio con firmes fronteras. Y todo ello tuvo una versión analógica en el orden del Derecho. La unidad política produjo la visión de la unidad jurídica. Con el Estado moderno nace el legista, que se alía con el príncipe en la lucha contra la Iglesia y los privilegios de la nobleza. Con el Estado nacional, el legista se torna «mero jurista», puro científico que renuncia a ser legislador, pero no a ninguna de sus prerrogativas esenciales: la Lógica sigue siendo su cetro de rey. La acuñación de conceptos, la construcción y el sistema son sociológicamente la expresión del predominio de una burguesía racionalista y calculadora. La Lógica, que se presentaba como formal, albergaba en su seno la idea llena de contenido del racionalismo filosófico cons-

(144) *Nueva filosofía de la interpretación del Derecho*, ob. cit., págs. 129-30, 157 y sigtes. y *passim*.

(145) Como dice Carl SCHMITT (*Legalität und Legitimität* Munich-Berlín, 1932) en el estado legalista «herrschen Gesetze, nicht Menschen, Autoritäten oder Obrigkeiten. Noch genauer: die Gesetze herrschen nicht, sie gelten nur als Normen. Herrschaft und blosse Macht gibt es überhaupt nicht mehr» (pág. 8). En cambio, en el Estado jurisdiccional lo típico es «die konkrete Fall-Entscheidung, in der richtiges Recht, Gerechtigkeit und Vernunft sich unmittelbar offenbaren, ohne durch vorherbestimmte generelle Normierungen vermittelt zu sein, und die sich infolgedessen in dem Normativismus der blossen Legalität nicht erschöpft», así como en el Estado gubernativo la expresión característica radica «im hoheitlichen persönlichen Willen und autoritären Befehl eines regierenden Staatshauptes» (página 9).

(146) *Supuestos cardinales de la ciencia jurídica moderna*, págs. 62 y sigtes.

tructivo, y éste, que se presentaba aislado de la legislación, tenía la mayor unidad de propósitos y exigencias con el resto de las tareas de la sociedad burguesa (147).

De ahí la unidad estilística propia de la época. La forma debe dominar la vida, con sus notas de universalidad y necesidad, mientras que lo particular y concreto es sólo materia caótica. El juicio es sede de la verdad y la norma es sede del Derecho. El Derecho no nace de la vida sino de la norma que imprime cuño a la materia. El ámbito del Derecho no es la justicia sino el sistema, y lo propio del sistema es la no contradicción (que, en el Derecho, adopta la forma del Código). Así, el nuevo rasgo de la literatura jurídica se caracteriza, primero, porque su centro está en el precepto como enlace de supuesto y consecuencia (correspondencia con el principio de la causalidad); segundo, porque los preceptos se enlazan en órdenes rígidas y dialécticas, y tercero, porque el conjunto es una totalidad, obra conclusa de la razón, a la que corresponde el lenguaje preciso, en el que la palabra intenta ser el último e inequívoco elemento lógico (148).

La otra cosa que ignoró la jurisprudencia conceptualista es la propia naturaleza científica de la labor por ella llevada a cabo. En gran parte, ese logicismo ignoró que su obra consistía en una Lógica del Derecho y creía ser sólo una ciencia empírica de una rama del Derecho positivo. Ahora bien, la Lógica no es una ciencia empírica, y una ciencia empírica puede, o tiene que hacer uso de la Lógica, pero ella misma no puede ser, sustantivamente, Lógica ni tener la Lógica como finalidad. Desde ese punto de vista, la ciencia jurídica conceptualista se ha movido en el seno de una contradicción. Ha creído ser una ciencia empírica del Derecho y ha construido una Lógica del Derecho. Pero lo ha ignorado. Y así, puesto que la Lógica es, al fin y al cabo, una parte de la filosofía, esa ciencia jurídica debió haber buscado el contacto con la filosofía, para ser perfectamente lo que de hecho ya era; pero, por razón de esa ignorancia, se apartó cada vez más de la filosofía —porque quería y creía ser sólo una ciencia empírica— para convertirse en un sustitutivo de ella, ofreciendo una absorbente pero, a la larga, desmedrada Lógica jurídica que, partiendo de esa forma de realismo ingenuo que es la «adoración del dato» —en este caso, el dato legal—, no lograba dar del mismo una expli-

(147) GÓMEZ ARBOLEYA: Loc. cit., págs. 68-69.

(148) GÓMEZ ARBOLEYA: «El racionalismo jurídico y los códigos europeos», *Revista de Estudios Políticos*, XI, 57, 1951, pág. 21.

cación adecuada —ni podría darla—, siendo de hecho sólo una «Lógica»; y en esa inadecuación radica la «defectuosisdad» de los conceptos jurídicos formalistas, en la que se cebó la crítica de Ehrlich.

En cambio, la filosofía jurídica neokantiana representa la conciencia filosófica del logicismo. El hecho antes señalado de que la presunta Lógica formal lleva en su seno la idea del racionalismo constructivo, determinó que en la obra de Stammler se fundiesen explícitamente en la unidad de un método idéntico la Lógica de la jurisprudencia y las deducciones del Derecho natural racionalista (149).

Stammler se encuentra en la línea de la contraposición entre teoría general del Derecho, como verdadera ciencia del Derecho, y técnica jurídica, cuya diferencia de la teoría está en la limitación de su referencia a una finalidad limitada (150). Sin embargo, la teoría general del Derecho es ya, para Stammler, una filosofía del Derecho, que es, en uno de sus aspectos, teoría de la ciencia jurídica, la cual posee una dimensión práctica que no se identifica con la consideración puramente técnico-jurídica (151). Veamos qué significación posee la Lógica en este sistema.

El objeto de la filosofía del Derecho es, para Statmmler, el sistema de las formas puras con arreglo a las cuales pensamos jurídicamente (152). El contenido de un pensamiento es la peculiaridad del mismo, aquella característica por la que se distingue de otro pensamiento. En este sentido, ningún pensamiento carece de contenido. Pero en el contenido se puede distinguir entre la forma y la materia: el modo condicionante y lo condicionado, por ejemplo, el concepto uni-

(149) GÓMEZ ARBOLEYA: *Supuestos cardinales de la ciencia jurídica moderna*, página 68.

(150) Rudolf STAMMLER: *Rechtsphilosophie*. 3.^a ed., Berlín-Leipzig. Walter de Gruyter & Co., 1928, § 127, págs. 267-68: «Technik ist jede Erwägung, die sich auf ein begrenztes Ziel beschränkt, eine theoettische Erkenntnis dagegen liegt vor, wenn die Gedanken nach einer unbedingt einheitlichen Weise geordnet sind. Theorie (im genauen Sinne des Wortes) besagt also die für alle möglichen Bewusstseinsinhalt gültige Art des Ordnen... Für die (rechts) theoretische Betrachtung gibt es eine allgemeine Anleitung, da sie ja auf den einheitlichen Sinn alles Rechtes zurückgeht; für die technische Erörterung liegen umgekehrt die auszuführenden Gedanken in der dortigen Begrenztheit, so dass die Erfüllung der gerade gesetzten, besonderen Aufgabe eben nach der technischen Seite hin als eine Einzelfrage erscheint».

(151) *Rechtsphilosophie*, lib. V, §§ 139 y sigtes.

(152) *Rechtsphilosophie*, pág. 4: «Der Gegenstand der rechtsphilosophischen Untersuchung kann hiernach näher angegeben werden als das System der reinen Formen, in denen wir rechtlich denken».

ersalmente válido del Derecho y el concepto de una determinada institución jurídica. No deben, pues, contraponerse en términos absolutos la forma y el contenido, pues aquélla es una parte del contenido, que se distingue de las otras partes del mismo que están materialmente condicionadas. Pero hay contenidos de conciencia cuya característica consiste en ser exclusivamente modos metódicos de ordenación, formas puras, y esa distinción es fundamental, pues se trata de los elementos lógicamente condicionantes de un pensamiento, frente a los elementos lógicamente condicionados por aquéllos. La palabra «formal» queda así sustituida por la de «condicionante», *bedingend* (153). Los elementos constantes y los particulares de una representación jurídica se hallan en situación de lógica dependencia y no en mecánica yuxtaposición. Todo análisis presupone una síntesis existente (154). De las formas, de los elementos lógicamente condicionantes, es posible una doctrina propia, mientras que la materia, lo formalmente condicionado, sólo puede ser representada en su particularidad, y se degrada en masa caótica si se prescinde de la determinación formal del pensamiento (155). Es bien conocida la aplicación que ha hecho Stammler de esta doctrina para su crítica del materialismo histórico. El concepto de sociedad consta también de dos elementos: el entrelazamiento o vinculación y la actividad coincidente de los vinculados; el primero, el querer entrelazante, es el elemento lógicamente condicionante de la vida y el obrar vinculados. Es, pues, la «forma» del concepto de sociedad, a la que pertenece el concepto del Derecho, mientras que el segundo, el elemento lógicamente condicionado, es su materia (156).

(153) Ob. cit., págs. 4-5, nota 2: «Die Unterscheidung von Form und Stoff ist für die klare Erfassung unseres geistigen Besitzes von entscheidender Bedeutung. Man halte für immer fest, dass es sich um die logisch bedingenden Elemente eines Gedankens gegenüber den dadurch logisch bestimmten Bestandteilen gerade dieses zusammengesetzten Gedankens handelt... Danach ist das Wort *formal* in unserer Sprache mit *bedingend* wiederzugeben. Das Einsetzen dieses deutschen Ausdrucks, an Stelle des oft unerwogen gebrauchten *formal*, ist zur Förderung begrifflicher Klarheit geeignet».

(154) Esto lo subraya STAMMLER con una cita de KANT: «Wir können uns nicht als im Objekte verbunden vorstellen, ohne es vorher verbunden zu haben» (*Kritik der reinen Vernunft*, II, 1, 2, 2, § 15; cfr. STAMMLER: Ob. cit., pág. 9, nota 1).

(155) «Während der Stoff, das formal Bestimmte, nur in seiner besonderen Bestimmtheit vorgestellt werden kann und bei den Wegdenken jeder Form nur als eine wirre, chaotische Masse angenommen werden könnte, von der auch als solcher gar keine deutliche Vorstellung bestände, ohne eine formale Bestimmung des Gedankens vorzunehmen» (STAMMLER: *Rechtsphilosophie*, § 5, pág. 9).

(156) *Rechtsphilosophie*, § 35, pág. 79; *Recht und Wirtschaft nach der mate-*

Estamos, pues, en plena Lógica kantiana y, ciertamente, en la Lógica trascendental, en el sentido de la interpretación de Hermann Cohen, que es una teoría del conocimiento. Pero también el sistema de la Lógica formal aparece dominante en la idea stammleriana de la construcción jurídica y de la sistematización jurídica, que responde a un conceptualismo mitigado, por cuanto que su «criticismo» le impide una libertad falsamente creadora. La actividad jurídica no es fuente de Derecho y la ciencia jurídica no es libre en la formación de los conceptos. Stammler, pues, precave a la ciencia jurídica del peligro de incurrir en exceso de logicismo. La construcción jurídica está contenida en el marco de una doble limitación, la universal validez y necesidad de los conceptos fundamentales y la materia condicionada que en sus conceptos empíricos ha de exponer (157). Por otra parte, Stammler se opone a la rigidez legicista en materia de interpretación, porque la conclusión del silogismo jurídico no se deduce siempre con férrea necesidad lógica de la premisa mayor (158). Sin embargo, todo esto acontece en el seno de un punto de vista que, en el más radical de los sentidos, es logicista. Pero, indudablemente, se ha producido una mutación. No se trata ahora de un logicismo afilosófico, o sea, que se ignora a sí mismo —y que, por tanto, ignora también sus propias limitaciones— por falta de contacto con la filosofía, sino de una filosofía

rialistischen Geschichtsauffassung, 1899 (ed. esp., Madrid, Reus, 1929); cfr. también *Rechtsphilosophische Aufsätze und Vorträge*, II. Vid. LEGAZ: *La función del Derecho en la sociedad contemporánea*, en la colección de «Estudios sociológicos internacionales», Madrid, Instituto Balmes de Sociología, 1956.

(157) «Die spezifisch juristische Tätigkeit... ist keine Rechtsquelle. Sie hat zum Ziele die getreue Wiedergabe eines gegebenen Rechtsstoffes in seiner begrifflichen Bestimmtheit. Auch ist die Rechtswissenschaft keineswegs frei in dem Bilden der Begriffe. An dem grundlegenden Begriffe des Rechts und den von ihm austrahlenden reinen Grundbegriffen kann sie selbstverständlich nichts ändern. Und sie ist andererseits von dem unterliegenden Stoffe ihrer Bearbeitung notwendigerweise abhängig; denn sie hat die einzelnen Rechtsbegriffe als Möglichkeiten einer einheitlichen Erfassung eines gegebenen rechtlichen Willensinhaltes in dessen methodischer Durchflührung festzustellen» (*Rechtsphilosophie*, § 117, página 254).

(158) «Die Einordnung des Untersatzes ist jedech nicht in voller Exaktheit möglich. Denn es werden hier besonders Rechtsvorstellungen nebeneinander gestellt, von denen jede in ihrer bedingten Eigenart Halt macht und diese nun mit der anderen auswählend vergleicht: so entfällt jeder innere Grund der notwendigen Deckung des einen durch den anderen, und es bleibt nur eine gewisse Wahrscheinlichkeit, die durch die Formung der auf langer Erfahrung ruhenden Obersätze verhältnismässig sicher eingrift» (*Rechtsphilosophie*, pág. 294).

montada sobre el eje de una Lógica trascendente, la cual, sin embargo, es, por su sentido inmanente, una teoría del conocimiento. Y por eso la filosofía jurídica de Stammler es fundamentalmente una teoría de la posibilidad del conocimiento jurídico, al igual que la filosofía de Kant (naturalmente, en cuanto crítica de la razón pura, independientemente de que ésta constituya los «prolegómenos» para la verdadera filosofía kantiana, la cual se encontraría más bien contenida en los escritos inéditos de Kant, como ha dicho Ortega y Gasset) es una teoría de la posibilidad del conocimiento científico-natural, y asimismo, una teoría de la Lógica formal del Derecho, si bien esta Lógica presenta diversos fallos, algunos de los cuales han sido señalados de modo clásico por la dura crítica de Max Weber (159).

Pero el esfuerzo más radical en este sentido ha sido llevado a cabo por Kelsen y su escuela, cuya obra representa el sistema lógicamente más grandioso producido por el pensamiento jurídico moderno. Este sistema, como el de Stammler, pero con distinto sentido que en éste, se halla también integrado en la teoría kantiana del conocimiento, en su más rígida versión neokantiana, con aplicación literal y consecuente del principio de la productividad del método, o sea, la idea de que el objeto científico es un producto del método científico. Por eso, la obra de Kelsen es más radicalmente que la de Stammler una teoría de la ciencia jurídica. Y sobre todo, en Kelsen se presenta, acaso por vez primera en forma acabada, un grandioso sistema de Lógica del Derecho, en cuanto «Lógica del deber ser». A partir de Kelsen, la «Lógica del deber ser» se va a convertir en arma para zaherir la «vieja Lógica aristotélica», que es una «Lógica del ser». Convendrá examinar con cierta calma este concepto de una Lógica del deber ser.

* * *

Comencemos advirtiéndolo, para tranquilidad y satisfacción de los partidarios a ultranza de la Lógica de Aristóteles, que Kelsen no habló nunca de «Lógica del deber ser» y que hace pocos años declaró que aun cuando es verdad que «en su juventud» habló alguna vez de Lógica jurídica, para él no hay más Lógica que la de Aristóteles y se nie-

(159) Vid. su famoso artículo: «R. S. Stammlers Ueberwindung der materialistischen Geschichtsauffassung», en la 2.^a ed. de los *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1951, págs. 291-359, y el apéndice (págs. 360-383) que había dejado inédito.

ga a que su Teoría pura se la interprete como una Lógica cuando, en realidad, no es otra cosa, pero tampoco nada menos, que ciencia del Derecho.

La expresión «Lógica del deber ser» procede más bien de algunos discípulos de Kelsen, y concretamente, de la escuela egológica argentina. Así, Carlos Cossío escribió en 1941 (160): «Así como la Lógica del ser nos da conceptos neutros respecto de las existencias que investigan las ciencias correspondientes, por cuya razón esos conceptos pueden representar científicamente aquellas existencias, cualesquiera sean, tal como resultan de la investigación, así también Kelsen reclama una lógica del deber ser cuyos conceptos sean neutros respecto del deber ser axiológico (orden, justicia, etc.) que aparece como contenido de las normas jurídicas positivas. Y si es claro que la Lógica, en cuanto método del conocimiento, ha de ser adecuada al objeto que se investiga, resulta necesario concluir que, siendo el Derecho positivo un deber ser de conducta, la Lógica del ser es inadecuada como Lógica jurídica. Por el contrario, será adecuada únicamente una metodología cuyos conceptos sean a su vez un deber ser lógico, no un deber ser axiológico; es decir, un deber ser que exprese como relación la desnuda y neutra relación de lo que debe ser.» Y en otro lugar (161) desarrolla su pensamiento al exponer la estructura de la norma. Frente a la legalidad natural que se expresa con el esquema lógico: dado A es B, la legalidad jurídica se expresa con este otro esquema: dado A debe ser B. Siendo la norma un juicio, estamos enfrentados con un problema de pura y simple Lógica, ya que el juicio es el objeto por excelencia de la investigación lógica. Pero, en el primer caso, el juicio es enunciativo, mientras que en el segundo es imputativo y esta distinción da la base para desarrollar, sobre la primera especie, una Lógica del ser, y sobre la segunda, una Lógica del deber ser. Este deber ser es «un nexo lógico o cópula entre los otros términos del juicio. El deber ser es un nuevo verbo que, como concepto funcional, reemplaza al verbo ser de los juicios enunciativos. Este nuevo verbo juega un papel paralelo o similar al que desempeña el verbo ser entre el sujeto y el predicado de una proposición en la Lógica formal del ser. El verbo deber ser no alude absolutamente para nada a las calidades intrínsecamente

(160) *Hans Kelsen, el jurista de la época contemporánea*, «Anales de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de La Plata» y aparte, Buenos Aires, Editorial Jurídica Argentina, pp. 13-14.

(161) *Norma, Derecho y Filosofía*, Ed. La Ley, Buenos Aires, 1946, apartado de la revista «La Ley», T. 43, pp. 976 y ss.

valiosas de aquello que se afirma que debe ser; simplemente expresa una neutra relación de Lógica formal con la que se constituye una típica especie de juicios.» En suma, el deber ser lógico es la normatividad. «La norma se constituye con este deber ser lógico, dado como objeto a la investigación puramente lógica, que no puede confundirse con el deber ser axiológico... ni con el deber ser existencial... El deber ser lógico cae en una ontología formal de naturaleza ideal como los objetos matemáticos, en tanto que el deber ser axiológico y el deber ser existencial están signados, en alguna manera, de realidad o existencia entitativas» (162). Por consiguiente, «el deber ser lógico es un modo conceptual de representación; con él estamos en una esfera neutra a los objetos y a sus modos de ser, por lo tanto, en un ámbito que no se constituye ni con la existencia ni con los valores» (163).

Puesto que se hace responsable a Kelsen de esta «Lógica del deber ser», veamos lo que este autor nos dice acerca del deber ser y su contraposición al ser. En su primera gran obra, los *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, Kelsen, fundándose en Windelband y Simmel, partió de la oposición entre «ley natural» y «norma», que expresa la antítesis más radical de Sein y Sollen, para propugnar una «purificación» del método jurídico. Este punto de partida recibió una más amplia fundamentación filosófica con la lectura, posterior, de la «Ética de la voluntad pura», de Hermann Cohen, en la que se afirma (164) que aquella contraposición constituye un elemento fundamental del método de las ciencias del espíritu en general y, en particular, del conocimiento científico-jurídico y científico-político. La contraposición de ser y deber ser es la contraposición de espíritu y naturaleza, de valor y realidad, de legalidad normativa y legalidad causal. Claro que no debe reducirse sin más el concepto de ser al de naturaleza o ser natural. «Ser» significa «objeto de conocimiento» y en ese sentido hay un «ser del deber ser» y una realidad del Estado o una realidad del Derecho, pero ese su ser y realidad consiste en «deber ser» y no debe confundirse con la realidad específica de la naturaleza. Y como la confusión es fácil, porque la concepción ingenua tiende a tomar la «realidad» del Estado por realidad natural, «es recomendable —como adaptación didáctica, por así decirlo, a la acti-

(162) *Norma, Derecho y Filosofía*, pág. 977.

(163) *Ibid.*, pág. 983.

(164) *Ethik des reinen Willens*, 3.^a ed., 1901, pág. 12, 14 y ss. La distinción entre ley jurídica y ley natural está en WINDELRAND, *Präludien* (vid. ed. esp., Buenos Aires, 1957).

tud precientífica, que siempre se orienta directamente sólo al ser natural— servirse de la terminología del *deber ser* para asegurar la separación fundamental del sistema *Estado* (o *Derecho*) del sistema *Naturaleza*. De esta manera, la terminología del *deber ser* garantiza la pureza de una ciencia dirigida al Estado (o al Derecho) como objeto distinto de la naturaleza» (165).

Ahora bien, si el «deber ser» como forma de expresión de los juicios con los que se representa el sistema «Estado» o «Derecho» asegura su separación del sistema de la «naturaleza», en cambio tiene el peligro de aproximarlos a otros sistemas, incidiendo en un confusionismo no menos lamentable. También la moral pertenece a la esfera del deber ser. Y así como la concepción ingenua tiende a equiparar «ser» y «ser natural», del mismo modo identifica «deber ser» con «deber ser moral» y «conocimiento normativo (conocimiento de normas)» con «Ética». Pero este confusionismo típicamente yusnaturalista queda arrumbado ante la consideración de que también la Lógica es una ciencia de normas, y, por consiguiente, opera con un «deber ser» que, sin embargo, no tiene ningún carácter ético. Pero Kelsen deja bien establecido que el «deber ser jurídico» posee una significación autónoma frente al deber ser moral y al deber ser lógico y representa una clara contraposición con el ser en el sentido estricto del ser natural (166). Sobre todo, del «deber ser» hay que excluir toda referencia a su posible «realización», a pesar de que en su sentido originario esta referencia es ineludible. Lo que «debe» ser, debe «ser». El deber ser de la Lógica se realiza en el ser del pensamiento correcto, el de la moral, en la conducta recta, el del Derecho en la conducta justa, jurídica, pero causalmente determinada y perteneciente al mundo de la realidad natural. Sin embargo, la esencia del

(165) «Eben weil die naïve Anschauung die Tendenz hat, die *Realität* des Staates für Naturrealität, die Erkenntnis des Staates für Naturerkenntnis zu halten, ist es —sozusagen als didaktische Anpassung and die vorwissenschaftliche Einstellung, die stets unmittelbar nur auf das Natursein gerichtet ist— empfehlenswert, sich der Terminologie des *Soll* zu bedienen, um die prinzipielle Scheidung des Systems Staat (oder Recht) von dem System *Natur* zu gewährleisten. Die Terminologie des *Soll* garantiert solcherweise die Reinheit der auf den Staat (oder das Recht) als einen von der Natur verschiedenen Gegenstand gerichteten Wissenschaft» (KELSEN: *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, 2.^a ed. Tübingen, 1928, pág. 77).

(166) «Festgestellt sei, dass das rechtliche Sollen von mir in einer dem moralischen oder logischen Sollen gegenüber durchaus selbständigen Bedeutung vorausgesetzt wird, und dass das Sollen des Rechts in einem Gegensatz zum Sein im engeren Sinne des Naturseins auftritt» (KELSEN, ob. cit., p. 78).

Derecho o del Estado, como sistema absolutamente ideal de normas o proposiciones, que expresan una vinculación específica entre elementos específicos, sólo puede captarse si se entiende el sentido y la sustancia de esas proposiciones en su conexión peculiar, sin referencia a si son o no «realizadas». Hay, pues, que precaverse del riesgo, en que de ordinario se incurre, de trasponer el «deber ser» en que consiste el sistema ideal de la Lógica, la Moral o el Derecho al ser correlativo del sistema —que necesariamente pertenece a la naturaleza— en que aquél se «realiza». «Realización» que, por lo demás, es imposible, pues un sistema de normas y de juicios que expresan una legalidad específica, constituye algo conclusivo y cerrado, que no necesita ni puede salir de sí mismo (167). Los hechos —naturales— a los que se llama «realización» del Derecho, no pertenecen al Derecho. No hay «realidades valiosas» ni «ser que deba ser», por mucho que el lenguaje común incurra en este sincretismo. Sólo es posible comparar los contenidos de los sistemas de valor del Derecho o de la moral, por ejemplo, con los de la realidad natural, y así es posible comparar la norma según la cual el robo debe ser castigado, con la conducta efectiva, y emitir el juicio de que el contenido del ser coincide o no con el deber ser presupuesto como válido. Cabe admitir incluso que los distintos sistemas de valores no tendrían sentido si el ser no pudiera configurarse de acuerdo con el contenido de aquellos sistemas. Pero no habría entonces que olvidar que el valor nunca sería un efecto de la norma. La causa del ser de la conducta no es el deber ser, el valor, la norma, sino el pensamiento, el sentimiento o la voluntad, que son hechos de vivencia psíquica de la norma. A esta esfera psíquica —que es naturaleza— pertenece lo que se llama «realización» de la norma. Pero la norma, en su legalidad específica, es independiente y autónoma respecto del acto psíquico que la soporta. Por eso, precisa «despsicologizar» el deber ser para entenderlo en su sentido auténtico. Este no expresa sino la legalidad específica del sistema normativo y pone de manifiesto el ser propio de lo jurídico —que es un deber ser— frente a todo ser de la naturaleza. Esta contraposición es lo que hace posible una ciencia del Derecho y del Estado como conocimiento «puro», esto es, como conocimiento del Derecho puro y del Estado puro, del mismo modo que los teóricos que contrapusieron frente a la Lógica psicologista una Lógica como disciplina normativa postu-

(167) Kelsen: ob. cit., pág. 79.

laron al mismo tiempo una Lógica «pura» (168), exactamente como Husserl, en su clara contraposición entre conocimiento real-psicológico e ideal-normativo-lógico que culmina también en la exigencia de una «Lógica pura» (que, sin embargo, no tiene en él carácter normativo) (169).

Como se ve, Kelsen no ha usado en ninguna parte la expresión «Lógica del deber ser», pero, naturalmente, no hay nada en su pensamiento que impida que, sobre su base, otros hayan desarrollado la idea de una tal Lógica. La cual, por otra parte, aparecería robustecida con la apelación a la idea de las «ontologías regionales», de ascendencia hartmaniana. Pues hay, indudablemente, esferas del ser a las que corresponden sus propias categorías, que son categorías regionales. Y como la ontología formal se corresponde con la Lógica formal, cada región de la realidad posee sus estructuras lógicas propias y, por consiguiente, requiere una Lógica peculiar. Sin embargo, de una parte, lo que Kelsen ha dicho sobre esta materia no tiene el mismo sentido que lo que sobre la base de su pensamiento ha construido Cossío. Por otra parte, lo que Kelsen escribió con estricto ajuste al pensamiento neokantiano, debe completarse con lo que más tarde ha pensado en contacto con el «fiscalismo» elaborado en la nueva teoría de la ciencia en el ambiente del positivismo lógico, cuando el dualismo de «ser» y «deber ser» se disuelve en el de «realidad» e «ideología» y la «sociedad» se convierte en un trozo de «naturaleza», porque la «ley (científica) natural» ha renunciado a su pretensión de

(168) «Das Sollen leistet ihnen ebenso die *Reinheit* gegenüber der Psychologie, wie es diese Funktion der Rechts- und Staatslehre gegenüber der psychologisch-naturwissenschaftlichen Soziologie leistet», escribe KELSEN, ob. cit., pág. 81, nota.

(169) KELSEN dirige en este punto alguna crítica a HUSSERL, cuya terminología le parece por lo menos equívoca; pues, de un lado, establece la distinción entre Ley natural y Ley ideal y entre ciencias de lo real y ciencias de lo ideal, y frente a HERBART condena la identificación entre idealidad y normalidad, y considera a su vez que la Lógica «pura» es un sistema de proposiciones teóricas pero no un sistema de normas, y de otra parte distingue entre las «normas puramente lógicas» y las reglas técnicas de un específico arte intelectual humano y distingue luego entre las normas que regulan *a priori* toda conexión apodíctica, las cuales son de naturaleza puramente ideal, y las restantes, que tienen carácter empírico. Cfr. HUSSERL: *Investigaciones lógicas*, I, s.; en el prólogo a la 2.^a ed. (1923) de los *Hauptprobleme* ya señala KELSEN que en esa obra «tritt schon der Gegensatz zwischen der reinen Rechtstheorie und der psychologisch-Soziologischen Spekulation in Parallele zu dem allgemeinen Gegensatz zwischen Logismus und Psychologismus, so wie er in Husserls *Logische Untersuchungen* klassisch dargestellt wurde» (pág. IX); vid. págs. 7 y ss.; *Der Soziologische und der juristische Staatsbegriff*, pág. 81.

necesidad absoluta y se conforma con ser una expresión sobre probabilidades estadísticas (170). Con esto no abandona Kelsen la distinción ser-deber ser como contraposición lógica que conserva su valor para fundamentar una ciencia normativa pura del Derecho. Pero en la medida en que se debilita su contraposición ontológica, el deber ser se logifica: es la expresión lógica no de la realidad, sino de la ideología; pues las normas son ideologías, y lo único que hay de no ideológico en ellas es su forma lógica que, naturalmente, es la de un deber ser. De este modo, el deber ser se convierte en un *punto de vista sobre el ser*, porque ahora todo el valor recae en la «realidad» y todo lo demás que «hay» es *mera* ideología, que es sólo un reflejo del ser natural, de la «realidad». Logificación del deber ser significa, pues, debilitación óptica de la esfera del ser que expresa, por lo cual se convierte en pura categoría lógica, mientras que antes, cuando *Sein* y *Sollen* aparecían más rígidamente contrapuestos, el *Sollen* no expresaba menos una peculiar esfera óptica: la esfera del espíritu, del valor, de las normas, dotada de su propio ser, distinto ciertamente del ser de la naturaleza, pero con un contenido entitativo especificado en las formas de la moral, del Derecho y de la Lógica.

(170) «Der Dualismus von Natur und Gesellschaft ist Keineswegs das letzte Wort der Erkenntnis. Auch dieser Dualismus wird überwunden, und zwar durch die Auflösung des Normbegriffes. Der Anspruch des Sollens, als ein vom Sein völlig verschiedener Sinn, der Anspruch der Normativität, als eine gegenüber der Kausalität selbständige, von der Gesetzlichkeit der Natur verschiedene Gesetzlichkeit der Gesellschaft zu gelten, wird als eine blosse *Ideologie* durchschaut, hinter der sich als Realität höchst Konkrete Interessen von Individuen und Gruppen verbergen. Interessen, die zur Herrschaft gelangt, sich als Normen darstellen. An Stelle des Dualismus von Natur und Gesellschaft tritt der von Realität und Ideologie. Als Stück der Wirklichkeit erscheint das gesellschaftliche Geschehen der modernen Soziologie nach denselben Gesetzen begreifbar wie das natürliche. Die Unmöglichkeit, in den Sozialen Vorgängen ebenso unverbrüchliche Gesetze zu erkennen wie in der Natur, verschwindet, sobald das Naturgesetz selbst den Anspruch auf absolute Notwendigkeit aufgegeben hat und sich damit begnügt, eine Aussage über statistische Wahrscheinlichkeit zu sein. Zu derartigen sozialen Gesetzen zu gelangen, besteht kein prinzipielles Hindernis. War die Natur zu Beginn der menschlichen Spekulation ein Stück der Gesellschaft, so ist die Gesellschaft nunmehr—dank der völligen Emanzipation der Kausalität von der Vergeltung im modernen Gesetzesbegriff—ein Stück der Natur» (KELSEN: «Die Entstehung des Kausalgesetzes aus dem Vergeltungsprinzip», *The Journal of Unified Science*, 1940, que constituye la primera parte del libro *Naturaleza y sociedad*, ed. esp. de Perriau, Buenos Aires, Ed. De Palma).

Ahora bien, que el deber ser se convierta en una categoría puramente lógica no autoriza a separarlo enteramente de la esfera axiológica y crear una categoría autónoma constituida por el «deber ser lógico». Pues todo deber ser es la fluencia de un valor o la condición para un valor. El deber ser lógico es la formalización de «lo que debe ser» (lo mismo en el orden de las valoraciones absolutas como en el de las resultantes de convención o imposición positiva) en los sectores de la moral, el Derecho, la religión, el arte, la Lógica, etcétera. Es, pues, un formalismo que significa la apertura a toda posible valoración, pero también la necesaria conexión con alguna valoración; por consiguiente, también el deber ser de la Lógica implica la *apertura a cualquier* valor de verdad, pero siempre la *referencia a algún* valor de verdad. Llamar al deber ser jurídico un deber ser lógico no puede, obviamente, significar reducirlo al deber ser de la Lógica, sino solamente formalizarlo mostrando su apertura a cualquier valor de justicia —o la banalidad de que esta formalización es una operación lógica en la que se constituye una cierta figura lógica. Pero esta formalización del deber ser jurídico no puede significar arrancarlo del ámbito axiológico, sino simplemente expresar su necesaria apertura a cualquier posible valoración. En una doctrina en la que se afirma con perfecta razón que el Derecho es valoración, esto debía resultar evidente, con la consecuencia de que entonces, si el deber ser expresa la cópula por la que se vincula el supuesto de hecho a la consecuencia, es cabalmente porque la consecuencia —esa u otra— es siempre «debida». Lo que expresa el deber ser formalizado no es que tal concreta consecuencia deba ser absolutamente, por su intrínseco valor, pero sí que esa o alguna otra consecuencia debe ser, o sea, que es un valor que haya una u otra consecuencia. Esto constituye precisamente una implicación «lógica» del hecho de que el Derecho es siempre vida social con sentido de justicia, punto de vista sobre la justicia. Por tanto, no hay sólo la cópula «deber ser», sino que hay tal cópula porque y en cuanto que *debe ser que, dado un supuesto de hecho, haya una consecuencia*. La fórmula «*dado A debe ser B*» expresa, abreviadamente, que «*dado A*» es «*debe ser B*». Por eso había hablado Husserl de una primacía de las proposiciones teoréticas sobre las proposiciones normativas, pues la norma «A debe ser B» implica la proposición teorética «sólo un A que es B tiene la cualidad C», entendiéndose por «C» el contenido constitutivo del predicado «bueno», del que se dice que «debe ser» (por eso, que «un guerrero debe

ser valiente» presupone que «sólo un guerrero que es valiente es un buen guerrero») (171).

Así, pues, si por Lógica del deber ser se entiende una forma peculiar de Lógica, una Lógica nueva y distinta de la «vieja Lógica aristotélica», en la que —si es nueva y distinta— deben ingresar nuevas reglas y principios lógicos, tal Lógica se disuelve precisamente en el plano lógico, donde se ve que no imperan tales nuevas reglas y principios: pues «si todas las inferencias normativas son isomorfas con determinadas inferencias proposicionales, es decir, si la Lógica del deber ser es isomorfa con la Lógica del ser y no necesita, por lo tanto, principios especiales de derivación, ¿qué sentido tiene hablar de una Lógica jurídica autónoma? Si no se requiere un cambio de doctrina especial para determinar los principios que hacen posible la derivación normativa, es completamente innecesaria la elaboración, al lado de la Lógica proposicional, de una Lógica normativa. Esto quiere decir—empleando un giro hilbertiano— que la Lógica jurídica es eliminable» (172). Esta objeción ha sido dirigida a García Máynez (173) y sustancialmente es compartida por Carlos Cossío (174), el cual cree que su concepción de la Lógica jurídica como Lógica del deber ser no le afecta aquella «eliminabilidad», que resulta válida frente a García Maynez, porque éste «simplemente hace Lógica deductiva con ejemplos jurídicos, en lo cual se ve que lo mismo era haber usado otra especie cualquiera de ejemplos» (175). Pero no toda Lógica pura es Lógica deductiva, y así como en ésta la intuición axiomática está modalizada por su objeto específico, sobre la base de otra intuición cabría hablar de compatibilidad de proposiciones de modo diferente, al de su no con-

(171) Cfr. HUSSERL: *Logische Untersuchungen*, 2.^a ed., 1913, pág. 40: «Jede normative und dergleichen jede praktische Disziplin auf einer oder mehreren theoretischen Disziplinen beruht, sofern ihre Regeln einen von dem Gedanken der Normierung (des Sollens) abtrennbaren theoretischen Gehalt besitzen müssen, dessen wissenschaftliche Erforschung eben jenen theoretischen Disziplinen obliegt», vid. también pág. 45 y ss., 49 (págs. 48 y ss. y 57 y ss., 64 de la edición española).

(172) F. MIRÓ QUESADA: *La Lógica del deber ser y su eliminabilidad*, ponencia presentada al Congreso Internacional de Filosofía celebrado en Lima, en julio de 1955; cit. por C. Cossío: *Teoría de la verdad jurídica*, Buenos Aires, ed. Losada, 1954, págs. 129-172.

(173) *Introducción a la Lógica jurídica*, México, 1950; cfr. L. LEGAZ: «El problema de la Lógica jurídica en algunas obras recientes», ANUARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, II, 1954, págs. 302 y sigs.

(174) *Teoría de la verdad jurídica*, cap. IV, págs. 124 y ss.

(175) Cossío: *Teoría de la verdad jurídica*, pág. 129.

tradicción y entonces la función de mencionar el objeto no se descubriría por simple deducción.

Que no toda Lógica pura es necesariamente Lógica deductiva, es cosa evidente, como lo prueba la existencia de Lógicas intuicionistas, probabilistas o inductivas; pero conviene evitar que las cosas parezcan como si de un lado estuviere toda la Lógica del ser, que necesariamente tendría que ser Lógica deductiva, y de otro lado la Lógica del deber ser, cuya característica consistiría en caer fuera del ámbito de la deducción, pues la verdad es que también la Lógica del ser puede no ser una Lógica deductiva y, en cambio, es posible, y de hecho se hace, una Lógica jurídica, como Lógica del deber ser, con criterios deductivos. Por consiguiente, no puede estar ahí la diferencia esencial entre ambas pretendidas clases de Lógica. Si, a pesar de todo, se cree que existe esa específica Lógica del deber ser como algo radicalmente nuevo y distinto de la Lógica de Aristóteles, es porque no sólo cambia de contenido esa Lógica —como una forma más del movimiento contemporáneo del pensamiento lógico— sino porque se habla de Lógica en un sentido que también es distinto. No es precisamente que sea un sentido nuevo, original, sino que no es el sentido de los tratados de Lógica, tradicionales o modernos. Se trata, pues, en realidad, de algo que es más que Lógica, aunque se sirve de ese nombre. Esto no es un reproche, sino señalar un hecho. La Lógica cossiana del deber ser es el núcleo central de la concepción «egológica» del Derecho, cuyas tesis fundamentales encuentran su apoyo en la utilización de la dicotomía kantiana de Lógica formal y Lógica trascendental y, en parte importante, en el aprovechamiento de las investigaciones lógicas de Husserl para el análisis de la estructura de la norma.

Veamos, pues, qué es lo que en términos generales piensa Carlos Cossío respecto al tema de la Lógica del Derecho (176). Toda ciencia —nos dice— es conocimiento conceptual, y el concepto aparece en el lenguaje como la significación de las palabras. La palabra evoca directa e inmediatamente una significación, sin ser ella ni la significación ni el objeto significado, salvo en la gramática, cuyo objeto de conocimiento son las palabras. Entre la palabra y la significación media la relación que hay entre un signo y lo significado, con la particularidad específica de que ese significado no es

(176) Para lo que sigue, vid. principalmente Cossío: *La concepción egológica del Derecho*, Buenos Aires, ed. Losada, 1944; *Panorama de la teoría egológica*, Buenos Aires, 1949.

nada real que esté en el tiempo o en el espacio, sino un mero valer como representación intelectual de una cosa cualquiera. Esto es la relación gnoseológica, o relación de conocimiento, que no es de causa a efecto, ni la teleológica, ni de forma a materia, sino una relación intencional o de mención significativa: el concepto menciona al objeto y nada más. A un concepto no se lo intuye, sino que se lo piensa en un acto psicológico específico llamado ideación. Pero el concepto no es el acto temporal de pensar (pensamiento pensante), sino la significación o contenido ideal de este acto (pensamiento pensado o logos). En torno al concepto se encuentran, pues, cuatro elementos: la expresión (clara u oscura), la significación, el objeto (fuente de intuiciones) y la intuición (sensible o intelectual), que es lo que se aprehende directamente del objeto. Toda expresión dice algo acerca de algo; ese algo que se dice es un concepto; y así es como se anudan ciencia y Lógica y la Lógica es teoría de la ciencia. La ciencia es un conocimiento conceptual de objeto y por eso la ciencia requiere la Lógica y no puede haber conocimiento científico sino en concordancia con las leyes de la Lógica.

Y así como la palabra es objeto de conocimiento en la gramática, el concepto es objeto de conocimiento en la Lógica, como objeto ideal de una intuición intelectual similar a la de los entes matemáticos, que la Lógica expresa con palabras y piensa con otros conceptos. Y así en la ciencia del Derecho, la ontología y la Lógica gravitan desde polos opuestos; para la primera, lo dado son las acciones, la conducta; para la segunda, lo dado son los conceptos. A su vez, éstos pueden ser estudiados desde dos ángulos: como pensamiento y como conocimiento. De lo primero se hace cargo la Lógica formal; de lo segundo, la Lógica trascendental; una y otra son gnoseológicas, porque versan sobre el concepto, pero cada una a su manera. Y en la ciencia del Derecho, lo más distante de la conducta mentada por los conceptos es el curso lógico del pensamiento del jurista que se sistematiza a sí mismo como un todo a través de operaciones meramente lógicas (abstracciones, generalizaciones, definiciones, clasificaciones, subordinaciones, coordinaciones, etc.), curso lógico que acaso puede ser correctísimo como pensamiento pero equivocado como conocimiento.

Interesa entonces afirmar una especie de unidad entre Lógica jurídica formal y Lógica jurídica trascendental. La base de esta identificación está en la identificación entre juicio y concepto. La consecuencia será la interpretación —y legitimidad— de una teoría pura

del Derecho como Lógica jurídica y su distinción de la ciencia jurídica como conocimiento de la realidad jurídica. Pero en esa distinción se pierde la índole del Derecho como norma: pues la norma no es el Derecho, sino el concepto que menciona significativamente al Derecho, que es conducta humana.

La norma jurídica es un juicio imputativo y un concepto en el que se representa y menciona una conducta. En la Lógica tradicional, el juicio es el acto por el cual se afirma algo de algo según el esquema S es P , o S no es P ; con lo cual, S y P serían dos conceptos vinculados por la cópula. Modernamente se dice que se trata de dos conceptos entitativos y un concepto funcional que es la cópula. Pero esta exposición del juicio es puramente gramaticalista y no agota su análisis, pues en los propios actos analizados quedan algunos residuos a los que no se llega adecuadamente con el análisis gramaticalista, para el cual, por ejemplo, un juicio no crece dentro de otro sobre la base que le da el primero, sino que ambos aparecen externamente yuxtapuestos como las diversas fases de una oración.

De aquí deriva que al igual que es lícito ir desde el lenguaje a la significación con el análisis gramaticalista, también es lícito ir desde el objeto significado o mentado a la significación, con un análisis gnoseológico; pues tan indisoluble como la relación entre expresión y significación es la existente entre significación y objeto. Por eso, aun cuando la Lógica formal estudia la forma del pensamiento, implica la referencia al objeto en general y, en concreto, a una región de objetos.

Deriva también que la cópula del juicio lógico está refundida con el predicado, integrando su significación en forma inseparable en una sola unidad significativa. En esto consiste la unidad de juicio y concepto. Si hacemos un corte estático en la formación del saber, el juicio consta efectivamente de dos conceptos; pero si insertamos el juicio en la dinámica viva del saber, lo vemos precedido de juicios más elementales que son su supuesto y seguido de otros más ricos en determinaciones, que le suponen a él. Y en esta cadena, lo que parecía un concepto dentro de un juicio resulta pertenecer a otro eslabón en el que cumple la misma función gnoseológica que cumple el otro concepto en el juicio que tenemos en consideración. Así, en el juicio «los caballos son mamíferos», el sujeto —los caballos— no es un concepto en ese juicio, sino sólo la materia u objeto del conocimiento; el concepto o significación conocida sólo es el segundo término —*son mamíferos*—, donde la cópula y el predicado van refun-

dados en una unidad; de suerte que el primer término no cumple, en ese juicio, ninguna función cognoscitiva y sólo expresa una delimitación de la materia sobre que recae el juicio. De suerte que en el juicio, como conocimiento, sólo hay un concepto y el juicio en su totalidad es un nuevo y único concepto porque es una nueva y única significación que menciona un nuevo y diferente objeto. El concepto, como estructura del pensamiento, es un juicio; como mención intelectual de algo, es una significación. Para la teoría del conocimiento, el juicio es un concepto; para la Lógica formal, el concepto es un juicio.

Aquí se basa la interpretación de la teoría pura del Derecho como Lógica pura jurídica formal. Kelsen, a juicio de Cossío, estudia la norma como estructura del pensamiento, o sea, como un juicio; con lo cual, para la ciencia jurídica la norma (juicio) viene a ser un concepto que menciona o representa una conducta. Y aunque no se trata de un juicio enunciativo sino de un juicio imputativo (o de un concepto no entitativo sino normativo) la única diferencia está en que la cópula no es el ser sino el deber ser; pero considerando la norma como juicio y como concepto, la teoría pura del Derecho, dentro de una Lógica gnoseológica, queda circunscrita a Lógica jurídica formal. De aquí una consecuencia fundamental: las normas no son el objeto de conocimiento en un conocimiento de relaciones causales, sino el instrumento del conocimiento conceptual que nos da la Dogmática. No se conoce a las normas, sino que se conoce con las normas a la conducta como conducta. La dogmática plantea al epistemólogo su propia relación de conocimiento, la que se establece entre la norma y la conducta, tenga o no tenga aquélla su efecto causal. Cuando alguien comete un homicidio, no parece que el artículo pertinente del Código penal haya tenido una influencia causal, lo cual no impide que este artículo siga siendo el adecuado concepto genérico de aquel acto en cuanto libertad, con lo que se ve que la mención dogmática que hace la norma es una relación de conocimiento entre ella y la conducta. Este es el plano gnoseológico de la ciencia del Derecho; al jurista no le interesa la influencia causal de las normas, sino el conocimiento conceptual que ellas le dan de la conducta en su deber ser, en su libertad. La relación entre norma y conducta es, pues, sólo relación de conocimiento, relación entre significación y objeto, aunque la peculiaridad de ésta hace que su propia significación la integre; relación entre concepto y experiencia, en la que el concepto forma parte de la experiencia. Y así, la norma jurídica es un juicio, objeto de

la Lógica jurídica formal, pero no una disposición, una orden, un imperativo. Una orden puede ser Derecho, pero es Derecho no por ser orden, sino por ser conducta. La última consecuencia de esta doctrina es que, como hemos dicho, el Derecho pierde carácter normativo, pues el Derecho no es la norma, sino la conducta, aunque la norma integra también la realidad de la conducta.

En la Lógica formal, el pensamiento se apoya más en sí mismo que en el objeto, pues sólo se apoya en la noción de objeto en general. En la Lógica trascendental, el pensamiento se guía plenamente por el objeto, con lo cual la investigación recae sobre todos los actos gnoseológicos de aprehensión que realiza el pensamiento. He aquí dos juicios: $7 + 5 = 12$; los metales se dilatan con el calor. La Lógica formal los reduce a S es P ; la Lógica trascendental distingue, en el primer caso, un acto de intelección y, en el segundo, uno de explicación. Por eso se ha dicho que la Lógica formal es Lógica de las clases y la trascendental, Lógica de las relaciones. Además, la Lógica trascendental va guiada por el modo de ser del objeto en cuanto es su modo de darse o aparecer. La Lógica jurídica tiene como objeto los conceptos o normas del Derecho positivo. Y el pensamiento jurídico, apoyado únicamente en la noción de objeto jurídico en general, resulta Lógica jurídica formal si se retrovierte sobre sí mismo para estudiarse como estructura normativa. Pero resulta Lógica jurídica trascendental si se lo considera guiado por el modo de ser de su objeto. La índole de estas dos Lógicas queda patentizada en su temática peculiar. El problema esencial de la Lógica jurídica formal es la validez del Derecho, que sólo puede ser validez del pensamiento jurídico; mientras que la palabra positividad compendia toda la problemática de la Lógica jurídica trascendental. Pero entre ambas existe una última unidad, pues el objeto conocido es un sujeto como sujeto que, al comportarse, contiene el mismo pensamiento jurídico que el pensamiento que ejercita al jurista para conocerlo.

La crítica del punto de vista de Cossío ha sido efectuada incluso desde sectores muy próximos a la egología, así, por ejemplo, por Werner Goldschmidt. También ese pensador (que dentro de la concepción egológica conserva una cierta independencia) interpreta la doctrina de Kelsen como Lógica jurídica. Todos los argumentos de Kelsen para identificar su teoría con una doctrina general del Derecho —dice— se limitan a probar que ella no constituye una Lógica general del deber ser, sino una Lógica jurídica. Es cierto que po-

demos encontrar la sanción en la experiencia cultural y que nunca la extraeremos de meras lucubraciones lógicas. Pero, en primer lugar, la experiencia constituye sólo una cantera que nos brinda material, mientras que de ninguna manera impone soluciones. En segundo lugar, ninguna Lógica cae del cielo; todas se elaboran con elementos ónticos (177).

Goldschmidt propugna, pues, también la existencia de una Lógica jurídica, en cuyos orígenes —dice— no debe olvidarse la aportación decisiva de Heinrich Maier, cuya obra sobre el «Pensamiento emocional», a pesar de su título, contiene una Lógica de los pensamientos no enunciativos, que también Pfänder reclama sin luego ofrecerla (178). Pero su idea de la Lógica jurídica comienza con una crítica de la aplicación que hace Cossío de la sistemática kantiana en orden a la Lógica formal y la Lógica trascendental (179). Cossío se inspira en la filosofía de Kant; pero en ésta —dice Goldschmidt— hay mucho de imperecedero, que es la teoría del conocimiento, y algo de fútil, la sistemática. Cossío hace caso omiso de la gnoseología, y, en cambio se aferra a los escolásticos distingos kantianos. Kant, cuya filosofía entera se ocupa de la oposición entre forma y contenido, asigna a la Lógica tradicional la tarea de exponer las reglas del pensamiento en general, independientemente de los objetos que constituyen la materia; por consiguiente, desconecta a la Lógica tradicional de la base ontológica que antes de él había conservado siempre. La crítica de la razón pura copia el esquema de la Lógica tradicional; teoría elemental y teoría del método. Pero la Estética y la Lógica trascendental aparecen equiparadas, y subdividida la última en Analítica y Dialéctica, con lo que el todo —la Lógica (formal o trascendental)— se encuentra formando parte de lo que sólo era su primera mitad —la teoría elemental—. La causa de esta incongruencia está en la Estética, que al no ser incluíble en ninguna clase de Lógica, hace que Kant arranque de ésta el concepto de la teoría elemental y lo su-

(177) W. GOLDSCHMIDT: «Cossío contra Kelsen», *Información jurídica*, n. 118, 1953, págs. 248-49; cfr. «Beziehungen Zwischen Ontologie und Logik in der Rechtswissenschaft», *Zeitschrift für öffentliches Recht*, III, 2.

(178) H. MAIER: *Die Psychologie des emotionalen Denkens*, Tübingen, 1908; en esta obra se basa un libro más reciente de SCHEUERLE sobre «aplicación del Derecho», del que dimos cuenta en nuestro artículo en el número II del ANUARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO; cfr. GOLDSCHMIDT: *Cossío contra Kelsen*, págs. 249, 257.

(179) «Comentarios acerca de la filosofía jurídica del profesor Cossío», *Revista Jurídica de Cataluña*, vol. 44, 1945, págs. 7 y ss., 15 y ss., 24 y ss.

praordine a la misma. Eso le lleva también a la distinción de Analítica y Dialéctica; la primera contesta a la cuestión de cómo son posibles las ciencias de la naturaleza, y emplea los conceptos y los juicios a imagen y semejanza de la Lógica formal. La segunda contesta a la cuestión sobre la posibilidad de la metafísica y, bajo la presión de la analogía con la Lógica formal, se construye como una teoría trascendental del silogismo.

Pero la Lógica trascendental no es Lógica en ningún sentido, sino teoría del conocimiento. El punto de vista trascendental consiste en si puede llegarse a conocimientos *a priori* de validez universal mediante conceptos como espacio, tiempo, materia, movimiento, unidad, causalidad, etc. Kant creyó que los conceptos ontológicos son deducibles de la tabla de juicios de la Lógica formal y por esto construyó su gnoseología a imagen de la Lógica, dando a ésta el calificativo de «formal» y a la primera el de Lógica trascendental. También Cossío ha hecho caso omiso del auténtico punto de vista epistemológico; no plantea la cuestión de si el Derecho pertenece al mundo de los objetos cognoscibles. Y así, su Lógica trascendental (que no es Lógica jurídica por no referirse a los conceptos formales formales del pensamiento jurídico ni trascendental por no ser gnoseológica) se divide en una esfera óntica y en otra ontológica, pues es, en efecto, una ontología: cosa natural, pues Cossío interpreta trascendental como referencia al objeto, aun cuando su auténtico concepto es epistemológico y se condensa en el problema de la cognoscibilidad.

La Lógica jurídica es para Goldschmidt una aplicación de la Lógica general al Derecho. Consta de una teoría elemental y de una metodología. Los puntos fundamentales de una y otra son, respectivamente:

a) El principio general de contradicción, aplicado a la Lógica jurídica declara nula una de dos disposiciones contradictorias. En la Lógica tradicional, de dos juicios contradictorios uno ha de ser verdadero y otro falso. En la Lógica jurídica, en lugar de los valores verdad y falsedad se colocan los de vigencia y no vigencia. Los conceptos de la Lógica tradicional, que es la del ser, son ónticos, entitativos; los conceptos de la Lógica jurídica son, en cambio, imputativos, normativos, teleológicos. Los juicios de la Lógica tradicional ponen en contacto dos conceptos; las normas jurídicas, en cambio, revisten diversa estructura (y viene aquí la interesante distinción entre Derecho abstracto y Derecho concreto, inspirada en James Goldschmidt, en la que resulta válida, cuanto a la primera, la doctrina de Cossío sobre la estructura disyuntiva de la norma jurí-

dica, mientras que para el segundo se revaloriza la teoría imperativista, eliminada por razonamiento lógico de la teoría egológica). Y, por lo que se refiere al silogismo, se construye la actividad (también de acuerdo con James Goldschmidt) como un silogismo doble, en el que la conclusión del primero, actúa como premisa menor del segundo.

b) La metodología jurídica comprende tres partes: argumentaciones, métodos propiamente dichos y sistema. En la primera se exponen los diversos argumentos, como el *argumentum e contrario*, la *analogia legis* y la *analogia iuris*, principios como el de *ubi lex non distinguet...*, etc. El argumento *ad absurdum* experimenta modificaciones al pasar de la Lógica del ser a la Lógica jurídica, pues en la primera se aplica a juicios contradictorios, por la que la falsedad de uno demuestra indirectamente la verdad del otro. Pero en la Lógica jurídica el argumento implica la incompatibilidad de una opinión con un fin jurídico; ahora bien, para cada fin sirven varios medios, mientras que otros resultan inadecuados, por lo cual, la prueba de que una opinión es absurda no demuestra todavía el acierto de otra; de consiguiente, el argumento ha de limitarse a su efecto directo y negativo, que es refutar la doctrina cuya absurdidad se pone en evidencia. Por lo que se refiere al método, se hace constar, de un lado, la interdependencia que existe entre el método y los objetos relacionados; de otro, la necesidad de aceptar diversos métodos en el campo del Derecho, de acuerdo con las diversas finalidades que típicamente suelen fijarse en tal esfera (para lo cual puede servir de hilo conductor una investigación tipológica del material humano afectado por la existencia de nuestra disciplina: legislador, profesor, juez, abogado, cada uno de los cuales emplea diverso procedimiento en su trabajo profesional). La cuestión relativa al sistema trata los problemas de la unidad o pluralidad de sistemas jurídicos, de la estructura del orden jurídico y de las lagunas del Derecho.

Como se ve, la idea que Goldschmidt se hace de la Lógica jurídica es más modesta que la de Cossío, pero es quizá más auténtica Lógica que la de éste, y tal vez por ello ofrezca más amplias posibilidades para la aplicación y utilización en sus tareas de los modernos métodos lógicos. La Lógica cossiana tiene exceso de carga filosófica, y por ello su valor es el de los supuestos filosóficos que la informan, y como éstos afectan a cuestiones fundamentales de la filosofía del Derecho, será necesario revisarlos a fondo para saber a qué atenerse respecto de ellas.

Pero dentro del campo de los problemas propiamente lógicos en su proyección sobre el Derecho y el pensamiento jurídico, nos parece que la máxima fecundidad corresponde a la concepción de la Lógica como teoría de la investigación y a las direcciones de la logística. A la luz de una y otras es como pueden aclararse, desde el punto de vista lógico, muchos problemas de la ciencia jurídica o, mejor dicho, desenmascararlos como falsos problemas. Su recta utilización podrá servir también para una revalorización de la Lógica dentro del pensamiento de los juristas, o sea, para hacer obra constructiva con la «revolución en la ciencia del Derecho». Es lo que intentaremos mostrar en los capítulos siguientes.

LUIS LEGAZ LACAMBRA

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA JUSTICIA Y EL PROBLEMA DEL PRINCIPIO DEL DERECHO

I

El Derecho positivo es un objeto hecho por el hombre. Pero no puede ser elaborado arbitrariamente: tiene que servir a ciertos fines (1), tiene que desarrollarse de acuerdo a ciertos principios y garantizar su realización.

En la tradición filosófica y jurídica de Occidente, claramente desde Sócrates y sus grandes continuadores Platón y Aristóteles, más específicamente desde los estoicos hasta Kant y Fichte, dominó la tesis de que efectivamente había ciertos principios directores del Derecho positivo que habían de imponerse a la voluntad humana, fuera ésta la del particular o la del gobernante. Era la doctrina del Derecho natural. Y aunque había divergencias en muchos puntos especiales, incluso en tan importantes como el del primado del aspecto objetivo o del subjetivo del Derecho, la idea central de la doctrina era generalmente reconocida. Su negación fué entonces obra de pensadores aislados, y no llegó a ser preponderante.

Pero en el siglo XIX esa situación se invierte: historicismo y utilitarismo, positivismo y materialismo, biologismo, sociologismo y etatismo, de acuerdo todos en la negación del Derecho natural, pero en profundo desacuerdo sobre sus propias tesis y sobre sus últimas motivaciones, impusieron a la época aquella negación, que, por ser su única doctrina común, era su fuerza, y la teoría del Derecho natural, combatida y desplazada, se convirtió en una corriente secundaria, sin eficacia sobre los espíritus, cuando no se extinguió completamente.

Entre tanto, muchos de los que en nuestro siglo se hicieron eco de

(1) V. mi *Eidética y aporética del Derecho*. Espasa-Calpe Arg., Buenos Aires, 1940, p. 50 ss.

aquellas teorías no llegaron a pensar con claridad cuáles eran sus últimas consecuencias, o, si las pensaban, no creían en serio que pudieran realizarse. Fué necesario que lo inverosímil se verificara, que una política sin miramientos produjera las grandes transformaciones políticas y sociales que en las últimas décadas conmovieron a algunas naciones e hirieron en carne propia a tantos —entre los cuales, a muchos partidarios de aquellas teorías— para que sus consecuencias se patentizaran por sí mismas.

Y, efectivamente, si los principios morales y jurídicos no son sino la consecuencia de la constitución biopsíquica de la especie humana, ¿qué razón podrá oponerse a que se traduzcan en leyes jurídicas las indudables desigualdades biológicas que distinguen a las razas o las psíquicas que median entre los individuos? La moral de Spencer y más estrictamente la de Nietzsche será su conclusión lógica.

Si el Derecho positivo no es más que la voluntad del Estado, no hay crítica válida contra un Estado que limita o suprime algunas o todas las libertades, o desconoce el aspecto legítimo de la propiedad individual.

Si los juicios de valor y en especial las leyes, no pueden surgir fuera del horizonte —y sólo como expresión— de una conciencia colectiva a la *Durkheim*, ¿cómo podrá desaprobarse una conciencia colectiva fuerte y densa que empuja a la guerra de conquista, está convencido de que «Derecho es lo que los varones arios aprueban», decreta la *capitis diminutio* de una raza o somete incondicional y totalmente el individuo al grupo?

Y la beatífica teoría del progreso constante y necesario, si en una época la prostitución y el alcoholismo han aumentado, si el odio de clases se ha exacerbado, si el despotismo ha suplantado a la libertad, ¿qué podrá decir para no violar su propia lógica, sino que «el progreso es así» y comunicar a la marquesa que «*tout va très bien*»?

Y así con las otras.

Hay, pues, que escoger: o esas doctrinas son verdaderas, y entonces no podemos sino aceptar sus consecuencias; o rechazamos las consecuencias, y habrá que declarar también el error de sus premisas.

Los que niegan el Derecho natural no saben lo que hacen. Pues lamentar la crisis de los derechos de la persona y negar simultáneamente el principio suprajurídico en que se fundan, es una actitud semejante a la del que después de haber socavado los cimientos se sorprende de que la casa se desplome.

II

En la filosofía clásica del Derecho, aunque la justicia desempeña una función preponderante, no constituye el fundamento primero del orden jurídico. Ella misma necesita un respaldo y se apoya en la naturaleza, en la «naturaleza de las cosas» y particularmente en la «naturaleza humana», que no es más que una especificación de la primera, puesto que la significación de «cosas» coincidía en el contexto con la de «entes en general». La idea de justicia era derivada: se fundaba en último término en la de Derecho natural.

Pero cuando, a fines del siglo pasado, se inicia la reacción contra un positivismo jurídico, considerado estéril o peligroso, se advierte la tendencia en algunos a reivindicar a la justicia como idea orientadora del Derecho, desglosándola, sin embargo, de su base jusnaturalista. Así ocurre, por ejemplo, en el jurista Gierke y en el filósofo Spencer antes ya que en Stammler. Sería importante hurgar en las fuentes para indagar cómo se origina en el último tercio del siglo pasado y se desenvuelve esta concepción, que se extiende hasta nuestros días.

Pero, bien miradas las cosas, ella es insostenible y contribuye a atizar las críticas contra un pensamiento en sí mismo verdadero. La idea de justicia no se basta a sí misma. Requiere un fundamento que la trasciende.

III

La justicia es concebida ya como virtud, ya como idea del Derecho. Pero esta diferencia no es decisiva para ejecutar el análisis de su esencia, pues radica simplemente en el sujeto inmediato sobre el que recae el juicio de valor. En un caso enunciamos: «la acción de A es justa», en otro, «tal ley es justa». O, si se quiere, de otro modo: en un caso la concebimos como norma de la conducta social humana, en otro, como norma del contenido del Derecho positivo. Pero éste tiene por objeto precisamente la conducta social humana, es sólo un fenómeno de mediación, de suerte que la idea del uno no puede ser sino la norma (por lo menos una de las normas) de la otra. La justicia es, en último término, la idea de una cierta conducta del hombre.

IV

Determinar la esencia de la justicia significa distinguirla de la injusticia y de otros valores morales. Esto supone que la justicia tiene un ser que se impone a la conciencia, que no es una creación de la fantasía ni una mera expresión del arbitrio o del deseo, ni tampoco cualquier contenido del Derecho positivo. Es esto lo que quiere indicarse cuando se dice que la justicia es una norma o esencia objetiva.

Desde los sofistas y los escépticos, sin embargo, esta tesis ha hallado siempre resistencia y se le han opuesto objeciones que, en forma diversa, reiteran más o menos las mismas razones. Ahora las examinaremos brevemente en la forma en que en los últimos tiempos las ha recogido Kelsen.

Según él la justicia es un valor subjetivo, irracional, que se resiste a un conocimiento científico porque:

1) Las normas que le sirven de modelo varían de individuo a individuo: la igualdad o la libertad, el pacifismo o el imperialismo, el nacionalismo o el internacionalismo, una concepción religiosa o atea;

2) Esta norma existe sólo para aquellos que desean lo que la norma prescribe. En última instancia, es la expresión del interés de una persona; pero como ésta no tiene conciencia de sus propios móviles, cree que hay una justicia independiente de la voluntad humana. Es una ilusión típica originada en la objetivación de intereses subjetivos. Por eso no hay un ideal de justicia sino muchos diferentes (2);

3) Sólo ha llegado a fórmulas vacías, como «haz el bien y evita el mal», «a cada uno lo suyo», «guarda el justo medio» (3).

En esta argumentación hay que destacar, ante todo, algunas confusiones: ni el pacifismo ni el imperialismo, ni el nacionalismo ni el internacionalismo, han constituido nunca el contenido de la idea de justicia. Son procedimientos del arte política que en parte dependen de ideales exteriores a la justicia, como la paz o la guerra, el valor de la nación o de la humanidad, y en parte son susceptibles de los predicados «justo» e «injusto», en los cuales está supuesta *a priori* la idea de justicia como norma de su discriminación.

(2) KELSEN, *Value judgements in the Science of law*, 1942. En *La teoría del Derecho Natural y otros ensayos*. Losada, Buenos Aires, 1946, p. 262 ss.

(3) KELSEN: *La teoría pura del Derecho*. Losada, Buenos Aires, 1941, p. 40 y siguientes.

Tampoco las fórmulas: «hay que hacer el bien y evitar el mal», ni «guardar el justo medio» son fórmulas de la justicia. La primera es el principio de la moral de Santo Tomás; la segunda, el de la moral de Aristóteles, que recoge la tradición griega desde la época de los siete sabios. Pero la justicia no es toda la moral. Por eso no discutiremos aquí si aquellas fórmulas son o no vacías. Lo que pensamos sobre ello se inferirá de lo que expliquemos al examinar la tercera fórmula.

En segundo lugar, la argumentación exagera las discrepancias: no siempre la igualdad y la libertad están en oposición, antes bien, la igualdad de derechos y la libertad se corresponden: la justicia como libertad sólo tiene sentido como igualdad de todos en la libertad, y la igualdad de derechos supone la libertad de los que tienen tales derechos.

En muchos tipos de acciones o de estados hay consenso universal o casi, por ejemplo, que la esclavitud, el homicidio y el robo son injustos; que pagar las deudas o indemnizar al dañado o cuidar de los hijos son justos.

Los demás hechos aducidos por Kelsen son exactos, pero no demuestran la tesis subjetivista. Es cierto que unos conciben a la justicia como libertad y otros como igualdad material absoluta; pero esto, lejos de demostrar que no hay idea de justicia, prueba, por el contrario, que la hay y que los hombres intentan dilucidar su verdadera esencia. Sería, por cierto, una argumentación evidentemente errónea aquella que, partiendo de la situación indiscutible de que hay distintas opiniones sobre la esencia de la vida, que unos son mecanicistas, otros organicistas y otros vitalistas, concluyera que no existen la vida ni los seres vivos.

La discrepancia de opiniones no es nunca una objeción contra la existencia del objeto, sino, en el mejor de los casos, contra la insuficiencia de nuestro *conocimiento* del objeto.

Por otra parte, no todas las opiniones valen lo mismo. Ni la pluralidad de opiniones entraña que ninguna de ellas haya de ser verdadera, ni tampoco que la opinión de la mayoría sea la verdad o la más aproximada a ella. Hay la opinión del entendido y la del profano.

Estrictamente hablando, los errores están mucho más extendidos que las verdades y, si habitualmente afirmamos lo contrario, es porque partimos siempre de la ficticia convención de tomar a las naciones de Occidente por toda la humanidad. Pensemos en los millones de hombres que en las selvas del Brasil, en el centro de Africa o en la Siberia jamás han pensado que la tierra gira sobre su eje, o que creen que puede matarse a un enemigo lejano, trazando su figura en la are-

na atravesada por una flecha. Pero aun en las naciones cultas, es evidente que los enunciados de la alta ciencia de la naturaleza y sus fundamentos (y no su vulgarización por la enseñanza) son el patrimonio de una ínfima minoría.

En el mundo humano la situación no es exactamente igual. Pero la diferencia es sólo de grado. Es cierto que los intereses y los deseos influyen a veces fuertemente en lo que se pretende justo o injusto. De ahí, empero, no puede concluirse que la justicia no sea más que la mera expresión de los estados subjetivos, y de que sea imposible determinar su esencia. El subjetivismo no puede explicar por qué los hombres, cuando quieren hacer prevalecer sus intereses, no declaran simplemente «es mi interés», sino que lo disfrazan siempre bajo el enunciado «es justo». Precisamente cuanto más hipócrita e ilegítima es esta sustitución de conceptos, tanto más claramente implica el reconocimiento de que los hombres admiten una justicia objetiva, cuyas exigencias están dispuestos, por lo menos teóricamente, a acatar, como no lo estarían ante una mera pretensión de intereses. Si el mayor interés de un interés es el de hacerse valer como justo y no como interés, es porque la idea de justicia tiene un ascendiente en la conciencia humana que no lo tiene el mero deseo.

Que los intereses obnubilen la intuición de lo justo, no significa que sea imposible llegar a obtenerla. También en las ciencias la pasión y los prejuicios obstaculizaron muchas veces la conquista de la verdad. Por eso hubo de exigirse pronto en ella el sacrificio de los prejuicios y de los intereses en aras de la pura objetividad. En el mundo humano y más especialmente en el de la regulación de la conducta, la objetividad es más difícil de realizar, porque el hombre es aquí a la vez sujeto y objeto. La mayoría de los hombres no posee una noción clara de la justicia ni de sus exigencias. Y esta es una de las razones que justifican la legislación positiva. Pero eso no significa, ni mucho menos, que su conocimiento sea imposible. Hay relaciones en las que yo no soy parte, en las que no tengo interés, y, por consiguiente, donde éste no interferirá en mi conocimiento. En esta posibilidad se basa la exigencia de un tercero que sea juez o árbitro, porque siendo ajeno a la situación de las partes, puede decidir con justicia. En ella se apoyó también Solón, cuando después de dictar la constitución de Atenas, se desterró voluntariamente por diez años; en ella también, las ciudades griegas cuando encargaban la constitución a un legislador que no era ciudadano de ellas (Protágoras, para Thurium; Platón, para Megalópolis, etc.).

En todo caso, el análisis, la meditación, la reflexión crítica sobre los propios sentimientos tienden a colocar al hombre en situación favorable para poder discernir objetivamente, con independencia de su interés.

Recogiendo una vieja objeción, aduce Kelsen que la justicia definida como «dar a cada uno lo suyo» es una fórmula vacía. Esto no es exacto porque ella tiene un contenido significativo perfectamente inteligible y diferenciable de otros, como «sustraer a cada uno lo suyo», «dar a cada uno lo ajeno», «vencer el temor», «dominar el placer», etc.

En cambio, es exacto afirmar que aquella definición es formal. Ya hemos dicho antes que la justicia no se basta a sí misma y que requiere una fundamentación que está más allá de ella misma. Pero esto no significa que la justicia sea una idea vacía o inocua, sino, por el contrario, que es necesario avanzar hasta el conocimiento de aquello que, solamente aludido en su idea, la funda y le confiere sentido.

Finalmente, si la tesis subjetivista fuera la verdadera, si no hubiera ninguna idea objetiva orientadora, el Derecho sería una formación arbitraria, dependiente sólo de aquellos que tienen el poder de dictarlo. El Derecho sería la expresión de la voluntad de los grupos que detentan la fuerza social, sea política, sea económica. A la pregunta: «¿cómo debe ser el contenido del Derecho?», la respuesta será: «no debe ser ninguno; puede ser cualquiera». Si semejante contenido jurídico se hará vigente por el consentimiento o por los tanques, es un problema subsiguiente que deja intacto el de su justificación intrínseca.

Esta consideración no demuestra, desde luego, que haya efectivamente principios objetivos. Pero ilumina la consecuencia rigurosa de su negación.

V

La tesis de Hobbes se reduce, en el fondo, a lo mismo. Definir la justicia como el mero cumplimiento de los pactos significa, a través de su extrema formalización, la negación de todo contenido objetivo. Según ella, ningún contenido es en sí mismo justo; pero cualquier contenido es justo con tal que haya sido consentido. Las acciones y sus consecuencias son indiferentes, se hacen justas por haber sido objeto de un contrato y sólo por ello. Lo justo depende totalmente de un hecho positivo humano: el consentimiento. Este es, pues, convertido

en un absoluto. Ninguna acción o situación provocada con consentimiento sería injusta: darse como esclavo, dejarse mutilar, tomar en préstamo uno y tener que devolver diez, renunciar a los alimentos, todo esto sera justo con tal de haber sido convenido.

Pero nuestra conciencia nos dice que todo eso es más bien injusto. Tiene perfecto sentido preguntarse si el contenido de un contrato, como el de una ley, es justo o injusto. Por consiguiente, la distinción de lo justo y de lo injusto no coincide con la de lo pactado y lo no pactado. Es transversal a ella. Por otra parte, es mucho más amplia que ella, puesto que hay relaciones humanas que no se originan en los pactos, como la filiación, la ejecución de un daño, la ocupación de una cosa, y que, sin embargo, son objeto de una apreciación por la idea de justicia.

VI

La justicia es un valor de la conducta humana y en este sentido, un valor moral, aunque pertenezca a un grupo (paz, orden, libertad, seguridad, solidaridad) que posee ciertas determinaciones que lo diferencian de otros grupos de valores morales, como el amor, la fidelidad y la generosidad o como la valentía, la templanza y la magnanimidad. Y, como todo valor moral, la justicia tiene una esencia que desde cierto punto de vista es material y desde otro formal. Es material en cuanto su contenido difiere del de todo otro valor moral: la justicia no es el amor, ni la prudencia. Pero es también formal porque su contenido, al igual que el de todo otro valor moral, no es susceptible de una determinación puramente inmanente, sino que debe hacerse por referencia a ciertos valores extramorales. Según Scheler, bueno es aquel acto que está dirigido a la realización de un valor positivo o a la del valor superior para el grado de conocimiento del sujeto; malo, el dirigido a la realización del valor negativo o a la del valor inferior. No puede negarse que en esta determinación de lo bueno y de lo malo yace cierta «formalidad»; lo cual no puede sorprender porque, según el mismo Scheler, la distinción formal-material es relativa y depende del *quantum* de materia requerido para el cumplimiento de la intuición. En rigor, materiales son los valores entendidos en el acto moral. Pero esos valores entendidos no son morales, sino valores ónticos que fincan en las cosas, en las situaciones o en los aspectos extramorales de los mismos hombres. Por ejemplo, buena es la acción dirigida a la conservación de mi salud, reprimiendo las tendencias que pudieran

perjudicarla, porque el valor de la salud, que es un valor de la unidad de mi cuerpo y en la totalidad de su existencia, es superior al valor de mi placer, que es un valor local y momentáneo. O bien, buena es la acción dirigida al perfeccionamiento espiritual o al auxilio económico de mi prójimo. Pero ni la salud, ni el placer, ni el perfeccionamiento espiritual, ni un bien económico son valores morales.

Esta situación se repite con respecto a la justicia. Sin dejar de ser por un lado material, la idea de justicia es formal porque requiere ser fundada también en valores materiales extramORALES.

VII

La justicia es un criterio de medida, y ese criterio es la igualdad. Es ésta la noción «común» de la justicia desde los orígenes de la filosofía occidental hasta nuestros días (4).

La igualdad es una relación que, como tal, tiene varios supuestos de hecho. Supone, ante todo, por lo menos, dos términos, dos hombres. Supone, además, que los hombres entran en relaciones recíprocas, que se manifiestan en acciones, ya de los unos directamente respecto a los otros, ya indirectamente sobre las cosas que entre ellos median. La igualdad es, pues, una relación entre relaciones.

Pero la justicia no es, en rigor, una igualdad, sino una igualación. No consiste en la comprobación de que dos cosas son iguales, sino en un tratamiento igual de las relaciones humanas.

Sólo que con sus supuestos de hecho no quedan determinados ni el sentido ni la materia de la igualación. Porque una igualación puede consistir en cualquier tratamiento con tal que sea igual para los que son iguales. Podría consistir, por ejemplo, en hacer a todos igualmente esclavos, o en torturarlos igualmente. O si se emplea la igualdad proporcional: a los liberales, la piedra de Sísifo; a los socialistas, el lecho de Procusto.

Si nos negamos a considerar ese tratamiento como justicia, aducien-

(4) PITÁGORAS in ARISTÓT., *M. M.* 1182 a 11 ss.; PLAT., *Legg.*, 757 c.; XENOPH., *Cyrop.*, I, 6, 31-34; 3, 18; ARISTÓT., *E. N.*, 1131 a 10; CIC., *De Off.*, I, 19; STO, TOMÁS, *S. Th.*, II, II, 61, 2 ad 2.^o; DANTE, *De Monarch.*, II, 5; PASCAL, *Pensées*, 238, éd. Pléyade; ROUSSEAU, *9ème. lettre de la Montagne*; PROUDHON, *De la Justice*, I, p. 183; IHERING, *Zweck*, 164; DEL VECCHIO, *La Giustizia*, VIII; HAURIU, *L'ordre social*, RTDC, 1927, p. 800; RADBRUCH, *Filosofía del Derecho*, Madrid, 1933, p. 45; ISAY, *Rechtsnorm und Entscheidung*, p. 97 ss.

do, con razón, que los sujetos *no lo merecen*, es porque no basta con la igualdad de tratamiento respecto a objetos iguales, sino que ella tiene otros supuestos que no son los meros supuestos de hecho. La justicia supone una adecuación entre la materia del tratamiento que se da, se exige o se otorga a un sujeto y la cualidad de ese sujeto. La justicia es el valor de una conducta adecuada al valor de un sujeto. Pero este momento axiótico del sujeto, que está supuesto en la justicia, es ajeno a la mera idea de igualación. La relación de adecuación entre el tratamiento de un sujeto y el valor de ese sujeto es *a priori* respecto a la igualación entre varios sujetos.

La Justicia aparece así como una idea derivada, que tiene que apoyarse en un principio superior. La mera igualación no basta como idea orientadora del Derecho: requiere la consideración de la esencia axiótica del hombre. La idea de la justicia es formal, pero adquiere un contenido material por los valores ónticos que ella supone y relaciona. Y es aquí donde hemos de reconocer la verdad imperecedera de la doctrina del Derecho natural cuando expresa que la justicia o las reglas del Derecho han de ser conformes a la naturaleza o a la naturaleza humana. Ninguna igualación tiene sentido si no se valora la naturaleza de los entes que han de ser igualados.

VIII

A la misma conclusión llegaremos si consideramos la fórmula romana: «*Justitia est constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi*» (5). Hemos visto que hasta hoy se repite que esta definición de Ulpiano es vacía. Pero si la conectamos con sus antecedentes, adquirirá pleno sentido, y comprobaremos una vez más que, si bien es una idea formal —no vacía—, está al servicio de un principio superior, que es precisamente el que completa su significado.

La definición de Ulpiano se encuentra ya en fórmulas semejantes en Platón y en Aristóteles, pero sus fuentes directas e indiscutibles son estoicas. Ella es reproducción casi literal de las fórmulas de los fundadores. Zenón define la justicia: «La prudencia cuando da a cada uno lo que le pertenece» (6). Cleantes: «Se refiere a la dignidad (ἀξία)» (7). Crisipo: «La ciencia que asigna a cada uno su digni-

(5) D. I, I, 10.

(6) PLUT., *De virt. mor.*, 441 a.

(7) PLUT., *Stoic. rep.*, 1034 d.

dad» (8). Si dejamos de lado la primera parte de las fórmulas que se refiere a la reducción estoica de toda virtud al saber, todas enuncian que la esencia de la justicia es dar a cada uno lo que le conviene, lo que pertenece a su dignidad o valor ($\acute{\alpha}\xi\iota\alpha$). Estas fórmulas fueron recogidas por Cicerón, que las expone repetidas veces: «Justicia es un hábito del alma que consiste en dar a cada uno su dignidad, respetando la común utilidad» (9). «Justicia es la igualdad que otorga a cada uno su derecho según su dignidad» (10). La justicia es «la conservación de la sociedad humana, dar a cada uno lo suyo, y la fidelidad en los contratos» (11). La fórmula del *De inventione* coincide con la definición de Crisipo, pero evidentemente las tres son equivalentes en sus pequeñísimas variaciones y significan lo mismo que la definición de Ulpiano.

Ahora bien, es Cicerón el que nos revela el significado del *jus*, del *suum*, de la *dignitas*. Después de decirnos que la justicia «tiene su fundamento en la naturaleza» (12), explica que el *jus* por naturaleza exige la religión con los dioses (para los estoicos, dioses y hombres forman una comunidad en el Logos), la piedad con los padres y la patria, la gratitud con los amigos y los que nos han hecho otros servicios, la *vindicatio* frente a la violencia, el entuerto y el daño, el respeto con los que se destacan por algún mérito, la veracidad respecto a los hechos y los convenios (13). No hay texto en toda la literatura clásica que revele con tanta claridad lo que significa el *suum*. Según él, atribuir a cada uno su *jus* supone que los entes según su esencia o relaciones tienen *jura* diversos entre sí, cada uno de los cuales determina la conducta justa —la justicia—, que se les debe. Esos *jura* fundan

(8) *SVF.*, III, 262 ss.

(9) *De invent.*, II, 53, 160.

(10) *Rhet. ad Heren.*, III, 2.

(11) *De off.*, I, 5. Cf. *De Finib.*, V, 23, 65.

(12) *De invent.*, *id.*, *id.* Cf. *De legg.*, I, 15; *Finib.*, II, 18, 59.

(13) *De invent.*, II, 53, 161: «Natura jus est, quod non opinio genuit, sed quaedam innata vis inseruit, ut religionem, pietatem, gratiam, vindicationem, observantiam, veritatem. Religio est, quae superioris cuiusdam naturae (quam divinam vocant) curam caerimoniamque affert; pietas, per quam sanguine coniunctis patriaeque benevolis officium et diligens tribuitur cultus; gratia, in qua amicitiarum et officiorum alterius memoria et remunerandi voluntas continetur; vindicatio, per quam vis et iniuria et omnino omne, quod obfuturum est, defendendo aut ulciscendo propulsatur; observantia, per quam homines aliqua dignitate antecedens cultu quodam et honore dignantur; veritas, per quam inmutata ea, quae sunt aut ante fuerunt aut futura, sunt, dicuntur.» Cf. *id.*, II, 22, 65; *Part. or.*, 22, 78; 12, 42.

relaciones entre entes que están colocados en diferente situación: dioses y hombres, padres e hijos, benefactores y beneficiados, ofensores y ofendidos, testigos y atestiguados, etc. El *jus*, el *suum* natural es el que funda a la justicia y le concede su pleno sentido. Y son esas relaciones y situaciones las que están aludidas en la fórmula estoica «a cada uno su dignidad» y en la romana «a cada uno su derecho».

Por consiguiente, otra vez se nos ha hecho claro que la justicia es una idea formal —pero de ninguna manera vacía, como quiere Kelsen— que recibe recién su pleno sentido de un principio ajeno a ella: el *jus*, el *suum*, la ἀξία, el valor de cada cual.

IX

Si queremos mantener a la justicia como idea del Derecho positivo, hemos de conservar también el principio en que ella misma se funda. Pero ese *jus natura* no es ni el Derecho concebido como ley, ni el Derecho concebido como facultad, como poder moral de hacer y omitir. *Jus*, Derecho, tenía en la literatura clásica una tercera acepción, que desde el siglo XIX cayó en olvido, y que es más originaria que la distinción de Derecho objetivo y subjetivo. Es para los griegos τὸ δίκαιον, que Platón y Aristóteles distinguen cuidadosamente de la δικαιοσύνη; es el *justum* de Santo Tomás, Suárez y la escuela protestante del Derecho natural; es el *suum* de los romanos. Es aquello que pertenece al sujeto, no como concesión de una ley positiva, sino como consuencia de su naturaleza o esencia y valor, y que constituye el origen tanto de la pretensión como de la obligación.

Hay en la literatura estoica una definición del δίκαιον muy poco conocida, que menciona precisamente todos estos aspectos: «lo justo por naturaleza —dice— es lo que corresponde y lo que se impone a cada uno, según el valor de cada uno» (14). El *suum* entraña aquí tanto lo que corresponde a uno y le ha de ser reconocido o entregado por otro, como lo que se le exige frente a otro, y ambos aspectos están basados en el valor que cada uno tiene.

(14) Ps. Archytas: περί νόμου και δικαιοσύνης: refiriéndose al φύσεος δίκαιον: τοῦτο δε ἐστὶ τὸ ἀνάλογον και το ἐπιβάλλον ἐκάστῳ κατὰν ἐκάστῳ ἀξίαν. MULLACH, *Fragmenta philosophorum Graecorum*, I, p. 559.

X

La justicia se funda en el *suum* y éste, a su vez, en el valor de cada uno. La antigüedad clásica veía, ante todo, el valor desigual de cada uno, constituido ya por su naturaleza, ya por la situación de la relación en que cada uno se hallaba. Y es esa desigualdad la que está supuesta en la definición de Ulpiano y que aparece desarrollada, como hemos visto, en el *De inventione*.

Entre tanto, desde la aparición del cristianismo, se ha extendido cada vez más hasta dominar, la idea de que más allá de todas las desigualdades y más profunda que todas ellas, hay una igualdad esencial entre todos los hombres. Todo hombre tiene un *suum* que le corresponde en cuanto tal. Lo «suyo» implica la distinción de los individuos y, por tanto, la de lo mío y lo tuyo. Pero lo importante es aquí que lo mío y lo tuyo son considerados iguales: lo que es tuyo es igual a lo que es mío. ¿De qué cosas está constituido ese suyo que es igual en ti y en mí? En términos filosóficos: ¿cuál es la materia de lo suyo en general? Entre otras cosas: la vida, la integridad de los miembros, la salud, las cosas exteriores necesarias para la subsistencia, la libertad, las facultades espirituales, las propias obras, sean materiales o espirituales, el honor. Cada una de ellas constituye un bien, porque encarnan valores positivos cuyo portador es el hombre mismo. Este suyo de cada uno exige el respeto y el reconocimiento por parte de todos, y puede ser defendido y vindicado directamente en caso de ser vulnerado. Es el objeto propio y primero de la justicia y lo que suprime la ambigüedad del mero tratamiento igual. Lo llamamos el «suyo primario». E inmediatamente preguntamos: ¿en qué se funda este suyo primario; por qué el hombre tiene este derecho que es siempre exigible y vindicable? Ese fundamento no radica en la individualidad. Ni la individualidad del mero ente, ni la del cuerpo, ni siquiera la individualidad biopsíquica del hombre pueden fundar el suyo primario. El animal tiene no sólo una individualidad biológica, sino también psíquica, y, sin embargo, no tiene derecho. Mas bien, el derecho, lo suyo del animal, es el de ser utilizado por el hombre. Tampoco puede fundarse el derecho del hombre en un supuesto estado de naturaleza en el que los hombres, por vivir aislados, gocen del derecho de igualdad y libertad, no sólo porque tal estado es una abstracción, puesto que el hombre está ya siempre en una comunidad, sino también porque el

suum no tiene sentido en el aislamiento, sino precisamente en las relaciones de una comunidad real.

No puede fundarlo tampoco en que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. Yo creo en la verdad de esa proposición y creo que ella suministra un apoyo para la última fundamentación teológica del suyo primario. Pero esa verdad es de carácter revelado y requiere el tratamiento de los *preambula fidei*. Por otra parte, el enunciado bíblico, antes que una verdad sobre el hombre nos ofrece más bien la vía para saber algo sobre Dios. Pues no puedo conocer nada positivo sobre la esencia y los atributos de Dios, sino por analogía con sus creaturas. Solamente si conozco la esencia del hombre, podré luego, analógicamente, predicar algo de Dios, y sólo entonces es que tendrá pleno sentido decir que el hombre ha sido creado a su imagen y semejanza. En todo caso no puedo admitir que la frase bíblica sea *el único* fundamento del *suum* (15). Pues ello importaría negar la posibilidad de hallar un fundamento por la vía del conocimiento natural. Y esto es precisamente lo que buscamos y lo que postula una teoría de la justicia con validez universal.

El «suyo primario» se funda en que el hombre es persona. No podemos desenvolver aquí toda una teoría de la persona. Nos limitamos a destacar lo que con urgencia reclama nuestro problema (16). La persona es un centro espiritual de actos cognitivos, valorativos y volitivos. Ese centro espiritual que puede reflexionar sobre sí mismo, permite al hombre zafarse del mundo circundante en que estaría irremisiblemente inmerso si fuera una pura naturaleza animal, establecer una distancia entre él y las cosas y hacerlas así objeto de su conocimiento y de su valoración, y decidir libremente sobre sus acciones.

Ese centro de pensamiento, estimación y voluntad libre que constituye la persona es la esencia del hombre y lo que le concede un valor cualitativamente diferente y superior a todas las demás especies de entes mundanos. Es el valor, es la dignidad eminente del hombre. La persona es así fin, no sólo frente a las cosas, sino también respecto a los componentes no personales del ser del hombre, ser físico, vida, psiquismo, como elementos dinamizados por ella al servicio de su actividad propia.

El valor supremo de la persona no debe confundirse con los valores

(15) Es la tesis de E. BRUNNER, el teólogo protestante compañero de K. BARTH, en su obra *Gerechtigkeit*, p. 40 y ss.

(16) Nos inspiramos en la conocida doctrina de SCHELER, que desarrollamos libremente.

que puede adquirir el hombre con sus actos, como si se tratara de los méritos que ha conquistado con ellos. El valor de la persona es un valor óntico, no un valor de actos ni de estados ni de situaciones. Es el valor intrínseco de la persona como tal. Por eso es inamisible. El suyo primario no se funda en lo que el hombre haga o rinda, sino en lo que el hombre es.

Pero la esencia del hombre es independiente de la unidad de origen de la especie humana considerada como especie animal de nuestra descendencia biológica desde Adán. No la unidad de origen, sino la unidad de esencia espiritual es lo decisivo.

Por eso, tampoco la figura exterior ni la estructura biológica del hombre puede ser el fundamento del suyo primario. Pero donde haya un ente que posea las notas esenciales de la persona, allí tendrá su fundamento un derecho que habrá que respetar y que se podrá vindicar.

Formulo dos hipótesis extremas y opuestas para aclarar mi pensamiento.

Supongamos que halláramos seres vivos que poseyeran la figura y la estructura biológica del hombre, pero que carecieran de pensamiento y de voluntad libre (16 bis), que fueran algo así como una especie de gorilas estilizados en sus rasgos hasta igualar los humanos, pero cuyo comportamiento fuera puramente animal, que obedeciera ineluctablemente a las leyes biológicas que regulan su relación con el mundo circundante, por ejemplo, las del apetito y su satisfacción. Tales entes no serían personas y no poseerían ningún derecho ni podíamos exigirles que respetaran el nuestro; pero podríamos, según el caso, aniquilarlos, utilizarlos o domarlos.

Supongamos, inversamente, que entráramos en relación con marcianos. Si en ellos se dieran las determinaciones de la persona, habría que atribuirles un suyo primario, y entre ellos y sus relaciones con nosotros tendría validez la justicia, aunque su figura y sus caracteres biológicos difirieran de los nuestros, así fueran los de centauros o de sirenas. Que ésta sea una convicción general lo prueba la conducta que la literatura ha atribuído a los hombres en sus relaciones con otros seres personales, como dioses, demonios, ángeles por un lado, y,

(16 bis) Mi hipótesis es ontológica, no gnoseológica. Supone que halláramos entes que *efectivamente* fueran así, no entes de los que *ignoráramos* que fueran personas, sea por no sernos aparente ninguna de sus determinaciones esenciales, sea por no poseer nosotros una noción exacta de ellas.

por otro, con animales o cosas en los que una persona ha sido «encantada».

Pero el derecho supone, además, la fragilidad del bien que constituye su objeto. El respeto y la *vindicatio* propios de lo suyo no tendrían sentido si su objeto no pudiera ser desconocido, dañado, amenguado o destruído. La vida, la integridad, la libertad, etc., constituyen un suyo porque son frágiles. Si, por ejemplo, los marcianos fueran inmortales como los dioses griegos, pero pudieran ser heridos o esclavizados, y si, por otro lado, fueran realmente personas, no habría frente a ellos la exigencia de respetar su vida, pero sí su integridad y su libertad. La vida no sería un «suyo» de ellos, en el sentido que le hemos otorgado, pero continuarían siéndolo la integridad y la libertad.

XI

La esencia del hombre funda el suyo primario y éste orienta el sentido de la justicia que se le debe. El valor eminente de la persona y los valores consecutivos que fincan en la totalidad del ser del hombre con su carácter de bienes frágiles, fundamentan un derecho que exige una conducta de los demás *proporcionada* a él, adecuada a él, y no meramente una conducta cualquiera con tal que sea igual para todos. La relación de igualdad es derivada con respecto a la relación de adecuación al *sum*. La vida de un hombre ha de ser respetada porque es un suyo primario de él, no porque se la hemos respetado igualmente a los demás. Si el tratamiento igual fuera el *prius* de la justicia, la vida de un hombre podría ser aniquilada bajo la razón de que hemos aniquilado *igualmente* la de otros.

La relación de adecuación entre una conducta y el suyo de la persona es *a priori* respecto a la relación de igualación entre varias personas.

XII

Todos los hombre son iguales en cuanto todos son personas. Cada persona es individual y distinta de toda otra, pero la esencia específica de la persona es idéntica en todos. Todo hombre posee ese centro espiritual de actos cognitivo-estimativo-volitivos, a pesar de todas las diferencias de sexo, edad, raza, cultura, e independientemente de los grados de su desarrollo o perturbación, como, por ejemplo, en el niño o

en el enfermo. Y porque la persona constituye la esencia del hombre, es que el suyo primario corresponde a todos y que la justicia es la igualdad del derecho de todos.

Yo no puedo ponerme a mí solo como persona y negársela a aquel de quien exijo el reconocimiento de mi derecho. Porque al exigirle el respeto, estoy postulando que *entiende* mi exigencia y que es capaz de apreciarla y de *decidir* en un acto libre conformar o no su conducta a ella. Estoy postulando, así, que el otro también es persona y, por consiguiente, tengo que reconocerle también su suyo primario. Y es que, en el fondo, la persona sólo es tal en una comunidad de personas, porque a su esencia pertenece la realización de actos sociales, como amar, prometer, comunicar, mandar (y también, desde luego, sus opuestos: odiar, reservar, obedecer), etc., cuyo cumplimiento requiere la relación con otra persona. «Pedir justicia» es sólo una especie del género «acto social».

Si la justicia es igualación, es decir, igualdad en el tratamiento de la conducta de todos, es porque son iguales los términos ónticos de la relación. La igualación entre, con o de los términos se basa en que éstos *merecen* ser tratados igualmente, y lo merecen porque ya axióticamente son iguales. La igualación justa supone una igualdad que ella no constituye, sino que halla ya constituida. Si la justicia constituyera la igualdad axiótica de los términos, no se distinguiría de la pura arbitrariedad. Consistiría en tratar con igualdad a aquellos cuya igualdad hubiere sido puesta por ella. La justicia es como un forro que hay que confeccionar a la medida de aquello que tiene que cubrir. La justicia es una igualación práctico-axiótica de lo ya óntico-axióticamente igual.

XIII

Los hombres son iguales como personas. Pero son también desiguales. El sexo, la edad, la raza, las aptitudes físicas y espirituales, lo que cada uno ha devenido históricamente, constituyen otras tantas desigualdades. Algunas son esenciales, como el sexo y la edad; otras son sólo cuantitativas, como, por regla general, las aptitudes físicas y espirituales, que pueden, sin embargo, convertirse en cualitativas donde la diferencia es muy grande (la cantidad se convierte en cualidad, como diría Hegel); otras valen sólo para el tipo medio, pero no para el individuo, como las razas (los blancos son, «término medio», más inteligentes que los negros; los negros tienen, «término medio», una conciencia

moral más delicada que los blancos. Pero eso no impide que el negro A sea más inteligente que el blanco B, o que tenga una conciencia menos delicada que la de éste).

Estas desigualdades han de tener su incidencia en la justicia. Como la justicia trata a los iguales igualmente, ha de tratar también desigualmente a los desiguales. Pero ese trato desigual tiene que ser adecuado, proporcionado a la desigualdad óptica. Ocurre aquí *mutatis mutandis*, lo que en el caso de la igualdad: tiene que haber una adecuación entre lo que se da o se exige y los valores de aquel a quien se imputa. Por eso la definición clásica de la justicia dice que consiste en tratar a los iguales igualmente y a los desiguales, desigualmente en proporción a su desigualdad.

Pero el tratamiento justo de las desigualdades es complicado, y no consiste siempre, como pensaba Aristóteles, en relacionar sólo cuatro términos.

No puedo entrar ahora a tratar este punto tan importante y que exige cuidadosos análisis. Sólo quiero destacar que el tratamiento justo de las desigualdades recién puede funcionar una vez que ha sido contemplado el «suyo primario» que corresponde igualmente a todo hombre como persona. Por eso, las desigualdades ópticas sólo pueden fundamentar un «suyo secundario».

XIV

Hemos querido mostrar que la idea de justicia, a través de los conceptos de «igualdad» y de «lo suyo» sólo completa su sentido si se la funda en la esencia del hombre. Si se toma la palabra «naturaleza» como sinónimo de «esencia», y no como conjunto de cosas sometidas a leyes mecánicas, habrá que reconocer, por lo menos, un *mínimum* de verdad a la doctrina que ve el fundamento del Derecho en la naturaleza, y en especial en la naturaleza humana.

En nuestras reflexiones nos hemos limitado a señalar un punto central sin haber agotado, ni mucho menos, el análisis de la justicia y habiendo apenas esbozado un aspecto de la esencia del hombre.

Una teoría de los principios fundamentales de la justicia y del Derecho positivo tiene que basarse en un análisis de la esencia de la persona humana y de la comunidad de personas, que abarque todos sus aspectos: económicos, vitales, psíquicos, espirituales y religiosos, y de los valores ópticos que en ellos radican, los que, a su vez, han de servir

de principios materiales a los valores de la conducta interpersonal: orden, justicia, libertad, etc.

De ahí habrá de derivarse una doctrina no sólo de los derechos, sino también de los deberes fundamentales de la persona y de la comunidad.

Se puede continuar llamando a tal sistema con el nombre clásico de «derecho natural», si bien, como veremos, hay razones para abandonarlo.

En lo que sigue, presento sólo algunas consideraciones que pueden facilitar la admisión de una idea en torno a la que tantos prejuicios y confusiones han reinado.

XV

El problema del Derecho natural tiene para nosotros una actualidad y una urgencia que no tenía para la generación anterior. Hasta el fin del primer cuarto de nuestro siglo fué corriente en amplios círculos, por ejemplo, afirmar los derechos de la persona y negar al mismo tiempo su fundamento suprapositivo, concibiéndolos como «concedidos» por el Estado. Pero, en el fondo, nadie pensaba que un día el Estado podría desconocerlos. Pero nosotros tenemos otra experiencia. Las hazañas de los grandes dictadores y tiranos de nuestra época han evidenciado hasta qué extremo del crimen puede llegar el poder político, invocando la supremacía del Estado o del pueblo.

Asistimos, además, a nuevas formas de opresión. Los progresos de la técnica —siempre ambivalentes para el destino del hombre— permiten, por ejemplo, modos de propaganda que ejercen una coacción psíquica más temible que la fuerza o suministran un material de combate que sólo el Estado se halla en condiciones de adquirir, concediéndole un poder, ante el cual toda revuelta de la ciudadanía se estrellará siempre.

Apenas existen hoy hombres esclavos (se denuncia todavía el caso de algún Estado asiático), pero existen, en cambio, naciones esclavas. Y el tratamiento que Rusia concede a países como Hungría y Rumania muestra que, si ya no hay hombres que sean «la cosa de otro hombre» —como decía Aristóteles—, hay naciones enteras que son la cosa de otras.

Estos fenómenos obligan no sólo a repensar los principios y a darles una formulación más fina y matizada, sino también a inventar formas más eficaces para garantizarlos.

Así se explica que, después de la segunda guerra mundial, varios documentos oficiales mencionen expresamente el Derecho natural o aludan a él. Así, la Constitución francesa de 1946 y las Constituciones de varios de los Estados miembros de la República Federal de Alemania. En los procesos de Nüremberg fué invocado por el acusador francés, señor François de Menthon; por el inglés, señor Hartley Shawcross, y por el defensor científico Prof. Jahreis. El defensor de Keitel, Dr. Nelte, citaba un Derecho superior (17). Finalmente, la Declaración Universal de Derechos del Hombre, aprobada y proclamada por las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948, es una clara manifestación del Derecho natural.

XVI

El Derecho natural no es un código de leyes que regula todas las relaciones sociales, tal como desde Pufendorf fué formulado por la escuela racionalista. Hoy nadie postula semejante concepción, que ofreció, con razón, buen flanco a los que lo negaban, invocando las exigencias del devenir histórico y de lo condicionado socialmente.

Tampoco hay que representarse la distinción entre el Derecho natural y el positivo como la oposición entre un Derecho ideal y un Derecho vigente que siempre estuviera en falta con respecto al primero, de tal modo, que un contenido, por hallarse en una ley positiva, no pudiera ser, por eso mismo, de Derecho natural. Por el contrario, en el Derecho positivo de Occidente hay muchas disposiciones que son consagración, desarrollo o aplicación de principios jusnaturalistas. Y, en primer lugar, el *Code Civil*, que, según declaración de su principal autor, Portalis, se ha inspirado en ellos: «Le Droit est la raison universelle, le suprême raison fondée sur la nature même des choses. Les lois sont ou ne doivent être que le droit réduit en règles positives, en precepts particuliers. Le Droit est moralement obligatoire, mais par lui même il n'importe aucune contrainte; il dirige, les lois commandent, il sert de boussole et les lois de compas... La raison en tant qu'elle gouverne indéfiniment tous les hommes s'appelle le droit naturel»... (18).

Así, no dañar a otro, todo perjuicio debe ser reparado, la libertad

(17) V. BEYER, *Rechtsphilosophische Besinnung*, 1947, p. 11 y ss.

(18) *Discours préliminaire*, cit. en BONNECASE, *La philosophie du Code Napoléon*, 1928, p. 63.

de conciencia, la obligación del trabajo, son principios que están positivizados. Pero por eso no dejan de ser enunciados del Derecho natural.

En principio, la coincidencia o la divergencia con el Derecho positivo deja intactos el concepto y la validez del Derecho natural. El Derecho positivo puede contener normas del natural y derivar de ellas conclusiones; puede, de hecho, estar en oposición con él y, en todo caso, se extiende siempre mucho más que él.

XVII

La expresión «Derecho natural» está cargada de otros muchos equívocos. Ni el nombre «Derecho» ni el adjetivo «natural» mientan con precisión su verdadero objeto.

El Derecho natural no es Derecho en el mismo sentido en que lo es el Derecho objetivo positivo; no es una ley que tenga las notas esenciales de éste, excepto la positividad, ni mucho menos una ley natural en el sentido en que emplean esta expresión las ciencias físicas. El Derecho natural es un sistema de principios morales de la conducta interpersonal, que, por referirse a «lo suyo», sirve de idea reguladora al Derecho positivo.

El Derecho natural no es natural porque libere las inclinaciones de la naturaleza animal del hombre. Los «derechos de la naturaleza» invocados tantas veces en nuestra época, expresan cabalmente una idea opuesta a la del Derecho natural. Este significa un orden deontológico fundado en la esencia completa del hombre, en las ideas de persona y comunidad de personas y en los valores que éstas encarnan.

Tampoco «natural» quiere significar un sistema de principios cuyo conocimiento sea innato. Fué Cicerón el que, interpretando expresiones un tanto equívocas del estoicismo, y en combinación con la idea también estoica del *consensus omnium*, introdujo la tesis de las ideas innatas claramente conocidas por todos y la aplicó también al Derecho natural (19).

En este supuesto se basa la conocida objeción de que la discrepancia de opiniones sobre lo justo, no sólo entre los hombres en general

(19). Cic., *Tuscul. disput.* I, 24, 57; *Nat. deor.* II, 12; *De leg.* I, *passim*. Sobre si los estoicos admitieron ideas innatas, tesis que contradice a la doctrina de la *tabula rasa* v. POHLENZ, *Stoa*. 1947. I. p. 58 s.; II, p. 34.

y entre los diversos Estados, sino también entre los filósofos, demostraría que no existe tal Derecho natural. Entretanto, los antiguos conocían perfectamente el fenómeno de la discrepancia, lo que no les impidió afirmar la existencia de lo justo por naturaleza (20). Y varios de los más grandes jusnaturalistas han sostenido que, lejos de ser conocimientos innatos, evidentes, los principios del Derecho natural son difíciles de descubrir y establecer, y que esta tarea requiere un trabajo de la razón —en lucha contra prejuicios y costumbres inveterados— que pocos hombres están en condiciones de llevar a cabo (21).

A causa de tantos equívocos, sería quizá conveniente abandonar la expresión «derecho natural» y sustituirla por otras, entre las cuales me parece la menos inadecuada la de «orden esencial de la comunidad».

Su tratamiento constituye el problema más importante y delicado de la filosofía del Derecho.

JUAN LLAMBÍAS DE AZEVEDO

Director del Instituto de Filosofía
en la Universidad de Montevideo.

(20) V. p. ej. PLAT., *Minos*, 314 b a 315 b; ARISTOT., *EN*, 1134 b 24-27.

(21) PLAT. *Lach.* 184 d ss.; *Rep.* 456 c 1-3; 452 a; 452 c; ARISTOT. *EN*. A 3; *An. Post.* B, 19; LOCKE. *Essay* I, II; *Treatises of government*. II, 12; MONTESQUIEU *De l'esprit des lois*. I, I-II; ROUSSEAU. *Discours sur l'origine de l'inégalité*. Préface.

EXACTITUD Y DERECHO⁽¹⁾

¿Es lícito a un especialista abandonar los valles en que cómoda y abrigadamente trabaja y ascender a las cumbres del conocimiento donde sopla el viento, puro pero peligroso, de las ideas generales? ¿O no incurrirá más bien en aquella censura con que, recordando al artesano que trató de corregir al pintor, se increpa siempre a quienes abandonan los instrumentos de su oficio y pretenden esgrimir los del superior ajeno? (2). ¿Puede uno abandonarse a la tentación de generalizar con el pretexto de que se cumple un deber, cuando, en realidad, se está cediendo al halago de las seducciones intelectuales, sin duda las más peligrosas de todas?

De buena gana intentaríamos contestar a este grave interrogante, invocando, ya que no la cita de una autoridad indiscutible, cualquier apólogo clásico o cualquier parábola reconocida. Sin embargo, para defendernos de tal acusación sólo se nos ocurre evocar una escena de inferior literatura, mucho más frívola y trivial. Se nos ocurre, en efecto, recordar el pasaje inicial de aquel cuento del famoso novelista inglés en que cierto trabajador submarino, ocupado en un peligroso buceo bajo la superficie de no sé qué mar exótico, ve de pronto, con la consiguiente alarma, pasar a su lado, entre la lentitud de las aguas que tiñen de rojo al líquido que le envuelve, acribillados por lanzas sal-

(1) Con este título el autor del presente trabajo pronunció la conferencia inaugural del curso 1954-1955 en el Instituto de Estudios Jurídicos, amablemente invitado por su Dirección. Apremiado por insistentes y halagadores requerimientos, se atreve, en la presente ocasión, a publicar las ideas que entonces tuvo lo que cabe llamar el atrevimiento de exteriorizar. De todos modos, con ocasión de esta publicación, es forzoso aclarar que muchos de los puntos entonces señalados han sido rectificadas ahora, y otros adicionados o suprimidos, aunque conservando, por supuesto, las líneas generales del desarrollo de aquella meditación.

(2) *¡Ne sutor ultra crepidam!* Sin embargo, no es tan fácil decir dónde termina el oficio del especialista jurídico y dónde comienza el del jurista general.

vajes, precisamente a aquellos auxiliares que hasta hacía un momento le iban suministrando aire desde la barca de origen (3).

Pues, efectivamente, esta es la situación de los especialistas del Derecho en la atormentada época actual. Sumergidos en la profundidad de nuestro trabajo peculiar, ahondamos torpe y borrosamente en el panorama que tenemos ante la vista, cuando de pronto vemos que aquellos conceptos que nos sustentaban, aquellas ideas generales de que extraíamos el aire necesario para nuestros movimientos científicos, van cayendo a nuestro lado, ensangrentados por las saetas de una crítica despiadada que, si no siempre procede de un rudo salvaje, sí tiene frecuentemente su misma eficacia destructora.

Y así, cuando en plena tarea de detalle comprobamos que se ponen en tela de juicio conceptos como los de norma jurídica o derecho subjetivo, o la división del Derecho en público y privado, o las ideas básicas de ley y de costumbre, o el carácter científico del Derecho, no nos es posible reprimir un movimiento de inhibición en aquellas labores secundarias y alzar los ojos hasta el plano superior en que semejantes acontecimientos destructivos vienen produciéndose.

No me atrevo a indicar que sea otra la justificación de que un especialista aborde, en un inevitable desarrollo de aficionado, un tema que tan ampliamente ha de rebasarle como es el de la esencia del Derecho. Pero si, en general, todos los caminos llevan a Roma, en particular, todas las vías de la ciencia tienen que llevar a sus conceptos fundamentales y, entre ellos, al de su noción primaria. Respetemos a los ideólogos generales del Derecho, que parten de lo excelso, y sólo en contadas ocasiones se dignan bajar a lo menudo del territorio jurídico; insinuemos, tímidamente, que también es, si no necesario, por lo menos útil, emplear en alguna ocasión, el camino inverso y, desde las modestas piezas últimas que integran la compleja maquinaria del Derecho, proponer un esquema unitario que trate de dar cuenta de su significación fundamental (4).

(3) La escena que se cita en el texto está tomada del cuento de H. G. Wells, *Jimmy Goggles, el Dios*, publicado en la colección *Doce Historias y un Sueño*, 1944.

(4) Por otra parte, tampoco es seguro que exista en la actualidad una ciencia que, directamente, se proponga la resolución de los problemas que plantea esta consideración general del Derecho. La Filosofía del Derecho es demasiado augusta y sublime, si se permiten estos calificativos, o está demasiado preocupada por los temas generales de la Filosofía, para hacer suyos los agobios particulares del científico del Derecho que piensa en él, en general, pero sin salir fuera de su campo. Y las llamadas Introducción a la Ciencia del Derecho, Teoría general del

Algo *extraño* pasa, desde luego, con la determinación de la esencia del Derecho. Si la averiguación de esa esencia se identifica con una labor de definición, es inevitable traer aquí a cuento el conocido reproche kantiano, según el cual aún andan los juristas buscando su concepto del Derecho, reproche que perfectamente puede ser reproducido, y es reproducido, en la época actual. Algo *anormal* tiene que ocurrirle a una ciencia como la del Derecho que, no obstante su soledad en el tiempo y el gran número de sus investigadores, no ha conseguido todavía, no ya un concepto formal de lo que el Derecho sea, sino una puesta de acuerdo, aún implícita, en el punto de partida del que debe arrancarse para establecer los desarrollos fundamentales de la disciplina. Algo de *insólito* y *peculiar* tiene que haber, por lo tanto, en la noción de lo jurídico que explique cómo, a lo largo del tiempo y a lo largo del espacio, permanece en un extraño estado infantil, en una adolescencia continua, sin aprender el lenguaje de sus hermanas mayores en ciencia, con un perpetuo balbuceo de nociones continua y desesperadamente rectificadas.

Pues bien, lo primero que se observa a este respecto es el problema gigantesco que se suscita respecto a la relación que existe entre *la exactitud y el Derecho*. Esa puerilidad de los conocimientos jurídicos, ese perpetuo tejer y destejer de sus nociones lógicas, ese llenar y vaciar eternamente los toneles de una construcción que jamás acaba de encontrar su fondo, se condensa, pura y simplemente, en la inusitada repulsa de todo lo jurídico para lo que quiere ser concebido y aplicado con exactitud. Lo exacto es lo fijo, lo determinado, lo preciso; y, como si hubiera en la naturaleza del Derecho un extraño imán repelente de tales vinculaciones —¡en el Derecho, que es precisamente la ciencia de la vinculación!—, nada hay en los principios generales ni en las soluciones prácticas del Derecho mismo que pueda concebirse como fijo, preciso o determinado.

El problema por ello es muy grave, y sólo el reconocimiento de esa gravedad permite ponerse en camino para el correspondiente tratamiento del mal.

Es muy grave porque puede ocurrirle a una ciencia algo peor que no ser exacta, y es el no querer serlo, como puede ocurrirle a un hombre algo peor que estar enfermo y es el no querer estar sano. El caso

Derecho o Enciclopedia Jurídica, no son, en lo que de ellas conocemos, un vehículo adecuado para el planteamiento de estos temas, sino, más bien, disciplinas deformadas radicalmente por el desconocimiento total de lo que el Derecho verdaderamente sea.

de la ciencia del Derecho no es simplemente el de una ciencia atrasada que todavía no ha llegado al establecimiento, unánimemente aceptado, de sus verdades fundamentales. El caso de la ciencia del Derecho es el de una disciplina en avanzado grado de evolución que, por una inverosímil aberración mental, ha emprendido la senda de lo impreciso en vez de, como ocurre en todas las otras, la rigurosa formalización de sus contenidos.

Para justificar esta tesis basta parar mientes en alguno de los tópicos más frecuentes que suelen oírse en el ambiente del Derecho. En numerosas ocasiones, en efecto, en la enseñanza o en la aplicación del Derecho, se encuentra aquella inefable afirmación, según la cual lo importante, jurídicamente hablando, no es tanto el resultado como el medio de llegar a él, lo que supone, en definitiva, que todos los criterios jurídicos son indiferentes, que no los hay verdaderos ni falsos y que, en materia de Derecho, tan sólo cuenta el arte, la habilidad del que logra convencer a otros de un cierto resultado, prescindiendo de su fundamento. Así, pues, la retórica como mecanismo de persuasión, y no la lógica como mecanismo de auténtica averiguación de la verdad.

En un terreno más bien humorístico, ¿quién no recuerda aquel ingenioso, pero también cínico, brindis de los abogados británicos, cuando bebían a la salud de la gloriosa incertidumbre de la jurisprudencia inglesa? Ciertamente, la inexactitud del Derecho puede constituir fuente de prosperidad para los aplicadores de las normas jurídicas, pero, al margen de este terreno del menudo interés, nada propio para construir los sólidos cimientos de una ciencia verdadera, lo que es motivo de orgullo ha de reputarse más bien como causa de vergüenza y de sonrojo.

Pero no se trata meramente de chistes, sino, desgraciadamente, de tesis propuestas con toda seriedad. Al amparo de la supuesta inexactitud esencial del Derecho se encuentran argumentaciones de todas clases, desde la que se fija en que el Derecho es un producto histórico y, por lo tanto, como todos ellos, alógico, es decir, irracional, hasta los que se basan en aquella grave afirmación metafísica de que el ser se predica de muchas maneras y que un mismo concepto puede tomarse en acepciones distintas, no por ser equívoco, sino por ser analógico. Hay, pues, constantemente, a lo largo de toda la construcción científica de la ciencia del Derecho, una repulsa total, intensiva y extensiva, implícita y explícita, de intuición y de reflexión, contra todos los intentos—¡pues, naturalmente, también los ha habido!—de someter el conocimiento de las categorías jurídicas a un esquema mental

que reconozca la idoneidad de la razón para su enjuiciamiento, o sea, del manejo de los principios lógicos con que, aparte posibles modas escépticas, van trabajando, en sus distintos sectores, los restantes conjuntos de investigadores de la realidad.

* * *

Sería demasiado sencillo explicar no ya la inexactitud del Derecho, sino esa repulsa de la exactitud, a base de la *imperfección mental* de sus cultivadores. Resultaría evidentemente increíble que, de un modo sistemático, los juristas hubieran adoptado un mismo tipo de aberración mental, tan diferente de la de los otros científicos, y que, a lo largo del tiempo y del espacio, semejante error se hubiera consolidado simplemente por un capricho de los que se acercan al Derecho. Ni sería justo creer que los juristas, considerados en bloque, resultan más torpes o peor intencionados que los que se mueven en distintas esferas de la averiguación de la realidad: la ciencia del Derecho cuenta entre sus adeptos a algunos de los nombres más ilustres de los que a la humanidad han dado prestigio intelectual.

Ha de haber, por lo tanto, algún porqué, radical y no meramente accidental, que justifique el extrañísimo camino emprendido por la ciencia del Derecho, camino hoy ya recorrido en tan largo trecho, que es difícil imaginar la posibilidad de una rotunda vuelta atrás.

Y, efectivamente, ese porqué existe. Pero no es uno, sino que son *dos*, y cada uno de ellos contribuye, de manera complementaria, a hacer ver la razón de la inexactitud del Derecho y la de la repugnancia del mismo para toda tentativa de sujeción a un rigor lógico. Nada, pues, puede aclarar la esencia del mal que el Derecho padece ni, en la medida de lo posible, la pauta del tratamiento que acaso pudiera serle impuesto, como la determinación de tales porqués que ahora intentaremos brevemente resumir.

* * *

Por lo pronto, observamos, sin más que un acercamiento elemental al panorama del Derecho, que la ciencia que ha recaído en torno al mismo se ha fijado en las *leyes jurídicas* y no en los *hechos jurídicos*, es decir, en las *fórmulas* propuestas y no en las *realidades*— a que esas fórmulas se refieren o, lo que es lo mismo, en las *normas* que tratan de señalar un cierto fenómeno jurídico y no en *ese mismo fenómeno in-*

trínsecamente y propiamente dicho. De esta manera, ya en primer término, aparece una curiosa modificación en el Derecho respecto de lo que es actitud elemental en toda tarea científica, pues se ha considerado como *punto de partida al resultado*, y en vez de hallar las leyes al final de la obra científica se ha supuesto que se encontraban al principio, con lo cual todo el trabajo ulterior ha venido a desarrollarse científicamente en el vacío (5).

Este primer error de planteamiento venía en cierto modo arrastrado, porque al fenómeno jurídico, por lo menos en su parte más importante, se le ha dado la *consideración* de una *ley*. Para muchos, el Derecho es la ley, y, por consiguiente, la contemplación científica del Derecho es una contemplación científica de leyes y no de hechos de la realidad. Ahora bien, si las leyes hubieran sido tratadas como hechos, todavía el error no hubiera producido graves consecuencias. Pero es que, llevados de la nociva *sinonimia* con que aquí se emplea la palabra *ley*, ha resultado que la realidad jurídica se ha identificado con las leyes, y que luego esas leyes se han convertido no ya en el objeto científico, sino en el resultado científico, tal como son las leyes, efectivamente, en cualquier otro sector de la investigación.

Todo esto es rotundamente artificioso. Por lo pronto, hay que decir que la realidad jurídica no se encuentra en las leyes, sino, como cualquier otro sector de la realidad, en los hechos, en *ciertos comportamientos*, que aquí son comportamientos sociales; en definitiva, en una materia objetiva, variable o no, que ello ahora no interesa. La realidad jurídica no está constituida originariamente por normas, que son lo que se trata precisamente de obtener, sino que viene dada asistemáticamente, y por ello dispuesta para que el investigador la someta a una pauta verdaderamente científica (6).

(5) No hay que entrar aquí en la investigación de si el *concepto de ley* pertenece realmente, por razón de origen, a las ciencias del espíritu y sólo después, metafóricamente, se trasladó a las de la naturaleza, de donde vendrían a ser importadas al terreno en que primitivamente nacieron. Quizá sea una huella residual de esa distinción la diferente acepción de la ley en uno y otro campo del pensamiento humano. Sin embargo, es evidente que lo que se dice en el texto sobre el diferente significado de las leyes en las ciencias de la naturaleza y en las ciencias del espíritu, concretamente en el Derecho, produce el inmenso equívoco que allí se denuncia.

(6) En realidad, la verdadera *materia del Derecho*, es decir, los hechos que constituyen el comportamiento social de que acaba de hablarse la integran las *relaciones entre hombres* y sólo son estas relaciones las que componen el *entramado sustantivo* de la realidad jurídica. La conducta aislada de los hombres no pue-

Este primer error del planteamiento científico del Derecho se encuentra en la infinidad, por no decir la totalidad, de las obras jurídicas, que comienzan definiendo al Derecho como *un conjunto de normas*. De ninguna manera es el Derecho un conjunto de normas (7). El Derecho se expresa en normas, pero no se confunde con ellas: el objeto del conocimiento jurídico no son las normas que expresan una cierta realidad, sino la realidad a la que esas normas pueden referirse. Y aun suponiendo que el Derecho fuera norma, esta norma tendría que ser sólo un punto de partida, distinto del resultado, o proposición científica que verdaderamente daría la ley jurídica. Si la ciencia del Derecho tiene sólo por destino «interpretar» los preceptos de un Código, carece de carácter científico, porque es el Código el que mejor se interpreta a sí mismo y no la actividad del conocedor que, por definición, lo tiene que tomar como materia que le vincula. Pero el Derecho no puede nunca confundirse con las normas en que se expresa. El Derecho es una *realidad*; sea cualquiera el significado que se le dé a la norma, jamás podrá el Derecho, y mucho menos la ciencia que sobre él recae, confundirse con ella.

La ciencia del Derecho, por esta confusión entre la ley y el hecho, entre la norma y la realidad (8), lo que ha venido es a construir un

de concebirse como objeto del Derecho, a no ser que inmediatamente se la ponga en referencia con otra conducta distinta y se conexionen una y otra en la síntesis común que la *idea de la relación* precisamente establece. Como se ha de ver más adelante, el material del Derecho es típicamente *relacional*, y esto no es un punto de partida de simple comodidad, sino una verdad profunda, cuyo desconocimiento impide que el concepto del Derecho se plantee con verdadero rigor.

(7) No puede ser el Derecho un conjunto de normas, porque la norma es una simple proposición ideal, que no arrastra, por sí sola, ningún significado de *eficacia*, ya que se limita a enunciar simples medidas que acaso se traduzcan, acaso no, en consecuencias realmente vivas, tal como tienen que ser las que integran el Derecho. Podría decirse que las normas jurídicas exigen una eficacia, de modo que el Derecho sería un conjunto de normas que gozan de una cierta eficacia social. Ahora bien, la sustantividad de esta noción habría que colocarla entonces en la eficacia social a la que la norma se refiere, eficacia que no está creada, sino medida por la norma misma, de donde resultaría que el Derecho, más que un conjunto de normas, habría de definirse como un conjunto de *realidades normadas*.

(8) En ningún otro campo como en el de la jurisprudencia se ha producido el absurdo resultado de que el *dato* y el *concepto* vengan a ser tan absurdamente confundidos. Si el Derecho explica las leyes, entonces tiene que utilizar métodos y conceptos distintos del de la ley, ya que nada puede explicarse con una referencia a sí mismo. Pero si el Derecho no explica las leyes, sino que las interpreta, tomándolas como resultado, no se sabe bien en qué consiste la ciencia del Derecho, ni para qué puede servir como ciencia verdadera.

tratado sobre ciertas medidas y no sobre los objetos que se miden. La ciencia del Derecho, sea cual sea, y si es vida humana, precisamente porque es vida humana, y si esa vida humana está objetivada, precisamente porque está objetivada, no se puede confundir nunca con la exposición y, a lo sumo, tímida corrección de la tabla de medidas que se refiere a esos objetos, mucho más si se piensa que esa tabla de medidas debiera, en realidad, configurarse como parte del objeto a medir. No se trata en el Derecho de hacer una aritmética o una geometría, sino, a lo sumo, una arquitectura. La determinación de los instrumentos del cálculo no es nuestra tarea, sino la de los objetos a calcular, y es la ciencia del Derecho la que tiene precisamente que suministrar el arsenal de racionalización de tal objeto y de ninguna manera suponer que el contenido normativo que un cierto derecho positivo alberga dentro de sí se identifica con las proposiciones finales que a la investigación jurídica compete realizar.

El identificar a la ciencia del Derecho con una ciencia de leyes y no con una ciencia de hechos explica la *bochornosa acusación* dirigida de antiguo contra la ciencia jurídica y que se condensa en las conocidísimas palabras de Kirchmann (9). En efecto, si el Derecho está en las leyes positivas y no en la realidad, el Derecho no es ciencia, porque el cambio de las leyes positivas no se hace con arreglo a ningún módulo científico que pueda ser reconocido. Pero si el Derecho no está en las leyes, sino en los hechos sociales, ya no será tan fácil que un legislador pronuncie tres palabras y que queden bibliotecas enteras reducidas a polvo. El cambio de la ley positiva cambiará simplemente *la medida del objeto*, pero de ninguna manera *el objeto a medir*, que podrá seguir siendo el mismo. En otro caso, igual sería decir que cuando en Inglaterra se adopte el sistema métrico decimal para medir sus distancias, en vez del que hoy rige, cambiará la situación en que hoy se encuentran sus ciudades.

Toda exposición jurídica que hable inicialmente del Derecho como de un conjunto de normas, refiriendo naturalmente esas normas a las que determina un concreto Derecho positivo, está de antemano *condenada al fracaso* como tentativa rigurosamente científica. Ni el Derecho es norma, ni la ciencia del Derecho puede condensarse en normas, esto es, en proposiciones generales, que se identifiquen, como resul-

(9) No será preciso decir aquí que la referencia es a las palabras de Kirchmann, pronunciadas en su célebre conferencia sobre el pretendido carácter científico de la jurisprudencia: «*tres palabras del legislador y bibliotecas enteras se convierten en basura*».

tado, con los mandatos concretos y particulares que cada derecho positivo encierra. Porque toda ciencia tiene que colocarse por encima de su objeto, y precisamente es tanto más ciencia cuanto más lo domina y lo señorea (10). Por ello el Derecho puede ser ciencia, aunque el objeto jurídico varíe positivamente, igual que la Física puede ser ciencia, aunque ningún físico pueda pronosticar cuáles son las instalaciones eléctricas que sirven para el alumbrado de una ciudad determinada.

El primer error que hay que deshacer, por lo tanto, para, no ya devolver, pero sí dotar al Derecho de su indispensable exactitud, es éste de que el Derecho sea un conjunto de normas. Veamos en el Derecho, pura y simplemente, *una realidad*. Si esa realidad se compone de normas, las normas serán objeto de nuestro conocimiento, pero no porque el Derecho esté ya definitivamente, desde el punto de vista intelectual y especulativo, constituido normativamente de modo que la ciencia no tenga en él más que recoger proposiciones, medidas «ab alieno» y que se alteran a compás de la arbitrariedad de ese ente ajeno, distinto de la ciencia misma y que de tal modo la zarandea. No sólo es cierto que cada ciencia tiene su objeto, sino, aún más, que cada ciencia es dueña de su objeto. Lo primero que tiene que hacer el Derecho para ser verdadera ciencia es reivindicar ese dominio, expulsar de él a los usurpadores y afirmar que en el objeto jurídico, en cuanto objeto científico, nadie, excepto la ciencia misma, a compás de sus exigencias racionales, puede pretender una inmisión.

* * *

Pero hasta aquí sólo el primero de los dos errores a que se debe la inexactitud del Derecho, aunque, ciertamente, en el desarrollo de

(10) Con ello no pretendemos un planteamiento metodológico de estilo kantiano que identifique a cada ciencia con su método o que haga depender la significación de una ciencia del método que emplea, aunque esto no sea en absoluto rechazable. Lo único que se mantiene en el texto es que la ciencia, al ocuparse metódicamente de su objeto, no puede ir contaminada con otra clase de preocupaciones que, a veces heterogéneas, perturben más que aclaren, el rigor de la labor científica. La ciencia se coloca en ciertos hitos de partida, y desde ellos *decide* el punto de vista, el «tema» si se quiere, del problema con el que se enfrenta. Por ello la afirmación que se hace en el texto de que la ciencia no crea su objeto, pero sí lo domina y lo señorea, no debe ser discutida: al contrario, ha de servir para evitar tergiversaciones de cualquier tarea intelectual, como las que los juristas padecen, tan a menudo, entre el auténtico pensamiento científico y un supuesto pensamiento aplicativo o realizativo, que se distingue netamente del anterior.

esta equivocación está, en germen, toda la aberración lógica que el Derecho padece. En cierto modo, podríamos decir que este error pone en peligro, pero no mata definitivamente, la consideración científica auténtica del Derecho. Pues también hay ciencias verdaderas sobre leyes, sobre normas, sobre medidas. Y aunque ya se ha visto anteriormente que el error peculiar de la supuesta ciencia del Derecho es no crear ella la medida, sino tomarla de lo ajeno, siempre podría decirse que cabe una ciencia estricta de un conjunto de mediciones. Antes se ha dicho que el Derecho iba forzado, por su error inicial, a convertirse en un tratado de aritmética o de geometría en vez de un tratado de arquitectura. Pero la aritmética o la geometría son ciencias exactas por definición. Entonces venimos a observar que no basta ver en el extraño carácter normativo de la ciencia jurídica la última explicación de su intrínseca inexactitud.

Y, realmente, no está ahí, sino que hay un *nuevo y todavía más abrumador error*, de donde surge ya, definitiva y últimamente, no sólo la imprecisión del Derecho, sino la imposibilidad de que, mientras ese error perdure, pueda ser, de cierto, precisado.

Ese error estriba en que las leyes de lo jurídico se alojan con toda deliberación, pero también con todo dislate, en un *mundo* que, por esencia, *no puede* ser objeto de una consideración científica, por lo menos en cuanto a la ciencia se le exige una determinación exacta y rigurosa de su contenido.

En efecto, si hay algo en las exposiciones jurídicas en que estén concordantes los distintos autores lo es, probablemente, la *proposición errónea inicial*, causa, en unión de la anterior, del equivocado camino tomado por la jurisprudencia. Pues es difícil, sobre todo en obras modernas, encontrar un planteamiento inicial del concepto del Derecho que, partiendo de la idea de la ley, no haga inmediatamente la aclaración de la existencia de *dos clases de leyes* y de que el Derecho de ninguna manera tiene que ver con la primera de ellas, sino con la segunda, cuyas características se presentan inmediatamente de un modo que, en realidad, expulsa ya, por definición, toda pretensión de exactitud. Así, es motivo común de los cultivadores de la ciencia jurídica comenzar poniendo de relieve la escisión de los objetos propios de su especulación científica en dos mundos distintos: *el del ser y el del deber ser*, el de la naturaleza y el de la cultura, el de las realidades explicadas por relaciones genéticas y el de las realidades explicadas por relaciones de sentido. La terminología podrá ser varia y hasta aparentemente contradictoria. Pero, en el fondo, late siempre la misma distinción in-

troductoria por la cual se amonesta gravemente al que se acerca a cualquier tema del Derecho, haciéndole ver que no es un tema de la *naturaleza* el que se le presenta, sino un tema de la *cultura*, y que no podrá explicar los objetos que recoge con términos tomados de la realidad del ser, sino de otra extraña realidad, distinta de la anterior, a la que se llama del deber ser.

Prescindiendo de hasta qué punto ha de considerarse a esa dualidad inicial como bien planteada y si es concebible la configuración de un mundo del ser que, no obstante no pertenecer al ser, pretenda, sin embargo, gozar de cierta realidad, lo cierto es que, al margen de la metafísica y dentro de un terreno más modesto, la diferencia se propone, de modo inmediato, llamando la atención sobre lo que se supone ser *diferencia específica* de las leyes que se encuentran en cada uno de esos dos mundos. Para el mundo del ser regirían las leyes de la *fatalidad*, aquellas que no tienen más remedio que cumplirse, aquellas que son indefectibles y que, por consiguiente, se realizan siempre y, en todo caso, que su cumplimiento puede ser observado. Para el mundo del deber ser se ofrecen, en cambio, *leyes contingentes*, no ineluctables, sino defectibles, leyes que, ciertamente, pueden cumplirse y que incluso deberían cumplirse, pero que de hecho pueden no ser cumplidas, de modo que en el mundo de la realidad es posible que aparezcan vulneraciones o infracciones de lo que en ellas se expresa. Y, como puestos de acuerdo en torno a la elección de un ejemplo aclarador, se observa, en la inmensa mayoría de las obras de Derecho que plantean el concepto de lo jurídico, la comparación, a este respecto, entre la ley física de la gravedad a la que están sometidos los objetos de la naturaleza y la ley jurídica por la que se sujeta un deudor al pago; ley, se dice, que puede ser cumplida, pero también infringida por el deudor. A compás de la mayor cultura naturalista del autor, se podrán variar y acrecentar estos ejemplos (11): en el fondo late siempre, como premisa que se considera radicalmente indestructible de la fundamentación científica del Derecho, esta diferenciación entre la ley natural, fatal, y la ley jurídica, contingente.

Sin embargo, si contemplamos el problema con la ingenuidad propia de un filósofo, y mucho más de un filósofo aficionado, parece que podemos llegar en este aspecto a *resultados distintos* y, ciertamente, insospechados para la doctrina.

(11) Ver, por ejemplo, citas de mayor erudición científico-natural en las *Instituciones de Derecho privado* de Rótondi, 1953, pág. 2. el cual, sin embargo, no se sale del esquema dual a que tan ampliamente obedece toda la doctrina.

Por lo pronto, el espectador ingenuo de las realidades que trata de confrontar y, pretendidamente, de diferenciar, hará una *observación elemental*, pero no por ello menos importante. Hará, en efecto, la observación de que *no es cierto* que las leyes naturales se cumplan siempre fatalmente. La realidad de cada día le demostrará que muchas proposiciones de las leyes naturales no se realizan, exacta y cumplidamente, en el contorno que al espectador rodea. Así, por tomar el mismo ejemplo de la doctrina, la ley natural, según la cual los cuerpos caen, se ve contradicha diariamente por una serie de experiencias abrumadoras. El libro que está encima de la mesa, la lámpara que cuelga del techo de la habitación o la pluma que alguien sostiene en la mano son, indudablemente, cuerpos naturales, sujetos, por definición, a la ley de la gravedad. Ahora bien, sobre estos cuerpos no parece ejercerse esa acción de la gravitación, desde el momento en que ninguno de ellos cae, con lo que la fatalidad del resultado de su descenso a tierra, medido incluso en fórmulas matemáticas, tal como la ley de la gravitación ha descubierto, no es de ninguna manera un cumplimiento fatal y absoluto (12). Y todavía podría reforzarse el ejemplo y señalar los casos en los que no ya la ley natural de la gravitación parece dormida e incumplirse respecto a esos cuerpos, sino casos en los que la ley de la gravitación es radicalmente vulnerada por realidades que dicen precisamente lo contrario de lo que tal ley sostiene; como se ve en la piedra que, arrojada por la mano, sube hacia el cielo, o en el aeroplano que, impulsado por sus motores, se remonta en el espacio.

Naturalmente, cuando se propone esta consideración, la *objeción* surge de modo inmediato y tacha de trivial semejante advertencia. Claro, se dice, en los ejemplos propuestos la ley de la gravitación no se cumple o, mejor, parece no cumplirse, porque, en realidad, está mal entendida. La ley de la gravitación no dice, ni puede decir, que todos los cuerpos caigan, que baste el ser cuerpo para caer y que haya una caída continua del cuerpo expresada en la medida que la gravitación revela. Lo que explica la ley de la gravitación, se nos aclara inmediatamente, no es el hecho de que un cuerpo caiga o no caiga en cada caso, sino el hecho de que los cuerpos *abandonados libremente en el espacio*, sin interferencia de otras fuerzas ajenas, obedecen a

(12) En efecto, la ley de la gravedad no se limita a decir que sobre los cuerpos actúa una presión en determinado sentido, sino que esos cuerpos verifican exteriormente un cierto comportamiento que obedece exactamente a la conocida fórmula matemática que expresa la ley de la gravitación.

la acción que la gravitación explica. En otras palabras, que los cuerpos caen en cuanto son éso, y nada más, pero no, naturalmente, que tengan que caer si personas o fuerzas ajenas a la ley de la gravedad interfirieren en su hipotética caída.

Evidentemente, esta aclaración tiene razón. Pero, y es lo que parece no haber comprendido la doctrina que se aferra a la diferencia entre la ley natural y la ley jurídica, *eso es precisamente lo que ocurre también* en el mundo del Derecho.

Cuando una proposición jurídica dice que el deudor tiene que pagar, *no apunta* en absoluto a la afirmación que, en todo caso, y de hecho, los deudores que concretamente existan paguen físicamente. Dice solamente, igual que la ley de la gravitación, que los deudores *abandonados libremente a su condición*, sin interferencia de otras fuerzas o personas que puedan venirles de circunstancias ajenas a su situación de tales, pagan forzosamente, ya que la condición en que se encuentran supone estrictamente esa compulsión. La proposición de que el deudor debe pagar quiere decir que el deudor debe pagar, en cuanto ente abstracto, de la misma manera que la ley de la gravitación dice que los cuerpos deben caer en cuanto desligados de otras posibles circunstancias que acaso les rodeen. Y realmente no se comprende cómo puede pensarse que un deudor, en cuanto ente abstracto y no como figura concreta, pueda hacer algo distinto de pagar, ya que un deudor que no tenga que pagar es una contradicción irreal que, de ser cierta, convertiría el Derecho en una fantasmal entelequia (13).

(13) No quiere decirse con esto que todas las leyes expresen una *realidad tautológica*, en cuanto definen unas ciertas propiedades que es necesario que se cumplan, ya que si no, tales propiedades no serían ciertas: ello sería simplemente una aplicación de la vieja idea filosófica de que todas las formas son, en definitiva, necesarias. Lo que se quiere señalar en el texto es que el objeto a que se refieren las leyes físicas y las leyes jurídicas obedece fatalmente a unas y a otras, aunque no se hayan definido teniendo en cuenta su pertenencia al campo de tal legalidad. Cuando se dice que un cuerpo cae, se entiende que, abandonado libremente en el espacio, está sujeto a la ley que expresa la necesidad de la caída. Cuando se dice que un deudor paga, se entiende que un sujeto, situado socialmente en las condiciones que la ley jurídica define, y, sin mezcla de presiones distintas, procedan de donde procedan, se ve realmente compelido a efectuar la prestación en que el pago consiste. Ni la gravedad se explica por la gravedad, ni el Derecho por el Derecho. La gravedad se refiere a un cuerpo abandonado libremente en el espacio: el Derecho se refiere a un sujeto abandonado libremente en el campo social, donde, por absoluta necesidad, tiene que verificar la conducta jurídica, aunque, de hecho, él mismo u otras circunstancias ajenas, la puedan debilitar o, incluso, suprimir.

En consecuencia, la ley natural *no se distingue* de la ley jurídica. La ley natural dice algo que tiene que ocurrir en un cierto campo de fuerzas, suponiendo la no interferencia de otras distintas. Del mismo modo la ley jurídica dice algo que tiene que ocurrir, suponiendo que la eficacia jurídica se despliegue libremente sin introducción tampoco de otras compulsiones ajenas.

Lo que pasa es que en el sujeto jurídico, en el ente a que el Derecho se refiere, se dan *otras muchas* líneas de fuerzas distintas de las propiamente jurídicas. El deudor es un sujeto que, en cuanto tal, paga fatalmente. Pero en el deudor, además de su condición de deudor, hay otras muchas cosas. Hay una condición humana, es decir, el ser portador de una inteligencia y de una voluntad que influyen en su condición jurídica, que la deforma y hasta la suprime. Por ello los deudores que no pagan no lo hacen porque la ley de la deuda sea defectible, sino porque opera sobre un sujeto *sometido a otras muchas leyes* que pueden deformar el cumplimiento de la anterior, de la misma manera que un cuerpo sujeto a la acción de la gravedad puede no caer, porque leyes distintas de la propia de la gravitación alteren o incluso eliminen ese resultado.

Y no puede decirse que la analogía entre estas dos series de ejemplos sea inexacta, afirmando que en el caso de las leyes físicas todas las que actúan sobre el objetivo pertenecen a *un solo campo* de fuerzas y que, en cambio, dentro del Derecho, las interferencias pertenecen a campos distintos de fuerzas, de modo que la ley jurídica es modificada por una acción humana en cuanto tal, y no la acción física, que sólo se altera por intromisiones de fuerzas de la misma índole: así, si se dijera que la diferencia entre leyes naturales y leyes jurídicas está en que, si bien ambas son modificables, las primeras son modificables *desde dentro* y las segundas son modificables *desde fuera*, con lo cual resultaría que el campo físico es indefectible considerado como un todo, mientras que el campo jurídico no es indefectible considerado como un todo también.

Este planteamiento sería también erróneo. En todos aquellos casos en que la ley natural se refiere a un hombre, puede darse esa supuesta *interferencia* de fuerzas tomadas de campos distintos de la realidad.

Analicemos a este respecto el ejemplo de la proposición: *«todo hombre tiene que alimentarse»*, entendido, no como el deber ético de la alimentación, sino como el imperativo biológico de la necesidad de la conservación natural: en esta fórmula encontramos una refutación clara de aquella pretendida diferenciación.

Cuando decimos que el hombre tiene que alimentarse, expresamos indudablemente, por definición, una *realidad* tomada del campo *natural*. El hombre tiene que alimentarse quiere decir que el hombre, en cuanto ente biológico, en cuanto objeto natural, está sujeto a la ley de la alimentación. Pero es evidente que la realidad de cada día nos ofrece ejemplos abundantes del *incumplimiento* de esa proposición natural. No todos los hombres se alimentan. Y prescindiendo del caso en que no se alimenten por imposibilidad de medios, siempre quedan los ejemplos en que no se alimentan porque su razón o, sobre todo, su voluntad, les lleva a apartarse de esa ley natural de la autoconservación. El hombre que se deja morir de hambre, ¿acaso no incumple el deber biológico de la alimentación? El ejemplo del suicidio parece estar demostrando que, en el campo de una estricta realidad natural, como lo es la del deber biológico de la conservación, puede *interferir perfectamente* una conducta humana que altere, e incluso elimine, la fuerza estricta de aquella exigencia natural. Y entonces o una de dos: o tenemos que decir que biológicamente no es cierta la ley de la alimentación, *como necesidad*, o tenemos que decir que esa ley biológica puede ser modificada, desde dentro, en un mismo sujeto, por la sencilla consideración de que en el hombre, además de su dimensión biológica, hay otras, entre las que se encuentran su inteligencia y voluntad, con las que puede interferir a las prescripciones de la primera (14).

Realmente, examinadas a fondo las leyes jurídicas, se descubren, en definitiva, tan *fatales* como puedan serlo las leyes naturales y de ninguna manera más contingentes o violables. En cierto modo, de todo el conjunto de realidades que se refieren a la conducta humana, la ley jurídica ha debido ser aquella en que antes se encontrara esa dimensión de fatalidad, propia de toda ley auténtica. Sin embargo, por un grave error de los juristas, ese descubrimiento de la necesidad en el mundo de lo jurídico ha ido precedido del descubrimiento de la necesidad en otros campos de la acción del hombre, y hoy, ya concretamente en la Economía y en la Sociología, que han quitado a la ciencia

(14) Conviene salir cuidadosamente al paso de la observación que diga que no existe ninguna ley por la cual el hombre tenga que alimentarse, ya que esta es una condición para el resultado de su supervivencia, pero de ninguna manera una proposición absoluta. Pues esto puede predicarse de *todas* las realidades naturales. Ninguna consiste en una exigencia incondicionada, sino que todas ellas se expresan en forma de necesidad relativa, son fatalidades en el sentido de que, si no se dan, surge alguna otra consecuencia a la que la ley precisamente se refiere.

del Derecho, pese a la primogenitura de ésta, lo que debió ser el máximo timbre de orgullo de su auténtico carácter científico (15).

Pues ¿qué quiere decir, en definitiva, fatalidad, sobre todo cuando se predica de una relación que trata de designar a su objeto como, precisamente, fatal? Lo fatal no es ni puede ser otra cosa que lo que *no depende* de una inteligencia ni de una voluntad, sino que aparece precisamente como algo superior e inevitable. Aquello que yo no entiendo, pero que, sobre todo, se desliga de mi querer, aquello es precisamente lo fatal. Una ley fatal es la de la gravedad, puesto que yo caigo aunque no sepa por qué y aunque no quiera caer, ya que si el caer dependiera de mi comprensión de esa ley o de mi aceptación de esa ley, ya no sería una ley fatal. Por consiguiente, para averiguar, en definitiva, cuál es ciertamente la ley fatal, no hay más que pensar en si los sujetos a que se refiere esa ley pueden modificar su cumplimiento sobre la base de que la *conozcan* o sobre la base de que la *quieran*.

Ahora bien, es exigencia definidora de todo ordenamiento jurídico, en cuanto a las leyes que encierra, la de referirse a entes cuya inteligencia y voluntad se afirman, rotunda y taxativamente, como irrelevantes. La ley jurídica no vale en cuanto la quiere la persona a que afecta: bien taxativamente afirman todos los códigos del mundo que la ignorancia de la ley *no excusa* de su cumplimiento. La ley jurídica no depende, en modo alguno, de que las personas a que se refiere la quieran, la acepten o no, se muestren conformes o disconformes con ella, aunque no se diga en ningún ordenamiento jurídico, precisamente por haberlo creído innecesario, que igual que la ignorancia de la ley, la disconformidad con la ley *no exime* de manera alguna. En consecuencia, los fenómenos jurídicos se producen, no porque los sujetos los conozcan o los quieran, sino porque, independientemente de todo conocimiento o aceptación, el fenómeno se da de hecho. No se podría, por ello, encontrar, con referencia a las situaciones en que el

(15) Ya antes incluso vino a plantearse problema análogo en relación con la *ciencia del lenguaje*, la cual, no obstante referirse a un producto específicamente humano, no renunció a la posible elaboración de leyes generales, totalmente indicativas y no valorativas, contra lo que la pretendida esencia de su objeto, con el que tantas veces ha sido comparado el Derecho, podría llevar a pensar. Es muy significativo a este respecto que un autor, muy aferrado a la doctrina dualista de la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, crea tener que hacer la correspondiente excepción con la ciencia del lenguaje, a la que admite que ha de considerarse afín a las ciencias naturales: así, JELLINEK, en su *Teoría General del Estado*, s. a., pág. 4.

hombre se ve envuelto, una afirmación más categórica de la *fatalidad* de una ley. Si ni la inteligencia ni la voluntad humanas son capaces de modificar una ley jurídica, es evidente que esta ley es tan fatal como pueda serlo cualquier otra proposición del orden natural (16).

Y es que, contra lo que también afirma la doctrina dominante, no obstante reconocer que la ignorancia de la ley no excusa y que la disconformidad con la ley no exime, la conducta jurídica *no* puede ser jamás una *conducta inteligente* ni una *conducta voluntaria*. La conducta jurídica es una conducta real, de hecho, física y materialmente considerada, ya que, como tantas veces se ha afirmado, aunque sin extraer de ello la conclusión indispensable, al Derecho le es indiferente que se verifique el contenido de sus prescripciones porque se entiendan y mucho menos porque se quieran. El hombre, en cuanto receptor de la acción del Derecho, no está pensado ni libre ni voluntariamente: por el contrario, está pensado como un ente ciego e inmovilizado; pues lo que el Derecho quiere precisamente es que *no queden sujetas* a las consideraciones del entendimiento ni a las de voluntad las consecuencias que se afirman precisamente como jurídicas. Pero si la conducta jurídica vale en cuanto es y no en cuanto el sujeto la conoce o la quiere, es evidente que todo el Derecho pertenece, por definición, al reino del ser y de ninguna manera al reino del deber ser.

Una grave confusión se perpetúa aquí entre la *producción del Derecho* y el *Derecho* en movimiento, *una vez producido* (17). Que en la producción del Derecho pueda hablarse de valores, que el Derecho pueda crearse a consecuencia de lo que alguien quiere o alguien cree, nada tiene que ver con que el Derecho, una vez existente, tal como el jurista ha de manejarlo, quede completamente al margen de las acciones inteligentes y voluntarias. Al Derecho no le interesa que lo valoren, sino que lo realicen, y quien valora al Derecho no es el jurista,

(16) De aquí el certero atisbo que supone ver en la realidad jurídica vida humana, sí; pero *vida humana objetivada*, es decir, vida humana de la que se ha extraído el significado subjetivo de lo viviente, lo libre y voluntario de la vida humana como dinámica pura, exacta posición de RECASENS en su obra *Vida humana, Sociedad y Derecho*, 1952, pág. 98.

(17) El mismo punto de vista puede aplicarse a la *realización o aplicación del Derecho*, estudiada *in genere*, ya que, aunque parte de la doctrina filosófico-jurídica italiana moderna distinga entre el campo de la teoría y el de la realización, lo cierto es que, en principio, también la utilización o realización del Derecho es pensable científicamente y que lo único que queda fuera del conocimiento especulativo del jurista es la creación del Derecho, que es tarea naturalmente previa a toda su labor auténtica.

sino alguien que está por encima de él, del mismo modo que el que enjuicia el movimiento de los astros no es el físico, sino el teólogo. El gravísimo orgullo de los juristas, pretendiendo no ya describir su objeto, sino criticarlo, decir si es bueno o malo, resulta tan ridículo como lo sería el astrónomo que no se contentara con el cálculo, es decir, con la medición exacta de los objetos que contempla, sino que tratara de deducir de ese cálculo una valoración cosmológica en la cual él, aunque en hipótesis, se colocara en lugar del Creador. Toda contemplación del deber ser es prejurídica y metajurídica: pues el Derecho, en su consideración intrínseca, es algo siempre de estricta realidad.

En otros tiempos la *referencia del Derecho a la conducta humana* planteaba alguna objeción respecto a la posibilidad de esta reducción de su objeto a un contenido naturalístico. Se decía repetidas veces que al ser el hombre portador de una inteligencia y de una voluntad irreductibles, todo aquello en que el hombre tomara parte quedaba, por definición, *fuera* del mundo ciego de la naturaleza. Pero si esto en alguna ocasión pudo defenderse, aunque siempre habría una dimensión natural en el hombre que hace de él objeto posible de ciencias propiamente dichas, hoy ya la tesis se ha venido abajo estrepitosamente al contemplar el *desarrollo naturalístico*, y de ninguna manera cultural, de realidades *que se refieren al hombre*, no como cuerpo extenso, sino como ser pensante; no como objeto biológico, sino como estricto animal racional.

El ejemplo más importante es a este respecto, sin duda, el que proporciona *la moderna Economía*. También se pudo pensar alguna vez que el objeto de la Economía, la conducta del hombre contemplada en una cierta dimensión, escapaba a la posibilidad de una contemplación naturalística, sujeta a auténticas leyes que expresaran relaciones reales, y de ninguna manera relaciones de sentido, de mero deber ser. En la Economía se recoge un aspecto del hombre como ente racional, como sujeto pensante, como ser de fines, para decirlo en terminología especialmente grata a la doctrina criticada, pues, no es Economía algo que el hombre verifique como puro animal, sino como ente razonador en prosecución y desarrollo de una actividad netamente teleológica.

Pues bien, ¿qué nos dice la Economía a este respecto? De ninguna manera, como el Derecho, que ella *no pretenda* expresar leyes del ser, sino leyes del deber ser, de tal modo que afirme que sus estructuras son tan frágiles que sólo dependan de que alguien las comprenda o de que alguien las quiera para su realización. La Economía ex-

presa leyes semejantes a cualquiera otra *ley natural* e incluso sujetas a una medición matemática hoy ya de considerable rigor.

¿Por qué puede hacer esto la Economía? ¿Es porque el hombre, en el campo de su acción económica, se comporta con la fatalidad del objeto inanimado? De ninguna manera; es porque la Economía, aun sin decirlo con tal claridad, ha podido, por fin, superar el viejo prejuicio valorativo y acotar definitivamente su objeto, proponiéndose contemplar lo que el hombre *haría* fatalmente, ineluctablemente, *si fuera sólo* un ser económico sujeto a los estímulos de tal clase.

De este modo, cuando la Economía dice que el empresario vende sus productos según una ley que establece el llamado punto de equilibrio, no pretende en modo alguno que los vendedores, humanamente considerados, en su absoluta integridad, quieran vender de esa forma ni siquiera sepan hacerlo, ya que la inmensa mayoría de tales oferentes en el mercado podrán ignorar incluso los términos de la ley económica mencionada y ser ésta ininteligible para ellos (18). Lo que afirma la proposición económica es que el estímulo económico, abstractamente considerado, determina una actividad en este sentido, la cual se expresa mediante la ley correspondiente, sean cualesquiera las *desviaciones* que en la realidad individual se experimenten por ignorancia o disconformidad. La ley económica es una ley que se refiere indudablemente a la conducta humana y, sin embargo, no propone que el objeto de la actividad económica sea enjuiciado o valorado por los sujetos de la misma, sino que describe la conducta económica en formas

(18) He aquí un ejemplo tomado de una exposición elemental de la moderna Economía política. Según VON STACKELBERG, *Principios de teoría económica*, 1954, pág. 190, recogiendo la fórmula de AMOROSO, tal como la explica el teorema de COURNOT, «el monopolista determina la cantidad vendible de manera que la diferencia entre el precio de venta y el coste marginal sea igual al coeficiente de dividir el precio por la elasticidad de la demanda total del bien ofrecido». Sería absurdo creer que esta fórmula determina lo que el monopolista, en cuanto sujeto físico, portador de una inteligencia y de una voluntad, realmente fija, ya que en calidad de tal sujeto físico el monopolista puede no conocer la ley ni quererla, e incluso no tener conciencia ni voluntad de los términos que en la ley se emplean. Sin embargo, esto no es objeción contra la vigencia de tal ley, que evidentemente no se propone determinar lo que los sujetos históricos que se hallen en la posición de monopolistas hacen efectivamente, sino *lo que harían* si estuvieran abandonados a su condición de monopolistas pura y simplemente, esto es, si actuaran impulsados por el estricto estímulo económico que es el campo a que se refiere la ley mencionada.

de realidad abstracta que se atienen a las expresiones semejantes de las ciencias de la naturaleza.

Ni siquiera podría decirse que a la Economía le es lícito hacer esto porque se enfrenta con los productos humanos *tomados en masa*, es decir, haciéndolos objeto de una consideración estadística que sustrae cualquier desviación individual y la somete a la ponderación conjunta de todas las realidades de una misma clase (19). Porque, en el Derecho, la conducta que se trata de describir *no es* tampoco una *conducta individual, histórica*, la conducta de *a* o *b*, sino que es una conducta en masa, en cuanto se afirma de todos los posibles sujetos jurídicos y de ninguno de ellos en concreto (20).

En sustancia, lo que ha hecho la ciencia económica es simplemente aplicar un *método* que ya de antiguo se verificaba en toda ciencia verdadera, pero que el Derecho, no obstante tenerlo ante sus propios ojos, ha sido reacio siempre a utilizar. Este método es simplemente el de la *generalización* o, como también podría decirse, el de la *abstracción*, condición necesaria de toda ciencia verdadera. Para que la Economía pueda formular sus leyes le basta con generalizar su objeto, o sea abstraer del mismo aquellas consideraciones, económicamente irrelevantes, que no se refieren al significado que la ley económica va buscando. Generalizando y abstrayendo se pueden proponer leyes auténticas, aunque sea de la conducta humana, pues se abstrae en cada conducta lo que hay en el hombre como ser arbitrario y se generaliza lo que tiene

(19) Así como tampoco sería posible entender que a la Economía le es posible esta actitud porque trata con objetos cuantitativamente *raros*, ya que no se comprende por qué la rareza material del objeto de la Economía se traduce en una posibilidad de acotar más formal y rigurosamente su objeto de aplicación. De otra parte, no hay que olvidar que existe una importante posición que, al centrar el concepto del Derecho en la idea del interés, llama la atención, del mismo modo que la Economía, respecto a la existencia de conflictos de intereses y de la necesidad de armonizarlos, a la que obedecería el Derecho, por razón de la limitación de los bienes a disposición de los hombres y de la superioridad de las necesidades que estos bienes podrían satisfacer.

(20) En efecto, los conceptos que se manejan en el Derecho: v. g., el de acreedor o deudor, *no están formalizados* como conceptos históricamente concretos, sino como categorías en las que se albergan sujetos indeterminados y, por lo tanto, que no se definen en cuanto individuos, sino en cuanto pertenecientes a una situación abstractamente considerada, aunque, después, como luego ha de verse, esa abstracción se predique individuo por individuo, combinación en la que reside precisamente el significado rigurosamente científico de todo pensamiento humano.

su conducta de ser que obedece a estímulos distintos de ese intrínseco albedrío.

Ciertamente que el Derecho maneja por fuerza *conceptos generalizados y abstractos*. Habla de «acreedor» y de «deudor», de la «propiedad» y del «usufructo», del «contratante» o del «testigo». Las fórmulas jurídicas están todas pensadas de modo que sean conceptos generales y abstractos; no señalan a ningún sujeto histórico determinado, sino a posiciones ideales en las que cualquiera podría encontrarse. En virtud de este planteamiento inicial, la ciencia del Derecho ha de dar, pues, a tales conceptos generales y abstractos el significado que les es propio. Por ello, sobre la base de que, históricamente, cada individuo puede comportarse como quiera, rechazar semejante construcción es, en realidad, arruinar todas las posibles leyes jurídicas, para tratar de describir no lo que tiene que hacer «el comprador», «el vendedor», o «el testigo», sino lo que tienen que hacer *a, b ó c* (!) cuando concreta e históricamente ocupan cada una de esas situaciones.

El gran error, pues, que impide la exactitud del Derecho es esa repulsa del manejo correcto de *entidades abstractas y generales*. Los conceptos no particularizados pueden, por su misma naturaleza, enunciar determinaciones exactas, pues su generalidad les garantiza su exactitud, ya que, no yendo cargados con el lastre de su contenido histórico, en cada caso pueden comportarse como su ley les exige y no cambiar a tenor de las circunstancias del momento. Pero en cuanto se renuncia a este tipo conceptual y se trata a un producto histórico no generalizando, sino historificándolo de nuevo, la renuncia a la exactitud es automática, pues precisamente se recoge de cada realidad aquello que es impredecible, aquello que varía y se mueve a compás de un supuesto que en realidad debería tratarse como exento de relevancia científica verdadera.

Toda esta perturbación mental *podría ser*, si no fácilmente, por lo menos cuidadosamente *superable*. El ejemplo de la Economía es sólo uno entre muchos que podrían aducirse. También la Sociología moderna ha demostrado la posibilidad de una ciencia descriptiva de su objeto y que no quiera valorarlo (21). También la Filología moderna,

(21) No es necesario insistir en que efectivamente los métodos modernos de la Sociología son *métodos naturalísticos* y de ninguna manera métodos valorativos o axiológicos. Con esto no se pretende afirmar que el Derecho deba compartir esos métodos, ya que el Derecho no puede explicarse con categorías sociológicas, pues para el Derecho la Sociología es sólo una materia que requiere la aplicación de formas jurídicas que la Sociología, en cuanto tal, desconoce. Pero una cosa es que

o lo que podría llamarse la Teoría del Lenguaje, se siente con fuerzas para hacer una ciencia verdadera de estructuras formales ahistóricas, aunque estén tomadas de y se apliquen a realidades que la historia va formando continuamente, como ocurre con la elaboración de los conocimientos jurídicos (22).

En definitiva, *si el Derecho no se concibiera como ley, sino como hecho, y si el Derecho no se concibiera como perteneciente a un supuesto reino del deber ser y no del ser*, los juristas no se habrían visto afanados tanto tiempo en búsqueda de un concepto cada vez más rebelde a la idea de la exactitud.

* * *

Pero no sería lícito proseguir en el examen de este punto sin que se dijese de qué manera cabe hallar, en la determinación de la esencia del Derecho, un elemento que, efectivamente, le hace susceptible de un tratamiento científico merecedor de ese nombre. Hasta aquí, en efecto, se ha dado al tema una consideración meramente negativa, centrada en la crítica de los errores encontrados en la determinación dominante de la esencia del Derecho. Mas, independientemente de esa formulación, conviene ahora insistir en la *caracterización positiva del Derecho*, la cual reafirma la inexactitud de los dos puntos de partida ya censurados: a saber, el de la confusión entre la ley y el dato jurídico auténtico y el de la confusión entre las verdaderas leyes jurídicas y las leyes que no son del mundo de la naturaleza, sino del de la cultura.

La verdadera *esencia del Derecho* estriba, en efecto, en una noción que garantiza, ya por sí sola, el posible manejo científico, y, por ende, la exactitud, de todos los desarrollos jurídicos. Lo que da a la materia

el Derecho no sea Sociología y otra que no pueda, como la Sociología, ser construido científicamente, integrando, desde luego, una ciencia específica y formalmente más compleja que la que estudia la simple y material realidad social.

(22) Hoy ya se distingue, en efecto, entre la antigua Gramática y no habrá que decir la Preceptiva literaria, y la Teoría del Lenguaje, la cual estudiaría la morfología del idioma, recogiendo como ejemplos, pero no como objetos intrínsecos, los supuestos filológicos de un lenguaje determinado. De la misma manera, la Teoría del Derecho ha de recoger el derecho positivo como ejemplificación de sus fórmulas, pero no con la pretensión de que este Derecho positivo y mucho menos un derecho positivo determinado, el único ingrediente objetivo de la ciencia.

social, su forma de Derecho es un *concepto sencillo*, pero al mismo tiempo dotado de aquella condición de fatalidad e indispensabilidad que asegura su posible tratamiento objetivo. Ese concepto no es otro que el de la rigurosa *necesidad social*.

Si preguntamos a quienes verifican algo en calidad de sujetos jurídicos por qué lo hacen así, cuando su interés ó su deseo personal acaso están muy alejados de esa conducta, contestarán, en unos u otros términos, diciendo que lo verifican de tal modo porque «*no tienen más remedio*». La conducta jurídica aparece así elementalmente como una *conducta irremediable* y precisamente esa irremediabilidad destaca al hacer de Derecho, de lo que se realiza no porque no se tenga más remedio sino porque así se estima conveniente o, en definitiva, porque se quiere.

El deudor paga no porque le convenga, sino porque tiene necesidad de cumplir: todos los deberes jurídicos, ingredientes constantes de una relación de Derecho, son expresiones de conductas inevitables por la propia definición y consistencia de su esencia real.

La forma de lo jurídico no sólo aparece así como forma necesaria, igual que todos los conceptos formales que se superponen a una materia, sino que aparece como una auténtica *necesidad* (23). Entendiendo por necesidad aquello que no solamente no puede no ser, sino tampoco dejar de ser, es evidente que las conductas jurídicas son para los sujetos que las verifican y para el espectador que las observa conductas rigurosamente necesarias, conductas que se hacen, no porque la gente las estime fruto de su entendimiento o su voluntad, sino porque se ven compelidos a ellas, algo que pesa sobre los mismos y de lo que no se pueden en modo alguno sacudir, de donde, sólo negando el ser de la situación social a que la conducta se refiere, podría afirmarse el no ser o el dejar de ser de la conducta jurídica de que se trate.

Es extraño, por supuesto, que este concepto de la necesidad no se haya manifestado hasta ahora en la doctrina del Derecho con el carácter de nota definidora del mismo que evidentemente tiene.

El Derecho es, ante todo, en sí y por sí, *necesidad*, y las conductas que califica aparecen como conductas, sobre todo, necesarias. Pero si esto ha quedado oculto durante considerable tiempo a los analistas de

(23) Lo peculiar de la tesis que se propone en el texto estriba, pues, no en decir que el Derecho reviste una forma necesaria, sino en decir que el Derecho tiene por forma la necesidad: la distinción entre clase y objeto, que tan importante es para todo exacto planteamiento metodológico, debe, por ello, ser tenida en cuenta aquí.

lo jurídico, la razón está en que han confundido la nota esencial de lo necesario con otra nota, meramente consecucional, derivada de la precedente, que es la de la *coactividad*, es decir, la de la imposición por fuerza, no del Derecho, sino de sus consecuencias, contra el que trata de «desconocer» o de «rebelarse» frente a sus mandatos.

Ahora bien, *necesidad y coactividad no son términos* en modo alguno *coincidentes*. La conducta de Derecho no es necesaria, porque, caso de no verificarse, se imponga por la fuerza, sino que, *contrariamente*, se impone por la fuerza precisamente en virtud de su necesidad. Lo esencial en la realidad jurídica es esa indefectibilidad en que se traduce la índole necesaria de su forma, pero no el que, *como reacción*, cuando tal necesidad va a quedar insatisfecha, se fuerce a una conducta distinta que trate de imponerla de modo coactivo. La necesidad es la verdadera esencia formal del Derecho; en cambio, la coactividad no es más que una *consecuencia* de esa necesidad, el síntoma, si se quiere, de la necesidad misma, pero de ninguna manera su ser intrínseco, del mismo modo que la fiebre es el síntoma, pero no la esencia de una enfermedad.

Cuando se confunden necesidad y coactividad se comete *uno de los más graves pecados* que puedan imaginarse contra la exacta caracterización científica del Derecho. Pues hacer de la esencia del Derecho, no lo necesario, sino lo coactivo, es expulsar de la vida jurídica contenidos enormes que tienen un significado de Derecho auténtico. Recordemos ahora las dos grandes especies, tantas veces impugnadas sin fundamento, del derecho internacional y del derecho canónico. Como aquí la coactividad no aparece, o por lo menos no aparece con las mismas notas que en el derecho positivo estatal, se está en la tentación constante de descalificar a estos ordenamientos como verdaderos ordenamientos jurídicos. No se ha fijado la doctrina negativa en que las realidades que norman derecho internacional y derecho canónico aparecen, a los sujetos a que encadenan, como realidades tan necesarias como puedan serlo las del derecho positivo interno. La conducta que se impone a un Estado en virtud de un tratado, o a un católico en virtud de un canon, no es una conducta que se suponga como inteligente y voluntariamente aceptada por el destinatario del mandato en cuestión. Es, por el contrario, una conducta que se reclama como debida necesariamente, irremediabilmente, inevitablemente y, por lo tanto, como una conducta necesaria en el sentido estricto de tal noción. Y el que, en el supuesto *distinto* de «incumplimiento» de los deberes por el Estado o por el católico, no haya reacciones coactivas semejantes a

las del orden jurídico estatal, nada dice respecto a la auténtica necesidad de esas conductas jurídicas así proclamadas en las fuentes discutidas.

El *ligamen* entre conducta jurídica y coactividad, ciertamente objeto de copiosa discusión en su día, ha recibido el *golpe de gracia*, no siempre acusado por los cultivadores de la Filosofía del Derecho (debido a su lamentable desconocimiento de la progresión de las ciencias jurídicas particulares) por una dogmática positiva bien concreta y determinada: *la del derecho procesal*. El día en que el derecho procesal logró demostrar la *autonomía del concepto de acción* (24), la diferencia entre el derecho subjetivo material y el derecho subjetivo procesal, la imposibilidad, en una palabra, de concebir a la acción judicial como una derivación o consecuencia del derecho material, ese día la tesis de la coactividad como nota esencial definidora del orden jurídico quedó radicalmente arrumbada. Con lo cual el derecho procesal no sólo se construyó a sí mismo como ciencia autónoma, sino que estableció un *planteamiento definitivo* para toda la teoría general del Derecho. En efecto, si el derecho subjetivo material *no es* lo que se hace valer mediante el ejercicio de una acción ante los Tribunales, es evidente que el derecho subjetivo material *no es susceptible*, en ningún caso, *de aquella coacción* que la doctrina dominante configura como la reacción que el ordenamiento jurídico asume frente al «violador» o el «incumplidor» de una norma de Derecho (25).

Y es que, en realidad, como se desprende de lo expuesto anteriormente, constituye una enorme «*contradictio in terminis*» el suponer que

(24) Este acontecimiento tiene, como se sabe, una fecha, por lo menos aproximada, perfectamente determinable y puede enlazarse sin discusión con la aparición de las monografías fundamentales de WACH sobre la acción declarativa, las cuales demostraron, primeramente, la posibilidad de una acción judicial sin derecho subjetivo material y, a consecuencia de ello, la necesaria distinción entre uno y otro concepto. Hoy día la afirmación de que la acción no se identifica con el derecho subjetivo material constituye un monumento lógico construido por la ciencia procesal que nadie se ha atrevido a refutar. Sin embargo, a la Filosofía del Derecho aún vigente, le queda el dudoso mérito de seguir desconociendo este avance dogmático y de continuar haciendo de la persecución judicial de un derecho, el ejercicio o manifestación del derecho material, pese a lo infundado e inexacto de tal concepción.

(25) Por ello, entender, como lo hace la doctrina de COSSIO, que la norma jurídica tiene dos ingredientes: uno interno, que determina ciertos supuestos, y otro externo, que vincula al incumplimiento las consecuencias sancionadoras, constituye un artificio híbrido que no se ajusta a la realidad y que revela en su misma heterogeneidad lo improcedente de tal añadido.

haya en el Derecho «violadores» o «incumplidores» del mismo. Perteneciendo el Derecho al reino de la naturaleza y no al del deber ser, *no hay posibilidad* de suponer que se incumplan o infrinjan las prescripciones del Derecho. Ya se ha visto anteriormente que los sujetos jurídicos realizan siempre la conducta que la ley jurídica expresa, aunque, independientemente de tal condición, puedan, no como sujetos jurídicos, sino como hombres en su totalidad, realizar actos diferentes. En consecuencia, lo que ocurre no es que se infrinja un deber jurídico, sino que el llamado «incumplimiento» constituye un *supuesto de hecho autónomo* que da lugar a la aplicación de una ley jurídica distinta; no mera consecuencia de la anterior, sino totalmente particular y singular.

La forma que establece, por ejemplo, que el «vendedor» que no entrega es condenado por el Juez, *no es una consecuencia* de la norma que establece que el vendedor tiene la obligación de entregar la cosa vendida, sino que entre una y otra media una diferencia de planteamiento totalmente insalvable. La norma material dice que el vendedor está obligado a entregar la cosa vendida, cosa que siempre ocurre, como antes se vió. La norma procesal, aquella que establece la supuesta reacción coactiva de los Tribunales, lo que dice es que cuando un particular, *no un «vendedor»*, no entregue la cosa vendida, a que como vendedor está jurídicamente obligado, puede otro particular, *el «comprador»* obtener una condena del órgano jurisdiccional de significado equivalente, aunque jurídicamente sea radicalmente *distinta*. Pero el hecho de que no hay nexo automático entre uno y otro supuesto, lo da aunque no sea más que el *principio de justicia rogada* que rige en todos los procesos civiles, pues es evidente que el vendedor que no entrega la cosa vendida y que, sin embargo, no es demandado por el comprador ante los Tribunales, no por ello deja de estar sujeto a una obligación jurídica y, sin embargo, no está sometido a coacción de ninguna clase.

La coactividad no es, por tanto, un efecto constitutivo de la esencia del Derecho, sino simplemente un *sector autónomo y peculiar* del orden jurídico que enfila perspectivas distintas de aquellas a que las normas del derecho material se refieren. El insistir en la nota de la coactividad lleva a resultados totalmente absurdos e incompatibles con la realidad. En efecto, no existiría en sí el derecho material, sino a través del derecho procesal, y aun éste no existiría en toda la fase de los juicios declarativos, sino meramente en los procesos de ejecución, pues únicamente se podría ver empleo de la fuerza auténtica en el

acto último por el que se pone término a una ejecución procesal (26). Todo esto es tan enormemente limitado que se comprende que el ordenamiento jurídico no pueda acantonarse en la consideración de que sólo sean de Derecho aquellas realizaciones en las que, acaso, un Juez, en virtud de ciertos supuestos que en su integridad no tienen que ver con los supuestos materiales, verifique una cierta conducta física. La única solución a esta observación de carácter evidente se halla en la afirmación que antes se ha hecho de que, si bien es propio del Derecho el definir una conducta necesaria, no lo es el que esta conducta sea coactivamente exigible, puesto que ello representa sólo una consecuencia, y no esencia, eventual, y no constante, de aquella necesidad a que se acaba de hacer referencia.

Lo importante, pues, respecto al concepto formal del Derecho, se halla en esa idea de la necesidad. Todavía habremos de preguntarnos, no obstante, sobre la base, ya conocida, de que la relación social que aparece como jurídica es una relación precisamente necesaria, cuál sea el *objeto* del que tal necesidad resulte predicada. Porque, si bien la determinación formal de la necesidad jurídica alcanza, por definición, a la materia social dentro de la que todo el Derecho se mueve, no es menos cierto que, sin precisar el trato que a tal objeto se da, no puede llegar a saberse, de una manera auténticamente convincente, el significado verdadero del concepto del Derecho como algo que se pretende que sea y valga en términos de inevitable exactitud.

Por ello hay que tener en cuenta que si bien la necesidad del objeto jurídico contempla a éste de una *manera abstracta*, como antes se ha visto, en cuanto que segrega del objeto mismo todas aquellas facetas que no sean las propias de la esencia formal en que lo jurídico reside, tal abstracción no equivale en modo alguno a una generalización del objeto, en el sentido de que se regule materia delimitada genéricamente y no específicamente. Antes al contrario, el objeto del Derecho como necesidad pura, ha de trazarse enfilando a la *estricta individualidad* de los elementos a quienes la necesidad se impone. Cuando se dice que el Derecho es una necesidad social, no trata de afirmarse, en modo alguno, que haya una necesidad vaga e indefinida, en el seno de una sociedad determinada, de tal modo, que valga para todos en ge-

(26) Esto es lo que con razón ha subrayado en diferentes ocasiones, LOIS, al hacer ver que si el Derecho es acción, tendrá que ser *acción ejecutiva*, porque, en la fase declarativa judicial, tampoco hay realización coactiva, innovación material de ninguna clase.

neral y para ninguno en particular, de sus componentes. Antes al contrario, lo que se quiere sostener es que la necesidad social, en que el Derecho consiste, sujeta a los componentes de una comunidad en un sentido estrictamente individual, a cada elemento y no a todos ellos desde un punto de vista universal, punto de vista que haría del Derecho una mera idealidad, pero nunca una realidad viva y efectiva.

En este sentido, la nueva configuración de la ciencia del Derecho tiene que proponerse, como sus hermanas mayores en adelanto científico, una *contemplación abstracta*, pero *de un objeto rigurosamente individualizado*. Cuando el ordenamiento jurídico dice que el funcionario tiene el deber de residir, o que el comprador tiene el deber de pagar el precio, no trata de referirse a una categoría indeterminada, casi mística a fuerza de ser imprecisa, del ente funcionario o del ente comprador. Muy distintamente, lo que pretende la norma jurídica en tal caso es que, no el funcionario, sino cada funcionario, no el comprador, sino cada comprador, estén afectados por la rigurosa irremediabilidad de la conducta social, formalizada por el ordenamiento jurídico (27). *Abstracción*, sí, porque no se contempla al hombre en todos sus aspectos, sino en su vestidura de sujeto jurídico, viendo en él lo que hay de titular de una relación jurídica determinada y prescindiendo de lo que hay en él al margen de semejante calidad. Pero *abstracción de lo individual*, en cuanto que la forma del Derecho se refiere al individuo atomizado, por así decirlo, del que la conducta se predica y de ninguna manera a un género que estuviera por encima, y que por eso mismo, tratara de no descomponerse en todos y cada uno de sus elementos componentes.

* * *

A este respecto, quizá deberíamos atrevernos a proponer una *clasificación de las principales actitudes científicas*, o afines, en que puede colocarse el observador *respecto a la realidad* que constituye el tema de su preocupación especulativa. Según, en efecto, que se *abraiga o concrete* lo que contempla, y según, en efecto, que el objeto contemplado sea mirado *genérica o específicamente*, se obtiene una diferente

(27) La famosa fórmula de HAURIUO en su *Précis de droit administratif et du droit public*, 1933, pág. 791, respecto a la llamada «*política del metro cuadrado*», que aplica a la noción del dominio público, haciendo ver que no es un concepto genérico, sino que tiene valor y vida parcela por parcela, expresa este rigor de la individualización del objeto, del que la ciencia jurídica no puede prescindir.

clasificación de las posturas del sujeto cognoscente, las cuales dan lugar a líneas de pensamiento diferentes, muestras de las cuales podemos encontrar en la ciencia del Derecho, pero, extrañamente, no en una de esas direcciones, que es precisamente la más científica desde un punto de vista riguroso (28).

Es posible, en primer término, proponerse la *abstracción* de cierto objeto *genéricamente considerado*. Tal vez podamos decir que ésta es la posición de la más auténtica *filosofía*. Cuando, frente a un cierto objeto, lo contemplamos en alguna de sus facetas, pero hablando de él en cuanto es un *quid* absolutamente general, es decir, examinado en lo que tiene de universal y común, y no en lo que se refiere a las es-cuetas individualidades en que puede plasmarse, tal preocupación da como resultado una *proposición abstracta, referida a lo general*, que puede, sin grandes dificultades, identificarse con el hallazgo de aquella verdad pantónoma y autónoma, que se ha descrito, en ocasiones, como la característica más elocuente de la verdadera filosofía. En este sentido, ciertamente hallamos en el pensamiento jurídico abstracción de carácter general, y por ello es lícito hablar de una verdadera *filosofía del Derecho*, o, si se quiere, de una especulación filosófica que tiene como objeto al género de lo jurídico separado de sus particulares individualidades.

La actitud que consiste en *abstraer de lo individual*, es decir, en acotar formalmente un objeto que se supone, sin embargo, consistente en especies individuales, tal como la realidad materialmente nos lo ofrece, es, probablemente, la actitud definidora de la *física*, y, en general, de las *ciencias de la naturaleza*. El físico describe la realidad que tiene delante de él, abstrayéndola, desde luego, y no concretándola, por lo que es un error afirmar de la ley física una dimensión material, que no tenga la supuesta ley espiritual, ya que cualquier ley física es una ley abstraída de la realidad de las cosas, y supone a estas cosas comportándose en un campo intelectivamente acotado, es decir, no confundido con toda la materia que el cosmos ofrece, sino separado de esas materias en función del concepto formal que en cada caso da el perfil

(28) En lo que sigue no debe verse ningún intento de clasificación filosófica, con pretensiones de construcción definitiva, que escaparía por completo a las posibilidades del autor, sino simplemente una sistematización para los efectos limitados que en este trabajo se buscan, con objeto de hallar la significación de una ciencia del Derecho que lo sea verdaderamente.

propio de la ley física correspondiente (29). Pero lo característico del pensamiento naturalista y lo que le da ese peso de realidad que tan seductoramente lo identifica, estriba en que la abstracción viene a proyectarse, no sobre realidades genéricas, sino sobre realidades individuales, sobre cada uno de los objetos que se contemplan, y no sobre todos ellos. Cualquier ley física nos dice lo que ocurriría en una determinada hipótesis, pero lo que ocurriría desde un punto de vista absolutamente directo a cada uno de los sujetos reales a los que la ley física se aplica. Por ello, la ley física de la gravedad no enuncia algo que fatalmente ocurra, sino algo que ocurriría si los cuerpos de quienes la sujeción a la gravitación se predica, se abandonaran libremente al juego de esa fuerza, o, dicho en otros términos, si cayeran libremente en el espacio: hay, pues, *abstracción*, como se ha visto con anteriori-

(29) Lo que hace de la ciencia física y, en general, de la ciencia de la naturaleza un sector diferenciado del pensamiento humano no es el objeto a que se aplica, sino el método con que este sujeto se contempla. Esta afirmación, ya muy antigua, desde los tiempos de RICKERT parece ser compartida por todos. Sin embargo, la consecuencia que inmediatamente se puede extraer de ella, a saber: que es posible una ciencia naturalística del Derecho, no ha sido nunca expresamente reconocida. Nos dicen los partidarios de la jurisprudencia como ciencia de valor que la ciencia no se agota en una contemplación de la realidad desde la perspectiva de la naturaleza. Esto, evidentemente, es cierto. Pero ahora lo que tratamos de defender no es que la concepción naturalista sea el único pensamiento posible con relación a los objetos jurídicos, sino que es una posición legítima y fecunda, que nadie parece haber cultivado con empeño. El equívoco en que se mueve en este punto la ideología dominante sobre lo jurídico es muy significativo. Cuando se le hace ver la posibilidad de una ciencia naturalista del Derecho, objeta que esa ciencia naturalista no es la única contemplación del Derecho con validez científica. Ahora bien, desde este punto de vista meramente defensivo y parcial, salta, incomprensiblemente, a la descalificación de la concepción científica del Derecho, cuando es evidente que, según los términos anteriores, esta concepción no puede ser eliminada *a priori*. Que sea posible imaginar teóricamente al Derecho como una realidad natural, nadie puede negarlo; y en cuanto a la fecundidad de esta perspectiva, se comprobará tan pronto como el pensamiento valorativo, que pretende ser un modo posible, deje de comportarse realmente como el único modo posible que él se imagina. Por lo demás, que la palabra «ciencia» pueda aplicarse a una y otra clase de especulaciones resulta totalmente convencional. Cabe perfectamente admitir que la *comprensión* de lo humano tiene también derecho a llamarse ciencia. Ahora bien, habrá de distinguirse radicalmente de la ciencia natural, y de distinguirse no por lo que en ella se piensa, sino por el modo como se piensa. Y no es lícito tratar de ocupar equívocamente una palabra para disfrutar del prestigio que los que la utilizan según otro módulo, han sabido darle.

dad. Pero lo singular de esta contemplación física no está solamente en tal abstracción, sino que se encuentra en que la proposición configurada abstractamente *se aplica a todos y a cada uno* de los sujetos a los que su supuesto se refiere: de modo que esa misma ley de la gravedad es ciertamente una condicional, pero una condicional atribuida a entes reales, a fuer de *individuales*, y no de genéricos. Lo que dice la ley de la gravedad al expresar que los cuerpos caen, es una hipótesis, pero la indicación de esa hipótesis no enuncia su objeto de una manera genérica; no dice que caería lo corporal en cuanto conjunto universal, sino de una manera específica, referida a cada ente corporal. El *afirmar lo abstracto de lo individual* es lo que hace que las ciencias de la naturaleza sean a la vez exactas como todo lo abstracto y reales como todo lo singular. Y precisamente ésta es la *actitud que falta* en la ciencia del Derecho. Porque una contemplación a la vez abstracta de lo individual no se ha intentado hasta ahora seriamente, que sepamos, en el campo de la jurisprudencia.

Se puede, en tercer lugar, intentar una *configuración concreta del objeto*, y entonces, si lo que se concreta es lo *general*, tenemos una nueva postura reflexiva, que es, sin duda, la que responde a la gran dirección mental que se agrupa bajo la forma de la *fenomenología*. El gran hallazgo de la actitud fenomenológica, lo que le atribuye un puesto propio y perenne en el cuadro de las direcciones fundamentales del espíritu está, precisamente, en que proporciona una *combinación*, hasta ahora *inédita*, de aquellas dos posiciones, *abstracta y concreta, general e individual*, que otras dimensiones mentales combinan de diverso modo. La fenomenología *no abstrae*, en efecto, sino que *concreta*: precisamente su pretensión de no juzgar, sino de *intuir*, y de intuir el perfil formal del objeto contemplado, es una pretensión de concreción, que se opone rigurosamente a la abstracción filosófica de carácter general. Así, cuando nos dice la fenomenología en aquella típica expresión de su «*modus operandi*», que la intuición eidética consiste esencialmente en un *poner entre paréntesis el objeto*, nos revela, sin dejar lugar a dudas, que en el lenguaje convencional que empleamos anteriormente, lo que ella propugna es una verdadera concreción, formalmente establecida, de su objeto propio. Pero este objeto no es un objeto individual, realístico, sino un *objeto general, idealístico*, en cuanto que lo que se propone la fenomenología, en esa concreción de su objeto, es una *captación de la esencia* del mismo, y precisamente de la esencia en cuanto atributo común que rebasa y escapa a todas las singularidades individuales. La esencia «árbol» está por encima de

cualquier árbol, como la esencia «hombre», o la esencia «derecho» u «obligación». Si se pone entre paréntesis el objeto para captar fundamentalmente su esencia, se concreta el género, es decir, todo lo contrario de abstraer al individuo. De aquí que la dirección fenomenológica, autorizadamente *aplicada también al Derecho* en esfuerzos ingeniosos, no haya podido sustituir a la actitud naturalística, que, por el contrario, es la que hubiera permitido el progreso auténtico y real y, en definitiva, la exactitud del conocimiento de su objeto.

Quedaría, por último, la actitud que vendría definida, utilizando la misma pauta que hasta aquí se ha venido empleando, por la combinación de un *esfuerzo de concreción sobre lo individual*. No será preciso esforzarse mucho en demostrar que ésta es precisamente la *actitud histórica*. El historiador no abstrae, y si lo hace, usa de la abstracción únicamente como un *instrumento* inevitable de su trabajo mental, ya que, en definitiva, sin un grado mínimo de abstracción, ninguna especulación humana es posible. Pero el ideal del historiador, aunque irrealizable, sería, sin duda, el de conseguir renunciar a todo artificio separatorio en el objeto que maneja y ofrecer sólo concreciones o individualizaciones formales de su materia, hasta el punto de que, si fuese posible, cada realidad histórica estuviese exclusivamente designada con palabras propias y no con palabras aplicables a otras realidades, y, por ello, históricamente equívocas. Este esfuerzo de *concreción* lo verifica la historia, naturalmente, sobre *objetos individuales*, de modo que la tarea de singularización llega aquí a su máximo desenvolvimiento. La verdadera tarea del historiador consiste en mostrar un objeto peculiar y propio, en lo que él tiene de absolutamente infungible, y hacer ver que ahí está y que en ese estar ahí, concreto e individual, radica precisamente una de las fuentes de su importancia, que es la de la historia, insustituible como tal. Por lo tanto, la historia es una *concreción de lo individual* y el material temático que en ella se elabora, está siempre presidido por esta idea del individuo formal y materialmente considerado. Esta dirección es la que desenvuelve la *ciencia del Derecho* cuando, guiados erróneamente por el pensamiento de que lo jurídico es un producto histórico, insiste en hacer ver qué es lo que tiene de singular y específico un cierto material legislativo, de modo que se ponga de relieve, no lo que en él haya de común con pautas formales o abstractas, sino lo que en él haya de individual como todo producto histórico. Sin que, por otra parte, en este enfoque histórico se estudien los temas que pudieran ser comunes a todos los derechos positivos, sino que son estos mismos dere-

chos positivos, como sujetos individuales, los que parecen constituir el centro inevitable de la atención del jurista (30).

Tenemos, pues, que de las cuatro combinaciones posibles en cuanto a las situaciones mentales del observador de un cierto dato: la filosófica, la física, la fenomenológica y la histórica, tres han sido, con mayor o menor fortuna, cultivadas por la ciencia del Derecho y que extrañamente *una de ellas ha sido preterida* y ésta es la única que garantiza la exactitud que tanto se echa de menos en nuestra disciplina. La naturaleza del objeto que en cada una de estas actitudes se recoge es absolutamente indiferente; de cualquier tema puede hacerse una labor filosófica, física, fenomenológica o histórica, y no es preciso amontonar los ejemplos en este punto, para convencerse de ello. Pero lo singular en la ciencia del Derecho ha sido que, cultivadas tres de estas cuatro direcciones, la segunda de ellas, que consiste, como se ha visto, en una *abstracción de lo individual*, está, desde hace siglos, inexplicablemente silenciada.

Lejos de nuestro ánimo el pretender que ninguna de estas cuatro direcciones tenga una preferencia espiritual, una mayor jerarquía, una superioridad de pensamiento, sobre las restantes. Se trata de modos de pensar heterogéneos y que por ello no pueden reducirse a un plano común en que se admita la posibilidad de su recíproca medida. Lo único que debe afirmarse es que de esas cuatro direcciones, la *naturalística* es la que, teórica y prácticamente, se acerca, con mucha mayor intensidad, a lo que, un poco, en el buen sentido del hombre de la calle, cabe llamar el auténtico conocimiento de la realidad.

En fecho, ¿qué es un *conocimiento de la realidad* verdadero, en el sentido, insistimos, no de descalificar los otros modos de acercarse al

(30) A la historia, en lo que al Derecho se refiere, hay que asimilar el *derecho comparado*, que contempla a las realidades jurídicas distribuidas geográficamente, por lo cual, desde un punto de vista más superficial pero más exacto que el que el nombre de derecho comparado da a entender, esta consideración de lo jurídico debería recibir el calificativo de geografía del Derecho, semejante al de historia del Derecho. Tanto el pensamiento geográfico como el histórico del Derecho tratan de los objetos singulares en cuanto tales, los estudian individualmente, y el conocimiento abstracto que de ellos se haga, no es, como en el texto se dice, mas que la imposibilidad, en último término, de singularizar *ad infinitum* las realidades de que se ocupan, como habría de hacerse si cada una de estas disciplinas pudiera alcanzar el límite a que tienden. Es curioso señalar que, probablemente, en el nombre impropio del derecho comparado, se encierra una aspiración a encontrar, por este camino, una ciencia del Derecho, ciencia que en definitiva se compondría, como todas, de una medición y comparación de resultados.

mundo exterior, pero sí de separarlos del que, con mayor rigurosidad, puede responder a tal expresión?

En primer término, *conocer* es siempre darse cuenta de un cierto objeto, pero *a base de su comparación con otro* que, por sernos conocido, puede proporcionarnos el significado de aquel del cual tratamos de darnos cuenta. Conocer, en este sentido ingenuo en que ahora empleamos la expresión, no es, en último término, más que *medir*, confrontar un cierto ente incógnito con una unidad o serie de unidades que nos son sabidas, de modo que de esa confrontación podamos obtener, a base de lo que conocemos, el significado de lo que desconocemos, referido a la medida que en cada caso se utiliza. Por ello, el conocimiento implica siempre una *abstracción*. Nada, en definitiva, es conocido en sí mismo, con todo el lastre de notas que históricamente lleve consigo, sino que un conocimiento, cualquier conocimiento, exige el acercamiento del dato a conocer a una referencia con la que efectivamente podamos manejarnos y que exige que se prescinda en el ente a medir de todo aquello que no pueda ser situado en el plano del sistema de unidades que sirve lógicamente para llevar a efecto la medición. De aquí que todo conocimiento sea, en definitiva, una abstracción, una separación de material, para quedarnos sólo con aquello que resulte inteligible a la luz de la proyección de la medida que en cada caso utilizemos.

Por ello, las actitudes especulativas que no abstraen, *no conocen*, en el sentido general del término. El que pretende darse cuenta de la plena realidad de un ente, sobre la base de no quitar de él nada de lo que históricamente presenta, no llega nunca a un conocimiento auténtico, porque cada masa histórica, considerada en su íntegra realidad, es absolutamente un ente inefable y no se encontraría nunca una unidad homogénea que le fuera aplicable y de cuya aplicación se dedujera, como resultado, esa expresión o medida, que es el conocimiento en sentido estricto. Se podrán tomar las realidades históricas en su absoluta plenitud, para identificarse con ellas por intuición, para comprenderlas, acaso, en mayor medida de lo que el escueto conocimiento científico supone, para hacerlas nuestras con una íntima vivencia, más intensa, si se quiere, que el conocimiento abstracto. Pero lo que llamamos conocimiento puro y simple en el terreno de la rigurosa órbita científica, este conocer, no por sí mismo, sino por lo que otros nos dicen de lo conocido, eso sólo podrá verificarlo quien separe o prescinda en el objeto lo que no hay en él de homogéneo con la unidad de medida, con

los instrumentos del conocimiento, en una palabra, quien abstraiga en el sentido más exigente del término.

De aquí que las actitudes mentales que no se proponen una abstracción, sino una concreción, *no nos lleven a un conocimiento*, entiéndase siempre, a un conocimiento semejante al de las ciencias que suelen recibir este nombre de un modo verdadero. La fenomenología no conoce su objeto, aunque lo intuya; la historia no conoce su objeto, aunque lo comprenda. Una y otra pretenden captar las realidades de que se ocupan sin renunciar a nada, y esta ambición, que acaso les asegure un puesto superior en las tareas del espíritu al de las modestas ciencias de la naturaleza, las aparta, por ello mismo, de la seguridad, de la exactitud, de la precisión que las ciencias de la naturaleza tienen, precisamente porque han sabido prescindir.

Ahora bien, si el que no abstrae no conoce, el que predica la abstracción de un objeto genérico, y no de un objeto individualizado, puede conocer *pero no conoce la realidad*. Se trata ahora de un problema que afecta, no a la clase, sino al objeto de la actividad mental que en cada caso se realiza. Y el repertorio de actitudes especulativas que antes se ha enunciado demuestra que sólo son conocimiento de la realidad auténtica aquellas actitudes que se ocupan de objetos singulares, ya que otra clase de reflexiones, aunque evidentemente legítimas y justificadas, se apartan netamente de la realidad natural de los hechos, tal como éstos intrínsecamente existen.

En cierto modo resucita aquí la vieja polémica medieval acerca de la esencia *nominalista o realista* de los géneros con relación a los individuos. El gran progreso de las ciencias de la naturaleza, el que permitió su construcción como complejos mentales que dieron fiel cuenta de la realidad, fué precisamente el que, contra lo que se hizo en el mundo propio de lo que hoy llamaríamos las ciencias del espíritu o de la cultura, se adscribieron a un neto *nominalismo* y, descalificando lo que no fuesen objetos individuales como materias inidóneas para una tarea verdaderamente científica, pusieron todo su afán en desvelar el *comportamiento de los individuos*, de cada individuo, abandonando los estudios de los entes que no eran particulares, sino generales, y que, por ello, no ofrecían una realidad sensible, sino una realidad mental, ideal, totalmente diferente de la anterior (31). Y de esta manera

(31) En el mismo sentido MARIAS, en su *Historia de la Filosofía*, 1952, págs. 125, 167 y 185, nos dice que el triunfo del nominalismo fué lo que permitió en el Renacimiento constituirse como ciencia a la física y disciplinas afines.

se ha garantizado que el objeto que estas ciencias recogen por su significado totalmente real, podría ser ordenado en categorías que ofrecen en su desenvolvimiento la misma exactitud incommovible de toda verdadera realidad.

En cambio, la filosofía abstrae su objeto certeramente, pero no lo coloca en los individuos, sino en los géneros, no en lo que tienen de singular los entes que contempla, sino en los que tienen de común, con lo cual llega al conocimiento de su objeto de manera netamente distinta a la del pensamiento puramente naturalístico. Y la fenomenología, que se fija en las esencias y no en las existencias, se aparta de la realidad, o por lo menos construye una realidad distinta de la puramente natural, que es la que garantiza toda exactitud objetiva.

Por ello, en consecuencia, la ciencia del Derecho, si quiere que su conocimiento sea un *conocimiento realista*, tiene que intentar referirse a *los individuos* y de ninguna manera a los géneros. Cuando se dice que una relación jurídica es una relación social necesaria, ha de entenderse, no que la necesidad lo sea para un género colectivo, concebido más o menos ampliamente, sino que lo es para *cada componente singular y particular* de la colectividad. Al decir que el vendedor tiene que entregar la cosa vendida, no se afirma con ello que exista una necesidad, en cierto modo indeterminada, referida a una categoría conceptual, la de los vendedores, en las que todos puedan estar y ninguno esté realmente, sino que se dice que la necesidad jurídica se reclama caso por caso, individuo por individuo, sujeto por sujeto, de todo aquel que prometió la entrega que constituye una venta, y que, por lo tanto, se halla en la obligación de verificarla. Cuando las normas jurídicas hablan de lo que ocurre a todos, hay que entenderlo en el sentido de lo que ocurre a cada uno; es un todo distributivo y no colectivo, porque la ciencia del Derecho describe cosas que realmente ocurren y no cosas que sólo irrealmente podrían ocurrir. La *delimitación* entre la abstracción como clase del conocimiento y la individualización como objeto del conocimiento, es la que garantiza precisamente el posible *significado*, estrictamente científico, de una *nueva ciencia del Derecho*.

* * *

Si de alguna manera hubiéramos de resumir todo lo que va dicho hasta ahora sobre el significado de una ciencia del Derecho que pueda resultar auténticamente exacta, podríamos condensar nuestra tesis

simplemente rechazando la pretensión de que la ciencia del *Derecho* sea una ciencia valorativa y afirmando que no ya es, sino que tiene que ser, *una ciencia descriptiva*.

En cierto modo, todas las ciencias valorativas se hallan sujetas a la situación en que la jurisprudencia se encuentra hoy día, ya que, prescindiendo de que el valor sea en sí algo subjetivo u objetivo, como la medición con arreglo a valores no puede por menos de atemperarse a las cualidades subjetivas de quien valora, resulta que, aun personas totalmente conformes en el repertorio de módulos de valor que hay que utilizar en cada caso, llegan a resultados diferentes en las operaciones concretas en las que se enfrentan con una cierta realidad. Pero es gravísimo error creer que el jurista no es el que conoce el Derecho, sino el que lo valora, y atribuirle el orgulloso y desproporcionado papel de dispensador de lo justo y de lo injusto, o por lo menos, de determinador, él individualmente, de unos valores, en principio objetivos, pero de hecho ajustados a la concepción individual que cada realizador jurídico quiera establecerles. Para la ciencia del Derecho ello constituye un papel sublime, pero impreciso y hasta, bueno es reconocerlo, fatigoso y aburrido, pues en la entrega a especulaciones individuales, quien posee una auténtica alma científica, no puede por menos, a la larga o a la corta, de desentenderse de una tarea en la que todo, prácticamente, sale de sí mismo, y él es el único que crea o inventa la realidad. El significativo ejemplo de tantos nombres ilustres que han vuelto la espalda a la ciencia del Derecho con un bostezo más o menos disimulado, es realmente impresionante, y desde la huída de Kirchmann, después de sus imborrables palabras, hasta el giro de Kelsen en la actualidad, se da una constante histórica de descalificación humana de la ciencia del Derecho, que no puede por menos de impresionar a quien contempla ejemplos tan altos y tan significativos.

El tedio del jurista se debe pura y simplemente a esa pretensión valorativa y no descriptiva: remediaremos tal aburrimiento, y forjaremos el verdadero entusiasmo de una mentalidad científica cuando, renunciando a valorar, saliendo fuera de nosotros mismos, describamos.

¿Cuál será el significado de esa ciencia descriptiva? Si en otro tiempo representaba alguna dificultad para el Derecho la vigencia del principio físico de la causalidad, que se enfrentaba al principio cultural del sentido, hoy este antagonismo no encontraría ninguna razón de ser. El principio de causalidad está en trance de abandono, incluso en las ciencias de la naturaleza: no hay por qué preguntarse, pues, si el jurista es capaz de proponer una explicación causal de los realisi-

mos fenómenos sociales que deben interesarle (32). Si hoy el sustrato material que contemplan las ciencias de la naturaleza se halla íntegramente indeterminado, sujeto a ondas de probabilidad, medible sólo en magnitudes estadísticas, se viene abajo toda la supuesta impotencia de la ciencia del Derecho, para dar un porqué riguroso y fatal, predecible caso por caso, de lo que sus proposiciones expresan. Sería posible, incluso, hablar de causalidad en el Derecho, con tal de que se tuviera en cuenta la significación de la explícita fuerza social, cuyo efecto es precisamente la conducta jurídica; pero si la causalidad no es necesaria, ni siquiera en el mundo de lo natural, no hará falta echarla de menos, ni volverse a ella al trazar las dimensiones de nuestro reino. En todo caso describiremos o indicaremos determinaciones objetivas, aunque sean limitadas; podremos referirnos a probabilidades jurídicas, admitiremos el cálculo estadístico, sin confundirlo con el sociológico, una vez que el fenómeno de Derecho esté debidamente depurado. Y abandonaremos esa corruptela del sentido o de la comprensión, del modo de ser valorativo con el que el Derecho no puede hacer ciencia, sino arte; no conocer, sino utilizar; no limitarse a la tarea fría y modesta, pero segura, del científico, sino abandonarse a la atracción e incluso a la orgía del creador.

En este punto parece indispensable señalar hasta qué extremo el Derecho está en condiciones de ajustarse a la verdadera esencia del conocimiento científico, tal como hoy día lo concebimos. Pues lo que es, en último sentido, *toda ciencia es un conocimiento sistemático, a fuer de relacional. La ciencia no describe el «porqué», sino el «en cuanto qué».* No es que haya *relatividad* en la ciencia, es que *toda ciencia es*

(32) Ciertamente, aun dentro del estricto principio de causalidad, la ciencia del Derecho *podría ser constituida* como tal ciencia. Para ello bastaría con que el jurista se diese cuenta de que los fenómenos que explica son efectos fatales de una cierta causa, fuerza o tensión, que opera en el medio social y a la que se imputan irremediabilmente todas las figuras del Derecho. El que el jurista pueda medir y comparar estos efectos, o sea los fenómenos de Derecho, y no pueda, en cambio, decir en qué consiste la esencia de la tensión o fuerzas sociales de que proceden, no constituiría objeción alguna para la fundamentación de su trabajo, pues, del mismo modo, el científico de la naturaleza estudia constantemente efectos naturales, v. g., físicos o químicos, sin que pueda dar una explicación sustancial e intrínseca de las causas de que proceden. Todavía hasta fecha reciente se decía en la física que se ignoraba qué fuese la electricidad como factor determinante de los fenómenos eléctricos, o qué sea la fuerza que mantiene en conexión recíproca a las moléculas de un cuerpo, no obstante lo cual, era posible contemplar y conocer los resultados de una y otra.

relativa. Relativo quiere decir, pura y simplemente, que se refiere a una relación, siendo la relación una cierta *conexión lógica* entre dos términos: por ello no hay nada científico que pueda decirse de cuerpos aislados o absolutos, sino que todo se tiene que predicar de entes que se comparan los unos con los otros, es decir, que son relativamente contemplados. Pero las briznas de esfuerzo científico que en el panorama de la supuesta ciencia del Derecho se encuentran, han respondido siempre a esta significación de un *conocimiento relativo*. Cuando la persona jurídica ha sido explicada a base de la teoría orgánica o el Estado como una integración o el proceso como una situación jurídica, se ha hecho una tarea de relación, de conexión de dos términos que no son explicados absoluta, sino relativamente. Cuando estos atisbos científicos vengan a desarrollarse (33) y, lejos de ser simples proposiciones agotadas en un par de términos, se inserten en *cuerpos más amplios*, ligados por un conjunto de relaciones cuyo valor esencial está en su coherencia, entonces, se habrá llegado al desarrollo de una ciencia del Derecho que no nos dará, bien entendido, unidades reales y absolutas, sino un conjunto formal de conexiones, es decir, verdaderamente un sistema. La ciencia se agota en el sistema y por ello, la misión de la verdadera ciencia del Derecho será comprender las realidades jurídicas a base del puesto ordenado y lógico que en el pensamiento del jurista les esté asignado.

He aquí lo que ofrece un insustituible interés a la hora de trazar el objeto propio de la ciencia del Derecho. Generalmente se pierde de vista que es lógicamente imposible concebir una ciencia del Derecho que permita explicar las realidades jurídicas concretas sin más, *por lo que ellas son*, tal como están ahí, sin salir de la perfección jurídica que las envuelve pero, evidentemente, no las trasciende. Como ninguna realidad puede explicarse a sí misma, quien quiera construir la ciencia del Derecho recogiendo sólo los trozos de realidad que la historia le ofrece, se encerrará siempre en una pura tautología. Un Código civil sin más se «interpreta» a sí mismo, pero yo no puedo saber lo que es un Código civil si no tengo en la mente algo que rebase la idea de este Código civil histórico para situarme en una categoría más amplia desde la que yo pueda medir al Código que me interese. Y por ello, el realis-

(33) No hay por qué negar, en efecto, que, en la obras actuales sobre jurisprudencia, hay trabajo verdaderamente científico, aunque, generalmente, de un modo vergonzante, y mezclado, por así decirlo, con otros que ya no tienen este significado, como son, v. g., los de la explicación particular de un cierto derecho positivo.

mo jurídico, llevado al extremo de que sólo preocupe al jurista lo que históricamente es Derecho, merece aquella descalificación de cierto conocido negador del Derecho que hacía ver la imposibilidad de que nadie se elevara del suelo tirándose de sus propios cabellos (34).

Para que la ciencia del Derecho, en cuanto conjunto sistemático, dé cuenta de cada realidad jurídica, es preciso, evidentemente, que sea *más amplia* que esa realidad. Pero lo que es más amplio que una realidad es, tan sólo y en todo caso, *la posibilidad* (35). Posible es lo imaginable como real, aunque realmente no exista, y de lo cual lo que realmente existe es una simple, concreta y más reducida manifestación. La ciencia del Derecho ha de ser, pues, el sistema de las posibilidades jurídicas (36) y, precisamente, cuando conozca las posibilidades jurídicas, estará en camino de entender las realidades por su comparación con el repertorio de lo posible. El sistema del Derecho, no es, pues, un sistema de *formas vividas*, sino de *formas vivibles*, y el jurista que sólo sepa lo que vale como Derecho en su tiempo y en su país, verdaderamente no sabe nada, ni siquiera de lo que tan cerca de él está acaeciendo.

De este modo, el Derecho se pone en camino de obtención de su exactitud. Parecería, en principio, que de esta manera queda trazada una *vuelta a la positividad*, por lo menos a ese *neopositivismo* que, fundado a la vez en la experiencia y en la lógica, conjuntando, en lo que ahora interesa, sociología y gramática, intenta abrirse paso para una nueva construcción de la ciencia en su totalidad (37). Pero cual-

(34) Esta, como es sabido, es la comparación de LUNDSTEDT en su conocido trabajo en el que trata de demostrar la supuesta acientificidad de la ciencia del Derecho.

(35) La concepción filosófica de SALOMON, que hace consistir el objeto del Derecho en los problemas, ve la necesidad de remontarse sobre el material histórico de cada derecho positivo. Pero no es cierto que la ciencia del Derecho se nutra de problemas, sino que está compuesta por soluciones, no sólo de preguntas, sino también de las respuestas correspondientes. Lo que permite a la ciencia del Derecho superar las realidades históricas es que ese repertorio de respuestas o soluciones se dé en función de su posibilidad y no de su estricta realidad.

(36) Importante a este respecto es la atinada sugestión de ROGUIN, que hace hincapié en la idea de la posibilidad, aunque con el gravísimo desenfoque de referirla a una norma y no a una realidad.

(37) En este sentido, cabría intentar una aplicación al Derecho de lo que el llamado *Círculo de Viena*, por la obra especialmente de WITTGENSTEIN y sus seguidores, han intentado en la teoría general del conocimiento, dirección que comienza acaso a ser aplicada a la ciencia del Derecho. Particularmente hay que llamar la atención sobre el interés que para la ciencia del Derecho auténtica ofrece el cono-

quiera que sea la suerte que a esta dirección le corresponda, de ninguna manera se trata de resucitar el positivismo en el Derecho en el sentido de aquel absurdo y estúpido respeto a los textos vigentes como *ultima ratio* de lo que sea la explicación jurídica. Con todo el rigor mental que se quiera, con todas las cautelas respecto a los límites de nuestra tarea constructiva que se deseen, con la construcción de una axiomática jurídica o sin ella, de una simbología jurídica o sin ella, lo cierto es que el camino de la ciencia del Derecho exacta está en una *sistematización de las formas de lo jurídicamente posible* para, a través de ella, alojar cómodamente cualquier concreta realidad.

En último término, esto que parece tan atrevido no es sino un riguroso *acto de humildad*. Quien trabaja en el proceso, siempre se encuentra sobrecogido por aquellas dos palabras del Evangelio: *nolite iudicare*, no queráis juzgar. Y es que, en definitiva, el hombre tiene que conformarse, si quiere seguridad en su contorno, con una indicación de lo que ve a su alrededor, de ninguna manera con la ambiciosa valoración de todo ello. ¿Cómo va a atreverse el Derecho a juzgar la realidad sociológica y a pensar que él es el otorgador de los valores del espíritu en esa realidad social? No; queden otras actitudes del espíritu, superiores al hombre, que el hombre recibe como gracia, para guía de semejante orientación. Y quedemos los juristas en una tarea más reducida, seamos testigos y no Jueces, porque la exactitud es sólo el premio que se concede a quien sabe hacer renuncia de sí mismo y guiarse por lo que recibe de los demás.

JAIME GUASP

cimiento y manejo adecuado de la *lógica moderna*: lógica simbólica o lógica matemática. Ahora bien, no hay que creer que el empleo de esta moderna logística contenga las soluciones que interesan a la ciencia del Derecho, sino solamente que ofrece un *instrumental* infinitamente más afinado y exacto que el clásico, para demostrar la coherencia y validez de sus distintas tesis.

EL NATURALISMO EN LA TEORIA DEL ESTADO

Las siguientes consideraciones apenas si conciernen a un país que, como España, no ha desalojado a la Religión del ámbito del Estado. No obstante, las opiniones y consideraciones del Estado aquí tratadas no carecen completamente de interés también para España. La guerra civil ha puesto lo suficientemente en claro que ningún país del mundo está hoy seguro ante la repercusión de teorías que tratan de reclamar para sí la brillantez, claridad y objetividad de la ciencia y la razón frente a la presunta oscuridad de las situaciones de fe supuestamente anticuadas. Por ello amenaza lo que ha podido llegar a ser dominado en el país tras heroico esfuerzo y mayor sacrificio, lo que necesariamente mantendrá alejado ininterrumpidamente desde las fronteras la «opinión científica» de una contemporánea consideración del mundo en el mayor de su logro y a la que se rinde honor en las más vastas regiones del restante mundo y ciertamente también fuera de los Estados soviéticos. Así es preciso que el ensayo se atreva a someter a la crítica tanto al concepto contemporáneo de ciencia en sí como particularmente su empleo en la Teoría del Estado. Pues si del buen árbol se pueden esperar buenos frutos, ningún motivo conduce a aceptar que los destructivos efectos que el moderno pensamiento ocasiona tan manifiestamente en el último decenio precisamente dentro del ámbito político, no pueden proceder por su parte de las teorías que se proponen como sanas y para una consideración y configuración del mundo.

EL GIRO DEL SENTIDO A LA CAUSA

El pensamiento de la ciencia moderna se caracteriza por el dominio de una causal consideración del mundo junto al rechazo simultáneo o reprimir de todos otros puntos de vista para la contemplación. Aquí debe entenderse dominio en el propio sentido de la palabra como

práctica de poder —que aclara legítima para él— del Naturalismo en la esfera de la ciencia. Por cierto la ciencia moderna suele precisamente asegurar que sólo la verdad es término para sí, valor fundamental y medida. Pero esta afirmación se basa en un consciente o, mejor aún, inconsciente error. Pues evidentemente no es posible que una ciencia, que sólo admite la razón y la experiencia, dejando, por el contrario, fuera de principio las ideas, ideales y valores, nombre a la verdad su medida. Es, sin embargo, la verdad en sí universal, por lo tanto, idea de todos los hombres, que por eso no la puede hacer a criterio de su acción quien en las ideas ve sólo ídolos de una época pasada. Se deduce así de una ciencia que vuelve las espaldas a la verdad en cuanto obligatoria y unidora, que no nombra en serio a ésta criterio de sus esfuerzos, y debiendo llevar en sí, por otra parte, la consideración del mundo en cuanto mundo de cosas y objetos externos, la tendencia al dominio. Pues frente a los objetos del mundo de los sentidos se levanta no la pregunta por su verdad o error, sino la de su utilidad o perjuicio para la vida humana. Pero tan pronto como esta pregunta no se ponga como universal, surgiendo así, por su parte, en el ámbito de valores e ideales, no yendo ahora la palabra de ti y de mí, sino de todos nosotros y nuestros verdaderos intereses, se agita ella necesariamente en la llanura de determinados y favorecidos intereses, es decir, en la esfera del egoísmo. Y entonces el egoísmo de uno lucha con el del otro y necesita ahora el poder para poderlo conseguir.

Esta unión de ciencia y fuerza ha sido puesta expresamente de manifiesto al principio de la época moderna por uno de los fundadores de la moderna ciencia, lord Bacon, quien habló directamente de fines gemelos (*Zwillingszielen*) (1). Y así, en primer lugar puede comprobarse que es inmanente a la ciencia moderna a través del objeto en ella representado, la externa naturaleza, una tendencia hacia el dominio, hacia la sumisión de su objeto en una sabiduría no solamente conceptual, sino inmediatamente externa-moderada-de-poder (*äusserlich-machtmässigen*). Esto tenía que promover la tendencia de poder también en el empleo del concepto de ciencia en el ámbito político-estatal. El maquiavelismo de la modernidad como esfuerzo, dominio para ganar o mantener, corresponde a un concepto de ciencia para el que hay muchos hechos externos y fuerzas, pero ningún ideal e idea que les ordene.

(1) Cfr. E. VON HIPPEL: *Bacon und das Staatsdenken des Materialismus* (Bacon y el pensamiento del Estado del materialismo), 2.^a ed., 1948.

También dentro de su propia esfera se muestra la tendencia de la ciencia moderna a hacer prevalecer con fuerzas coercitivas su establecido punto fundamental y, por lo tanto, a fundamentar su dominio. Este esfuerzo está ya en la pretensión de sus representantes de única exactitud de los principios naturalistas, lo que se expresa por la calificación de otros puntos de vista como anticuados, subjetivos y, en pocas palabras, vulgares. Nadie ha indicado mejor que Goethe (2) cómo aquel naturalismo que se identifica con la ciencia se inclina a hacer hechos de meras hipótesis, para oponer éstas a aquéllos, que no son en cierto modo de una fe. El dogma de la única exactitud del concepto moderno de ciencia tenía necesariamente que conducir a que solamente él sería activado a través de las Universidades estatales ligadas a él por todos aquellos medios de la práctica del dominio que yacen en la organización de las Cátedras de determinada especie, en la colocación de planes de estudios y de exámenes, en la concesión de dinero, en la formación de la enseñanza escolar y en la distribución de distinciones. Corresponde enteramente, pues, un tal avance a un concepto de ciencia que no toma su fin de las ideas, sino de las fuerzas y para el que el poder se hace criterio y verdad.

Aquella tendencia al dominio, que se encuentra unida con el moderno concepto científico, muestra ya ahora como propio de su esencia al imperialismo que la caracteriza y que consecuente y políticamente se ha logrado. Sin embargo, esto debe mostrarse más precisamente en la unión de este concepto de ciencia con una cosmovisión, que puede designarse como causal.

Ciertamente que el pensamiento de la causalidad se encuentra también en las Edades Antigua y Media, pero en cierto modo más al margen y representado especialmente por aquellos pensadores que, como los antiguos materialistas, veían en la naturaleza una más o menos mecánica unión de las cosas y de la vida. Por el contrario, caracteriza a la propia y gran filosofía tanto de la Antigüedad como del Medioevo su referencia a contenidos de sentido (*ihre Bezogenheit auf Sinngehalte*), que encuentra su expresión en ideas e ideales religiosos. Pero con ello el concepto de ciencia de esos tiempos tiene también un mayor o menor carácter teleológico. Pues surgiendo los contenidos de sentido (*Sinngehalte*) como centro de la cosmovisión, se ponen para el ejercicio tanto del pensamiento como de la práctica con el fin de realizarlos si

(2) Cfr. *Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt* (El ensayo como mediador de objeto y sujeto), 1792.

son buenos y de desestimarlos cuando sean malos. Así la libertad humana y orden divino llegan a ser puntos de referencia del sistema. Y, por otra parte, se sigue de esto la necesidad para el hombre de ir al combate del bien con el mal a fin de adquirir cualidades, es decir, virtudes para poder acercarse así a lo divino como fin. Este ir muriendo tras contenidos de sentido (*Sinngehalte*) y representaciones de orden tanto en la teoría de las ideas de Platón como, si bien individualmente, en la teoría de las entelequias como en la de la virtud de Aristóteles. La misma referencia de sentido (*Sinnbezogenheit*) no es menor en el concepto de ciencia del Medioevo, sólo que encuentra ahora su centro peraltador en el ideal cristiano del amor.

Por el contrario, caracteriza al moderno concepto científico que no esté orientado a contenidos de sentido (*Sinngehalte*) e imágenes guías para la conducta humana y, por lo tanto, en último término al bien y al mal, sino que se trate aquí de cosas y fuerzas y con ello de sus causas y efectos. Pues si junto a ello se sostiene una consideración ética del mundo que, según Kant, es exigida por las necesidades de la naturaleza del hombre, entonces ésta no tiene un carácter científico en sentido propio, ya que sus resultados se sustraen por principio tanto a la demostrabilidad como al experimento. Así, tanto el ideal religioso como la idea caen fuera de la esfera de la ciencia moderna sin que ésta renuncie a la pretensión de ser una universal cosmovisión. Con ello pone en último resultado en el lugar de una imagen moral del mundo una mecánica, es decir, una imagen del mundo vacía de sentidos. Quiere el materialismo moderno ensalzar con palabras aún no discutidas la grandeza de su imagen del mundo dentro de la que la tierra aparece sólo como un polvillo, ya que ésta es solamente la grandeza de la cantidad y de la supuesta legalidad racional, que en modo alguno significa moral. Más bien esta imagen del mundo surge de la fuerza, materia y casualidad en cuanto productores suyos, manifestándose como fría y sin sentido y dentro de la que está una espiritual arbitrariedad. Pues la supuesta estructuración del mundo no surge de la sabiduría y del amor y como tal está referida a la humanidad y su desarrollo; más bien el hombre en esta imagen aparece casual e inútil, consiguiendo ella misma la objetividad de lo extrahumano, esto es, se opone al alma del hombre otra completamente distinta, extraña y enemiga.

Esta imagen naturalista del mundo no pone ante los ojos un cosmos, sino solamente un término mecánico que encuentra su supuesta causa en la casualidad, es decir, en la arbitrariedad de fuerzas primitivas y en el poder, bien que se ponga como personal o como imper-

sonal. Para una más profunda reflexión puede señalarse que este poder primitivo, pensado como impersonal, no muestra ninguna conexión reconocible con la esencia del hombre hasta donde éste no se pone como materialidad. La sujeción a esta imagen del mundo tiene que conducir científicamente a la negación de la más alta naturaleza del hombre. Y ese protopoder que se piensa como personal, visto a la luz, puede ser solamente el protomal. Pues una creación que surge en la casualidad, es decir, de la arbitrariedad, e inmediatamente de una voluntad, que no se interesa por el bien de los creados, cuya esencia se manifiesta a través de frigidez y fuerza, y cuyo fin cognoscible es sólo la aniquilación y, por tanto, la muerte de toda creación, esa tal creación en el sentido moral no puede ser más que mal. Pero la idea del microcosmos de sí mismo está en una relación necesaria con su opinión del macrocosmos —siempre el microcosmos se refiere al macrocosmos como a su modelo—, conteniéndose así en la imagen naturalista del mundo como en su arquetipo o exacto modelo, tanto el satanismo de la política moderna como la tiranía del Estado soviético.

Si se considera el tema del hombre en atención a este arquetipo, evidentemente sólo puede consistir en esto, en dejarse impulsar por la inevitabilidad de fuerzas naturales. Pues en la esfera de la mera causalidad no puede haber libertad alguna, sino, como ya enseña Bacon (3), sólo la irrompible cadena de causas y efectos. Pero aquí también el hombre viene de una esencia inteligente y activa a otra en cuya virtud no tiene más remedio que considerar o, a lo sumo, disfrutar, el inevitable suceso de procesos por cuyo torrente es él arrasado. Colócase entonces en el lugar de la actividad moral que resulta de mirar a contenidos de sentido (*Sinngehalte*) y que debe el hombre realizar en libertad, la pasividad y moral indiferencia, ya que nada hay allí que se pudiera pretender como un principio superior y primero para ser realizado. La pasividad moral de la teoría del Estado que se limita a considerar y a describir lo que está ahí en un sentido externo y que toma por real lo inmoral, es decir, el poder vacío, encuentra en la imagen del mundo del naturalismo su lógico punto de partida.

Con todo ello no debe ser negada la legitimidad de un aspecto causal del mundo que se atestigua ciertamente en la esfera de lo material. Sin embargo, como lo empieza a examinar la moderna física,

(3) «Neque enim ullae vires causarum catenam solvere et perfringere possint neque natura aliter quam parendo vincitur.»

ya es materia-sustancia (4), no mera materia en sentido de un modelo mecánico del mundo. Por fin no procede el sentido de una consideración causal allí donde se pregunta por la libertad humana que no viene determinada por causas originarias, sino que se activa realmente como creadora en atención al prototipo y definitiva imagen de la más alta existencia. Vale esto justamente para la esfera del Estado y el para estas ideas decisivas a las que pertenece como constitutivo la justicia y todo sentido más alto de vida. Pero, no obstante, para dar explicaciones más detalladas precisa considerarse en adelante al naturalismo en sus repercusiones en el ámbito de la sociedad humana y en la concepción de la esencia del Estado.

LA TEORÍA DEL ESTADO DEL NATURALISMO

a) *La confusión de los conceptos*

Se considera a la moderna teoría del Estado como esforzándose por suprimir la sugestión de meras palabras, si bien lo que más llama la atención es la asombrosa confusión del abstracto y fraseológico carácter en el empleo de los conceptos. De inmediato esta confusión se extiende también a las reflexiones mismas, por lo que es característico que raras veces vengan separados distintamente el aspecto moral-jurídico y el político-egoísta, mostrándose aquí en definitiva la incapacidad para distinguir entre bien y mal.

Esta confusión en el empleo de los conceptos y reflexiones se muestra ya en el principio del pensamiento naturalista del Estado, a saber, en Maquiavelo que, por cierto, es uno de los mejores observadores respecto a todo lo que está relacionado con la naturaleza exterior y con la esencia terrenal del hombre, aunque en el más alto sentido de la palabra sea un mal pensador (5). Pues la pérdida del poder de la

(4) N. DEL T.—Nos hemos visto precisados a introducir en la traducción el calificativo «sustancia» para distinguir en ese pasaje los términos *Stoff* y *Materie*, que pueden traducirse legítimamente en castellano por el vocablo «materia», pero que en el texto alemán se encuentran en ese momento perfectamente diferenciados por la voluntad del autor que no desea atribuir al primero un sentido mecanicista.

(5) Cfr. E. VON HIPPEL: *Geschichte der Staatsphilosophie (Historia de la Filosofía del Estado)*, t. II, 1957, de próxima aparición en castellano.

idea que caracteriza al naturalismo, hace al pensamiento abstracto, débil y vago, separándole de aquello en lo que radica su naturaleza, es decir, de la idea de verdad y de la esfera del logos. Correspondientemente, el pensamiento pierde su torsión con contenidos de sentido objetivos y su fundamentación en el protobien del mundo, para llegar a ser un mero poder del sujeto que egoístamente se hace tributario de sus intereses, no peraltando, encuadrando y dirigiendo ya más la pérdida de la idea al egoísmo. El pensamiento vacío de sabiduría se hace mera inteligencia y se pone al servicio de fines personales. De aquí que en el fondo sirva el pensamiento en Maquiavelo para exponer solamente cómo se puede ganar y mantener el poder, esto es, llega a ser un medio de cualesquiera intereses de poder.

Un tal planteamiento, consecuentemente realizado, significa precisamente el desmentimiento o, al menos, el desprecio del bien en el mundo unido al reconocimiento sólo de objetivos y fuerzas terrenales, egoístas y, en último término, malas. Pero esto contradice patentemente la naturaleza moral del hombre y su más alta esencia. Así se ve precisado Maquiavelo, que no ama el bien en sí, aunque lo presencie superfuerte y como sin límites, a reconocerlo también. Mientras él, como pensador, deja la idea fuera del planteamiento, por otra parte realmente no quiere el mal, originando una confusión de conceptos. Pues si por un lado éstos como naturalistas en sí, es decir, según la materia, transcriben el ámbito del poder, utilidad e intereses egoístas, por otro conservan un valor y carácter que no corresponde a su verdadera esencia a través de empréstitos idealistas y, en especial, por la índole de las palabras usadas.

El disfraz de su propia esencia, que tiene lugar, por lo general, instintivamente en sus representantes, caracteriza al pensamiento naturalista del Estado a través de la Historia de la época moderna. Pero al mismo tiempo esto dificulta la crítica de sus conceptos fundamentales, cuidando de oponer a cada ataque los representantes del naturalismo el aspecto idealista de la palabra en indignación verdadera o también presunta. Vale ello especialmente para el derecho, cuyo sentido nominal idealista el más decidido naturalismo lo usurpa para sí con gusto y no por mera fórmula. Pero se ve a los fáciles panegiristas del pensamiento jurídico, según las cosas, determinar al derecho como mero poder o equipararlo con la ley, con lo que se le desmiente en su propia esencia y contenido ideal.

Por lo demás el desmentimiento por el naturalismo de la esfera de las ideas tiene como precisa consecuencia que el ámbito de lo estatal

se analiza primero conceptualmente, aunque también prácticamente en datos, cuya conexión se agrupa o por una reunión de hechos o por las meras opiniones e ideas de los respectivos autores o tratadistas políticos. La renuncia a objetivos contenidos de sentido (*Sinngehalte*) y obligadas verdades precisa que se ponga ciertamente como criterio subjetivas opiniones e intereses personales. Que estas opiniones puedan ser nuevas, parece es lo que importa saber. Pues el sujeto que no se une al orden objetivo se presencia como sujeto, es decir, como especial personalidad precisamente empeñándose en ser «original» y en producir ideas que real o supuestamente no hayan dado otros.

En el último resultado así nace aquella confusión de los conceptos que se produce por el empleo de ideas naturalistas con logismos idealistas y por la subjetividad de puntos de vista que con frecuencia sólo tienen significación para cada uno de los que los representan. Con ello el abandono de objetivos contenidos de sentido (*Sinngehalte*) conduce consecuentemente a la más externa subjetividad que no va más que a mezclar algunas opiniones como las vistas egoístas, un hecho al que encuentra contra legítimas reivindicaciones otra expresión a través de los llamados testamentos políticos de la modernidad con sus tornapuntas hacia poder y gloria y su indiferencia.

Cómo la confusión de los conceptos llega hasta devenir del pensamiento a la mera palabra y de ésta a frases vacías, lo atestigua, por ejemplo, la extensa obra de Woodrow Wilson, cuya edición americana apareció hasta finales de siglo (6). La índole del naturalismo wilsoniano sin ideas y que en cierto modo sólo toca la superficie de las cosas, llega aquí a la necesaria consecuencia de que sea uno de los libros más impráctico y abstracto que jamás se haya escrito sobre el Estado, a pesar de que pretenda dar «Elementos de política histórica y práctica». Pues esta forma de tratar al Estado sin atención a aquellos valores que le confieren primer sentido como institución humana, degenera en el fondo en una multitud de datos y trozos selectos que no tienen sentido, cuando como meramente tales se alcancen a consecuencia de la falta de puntos de vista trascendentales en la propia significación de la palabra. Por cuanto estos datos se unen, coloca en lugar de objetivos criterios de verdad un elemento subjetivo, ilusionista y carente de luz, en el que ya se contienen como en germen también el práctico naufragio de la política de Wilson.

La confusión de los conceptos y el caos del conocimiento en ella

(6) La edición alemana con prólogo de Wilson es de 1913.

implícito como subjetivización de puntos de vista no significa la consecuencia más extrema a la que puede llegar la teoría naturalista del Estado. El caracterizado procedimiento sólo es una consecuencia de lo que en cuanto ceguera de ideas quita al pensamiento su carácter de verdad y su obligación. Por el contrario, la mayoría de estos representantes de una teoría naturalista del Estado en el fondo no tienen el propósito de suspender por completo la esfera de la moralidad o también la unión del Estado con ella. Ello más bien surge como inevitable consecuencia de un concepto de ciencia que deja fuera de principio la más alta naturaleza del hombre y que se cumple sólo en el plano de la materia y se mueve sobre esos intereses aplicados.

Pero es posible ahora también que se haga un naturalismo seriamente perfecto en contraposición a estos naturalistas que, al menos emocionalmente o por frase apelan al bien, aunque lo destierren en cuanto constitutivo de su pensamiento. En ese caso se antoja el mundo como amoral y pronto también antimoral, es decir, malo. A este punto de vista, que se podría calificar de satánico, ha llegado científicamente el naturalismo en el pensamiento y en la teoría del Estado soviético. El materialismo aquí rechaza absolutamente las ideas, odia su luz como la negación de su oscuridad, llegando a ser en último término la peor voluntad para el punto de partida de supuestas creaciones del mundo como de las pretendidas formas del Estado. Esta voluntad se sirve del hombre solamente como objeto para objetivos arbitrario-egoístas y tiene valor solamente si alguien activa a éstos.

No obstante, la mala voluntad está forzada a disfrazarse tanto que se dirige a aquellos que están fuera del círculo de la conjuración. Pero precisamente sucede esto por medio de aquella confusión de los conceptos, que ha facilitado y traído consigo el pensamiento naturalista. Pues cuando los conceptos naturalistas no contienen a las ideas como realidad, sino únicamente como frases, esto es, como palabra vacía de sentido y que, por lo tanto, no obliga por su contenido, entonces es posible científicamente designar como libertad a la servidumbre, como democracia a la tiranía, como derecho al poder, como tolerancia a la opresión, como verdad a la mentira. De aquí que la confusión de conceptos del naturalismo conduzca en último lugar a que la desmentida idea como punto de vista contrario haga posible científicamente al mal en el sentido propio. También el vaciamiento tiene por última consecuencia que aún la deducción dentro de una conexión de pensamiento, es decir, la lógica aparece para el naturalismo como inútil. Pues también se adhiere conceptualmente la lógica a la idea, aunque formal, de

la verdad, pero la idea para el naturalismo no cubre ninguna realidad, no llegando a más que a lo que dicho sea en sí concluyente. Pues en el ámbito de naturalismo valen las fuerzas y no los fundamentos, porque el fundamento interesa solamente tanto en cuanto sea apto para presentar al que todavía crea en la lógica el interés de poder perseguido como necesario.

Por último, un tal procedimiento debe coger también al lenguaje, en cuanto éste, estando unido con ideas y cultura es expresión del más alto sentido de vida. Le corresponde la barbarización de lo idiomático y su mecanización en la esfera de vida del naturalismo, como la tendencia de su política a obrar con afrentas, amenazas o con poder, siendo reales para él solamente las fuerzas y su empleo, pero no las ideas y los fundamentos.

Por parte de la persona encierra el naturalismo la necesaria consecuencia de tomar a los realistas en el sentido medieval de la palabra por soñadores extraños a la realidad, puesto que ellos creen en ideas y logos, en algo que ciertamente no hay. Cuán poco basta el realismo naturalista contra su aceptación de la realidad de la vida, lo ha mostrado Goethe en su «fábula» (7), describiéndolo bajo la imagen del rey mixto. Una imagen de aquella consideración del mundo sin ideas es el ser desordenado e indeciso de este rey que cree «está sobre los pies», pero que en verdad se desploma como informe masa sin fuerza cuando se aproxima la hora de la decisión. Por el contrario, aparece como deseado para los representantes del naturalismo el suprimir y mantener alejados de la vida del Estado como perturbadores a los representantes de objetivos contenidos de sentido (8). Por cuanto el naturalismo en última consecuencia quiera al mal y pasa por el bien, se hace enemigo en sí el representante de objetivos y morales contenidos de sentido, al que vale exterminar con todos los medios de que sean dueños la astucia y el poder.

(7) Cfr. E. VON HIPPEL: *Geschichte...* cit. (*Historia...*, cit.), cap. de Goethe.

(8) Muy bien describe esta historia ya PLATÓN mediante su fábula del viaje naval en *La República*, VI, 488. (Es aquella en la que los navegantes llaman a los «verdaderos pilotos» «miracielos», «charlatán» e «inútil»). Ed. IEP. Madrid, 1949, t. II, págs. 179-181—N. T.)

b) *La teoría del origen del Estado*

El naturalismo en la teoría del Estado tiene por consecuencia que en lugar de la pregunta sobre el sentido y misión del Estado pone siempre la de su origen. Ciertamente que la pregunta sobre el origen del Estado no es injustificada siempre que se entienda bajo sus formas de imagen de la comunidad, que preceden temporalmente a aquella de la modernidad. Porque el naturalismo deja fuera de fundamento la naturaleza del hombre y con ella su verdadero fin, cae fuera de la pregunta sobre el origen del Estado la libertad de estructuración de la vida humana, con lo que se limita aquélla a lo que en un sentido causal pueda ser determinado en la historia humana. Pero en el hombre es determinado lo que se conexiona con su naturaleza terrenal, que se define por el subconsciente y en éste por egoístas y malos objetivos.

En contra de la verdadera génesis la Filosofía naturalista del Estado conduce así a la idea de que el hombre es real solamente en su naturaleza terrenal y que, correspondientemente, el mal está en el principio de la evolución humana. Esta idea, por ejemplo, está clara en Hobbes, para quien el hombre es lobo de la naturaleza del hombre. Así que para el naturalismo en la esfera del Estado esté al principio de la historia la guerra de todos contra todos, lo que se cree encontrar como ley fundamental en el reino animal —los peces grandes se comen a los pequeños— y en la «lucha por el pesebre». La causa original para el naturalismo en la teoría del Estado es de esta forma la esfera de fuerzas salvajes y bárbaras, es decir, es para él el hombre en primer lugar animal y portador de apetitos que corresponde domar al fin de esta fila evolutiva del poder del Estado.

Significa el que parta de la naturaleza terrenal del hombre —la más alta la desmiente— el naturalismo, que vale como principio de la fila evolutiva el hombre egoísta que está en sí aislado y prisionero. A ello corresponde, por ejemplo, la teoría del Estado de Rousseau, quien deduce al Estado por medio de un contrato social del egoísmo de los individuos.

También los pensadores menos radicales, en los que se pone el historismo en el lugar de la construcción naturalista de pensamiento racionalista, son impulsados por la preocupación causal a inconsistentes asertos. Así, por ejemplo, se ve precisado Wilson en la ya mencionada obra, al tratar de las consideraciones sobre el «origen del poder político», a mantener que éstas «se basan en principio en el parentes-

co». De aquí deduce «de la familia patriarcal al Estado», con lo que se cree alcanzado el terreno de la actualidad. Pero en esto acude también el historicismo a construcciones arbitrarias para poder sostener para la esencia del Estado su necesaria línea de evolución histórica, que es, sin embargo, solamente imaginativa. Pues en verdad todas las antiguas comunidades proceden de la esfera religiosa, la que se deja por completo fuera de principio para Wilson.

La antigénesis naturalista, que encuentra también el punto de partida para la esfera del Estado en caóticas fuerzas malas, adolece de un desconocimiento de la verdadera esencia del hombre, cuyo origen busca en lo más bajo. El naturalista pensamiento evolucionista, que lleva desde las formas primitivas a las más sutiles estructuras, que como teoría no es injustificada dentro de límites más determinados, se extendió más allá de su campo de aplicación, cuando identificó la más alta naturaleza del hombre con la terrena a la que se une desde arriba, pero a la que no sigue. Pues así como poca vida resulta del barro primitivo, sino de la vida, en esta medida puede seguir el bien del mal, en lugar del bien.

Haciendo caso omiso de esto el naturalismo, su teoría del Estado alcanza a deducir en cierto modo causalmente las más altas comunidades de las de los primitivos en cuanto dadas primordialmente. Mas, en verdad, siempre ha habido, según nos muestra hoy la historia, junto a las primitivas, elevadas culturas de la humanidad que no se dejan deducir de aquéllas (9). La formación de comunidades no transcurre, según el pensamiento evolucionista del naturalismo acepta, como una causal-histórica que de continuo asciende, sino que igualmente hay decadencia como prosperidad, lo que en último término se relaciona con la libertad del hombre y con la obra de sus actos.

Es por completo insostenible la opinión del naturalismo de que pueda resultar algún progreso en el auténtico sentido desde la naturaleza terrenal del hombre solo, siendo únicamente ella para esta concepción lo propiamente real. Más bien solamente puede ser quitado el caos de fuerzas indómitas y egoístas del terreno del naturalismo mediante el poder, es decir, por la prepotencia de un egoísmo que se pone totalmente. En correspondencia, Hobbes llegó consecuentemente, no al Estado como un orden humano-moral, sino al Leviathan y meca-

(9) Cfr. VALENTIN TOMBERG: *Die Grundlagen des Völkerrechts als Menschheitsrecht (Las situaciones fundamentales del Derecho Internacional como derecho de la humanidad)*, 1947, págs. 30 y ss.

nismo de poder, mientras que Rousseau aniquila en su fuero interno en la voluntad general al hombre en cuanto hombre. Y lo que aquí la teoría no ha podido ocultar, a saber, que el bien no procede del intransformable mal, lo muestra en la práctica el Estado soviético, en el que se eleva a principio del supuesto orden el egoísmo y la arbitrariedad de los gobernantes.

e) *El voluntarismo en la Teoría del Estado*

En íntimo parentesco con aquellas concepciones naturalistas que, partiendo del origen del Estado, tratan de analizar las comunidades políticas como determinadas, es decir, como producto de un proceso meramente natural, están las teorías de la voluntad del Estado. Les caracteriza también que el Estado no venga entendido como un orden moral en vista de datos de sentido y su realización, sino como mera voluntad vacía de sentido moral. Por el contrario, se diferencia el principio de voluntad de aquel general transcurso causal, cuyo fundamento no está constituido por la naturaleza exterior, en la que el hombre aparece como tejido estrechamente, sino un momento *personal*. Pues claramente es la voluntad una facultad del alma, que como tal y en el propio sentido, sólo puede estar adscrita a las personas.

Muéstrase ahora lo irreal y ficticio del pensamiento naturalista al atribuir la voluntad, cuyo portador oportuno sólo puede ser una sustancia, al Estado que como sustancia no existe en absoluto (10). Pues aunque se considere siempre jurídicamente al Estado como persona, no quiere decir nada el hecho de que esta designación no signifique más que la simplificadora unión de principios de orden y competencias, detrás de los que están actores-hombres. Al ignorar el naturalismo este hecho, es decir, aquello por lo que se considera al Estado como auténtico portador de voluntad, crea algo así como un político *Homunculus*. Y con esto forma en el pensamiento y en los hechos unas sustancias que en el verdadero sentido no pertenecen a la esfera de las humanas, a pesar de lo cual las encaja entre éstas de forma decisiva. Así viene de meras frases a una realidad interhumana.

Caracteriza a este Estado-persona naturalista su cualidad de ser portador de voluntad, pero que en cuanto tal portador en nada se une

(10) Traducimos aquí a *wesen* por sustancia para que se entienda la oposición entre persona real y persona meramente jurídica.—N. T.

a esta su voluntad. No otra cosa enseña en último término la doctrina de la soberanía a través de la que se muestra la voluntad como algo más alto y que se determina a sí misma.

Ciertamente que un carácter muy distinto ofrece la teoría de la soberanía tal y como se presentó en el siglo XIII. Pues aquí significa, dicho en pocas palabras, el derecho a los poderes territorial y temporal según la independencia del Emperador y del Papa. Sin embargo, en este nacimiento está ya contenido el fundamento naturalista, que no entiende al reino como un orden, como una conexión de sentido y escalonamiento de misiones de clase temporal-espiritual, sino sólo como una conexión de poder, que se mantiene contra el propio poder como soberano y más alto.

Pero aquí yace el giro del sentido a la causa, pues el soberano es en cierto modo su misma causa. Por cierto que la doctrina de la soberanía nos hace recordar algo de la autarquía del pensamiento de Aristóteles; sin embargo, el materialismo de la época moderna le atribuye un carácter enteramente distinto (11). Mientras para Aristóteles caracteriza a la polis la autarquía, es decir, la posibilidad de llevar en aquella una vida completa, porque una comunidad del carácter de la polis aparece como suficientemente grande para llenar las distintas exigencias del hombre en su desarrollo incluso moral, significa, por el contrario, la soberanía solamente la posibilidad o al menos la pretensión a poder mantenerse como *propio poder*.

Ahora tiene distinta significación la teoría de la soberanía, que fundamenta al Estado sobre su propia voluntad y entiende a esta voluntad como voluntad de poder. Pues esta voluntad, que nació en cierto modo de un proceso analítico, mientras se emancipaba, en cuanto naturalista, del orden del medioevo, se liberó también de las ideas y sobremanera de toda captación de sentido (*Sinnhaftigkeit*) objetiva y obligatoria. La voluntad del Estado es no sólo la motivación para su propio poder, sino, en último término, su mismo sentido. Ciertamente que la voluntad del Estado encuentra también en el orden natural externo fronteras a su poder, lo que en cierto modo se sigue del planteamiento naturalista como hechos básicos de toda existencia, pero, en cambio, dentro de su esfera es señor el Estado y, por lo tanto, le permite actuar a discreción esta voluntad.

(11) Cfr. para la teoría de la soberanía: FRHR. VON HEYDTE: *Die Geburtstunde des souveränen Staates* (La hora del nacimiento de los Estados soberanos), 1952. El mismo: *Der Wandel des Souveränitätsbegriffs in Studium Generale* (El cambio del concepto de soberanía en el estudio general), 1957, págs. 166 y ss.

Por lo demás, el naturalismo de la teoría de la voluntad, unida a la concepción del Estado como una realidad personal, tiene por consecuencia más extrema el que los hombres que viven en el Estado no aparezcan como sujetos particulares de la comunidad a quienes está llamado a servir el Estado en relación al *Bonum commune*, sino como la materia y objeto de este señorío. El fantasma estatal producido por el naturalismo en cierto modo se nutre de la sangre de los suyos, sobre los que dispone conforme a su voluntad, esto es, a su arbitrio. La concepción internacional de que el Estado está autorizado a hacer lo que quiera con los suyos y sobre su territorio, y, por lo tanto, la improcedencia de una intervención por causa de maltrato y avasallamiento de los hombres que viven en un territorio estatal, no es más que la consecuencia de un planteamiento naturalista para el cual no son los hombres, sino los Estados los auténticos sujetos del derecho. Pues la arbitrariedad de la voluntad del Estado y su emancipación del orden moral del mundo contiene también el despotismo del derecho.

Esta voluntad pervertida por el naturalismo, que contiene como principio de la formación del Estado la malicia de la vacía voluntad propia y con ella el mal, guarda también una significación para la esencia de la ideada persona del Estado. Pues ésta considerada como individualidad, corresponde a un hombre, o mejor a un monstruo, que no contiene nada como normativo para su voluntad propia y con ella para su egoísmo. El egoísmo estatal como principio, que surgió de Maquiavelo en cierto modo en cuanto sociólogo, es la doctrina básica de la teoría naturalista del Estado. Pero como el egoísmo en la vida humana significa ceguera e indiferencia frente a legítimos intereses de otros que el egoísta ignora hasta dónde le sea prácticamente posible, la egoísta voluntad del Estado significa, vuelta hacia el exterior, nacionalismo e indiferencia frente a la restante humanidad. Falta a este pensamiento el sentimiento de esto: de que es la ilegítima pretensión de una parte, los intereses del Estado, es decir, el egoísmo de cualesquiera detentadores locales del poder, que se apoyan absolutamente en la injusticia, el que pasa a ser el total.

El naturalismo, que encuentra su planteamiento para el más aislado Estado en la voluntad, significa solamente algo así como una forma de transición. Pues el pensamiento de la causalidad, en tanto que universal, tiende a reconocer sólo una fuente de poder, así como una fuerza sola impregna al universo. La concepción del Estado como una persona especial contradice así al pensamiento de la mera causalidad, que como total reclama el mecanismo mundial también en la esfera de

la vida humana, es decir, bajo la destrucción de toda libertad y de toda individualidad. Con ello el naturalismo de la teoría del Estado encuentra su propio fin en un Estado mundial, en el que el mundial mecanismo se realiza como político. En correspondencia, se ve al Estado soviético, que es el representante más radical del pensamiento naturalista del Estado, que aspira a este fin, y, por lo tanto, a un Estado total sin fronteras de dominio ni dentro ni fuera, en el que son exterminadas la libertad y personalidad del hombre, así como todo sentido moral de la vida de conformidad a las tendencias fundamentales del pensamiento naturalista.

d) *Concepto del Estado y pensamiento jurídico*

No es productivo el carácter fraseológico del pensamiento naturalista, cuando se refiera a la esfera de las ideas, para trabajar con diversas definiciones del Estado. Pues como las palabras son puestas en lo particular, resulta indiferentemente al pensamiento naturalista como quintaesencia la ecuación Estado = poder soberano, con lo cual el punto de vista político de los autores respectivos no significa tampoco diferencia alguna respecto a la cuestión fundamental. Así, el jurista R. von Jhering, quien influyó profundamente, y no sólo en Alemania, en las generaciones siguientes, vió el fin del Estado en la posesión «del poder que se considera más alto de todos aquellos que están dentro del territorio del Estado». H. v. Treitschke explicó en 1865, desde el punto de vista de una consideración nacionalista de la historia, que la esencia del Estado era: «en primer lugar, poder; en segundo lugar, poder, y en tercer lugar, de nuevo poder». Pero también el liberalismo llega al mismo resultado por el planteamiento naturalista. Así, por ejemplo, el conocido sociólogo Max Weber tiene al poder como por lo que califica la esencia del Estado. Y por el lado jurídico, el jurista del Estado liberal R. Thoma definió en colaboración con G. Jellinek: «Pertenece al contenido de conceptos esenciales del ser existencial del Estado que eficazmente se ordene y se fuerce, es decir, que se despliegue poder. Por ello vale la frase: Estado es poder; ser poder es conceptualmente el fin más primordial y necesario» (12). El despliegue

(12) Cfr. H. NAWIASKY: *Allgemeine Staatslehre (Teoría general del Estado)*, I, 1945. Para TREITSCHKE, vid. F. ELÍAS DE TEJADA SPÍNOLA, *O Racismo*, 1955, páginas 99 y ss. Por lo demás, el naturalismo en la teoría del Estado no está en modo alguno limitado a determinados países, así que también DUGUIT, por ejemplo, caracterice al Estado como poder, agregándose a TREITSCHKE y JHERING.

soberano de poder de acuerdo con la correspondiente voluntad del Estado, libre de los obligatorios contenidos de sentido y más bien ejercitada a voluntad, es la quintaesencia de la teoría del Estado positivista y está también contenida en el positivismo formalista de Kelsen. También está cercana a la teoría naturalista del Estado por medio del mero destino formal del pensamiento jurídico de Kant, que tolera casi todo lo referente al contenido en las cosas, aquella definición kantiana impresionante por su lapidaria brevedad y bella por su moral sononete de la *Metafísica de las costumbres*: el Estado es «la unión de una cantidad de hombres bajo leyes jurídicas».

El Estado aparece para el naturalismo como poder, siendo el derecho, por su parte, un producto de este poder. Por lo tanto, su validez se basa también en el poder estatal, que lo garantiza y lo impone con coacción y pena, tratando así de realizarlo nuevamente a través del poder. Así al naturalismo de la época moderna pasa como quimera la convicción de la antigüedad y del medioevo de que hay sobre el derecho positivo otros grados más altos del derecho —Derecho natural, Derecho divino—, que limitan la voluntad humana y en cuya consideración, por su parte, el derecho positivo puede obtener obligación. Pues aun cuando hay para aquél la esfera de los sentidos, se ocupa de todo lo que rebasa el concepto científico naturalista, motivándole esta convicción, no solamente su negativa, sino también su cólera.

El modo fundamental de pensar existente en las altas esferas naturalistas está claramente expresado en la *Filosofía del Derecho y del Estado*, de Wilhelm Fischer. La obra, aparecida en segunda edición en 1882, afirma por de pronto que la verdad se encuentra «no en la especulación, ni creaciones de la imaginación, sino en hechos», y que llega a ella por «la imposible investigación de la realidad». Este punto de partida naturalista conduce sin muchos cumplidos a la estipulación de que no puede darle una razón, «porque nada hay fuera de la naturaleza perceptible por los sentidos» (p. 7). No menos apodícticamente respecto al derecho, se dice: «no hay un derecho; y lo que así llama el hombre sus leyes, también las tiene el animal y ambos las realizan en el Estado...». Y entonces el autor niega la razón, con lo que, como asegura, «llega a ser caduco el último apoyo del derecho», sacando con íntima satisfacción el resultado: «Habiendo visto que no hay un derecho como tal ni en lo sobrenatural ni en la naturaleza, nos preguntamos: "¿qué clase hay, pues, de derecho?, y, en suma, ¿hay un derecho?". He aquí la contestación: "No hay derecho alguno, sino sólo hechos y poder"» (p. 9).

Aquí se presenta el naturalismo del siglo XIX como en su flor de mayo, convenciéndose a sí mismo de que no merece la pena entrar en el punto de vista del idealismo que siempre había sido defendido desde hace un milenio. Se puede establecer que a Fischer se le antoja el sacudirse la esfera de las ideas y el tarjetazo a la naturaleza moral del hombre como el deshacerse de una carga, con lo que el hombre se hace libre. El hombre deviene de una persona moral a un hombre animal y, por su parte, el animal a un animal-hombre no expresivo. Esta diferencia de capacidad o incapacidad de hablar carece de importancia para nuestro autor. Depende «la facultad de hablar, en último fundamento, única y solamente de una divergencia sin importancia de la laringe humana y de la animal». Asegura Fischer que «otra diferencia entre el hombre y el animal no existe». Y la existente diferencia es para él tan poco importante que no proporciona al hombre ocasión alguna para estar «orgullosos de ello». Con esto tienen tan pequeño pretexto que su «más ligera movilidad a través del lenguaje» ha conducido a los hombres a «la peor clase de enajenación»; es, a saber: a la Religión. Y así, los animales pueden «considerarse dichosos de quedar libres de esta confusión en la inteligencia humana de todo concepto, como de la locura y enajenación» (p. 8).

Se puede agradecer al gallardo autor de esta filosofía del derecho, por fortuna ya olvidada, que no hiciera de su corazón un antro de asesinos. Pues lo que él con tan reanimadora sinceridad como convicción básica naturalista proclamó, la mera naturaleza animal del hombre, la realidad sólo del mundo de los sentidos, lo quimérico de la idea del derecho y el sentido de la religión, lo repiten en el fondo, aunque más precavidos en la forma, sus hermanos positivistas (13).

Así, la teoría del Estado de Derecho, si por «derecho» se entiende la ley del Estado, acaba por desembocar en mero poder, sólo que ésta se une respecto a su creación con una función especial del Estado, la legislación. Cuán poco puede mantenerse la opinión positivista se sigue de que, como Hobbes afirma, primeramente el Estado crea al derecho, por lo que no hay derecho alguno antes del acto de la legislación, mostrándolo la práctica y la experiencia, a la que el naturalismo se cuida de llamar como normativa. No obstante, se habla también por los positivistas, ya antes de la proclamación de una ley, de si es o no justa la intencionada reglamentación. Pero es imposible la equi-

(13) Cfr. el justificante en L. NELSON: *Die Rechtswissenschaft ohne Recht (La ciencia del Derecho sin derecho)*, 1917.

paración del llamado valor de la ley, es decir, según la teoría positivista, su vigencia (*in Kraft-stehen*), con su obligación. Pues el «valor» positivista responde a una mera pregunta de poder; en cambio, la «obligación» se refiere en el más amplio sentido a la moralidad de lo jurídico, es decir, a la pregunta de que si lo que se da como derecho es en verdad obligatorio. Pero este problema no puede ser oportunamente resuelto de ningún modo sin atender a la esfera de las ideas y especialmente a lo justo en sí (*an-sich-Gerechte*). También queda pendiente en él la contestación a la pregunta que hoy es ciertamente actual sobre la autorización del desacato al poder ilegal. Y aquí también deja de ser consecuente el naturalismo, pues el más juicioso positivista no se inclina a sobreañadir que estaban autorizados a propinarle una abismal paliza por el mero hecho de que fuera el resultado de un poder soberano.

e) *Naturalismo y constitución*

La confusión naturalista de los conceptos jurídicos, que no encuentran su fundamento en objetivas adhesiones de sentido, sino en el poder, debe también suspender para la constitución el carácter de un orden verdadero. En consecuencia, se trata en la constitución positivista primariamente del poder y su práctica, lo que jurídicamente se expresa como el problema de la división de competencias. Sin embargo, la competencia no es otra cosa que poder legalizado. En cambio, el hombre llega a ser para el pensamiento naturalista el objeto de la práctica del poder, no interesando como persona y haciéndose átomo-masa, pues no corresponde a la visión naturalista del mundo la personalidad, sino la masa como material y materia de construcción de la llamada voluntad estatal.

Como, además, el naturalismo no conoce ninguna idea, sino hechos, la importancia jurídica se mantiene por el poder, no poseyendo el hombre, la familia o la comunidad ni siquiera el derecho a la existencia. Pues si un tal derecho se confiere por los derechos fundamentales, éstos tienen para el positivismo solamente una significación positiva, es decir, pueden ser retirados a cualquier hora de la esencia del derecho por medio de un cambio de la voluntad estatal. Pues la negación de la esfera de las ideas tiene, por lógica consecuencia, que no aparezca el poder estatal como servicio al hombre, lo que desde un principio le limita, sino como autofín. Entonces el hombre solamente tie-

ne derechos fundamentales en tanto y en cuanto derivan éstos del Estado, poniéndose así jurídicamente el reconocimiento de la vida, que puede ser revocado, con lo que aparece la prolongada vida como «vida indigna». Y que el derecho para el naturalismo se identifique con la ley, significa para la situación del juez, en cuanto solamente unida a la ley, no tanto libertad para el derecho como sumisión ilimitada a la forma legal en la que se practica la voluntad estatal (14).

Esta voluntad, en cuanto no se determina por ideas, sino por intereses, mantiene inmediatamente algo superficial, egoísta y subjetivo. Pues en las ideas están declarados los generales y futuros fines del hombre y ellos marcan en su totalidad el cuadro final de la evolución moral de la humanidad. En cambio, los fines estatales del naturalismo, como unidos al egoísmo de intereses de poder, llevan solamente un carácter particular, y como subjetivos contienen aquel momento de lo ilusionista que caracteriza la política de la época moderna.

Porque el naturalismo parte de un poder soberano, cuya causa es él mismo, pone en este principio la práctica del Estado total, es decir, el derecho del detentador del poder político a la acción en todo ámbito. Esto tiene como consecuencia que el Estado moderno somete no solamente a la economía como economía nacional, sino también a la cultura. Los eventuales intereses de poder de la política actual para obstruir la esfera de la cultura es el inevitable fin de un pensamiento que no cree en la objetividad del ámbito de la verdad. Y así, establece ya, por ejemplo, Bismarck, en su *Pensamientos y recuerdos*, que había abandonado la escuela «como normal producto de nuestra enseñanza estatal». Por último, el ideal religioso y también el cristianismo pueden aparecer para Europa al pensamiento naturalista del Estado a lo sumo como un capricho que se tolera de una parte de los ciudadanos. Cuando, por el contrario, llegó el naturalismo a un total dominio, como en el Estado soviético, es decir, cuando se excluyó y destruyó a los portadores de opiniones religiosas e idealistas, la fe como relación a ideas llega a ser herejía culpable.

Por lo demás, a la imagen naturalista del mundo, que ve en el cosmos una especie de mecanismo, corresponde consecuentemente un Estado que atañe, por su parte, a esta supuesta realidad fundamen-

(14) Este punto de vista está representado con antiguos argumentos naturalistas en R. SCGAR: *Des Staat und sein Recht (El Estado y su Derecho)* en «Oesterreichische Gemeinde-Zeitung» («Revista de la Comunidad Austríaca»), 1957, cuaderno 55, 6.

tal del mundo. El orden de competencia llega a ser así un mecanismo que encontrará su impulso en el arbitrio de la soberana voluntad estatal y, por lo tanto, en la arbitrariedad de cualquier poderoso. Y este mecanismo es activado por una burocracia cuyo pensamiento abstracto y sin ideas produce sus contenidos a base de esta voluntad estatal, es decir, a base de tendencias egoístas. Pero se entregan a la inmanente necesidad del principio como predeterminada en cuanto portadores de este poder los malos; a saber, aquellos que están libres de las depravadas ideas y, por lo tanto, de contenidos morales y como si estuvieran impregnados de la egoísta voluntad de poder en calidad de motor de la totalidad. La élite negativa que se ha configurado en el moderno despotismo del Estado soviético, es el lógico correlato del pensamiento naturalista que se realice completamente.

Donde, por el contrario, el naturalismo aún no ha alcanzado esta última consecuencia, se muestra como su característica el momento de la cantidad. La construcción estatal aspira aquí a fundamentar democráticamente sobre la voluntad de los ciudadanos. Y aquí el hombre es presentado no como personalidad concreta, que pone como real una determinada capacidad, sino como persona abstracta idéntica a todas las otras, llegando a ser ahora el principio de la configuración estatal por elección y votación la suma de las voluntades individuales. Con ello, empero, se pone el mero número en lugar de la personalidad y de su rango, y se abandona a la masa incompetente y desinteresada la decisión sobre la más importante y difícil pregunta de la estructuración de la vida común. La dificultad aquí señalada de una democracia que sólo reconoce la cantidad y deja fuera, con la cualidad, las fuerzas verdaderamente formativas, encierra en sí un momento de desorden y confusión que tiende, en último resultado, dentro de la esfera naturalista, a la *élite* negativa como representante del egoísta pensamiento de poder.

HACIA EL VENCIMIENTO DEL NATURALISMO EN LA TEORÍA DEL ESTADO

El vencimiento del naturalismo en la teoría del Estado no puede hacerse desde fuera, sino solamente desde la inteligencia en lo inconsistente de su pensamiento y particularmente en lo insuficiente del concepto científico en que se basa. Se trata aquí de comprender que este concepto científico en principio contradice a la verdad, a la que con la esfera de las ideas deja fuera de planteamiento, dando él, por el

contrario, solamente una parte de la realidad, a saber: la esfera de los sentidos. Pero tampoco se puede entender a esta parte de la realidad sin un concepto universal de ciencia que la comprenda como tal, pues para el naturalismo llega a ser su propio objeto, la naturaleza, un mecanismo, y con ello algo infranatural. También su sólo abstracto pensamiento quita a los objetos del mundo orgánico su verdadera cualidad —de luz, de calor o de vida—, cuando que todo llega a ser, en último término, unidades de la cuenta dentro de relaciones meramente racionales e intereses relevantes.

Se trata después de comprender que este concepto científico no solamente contradice a la verdad, sino también a la moralidad, teniendo que conducir, en último lugar, consecuente y directamente al mal. Esto se ha expuesto, por lo que respecta a la teoría del Estado, en las explicaciones precedentes y se atestigua por los hechos de la actualidad, es decir, por la confusión y el desorden que ha acondicionado en el mundo el dominio del naturalismo. Pero esta demostración debe confesar también la insuficiencia de un pensamiento que acostumbra a apelar a hechos, reconociéndolo como válido en caso de que se entienda rectamente y tenga humildad.

El naturalismo expone, en oposición a su afirmación, aproximadamente cómo su empleo en la teoría pura del derecho de Kelsen, una ciencia «pura», es decir, una ciencia que solamente ve lo objetivamente dado y deja fuera de principio toda valoración personal. Más bien el supuesto realismo y objetividad del naturalismo no es, al menos cuando éste se aplicó a la esfera de lo humano, realismo, sino objetivización, es decir, la persona viene hecha a la cosa. Pero esto no significa científicamente realismo, sino desconocimiento del objeto al que debe corresponder el método, y con ello el empleo de un procedimiento inadecuado al objeto.

Es caduco aquel argumento del que el naturalismo acostumbra a deducir su carácter científico, que él mismo avanza sin atender al ámbito de creencias, y que por ello está en suelo firme frente a la mera especulación. Pues el naturalismo no está en suelo firme, sino en la materia y en la más baja naturaleza del hombre, y la afirmación de que solamente interesa científicamente las cosas, no sigue a la naturaleza del mundo, sino a su aversión a admitir el más alto ámbito de existencia. Mas esto significa incredulidad en el bien del mundo y con ello una fe negativa que, como se muestra, conduce en definitiva al mal. Pero la creencia negativa no es tan científica como la positiva, más bien no de otra manera como la sombra que no con-

cibe la luz. Con esto no hay motivo alguno para reconocer la pretensión de dominio de un pensamiento que, en último lugar, en el Estado total amenaza aniquilar la libertad y dignidad del hombre.

Tampoco puede ser infundado para el naturalismo hoy aludir a que no es posible una verdadera teoría del Estado sin levantar la vista a las ideas y sin la unión con el bien del mundo. Pero el reconocimiento de la falsedad y la disposición moral a sacar las conclusiones y cambiar el sentido, significa el principio de la mejoría; yace en ello el presupuesto para una nueva teoría del Estado. Para una nueva teoría del Estado que tome como punto de partida también para el Estado la libertad moral del hombre y el obligatorio orden del mundo, conduciendo así el mecanismo del poder al orden de la comunidad inteligente (15).

ERNST VON HIPPEL

(15) La traducción del original alemán es de Agustín de Asís.

IDEAS JURIDICAS DE NIETZSCHE

Pudiera parecer inactual y hasta intempestivo tratar de la ideología nietzscheana en un momento histórico en que los campeones «oficiales» de su credo y corifeos políticos del mismo han cesado de elevar su voz como consecuencia de la derrota bélica, cediendo el paso en el mundo de hoy a tópicos diametralmente opuestos a los que Nietzsche propugnara. Por lo mismo es útil, quizás, hacer algunas consideraciones previas.

En primer lugar, hay que sentar que la inactualidad y aun la intempestividad del pensamiento de Nietzsche son, por así decir, crónicas, tratándose del autor de las *Unzeitgemässige Betrachtungen*, para quien vida y pensamiento eran continua superación en eterno retorno, aventura en que las derrotas resultan tan preciosas como las victorias. Su genialidad es de dimensiones tan grandes y, sobre todo, totalmente diversas, que desafían cualquier tentativa de sistematización. Ponen en ridículo cualquier intento de este orden y más aún de adscripción del filósofo a una escuela o tendencia determinada, que valdría tanto como rebajar el «Gran Solitario» a la condición por él más odiada, de miembro del rebaño. Filósofo lo fué, pero entendido el vocablo al modo antiguo de poeta y profeta, que en lo filológico más que *Philosophon* hubo de ser *Philobion*, enamorado de la vida antes que del saber. Por eso no le importó despreciar todos los valores admitidos, pretendiendo aportar al mundo una nueva Tabla con el *pathos* de entusiasmo que recibiera la suya Moisés en las cumbres del Sinaí, sin preocuparle las contradicciones y menos las posibilidades de un éxito que por adelantado despreciara. Su vocación mesiánica fué tan inaudita y trágica que le llevó a la blasfema paradoja de envidiar a Cristo, secreto clave de su dramática existencia, que sólo otros poetas, como Papini y Gide, lograron descubrir. De ahí su sino de eterno incomprendido, sujeto a las interpretaciones más opuestas y aberrantes, que van de la mística anarquista más desenfrenada al nacionalsocia-

lismo más implacable. Recuerdo a este respecto una ya lejana labor de seminario en la Escuela de Sabiduría de Darmstadt suscitada por Keyserling, y en que cada cual, aduciendo textos nietzscheanos, pudo sostener los puntos de vista más radicalmente opuestos, sin faltar a la verdad escrituraria, y lo que es más asombroso, al espíritu del autor. Lo que fué valorado por el Conde como sumo valor de un pensador, el de suscitar herejías. Por lo que atañe a la última jurídico-política más sonada, la del nacionalsocialismo, vale en el fondo como una de tantas propagandas que no pueden engañar a un conocedor del pensamiento nietzscheano, no solamente diverso al nazi, sino diametralmente opuesto a él en lo esencial, como el Padre Frederick Copleston ha demostrado en forma exhaustiva e irrefutable (1). Quien denominó al racismo «estafa mendaz» y al Estado «frío monstruo», el gran escéptico debelador de todo dogmatismo y glorificador del individuo como única realidad, es un antípoda de la *Weltanschauung* nazi, racista, nacionalista, dogmática y estatólatra (2). En nada puede desvirtuar esta evidencia la aislada concomitancia en cuestiones de estilo y detalle, apoyada por pensamientos glorificadores de la moral dura o de ataque al humanitarismo de signo cristiano o marxista. Son coincidencias episódicas y periféricas que a poco que se profundicen se trasmutan en oposiciones radicales. Pues el anticristianismo y neopaganismo de Nietzsche no fué, en definitiva, más que una continuación del movimiento del idealismo alemán, quintaesencia del iluminismo setecentista y con él de las más firmes tradiciones humanistas y paneuropeas que tan en contradicción se hallan con el enteco nacionalismo del siglo XIX, del que el prusiano antes que el nazi fué elocuente expresión. De él se burló donosamente el filósofo regateándole, sobre todo, la calificación de «pagano» que sus enemigos le atribuían, siendo así que no suponía, según él, más que «una recaída, no en el paganismo, sino en la estupidez» (3).

(1) COPLESTON: «Nietzsche and National Socialism», en *Dublin Review*, abril 1941, «Nietzsche versus Hitler», en *The Month*, set.-oct. 1941, y, sobre todo, en su gran monografía de las «Bellarmine Series»: *Friedrich Nietzsche. Philosopher of Culture*, Londres, 1942, *passim* y cap. X.

(2) Recuérdese, entre tantas diatribas contra el antisemitismo, la sentencia: «Die Antisemiten, ein Name der Schlechtweggekommenen» («Los antisemitas, un nombre para los fracasados»), en *Der Wille zur Macht*, § 864.

(3) En *Unzeitgemäss. Betrachtungen. Schopenhauer als Erzieher*, pág. 135. Todas las citas sobre las obras de Nietzsche serán hechas con arreglo a la edición manual de la Edición Reclam de Leipzig (Krönertaschenaugabe).

La aludida posición nietzscheana de restauración humanista e iluminista, tan a menudo desdeñada por los que sólo conocen y glorifican su tarea demoledora y catastrófica, es de sumo interés para la Europa de hoy, en busca de su perdida unidad tras de las ruinas causadas por la demagogia nacionalista de las pasadas generaciones. Para ella puede servir la divisa que Nietzsche propugnara de «¡Levantemos los estandartes de la Ilustración, con los tres nombres de Petrarca, Erasmo y Voltaire...!» (4). Y en su esquema delator del «nihilismo europeo» inserto a modo de prefacio en su primer Libro de *Der Wille zur Macht*, en una visión profética del aniquilamiento de los valores de Europa adivinado en los días de su aparente máximo esplendor. Restauración humanista con base en el legado de Grecia a modo de plataforma de una unidad ideal perdida, sin la cual es edificar sobre arena todo lo que se intente en el orden institucional de integración europea. Primera gran enseñanza de Nietzsche para el nuevo orden que pugna abrirse paso, y que entraña la primacía absoluta de los valores ideales sobre los de cualquier otra entidad.

De no menor valor para la filosofía en general y particularmente para la jurídica, ya en un plano más ideológico, es la postura adoptada por Nietzsche frente a Hegel, calificando a éste y a sus corifeos como «los más malvados pervertidores de Alemania» y contando entre las peores perversiones la de confundir lo real con lo racional, que consagra todos los éxitos y todas las tiranías, notablemente la de divinización del Estado, apoteosis de todo el hegelianismo (5). Tal declaración de fe antihegeliana vale tanto como le da antipositivismo, sobre todo en lo que atañe a considerar el Estado como fuente de valores humanos y, por ende, del Derecho. Lo es, asimismo, de antirracionalismo, al menos en lo que la razón tiene de contradictorio con la vida, según el aforismo de su juventud, del *fiat vita et pereat veritas*.

Consecuencia del antiintelectualismo de Nietzsche es su fe en lo natural, entendido sobre todo como sinónimo de vital, que al traducirse en el campo de lo comunitario le lleva a una «naturalización» de lo normativo, de posibles importantes reflejos en el Derecho. Es por lo que sostiene como innovaciones básicas en su famosa transmutación de valores la de los morales en naturales, la *Vernaturlichung der Mo-*

(4) *Menschliches allzumenschliche*, § 26 in fine.

(5) *Unzeitgen. Betrachtungen*, pág. 44, 78, 461. En *Unschuld des Werdens*, t. I, pág. 239, afirma que «Hegel, como Fichte y Schelling, hieden a teólogos y Padres de la Iglesia», aludiendo, sin duda, a su dogmatismo y conformismo estatal.

ral. Y en lugar de una Sociología, la erección de una doctrina de «imágenes de dominio» o *Herrschaftgebilden* (6). En todo caso falta en absoluto en el panorama de su filosofía una creación puramente intelectual del Derecho (7), que es producto de los instintos y ansias vitales afectivas, erigido ulteriormente en normas imperativas.

En el sentido que queda dicho el Derecho puede y debe ser afín a la Moral, que en Nietzsche ostenta idéntica raíz realista y vital, relativa y no absoluta, sin duda, pero en todo ajena a la voluntad de Estado (8), que es, en definitiva, lo que importa para liberarse de la servidumbre positivista. Es éste otro de los signos diferenciales que me parecen más claros y decisivos entre el nietzschanismo y el hegelianismo, pues mientras que en éste ostenta el Estado la más alta y sublime realidad moral, aquél consideró al Estado como «la inmoralidad organizada» (9). Pues el nietzschanismo no es la negación de toda Moral, sino de ciertos aspectos de ella, precisamente los que estima incompatibles con los instintos naturales y las fuerzas vitales del hombre, que es lo que llevó a su autor a su implacable lucha contra la Moral cristiana, estimada como decadente, y contra la del Estado, valorada como de rebaño. Que errase en lo primero por una insana identificación del Cristianismo con un angosto puritanismo protestante, no quiere decir que no acertase en lo segundo, al denegar al Estado la facultad de segregar normas de Moral. En todo caso, junto a los disolventes y bien conocidos ataques contra los valores éticos dominantes, subyace en Nietzsche una honda y hasta obsesionante preocupación por su superación, más allá de los artificios e hipocresías al uso. En consecuencia, puede hablarse sin paradoja alguna de una Moral nietzscheana y hasta creo que de un Derecho asentado sobre sus raíces, a condición, claro está de superar una gran parte de la escala de valores usual, de la que Nietzsche se erigió en debelador, no tan implacable como generalmente se piensa.

Llegados a este extremo menester es considerar la profunda labor destructora del filósofo y coordinarla con la de construcción, mucho menos conocida. Para lo que hay que tener en cuenta los más variados factores y vencer grandes dificultades, en vista, sobre todo, del carácter inorgánico y asistemático de su obra, inadecuada para ser juz-

(6) *Der Wille zur Macht*, párr. 462.

(7) Id., párrafos 282, 296, 312 y 320.

(8) *Morgenröte*, pág. 125.

(9) *Der Wille*, pág. 485.

gada analíticamente ni con los argumentos ordinarios de la crítica al uso. Pues por encima de lo filosófico-logístico, que siempre despreció, reina en ella un sentido de epopeya y aun de religión contra el que se acreditan inservibles las armas corrientes del criticismo racionalista. Buscar en la misma contradicciones o inverosimilitudes es tan fácil, pero a la vez tan pueril, como en Homero o Moisés, con cuyas creaciones guarda más puntos de contacto que con las de los filósofos profesorales. En fin, hay que contar, asimismo, y no poco, ciertamente, con la personalidad humana y aun psicopática del autor, que escribió en desgarradora carta a von Seydlitz aquella confesión de que «cuando un filósofo está enfermo, ello es casi un argumento contra su filosofía» (10). Nietzsche fué un enfermo, y un enfermo consciente de su fatal dolencia heredada de su padre, que murió a los treinta y seis años de un tumor cerebral (11), lo que unido a tempranos padecimientos originó en él una verdadera psicosis de angustia y, por reacción, un amor desmedido a la Vida, erigida en mito de todo su pensamiento. En el proceso fatal de la parálisis progresiva, tan sabiamente seguida por el psiquiatra Moebius a través de los datos autobiográficos atroces del *Ecce-Homo*, la obsesión de glorificar la Vida es como el *leitmotiv* del sentir, pensar y obrar del filósofo, originando sus mayores aciertos estéticos, como el *Zarathustra*, a la vez que los más tremendos dislates y blasfemias del *Antichrist*. Así, desde luego, su incomprensible odio al Cristianismo, cuyo origen no es satánico, como pudiera a primera vista sospecharse, sino morboso, producto de aquella patológica divinización de la vida obsesiva en un enfermo incurable, que él creyó incompatible con dicho credo y que sintetizó en el absurdo lema *Dionisius versus Christ*. Al factor morboso, sin embargo, creo hay que unir el ya mentado de deformación puritana protestante, al no ver en el Cristianismo otra concepción que la imbuída en la casa pastoral que le vió nacer (caso de mixtificación que se repite con pareja efectividad una generación más tarde en André Gide), sin pensar que en la inmensa creación ideal del Cristianismo cabe la gama de valores más diversos, por ser la Vida misma que él insensatamente buscaba fuera. Su obsesión no le dejó ver que, al fin y al cabo, el Dios de San Fran-

(10) *Gesamm. Briefe. Berlin* Lpz. ed. Gart Seidl. Correspondencia de 1888 con N. von Seydlitz.

(11) Delata ya sus temores y probabilidades de seguir el proceso patológico paterno en carta dirigida a von Gerdorff, ya en 1876, al acercarse a la edad de la muerte del padre.

cisco de Asís, y aun el que rendían culto las gazmoñas devotas de Rocken, era, asimismo el señor del Sinaí, y el de los *condottieri* del Renacimiento, y el de los conquistadores españoles... Otro tanto pudiera decirse, *mutatis mutandi*, de su paralela concepción del socialismo, la otra *bête noire* de Nietzsche, que lo odió por su pusilanimidad y mediocre pacifismo, tal como lo veía actuar en la *Sozialdemokratie* guillermina, pero que encerraba en sí posibilidades de lucha y conquista que el siglo XX iba a revelar con sobrada elocuencia.

El doble error de perspectiva y unilateralidad que sufrió Nietzsche frente al Cristianismo y al socialismo, originado por complejos personales intelectualmente traducidos al mito de lo Vital, le sitúa, en cambio, frente al Derecho en una posición diametralmente opuesta a lo revolucionario. En efecto, es sorprendente el sentido de conservadurismo y reacción en las ideas jurídicas de Nietzsche, si bien en esta materia, como en todo lo cultural, hay que tener muy en cuenta la relatividad de los conceptos de revolucionarismo y reaccionarismo, ya que a menudo, lo que es revolucionario hoy será reaccionario en un mañana más o menos próximo, y que, como enseñara Ortega, se es siempre revolucionario o reaccionario respecto a algo. En la aludida postura de integración y revalorización europea el sentido que Nietzsche la presta no puede ser más actual, aunque pueda ciertamente dudarse de si ello ha de ser valorado como revolucionario o tradicional, ni importe gran cosa, por supuesto. Es, en todo caso, una idea llamada a contar quizás decisivamente en nuestro tiempo y a superar no pocas ilusiones acreditadas tan nefastas como pueriles, como la de equivalencia de los valores humanos y la de igualdad de los de cultura e incultura, que pocos años atrás llevó a la insana tentativa de parangonar el arte negro con el griego y a las más perniciosas presunciones y entelequias igualitarias en que se debate todavía el Derecho internacional universalista.

Son bien conocidas las diatribas nietzscheanas, contra la ley prodiadas en prosa y en verso, lo que no arguye sin más, dada la complejidad de su pensamiento, por una negación del Derecho que abocaría a un nihilismo siempre repudiado por el filósofo, pero del que no se vieron libres algunos de sus seguidores. Las tales diatribas contra la ley deben ser interpretadas como una variedad más de su antilogicismo, que implica una creencia en la falta de adecuación de lo legal formal a lo vital, encerrada en el aforismo de la *Gaya Scientia* (Scherz, *List und Rache*, pág. 70): «Las leyes no delatan lo que un pueblo es, sino lo que le es extraño», a coordinar con el del *Ecce Homo* (página 569): «Donde la Vida se angosta crécese las leyes.» Con lo que

no quiere significarse otra cosa que la bien conocida artificiosidad del Derecho escrito y la precaria magnitud de un Derecho y de una Filosofía que a él se circunscriban sin tener en cuenta otras consideraciones históricas y vitales. Que es por lo que al confesar que «la Filosofía del Derecho como todas las ciencias morales, no se halla aún ni en pañales siquiera», añade la precisión de deberse tener en cuenta, no solamente las concepciones del hombre de hoy, sino las de todos los pueblos y tiempos (12). Es, en suma, una integración de la Historia, el Comparatismo y la Filosofía, que constituye, ciertamente una de las metas de la ciencia jurídica integral que actualmente se propugna por muchos clarividentes espíritus, de vuelta de una especialización anémica fragmentada en compartimientos estancos.

Por lo demás, el profundo humanismo de Nietzsche extiende el sentido personalista de las leyes no ya a las humanas normativas, constituyendo el Derecho objetivo, sino a las naturales y mecánicas, que considera «muestras de los hombres y no de las cosas mismas» (13). No se trata, por lo tanto, de un desprecio sistemático hacia el Derecho ni hacia la propia ley, en tanto que normal, lo que mueve la pluma del filósofo a proferir sus dicitos; es más bien una como sublimación de tales conceptos, que, a su modo de ver, se estancaban inermes en el pedantesco positivismo curialesco omnipotente en su tiempo.

No deja de ser sintomático, aunque no tengo cuenta que haya sido puesto nunca de relieve, el contraste de la enemiga de Nietzsche hacia las leyes con su profunda y constante veneración hacia el legislador que las crea y a quien se considera, con claros visos de envidia, como «una sublimada forma de la tiranía», la ejercitada en Grecia por Solón y Parménides, Pitágoras y Empédocles, Anaximandro y Platón (14). Y en la doble clasificación de filósofos, los que se limitan a constatar valores lógicos o morales ya existentes, y los que los dictan para el porvenir, las simpatías inequívocas de Nietzsche van dirigidas a los segundos, calificando al «hombre superior como legislador del futuro» (15). Simpatía entusiástica que vuelve a concretarse en uno de sus últimos escritos en la «identidad esencial entre el conquistador, el artista y el legislador», considerando que «los espíritus legisladores son

(12) *Der Wille*, parág. 744, pág. 500.

(13) *Die Unschuld des Werdens*, t. II, pág. 71.

(14) *Menschliches...*, t. I, pág. 212.

(15) *Der Wille*, parág. 972, pág. 647.

los hombres de mando en su más alta acepción» (16). En el fondo, toda la obra de Nietzsche, y concretamente su fundamental *Zarathustra*, no es otra cosa que una inmensa parodia de legislación en tono apocalíptico y mesiánico.

Consecuencia inmediata e inevitable del descarnado humanismo o «superhumanismo» de Nietzsche, hijo del pagano antropomorfismo griego que vió en el hombre la medida de todas las cosas, es su negación rotunda del Derecho Natural (17); lo que no equivale a que desconociera las nociones de lo justo y de lo injusto, como a veces se ha afirmado con notoria ligereza. Por el contrario, es constante en su pensamiento la idea de ambos conceptos, tan fija y obsesiva muchas veces, que se manifiesta en claro detrimento del deber. Aunque también en este aspecto se haya exagerado, no pasando desconocida para el filósofo la correlación sinalagmática de las nociones «derecho-deber», expresada en la sentencia de que «nuestros deberes son los derechos de otros sobre nosotros» (18). No niega el derecho ni siquiera el deber (bien que se delate una hipertrofia del primer valor en detrimento del segundo), siendo realidades harto evidentes para el humano realismo de Nietzsche. Lo que combate con denuedo es su abstracción en conceptos deshumanizados, el «derecho en sí» o el «deber en sí», al modo como lo concibiera Kant, «el fanático del tú debes» (19).

Sobradamente conocidas son las ideas heroicas del derecho en Nietzsche, que lo ve forjado en la tradición consuetudinaria (20) y ganado en lo subjetivo mediante la lucha implacable, en un sentido aún más estricto, que le prestara el gran Ihering. A este orden de cosas pertenece el famoso aforismo del *Zarathustra*, de que «un derecho del que puedes apoderarte (textualmente robar, *das du dir rauben kannst*) no debes dejar que se te otorgue» (21). Pero lo que interesa, sobre todo, es la preexistencia de ese derecho a todo formalismo legal y su absoluta independencia del demagógico principio igualitario, por ser

(16) *Die Unschuld des Werdens*, t. I, pág. 195, y t. II, pág. 269.

(17) Expresamente en *Menschliches*, t. I, aforismo 31, pág. 191: «No hay Derecho Natural ni Injusto natural.»

(18) *Morgenröte*, pág. 93. Repetida la correlación, bien que en sentido aun más personalista, en *Der Wille zur Macht*, pág. 594: «Los derechos que para sí toma un hombre están en relación con los deberes a que se somete.»

(19) *Der Wille...*, afor. 888, pág. 604.

(20) «Los derechos proceden, en su mayoría, de la costumbre ancestral», se dice en *Menschliches...*, t. II, pág. 198.

(21) *Zarathustra*, pág. 220.

la desigualdad de derechos la primera condición para que éstos existan. De donde el derecho subjetivo sería una parcela del propio poder, y el objetivo la del poder ajeno en que los demás lo mantienen (22), y en una perspectiva histórica, «la voluntad de perdurar una relación de poderío» (23).

De las precitadas ideas, quizás la más chocante de todas para la mentalidad contemporánea, forjada en la demagogia, es la del divorcio del derecho y el igualitarismo, sobre la que conviene hacer algunas consideraciones en evitación de fáciles confusionismos. No es dicha idea en Nietzsche, al menos siempre, una consagración de la arbitrariedad y desigualdad clasista o racial, sino el reconocimiento de una realidad indeclinable de la naturaleza humana, a reflejarse en un derecho que asimismo lo sea. Ahora bien, junto a tal realidad del Derecho (*Recht*), que para Nietzsche ya hemos visto que es primordialmente Poder, existe la idea moral y hasta divina de Justicia. (*Gerechtigkeit*), aspecto harto menos conocido pero sumamente interesante de su filosofía. Justicia que, en un rasgo de lirismo poco frecuente, llega a proclamar «la única diosa que sobre nosotros reconocemos» (24) y «la más alta representación de la Vida misma», ante la que «procede romper todos los ídolos» (25).

¿Mas qué entiende Nietzsche por Justicia? La respuesta a esta interrogante es ardua, sin duda, conocida la irreductible antipatía del filósofo por toda definición y su desprecio hacia la lógica en beneficio de lo instintivo y pasional, lo que obliga a situar en esta dirección el problema tan extraordinariamente vidrioso de la «Justicia nietzscheana». En el *Zarathustra* hay abundantes indicios de esa posible identificación de la idea de Justicia con la pasión, cuando se afirma «no querer vuestra fría Justicia» (26), así como en *Die Unschuld des Werdens*, al referirse más concretamente aún a la «pasión por la Justicia» (27). No queda absolutamente proscrito un cierto intelectualismo de tales conceptos, puesto que en la primera de dichas obras, a renglón seguido de desechar la frialdad de la Justicia, es donde se hace de ella una de las más bellas definiciones que jamás hayan sido propuestas, la de «amor con los ojos abiertos» (*die Liebe mit sehen-*

(22) *Morgenröte*, pág. 94.

(23) *Die Unschuld des Werdens*, t. II, pág. 384.

(24) *Menschliches...*, t. I, afor. 637, pág. 355.

(25) *Die Unschuld...*, t. I, págs. 251 y 363.

(26) *Zarathustra*, pág. 73.

(27) *Morgenröte*, pág. 204.

den Augen), cuyo fondo intelectualista no es preciso destacar. Quizás por ello encarece en la segunda de las obras citadas la rarísima dificultad de tal virtud, al proclamarla «más ardua que la abnegación y que el amor» (28).

Una nueva e inesperada veta, no ya de intelectualismo, sino hasta de logicismo sobre el tópico que nos ocupa, la hallaríamos en un bien poco nietzscheano pasaje del *Humano, demasiado humano*, donde se lee que «somos ilógicos y por eso injustos», lo que equivale a identificar conceptualmente lógica y Justicia, haciendo acto seguido derivar el sentimiento de justicia del negocio del trueque, «cuyo perfeccionamiento es la Equidad» (*Billigkeit*) (29).

A estas concepciones logísticas y no estrictamente pasionales de la idea de Justicia corresponde las de su relativismo y proporción, no siendo éstos incompatibles con la desigualdad de derechos a que antes se aludió. Entre otras razones, porque la interrelación entre Derecho y Justicia no obliga a su identidad, y porque el igualitarismo que Nietzsche deniega en lo jurídico formal y material es susceptible de afirmarse y propugnarse en lo justicialista, funciones diversas del Derecho y de la Justicia. Así, cuando el filósofo afirma el lugar común de que «el equilibrio (*Gleichgewicht*) es la base de la Justicia» (30), ello no es obstáculo para la inmediata relativización del concepto, al decirse que «sólo *inter pares* puede hablarse de Justicia» (31). Con lo que dicho se está que se cumple una condición del Derecho que técnicamente desarrollara un jurista insigne, Tarde, en sus tesis de la reciprocidad social que hace imposible conjugar sistemas jurídicos culturalmente disformes.

Por descontado que el sentido de Justicia proclamado por Nietzsche con tan encendido fervor nada tiene que ver con la plañidera virtud que a veces pretende ampararse en sus prestigios; es para él una virtud fuerte, como todas las virtudes dignas de ese nombre, debiéndose evitar que bajo su manto se encubra la debilidad (32). Así creo que hay que entender la conocida advertencia inserta en el *Zarathustra*: «¡Desconfiad de todos aquellos que mucho hablan de la Justicia!» (33), y los incontables aforismos de dureza, que valen corrien-

(28) *Die Unschuld...*, t. I, pág. 266.

(29) *Menschliches...*, t. I, págs. 45 y 81, y t. II, pág. 191.

(30) *Menschliches*, t. II, pág. 184.

(31) *Der Wille...*, pág. 631.

(32) *Menschliches...*, t. II, pág. 37.

(33) *Zarathustra*, pág. 108.

temente como los sólo nietzscheanos, siendo como son en este terreno una reafirmación de su mística justicialista elevada algunas veces a límites insufribles de inhumanidad. Pues también se llega a lo inhumano a fuerza de exacerbar lo humano, de lo que la trayectoria de Nietzsche es elocuente paradigma. Por cierto que en este aspecto de intransigencia en el principio de la Justicia es dable descubrir un vivo eco del absolutismo kantiano, tantas veces ridiculizado por Nietzsche, pero al que, sin embargo, rinde parias en sobradas ocasiones; posiblemente la causa de ello pueda ser triple: formación puritano pietista, prusianismo y tradición del iluminismo racionalista. Claro es que al lado de las afinidades, fatales que no electivas, no es difícil señalar una fundamental diferencia, por cuanto que la intransigencia de Kant lleva en sí el marchamo racionalista de signo formal y absoluto, mientras que la de Nietzsche se desborda en un vitalismo amorfo y pasional del que en todo momento hace gala.

La dureza nietzscheana culminante en el famoso precepto de «Hacedos duros» del *Zarathustra*, tiene múltiples ocasiones de trascender en lo jurídico, siendo en el Derecho político y en el penal las más visibles y escandalosas, por contrastar de modo más abierto con el reblandecimiento de ideas y sentimientos a la sazón dominantes. Democracia y pacifismo en lo político, correccionalismo y humanitarismo en lo penal, fueron predilectas dianas para los dardos del filósofo, que en tales mitos no veía otra cosa que otros tantos signos inequívocos de la decadencia europea, de urgente trasmutación para la erección del nuevo orden heroico que soñara. Importa, por lo tanto, no atenerse únicamente a la tónica demoledora de su pensamiento, sino presentarla en inmediata concordancia con los ideales de construcción, bien que éstos sean casi siempre de menor calidad científica y estética, sobre todo en lo que al Derecho pueda interesar. Aspecto éste del nietzscheanismo que vuelve a recordar al kantiano, inconmensurablemente muy superior también en el criticismo negativo que en el racionalismo constructivo.

Antes de adentrarse en el detalle de las ideas filosófico-políticas y penales de Nietzsche, hay que repetir una vez más su condición primordial de filósofo-poeta de la cultura, valor supremo a que todo quedaba sacrificado sin piedad en su pensamiento. Y que cuando glorifica al tirano y a la tiranía en detrimento de la democracia, es por situarse ideal y sentimentalmente en climas culturales pretéritos embellecidos por la distancia, el de Grecia y el Renacimiento italiano notablemente, con lo que su ideología sufre una evidente deformación his-

toricista de signo romántico, vergonzante, pero romántico al fin. Su tirano ideal es el filósofo de la antigüedad o el *condottiero*, protector natural del arte y de la ciencia, sucedáneo del genio y pródromo del mítico futurista superhombre; que nada tiene que ver, ni por asomo, con las reales acepciones modernas de dictador de clase, raza o Estado, por lo que las consecuencias que *pro domo sua* trataron de sacar los Sorel, los Mussolini y los Rosenberg carecen de verdadero fundamento. Menos aún cuando dichas tiranías, como es usual en las que Nietzsche no llegó a conocer, se arropan en las peores galas de la demagogia socialista sirviendo con más eficacia que democracia alguna a la destrucción del individuo y de la personalidad humana, que es precisamente lo que el filósofo había abominado en dicha forma de gobierno. Pues los despiadados ataques de Nietzsche contra la democracia son dirigidos no tanto a un sistema político-jurídico como a una mística de número y masa, que igual y mayor razón de ser tendrían frente a las dictaduras del proletariado o raza, acreditadas como íntegramente demagógicas y masivas. De ahí que el héroe y tirano más perfecto para Nietzsche haya sido Napoleón, en quien pensó habían sido «debidas casi todas las esperanzas más altas de este siglo» (34), el cual, sin embargo, es inconcebible, como él mismo reconoce, sin la Revolución francesa (35). A través de ella se llega al iluminismo y el humanismo, de donde se completa el trío de nombres: Petrarca, Erasmo y Voltaire, que ya vimos pretendía inscribir en las banderas de la restauración europea (36).

Las aparentes contradicciones que el visionario pensamiento político de Nietzsche implican se resuelven en un ideal bien concreto: el del despotismo ilustrado, encárnese en un Pisistrato, un Federico II, un César Borgia, un Federico el Grande o un Napoleón. Sus fracasos son sentidos por el filósofo como fracasos de Europa, donde el creciente apogeo de la democracia y del socialismo amenaza con alejar para siempre la realidad de sus ensueños culturales y heroicos a la vez, como les alejara antaño el cristianismo, del que aquellos movimientos se consideran fieles herederos (37). A unos y otros no se les combate por su irracionalismo ni por defectos de sistema, sino por su pretendido achicamiento del valor humano individual, que se considera daño

(34) *Der Wille...*, pág. 22.

(35) *Die Unschuld...*, t. II, pág. 437.

(36) *Menschliches...*, t. I, pág. 40.

(37) *Jenseits von Gut und Böse*, afor. 202, pág. 114.

máximo inexpiable. De donde, en resumidas cuentas, la anti-democracia, como el anti-cristianismo nietzscheano valen tanto como defensas apasionadas del individualismo y, en suma, como anti-totalitarismo.

El error de Nietzsche estaba en la apuntada gratuita identidad, siendo así que el Cristianismo y la misma democracia fueron y son la salvaguarda más segura de los valores individuales en lo espiritual y en lo temporal, a no ser, naturalmente, que se les confunda groseramente con el luteranismo o con la socialdemocracia guillermina. En todo caso no se compagina en modo alguno tal crítica con el reconocimiento que el propio filósofo hace de que la democracia haya traído como consecuencia la decadencia del Estado y «el consiguiente desencadenamiento de la persona privada» (*Entfesselung der Privatperson.*), aunque añade entre paréntesis, sin saberse qué acepción haya que dar a la reserva, aquello de «me guardo muy bien de decir, del individuo» (38). Pues persona privada e individuo son en toda evidencia la misma cosa, por lo que su liberación por el Cristianismo primero y por la democracia después, no se explica ese motivo de censura por parte del apóstol del individualismo, considerado como «modesta porción de la voluntad de Poder» (39). De otra parte, aun considerada la democracia un mal, se la justifica históricamente, sin temor a la paradoja, como «involuntario vivero de tiranos, al requerir necesariamente todo rebaño la presencia de un pastor que le conduzca» (40).

Al margen de los ensueños de poético heroísmo en base a quiméricos superhombres y mágicos Césares, cuando Nietzsche se digna descender de las alturas hiperbóreas para encararse con las realidades de su tiempo, ofrece su pensamiento visiones más claras de ella y aun vislumbres proféticos del mayor interés. Así en una de sus más reposadas obras, en *El viajero y su sombra*, inserta al final de *Humano, demasiado humano*, se hace una neta diferencia entre democracia y socialismo, generalmente confundidos en las clásicas diatribas nietzscheanas. Y al mismo tiempo se augura una política de progresivo recargo fiscal que acabará con los grandes capitales en beneficio de una clase media «en cuyo seno el socialismo será olvidado como epidemia pasajera», dando origen a una comunidad o liga europea (41). Ello,

(38) *Menschliches...*, t. I, pág. 300.

(39) *Der Wille...*, pág. 522.

(40) *Jenseits...*, afor. 242, pág. 163. En *Menschliches...*, t. II, pág. 311, había calicado la Democracia como «cuarentena frente a la Tiranía, útil, aunque muy aburrida».

(41) *Menschliches...*, t. II, afor. 292, pág. 311.

entiéndase bien, no como un *desideratum* del filósofo, cuya unión europea soñada habría de ser muy otra, cesárea y aristocrático-cultural, pero sí como una realidad que su genio intuía como próxima e inevitable (42).

Por lo que atañe a las ideas jurídico-penales de Nietzsche, puede afirmarse que discurren sobre un paralelo binomio de realismo y tradicionalismo, teniendo por base incommovible un sentimiento ancestral de venganza no divorciado, sino afín al de Justicia. En el *Zarathustra* se hace de ello un intraductible juego de palabras al decir que *Ich bin gerecht*, suena como *Ich bin gerächt*, es decir, «soy justo» como «he sido vengado» (43). La idea se desarrolla en varias ocasiones, singularmente en *Humano, demasiado humano*, cuando se considera a la Justicia como «la más tremenda forma de la venganza» (44), y en *La voluntad de Poder*, al ver en ella «un impulso evolucionado del de venganza» (45).

No ha de condenarse sin ulterior apelación el aludido punto de vista como signo de barbarie nietzscheana, ya que la vindicta privada ha sido génesis incuestionable del Derecho penal, y la vindicta pública sigue constituyendo uno de sus más firmes fundamentos, pese a las hipócritas declamaciones de los retóricos al uso. Es precisa una dosis de doctrinarismo para desconocer las realidades vindicativas que subyacen en el ejercicio de cada acción penal, al menos de las más caracterizadas. Sin embargo, es claro que la genialidad de Nietzsche no podía contentarse con la evidencia de tales lugares comunes, de siempre defendidos por la escuela clásica, debiéndosele una de las más preciosas y agudas teorías de la venganza que inserta en *El viajero y su sombra* (46). Tal palabra, como tantas otras, es para él, filólogo de profesión, una especie de bolsillo en que son susceptibles de introducirse, extraerse y cambiarse los más variados conceptos. Uno de ellos es el de la «venganza como reacción automática», de contra-impulso hombre a hombre, y otro el de venganza racionalizada que persigue un fin de reparación, que en el fondo obedece a sentimientos de honor antaño resueltos en el duelo y hogaño en la pena pública, que es venganza reglamentada e institucionalizada. Al honor privado que se pur-

(42) La democratización de Europa es considerado fenómeno inevitable en *Menschliches...*, t. II, pág. 298.

(43) *Zarathustra*, pág. 101.

(44) *Menschliches...*, t. II, pág. 287.

(45) *Der Wille...*, pág. 185.

(46) *Menschliches...*, t. II, pág. 192 y sigs., cap XXXIII.

ga mediante la pena infligida en acción directa en el primer aspecto, correspóndese en el segundo una especie de «honor social», reparado mediante la pena judicial, la que a su vez cumple ya un propósito racionalizado de evitar nuevos atentados ajenos merced al temor que infunde (la «prevención general» de los penalistas, junto al sentido de «vindicta pública»). Es ilusión, en cambio, el perseguir propósitos de enmienda y moralización individuales (la «prevención especial» de los correccionalistas) en base al arrepentimiento, aspecto de la cuestión sobre el que Nietzsche no perdona sarcasmos. De cumplirse los pueriles propósitos del correccionalismo y conseguirse el milagro de la enmienda, «habría que considerar —dice— al malhechor como un verdadero benefactor de la humanidad», siendo instrumento de moralización general de los hombres (47). Como no podía ser por menos, dado su realismo, combate Nietzsche la peregrina idea abstracta de estimar la pena como un bien, siendo así que merece el calificativo de «una de las yerbas más perniciosas», que «en modo alguno purifica al delincuente» (48), «palabra sucia» al igual que la de «premio», «venganza» y «retribución» (49).

En el segundo Tratado de *La genealogía de la Moral* (capítulos VI y siguientes) se esboza una de las más originales interpretaciones filosóficas de la historia del Derecho penal, a pesar de lo cual no tengo cuenta que haya sido nunca destacada por los especialistas. Al lado de la nutricia idea de la pena como venganza, aparece la de crimen y pena como vicisitudes de una lucha sin cuartel, en que la segunda es la reacción del vencedor sobre el vencido, para aniquilarlo o someterlo a su orden, variedad del *Vae victis* de Breno. Mas la venganza de la pena no es sólo eso, que obedecería a un complejo instintivo y utilitario, sino que encierra en sí ciertos turbios aspectos del placer de castigar, el «sadismo» de la pena de que han vuelto a hablar los freudianos de nuestros días, de que fueron prenda en el derecho antiguo las penalidades circenses del paganismo y los autos de fe medievales. Hay en la pena, aun en los tiempos modernos, un aspecto esencial y duradero, de venganza y retribución, pero junto a él otro superfluo y de espectacularidad que se delata en lo procesal y ejecutivo (cap. 13). Por lo que cabe hablar, no de un sentido, sino de múltiples sentidos de la pena, reiteradamente enumerados por el filósofo

(47) *Menschliches...*, t. II, pág. 323.

(48) *Morgenröte*, págs. 17 y 195.

(49) *Zarathustra*, pág. 100.

(capítulo citado): la pena como eliminación de un peligro, como pago de un daño causado, como compensación del placer sentido por el delincuente al delinquir, como procedimiento de selección eugénica y social, como sumisión de un enemigo vencido al orden representado por su vencedor, como un ¡haz memoria!, en que el sedicente mejoramiento se ejerce sobre los testigos de su ejecución, como precio y compromiso sucedáneo de la venganza ancestral y como represalia de guerra contra quien osó violar un orden legal constitutivo de la paz social.

En *La voluntad de Poder* vuelve Nietzsche al tema de lo penal y aun de lo criminológico, con aportación de nuevas sugerencias en algunas de las cuales la originalidad se tiñe ya de innegable extravagancia. Sostiene, en primer lugar, que hablar de «Derecho» en referencia a la imposición de penas, constituye un abusivo juego de palabras, pues para él la idea de «Derecho» es inseparable de lo contractual, que en el caso de la punición falta en absoluto, tratándose más bien de una reacción de auto-defensa por parte de la sociedad atacada (50). Trasplantando sus ideales heroicos al campo de la delincuencia, piensa que es signo de degeneración el querer conducir a los hombres por el doble señuelo de las penas y recompensas (como pensara el utilitarismo de Bentham), cual si de niños se tratara a quienes es suficiente mostrar un látigo o una golosina. Y es que en la mentalidad de Nietzsche, los criminales, lejos de ser niños, son, en cierto modo, héroes, desviados pero héroes al fin, para quienes semejante pueril tratamiento es prueba de decadencia y pusilanimidad en los ideólogos que lo concibieron. Claro es que, acto seguido, reconoce el autor con cierta nostalgia, que en nuestros tiempos «hasta los criminales han degenerado», echando de menos «aquellos grandes hombres que fueron delincuentes pero en alto estilo y nunca sometidos a la domesticación» (51).

En la mentada extraña concepción «heroica» de la criminología que Nietzsche propugna y que vuelvo a pensar no es más que una reminiscencia esteticista y romántica de los *condottieri* renacentistas y

(50) *Der Wille*, pág. 489.

(51) *Der Wille*, págs. 494-495. En este sentido heroico del delito se une en no escasa porción lo estético, reflejado en aquella extraña sentencia de *Jenseits von Gut un Böse* (pág. 83): «Los abogados de un criminal rara vez son lo bastante artistas para comprender el bello horror de su acto.» Lo que no impide que en la misma obra (pág. 112) se considere enfermiza a la Sociedad que toma partido en favor del delincuente..., ni estigmatizar a éste como «decadente» en *Der Fall Wagner* (pág. 89). De sobra sabido es que la consecuencia nunca fué virtud nietzscheana...

Raubritter medievales, el delito vale como una rebelión, digna de ser «vencida» pero no «penada». Es decir, que siendo la pena un epílogo de la lucha y una sumisión del rebelde al orden imperante, no debe serle añadido signo infamante alguno, como es práctica habitual en el sórdido Derecho penal moderno. Viendo el binomio «crimen»-«pena» en una perspectiva de torneo o deporte heroico, que requiere el más exquisito *fair play* dentro de su implacable dureza. Nietzsche recuerda que el delincuente «es un luchador, un hombre que ha arriesgado su vida, su honra y su libertad, en suma, un hombre de valor». Es absurdo, según él, decir que «la pena limpia, puesto que el crimen no mancha y nada hay que limpiar», como lo es, asimismo, considerarla una penitencia o un pago, «ya que no se trata en modo alguno de una operación de trueque entre la culpa y el castigo».

Por tan extraños atajos (siempre dentro del capítulo 740 de *La voluntad de Poder*), llega Nietzsche a conclusiones de respeto a la personalidad humana del delincuente, a quien nunca debe ser negada la posibilidad de reintegrarse a la paz social, siendo un ser humano que a veces ha mostrado poseer las más altas cualidades y virtudes, reclamándose de las experiencias de Dostoyewski en Siberia. Ideas que son las hoy dominantes y hasta lugares comunes en el Derecho penal, aunque se haya llegado a ellas por caminos diametralmente opuestos a las nietzscheanas, con propósitos utilitarios y desprovistos de todo «heroísmo». Esto no obstante, no puede negarse en Nietzsche un eco de sublimado sentido cristiano de la culpa y de la fragilidad de la condición humana al hacer mérito de la propincuidad en que se hallan la honestidad y el crimen, considerando que si de éste nos hallamos libres se ha debido en no pocas ocasiones a «un par de circunstancias favorables». Recoge así, sin citarlo, aquella otra confesión de Goethe, de «no haber crimen del cual no se haya uno sentido capaz», que la moderna psicología profunda ha sabido actualmente explicar a través de los complejos y nieblas de lo subconsciente. Pero obedeciendo a unos u otros presupuestos psicológicos, y sin descartar a veces vestigios mórbidos de «enclitofilia» o amor hacia los criminales, en el sentido explicado por el psiquiatra Locard, no creo imposible dejar de ver tanto en Goethe como en Nietzsche el más moral sentimiento profundamente cristiano de que no hay hombre por justo que sea que no se halle libre de pecado, ni pecador incapaz de salvarse.

Estas inesperadas consecuencias del nietzscheanismo en cuanto a los criminales no han de ser entendidas como una concesión al reblande-

cimiento de la represión penal, tal como triunfa en la actualidad y que constituiría una imperdonable mutilación de la ideología del filósofo. Que no se deshonre al delincuente en tanto que enemigo vencido y hombre como todos los demás, no significa que la sanción haya de ser sistemáticamente blanda, desvinculada de la primordial función retributiva, que es la esencia del instinto vital y social de venganza que la mueve. Sin que para ello le asuste a Nietzsche recurrir al viejo Talió, que también defendiera Kant, por cierto, pues lo que le importa es que la Sociedad no aisle de ella al penado, logrando con ello únicamente crearse un enemigo más, que es precisamente lo que suelen hacer los sistemas represivos modernos con su blandura deshonorante. Por lo que echa de menos los antiguos sacrales ritos de purificación que reintegraban libre y limpio al que delinquiró, como sucedía en las leyes de Manú (aforismo 741). La proporción talionar que Nietzsche sugiere a este respecto no es tanto la que se refiere a la importancia del delito como a la sensibilidad del delincuente al castigo, especie de Talió sentimental, que es una de las extravagancias del sistema (aforismo 743).

Consecuencia, o quizás causa, de la concepción heroica del Derecho penal que acaba de esbozarse, es la ausencia de un sentido de culpabilidad en el criminal. Uno de los famosos «cinco No» que Nietzsche proclama solemnemente al final de *La voluntad de Poder* (aforismo 1.021), el primero, por cierto, es contra el sentimiento de culpa y la inmixión de la idea de pena en el mundo físico y metafísico (52). Bien que el tema no sea específicamente jurídico, por afectar al inmoralismo nietzscheano, tiene un inmediato reflejo en lo penal, donde se confiesa al modo lombrosiano la no existencia de diferencias esenciales entre el criminal y el loco (53). No son de extrañar estas concomitancias con el positivismo penal determinista, dada la conocida oposición del filósofo a todo libre albedrío, sin comulgar por eso con la ortodoxia darwiniana, y su concepción de la voluntad como exteriorización de impulsos instintivos, el de Poder en primerísimo término, tratándose de seres superiores. A los efectos de lo penal, sin embargo, Nietzsche no se conforma con los tópicos en boga, sino que

(52) Sobre la objetiva falta de valor del concepto de culpa v. *Die Unschuld des Werdens*, t. II, pág. 218.

(53) *Morgenröte*, pág. 171.

edifica una de sus más ingeniosas paradojas consistente en denegar a los partidarios del libre albedrío el derecho de penar, inconsecuente, según él, con dicha ideología (54). Es tanto más chocante cuanto que, ya en su tiempo, tales partidarios pretendían erigirse en custodios únicos del ejercicio del derecho punitivo, inconcebible para ellos fuera de los cauces de su escuela filosófica. Lo razona Nietzsche poniéndoles en solfa de la manera siguiente: los jueces adictos a tal principio buscan, ante todo, comprobar si el autor de un hecho delictivo es responsable, estimando que no lo es cuando faltó la conciencia del acto o la libertad de ejecutarlo. Se pena, en definitiva, no por haber realizado tal o cual cosa, sino por haber hecho uso del libre albedrío, esto es, por haber obrado sin motivo alguno determinante, puesto que de ser así, la pureza de la libertad del acto quedaría comprometida y éste no sería libre, que vale tanto como gratuito. Ahora bien, siendo prenda de puro libre albedrío lo inmotivado, carente de fin y razón, sólo ello debiera, en buenos principios liberoarbitristas, integrar la plena responsabilidad del agente, siendo el caso, sin embargo, que entonces también se deniega, por ausencia de razón. De donde se deduce, por el filósofo, que con arreglo a una pura dogmática liberoarbitrista no debiera pensarse nunca, pues si el acto es motivado se debería a estos motivos y no a la pura libertad, y si es inmotivado y gratuito, por no ser racional. Acto seguido denuncia como nueva presunta incongruencia del sistema el que se agrave la habitualidad, siendo así que el hábito y tendencia en el delinquir son factores que anulan o por lo menos disminuyen el propio albedrío del culpable; por lo que, para ser lógicos, los partidarios de dicha doctrina, debieran reservar las más severas sanciones para quienes delincan por primera vez, a no proclamar atrevidamente que «ningún acto tiene pasado» (55).

* * *

Con las líneas que anteceden no he pretendido un, por lo demás vano, propósito de sistematizar las ideas jusfilosóficas de Nietzsche, hostiles, como todas las suyas, a toda sistematización, sino espigar un tanto caprichosamente en los inagotables campos de su pensamiento

(54) *Menschliches...*, t. II, afor. 23, pág. 194 y sigs.

(55) *Menschliches...*, t. II, afor. 28, pág. 189.

algo que a la Filosofía del Derecho se refiera y que, como no podía ser menos, habría de presentar caracteres de suma originalidad, lindantes muchas veces con la extravagancia, pero a menudo dotado de la innegable y viril belleza de todo lo que toca. Y denotando con bastante frecuencia, siquiera sea en el fondo, y muy en el fondo ciertamente, aquella fidelidad de tantos grandes espíritus al profundo lema de Chesterton: «místico en el credo y cínico en la forma».

ANTONIO QUINTANO RIPOLLÉS

CONSIDERACIONES SOBRE EL PROBLEMA DEL DERECHO

ACLARACIÓN INTRODUCTORIA

El problema del Derecho ha aparecido filosóficamente siempre como problema de la «fundamentación» del mismo o, por lo menos, como problema de su «origen». Una «teoría pura del Derecho» es un caso extremo de esta tendencia. El destino del Derecho ha estado así ligado siempre al destino de la filosofía en general y de la metafísica en particular. Por eso también en cada época el Derecho positivo ha tomado muy distintas figuras, de acuerdo, en cada caso, con la «fundamentación» filosófica respectiva o, cuando ella falta, en correspondencia con la determinación teórica de su «naturaleza». A una crisis en la esfera del Derecho positivo ha precedido siempre una crisis en la «fundamentación» o «determinación filosófica» del mismo, y viceversa. (Decimos «viceversa» con el ánimo de no prejuzgar todavía acerca de la «fuente (originaria) del Derecho».)

Ultimamente se ha reavivado, en forma muy radical la discusión acerca de este tema. Y ello no sólo por las grandes convulsiones políticas que agitan este siglo, sino también en correspondencia con los cambios de destino de la filosofía desde Hegel en adelante. Si el tránsito de una organización positiva liberal a una nacionalsocialista o marxista, por ejemplo, implica una crisis total del sistema jurídico positivo correspondiente, no menos radical es en cada caso la crisis de los «fundamentos» teóricos del mismo.

Deliberadamente conservamos aquí un título trivial, y en muchos respectos ambiguo, con la intención de no prejuzgar acerca del tema que él trata. El título es una trivialidad, pero también un programa. No podemos pretender adelantar soluciones del problema del Derecho, sino replantearlo con los medios de que podemos echar mano en la actualidad.

En los últimos tiempos se ha tratado del problema en muchos sentidos y en todas direcciones, buscándose así alguna instancia permanente en que «fijar» la dramáticamente movediza configuración social de este siglo. Aquí queremos evitar metódicamente el presupuesto de la aceptación de alguna corriente explicativa o fundamentante para atenernos lo más escuetamente posible a lo que una observación crítica puede darnos. Se trata aquí de una *interpretación del fenómeno* llamado «Derecho». (La palabra «fenómeno» no implica necesariamente la fenomenología, sino quiere dar a entender un hecho fácilmente constatable y, en principio, no incluible en otra esfera del ser o reducible a ella —la del ser psíquico, por ejemplo—. Que esta esfera del Derecho, aun cuando a veces —como en la escolástica— haya sido totalmente incluida en la esfera «más amplia» de la ética, ha preocupado, desde siempre y de por sí, a los filósofos, resulta ya visible con el más ligero conocimiento de las investigaciones de éstos desde la antigüedad.)

Cuando se medita sobre estas cuestiones del Derecho, llama la atención la inseguridad y la falta de base en que esta enorme región «descansa». A pesar de la familiaridad con que jueces y reos, por ejemplo, se mueven en ciertas estructuras, hay una pasmosa inseguridad de sentido y de alcance respecto de las mismas y aun de ciertos conceptos («culpa», «castigo», «responsabilidad», etc.). De esta problemática no es posible ni legítimo desentenderse, pues, quiérase o no, nos movemos, nos tenemos que mover, en ese campo, y no hay modo, por ejemplo, de privarse de los códigos o, por lo menos, de decisiones judiciales.

Así como las épocas de crisis histórica suelen reavivar la pregunta por «el sentido de la Historia», así también el mundo del Derecho suele revelárenos en su honda problematicidad e incertidumbre cuando nos «toca» muy de cerca o cuando sus cánones se han hecho caducos para «la altura de los tiempos», como diría Ortega (1). Entonces —como algunos países testimonian dolorosamente desde antes de la segunda gran guerra— la crisis del Derecho positivo se incluye en una crisis más general: la de los fundamentos mismos, de los fines y de la razón de ser con que aquél justifica su validez. No es extraño, pues, que en los últimos años asistamos a una absoluta radicalización de la pregunta por el «ser del derecho», aun «más atrás» de todo fundamento, de la misma manera como hace exactamente tres decenios

(1) Cfr. también WERNER MAIHOFER: *Recht und Sein. Prolegomena zu einer Rechtsontologie*, Frankfurt 1954, pág. 38.

la filosofía mostró la prioridad óntica y ontológica de la pregunta por el «sentido del ser en general» (2).

El pensar histórico (no historicista), en el sentido del descubrimiento de la historicidad como la manera de ser del hombre—el pensar «históricamente» podríamos decir—, pretende tener en cuenta que todo lo humano *es también* su historia y que en tanto no se alcance una cierta transparencia de ésta queda vedado el acceso en una situación y, por tanto, en el problema mismo, pues éste es confrontamiento con una situación concreta.

Estas consideraciones previas explican la división de la presente investigación en tres secciones:

I. Crisis (3) en el Derecho positivo (mostrada en una ejemplificación introductoria).

II. Crisis de las posibles «fundamentaciones» del Derecho.

III. El ser del Derecho (4).

I

CRISIS DEL DERECHO POSITIVO

Las repetidas rupturas y totales subversiones que en este siglo y principalmente por guerras y revoluciones ha padecido la estructura social-política de casi todas las naciones del mundo se espejan claramente en los respectivos derechos positivos y en las variaciones de la jurisprudencia. Los países de Europa Central, por ejemplo, especialmente Alemania, Austria, Rumania, atestiguan en corto lapso fluctuaciones tan grandes de las organizaciones jurídicas positivas, que las mismas aparecen como arbitrarias oscilaciones «en el aire» o como ins-

(2) Cfr. MARTIN HEIDEGGER: *Sein und Zeit* (1927), 7a. ed. Tübingen 1953, §§ 3 y 4, págs. 8 y sigs.

(3) La palabra «crisis» no tiene aquí ni sentido etimológico ni filosófico, sino vulgar: situación de inseguridad extrema de algo, conversión de algo en problema e inestabilidad consiguiente. Que se haya puesto de moda el hablar de crisis de cuanto hay sobre el mundo no debe hacer olvidar las realidades de hecho que esa moda tiende a superficializar.

(4) La idea de este trabajo —especialmente parte del material para la primera sección— surgió de un informe que su autor presentó en el semestre de invierno 1956-57, en dos sesiones del seminario de filosofía del Prof. MAX MÜLLER en la Universidad de Friburgo, Bresgovia, sobre el tema *Derecho y ética* y sobre el estudio homónimo del Prof. WEISCHEDEL de que después trataremos.

trumentos del poder político circunstancial. La segunda guerra mundial, con su paisaje de ruinas y la experiencia del sin-sentido de sufrimientos generalizados, con sus desórdenes e injusticias desde lo económico a lo político, y todo ello sobre la arbitrariedad de una incontable serie de revoluciones antecedentes, tenía que despertar la exigencia de normas fundamentales a que se podría apelar en último término cuando la problematicidad de un orden jurídico se convirtiere en vivencia cotidiana o cuando hubiere que reconocer las violaciones de un poder político. No es extraño, pues, que los desastres de la guerra, los «crímenes contra la humanidad», las deportaciones en masa, la identificación del poder con la nación, etc. hayan conducido a una sorprendente renovación de la teoría del *Derecho natural*, precisamente sobre las ruinas del positivismo jurídico, del que estas tardías violencias no eran sino últimas consecuencias (5). Los juicios de los Tribunales aliados de Nuremberg por «crímenes contra la humanidad» y la ley número 10 del Consejo Aliado de Control, que por sobre y aun contra el Derecho positivo nacional hace pasible de castigo los «procedimientos inhumanos» y las «persecuciones por causas políticas, raciales o religiosas», señalan al mismo tiempo la liquidación formal de un sistema positivista y el recomienzo de la tantas veces abierta discusión acerca del «Derecho natural» y acerca de la «injusticia legal y el Derecho supralegal», según la paradoja de Radbruch (6). (No deja

(5) Cfr. ERICH FECHNER: *Rechtsphilosophie*, Tübingen 1956, págs 182 s. Del mismo: «Naturrecht und Existenzphilosophie», en *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, 1955 (XLI/3), págs. 305 y sigs. (En este artículo se alude también a la renovación del pensamiento positivista en los últimos años, desaparecidas las urgencias inmediatas que condujeron a la renovación del «Derecho natural».) Además: HELMUT COING: *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, Berlin, 1950, págs 12 sigs. Sobre las numerosas corrientes del «Derecho natural» en Alemania posteriores a la guerra pueden consultarse los cuatro artículos de THOMAS WÜRTEMBERGER:

1) «Wege zum Naturrecht in Deutschland 1946-1948», *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 1949 (XXXVIII).

2) «Neue Stimmen zum Naturrecht in Deutschland 1949-1951», *ib.*, 1952/53 (XL).

3) «Zur Geschichte der Rechtsphilosophie u. des Naturrechts...», *ib.*, 1954 (XLI).

4) «Das Naturrecht in der Philosophie der Gegenwart», *Juristenzeitung*, 1955, páginas 1-5.

Los artículos están citados por ERIK WOLF: *Das Problem der Naturrechtslehre*, Karlsruhe 1955, pág. 6 nota 2. Los dos primeros elogiosamente también por E. FECHNER: *Rechtsphilosophie*, pág. 184 nota 3. La bibliografía de este sector es ya inabarcable.

(6) Cfr. GUSTAV RADBRUCH: *Rechtsphilosophie*, Stuttgart 1950 (E. Wolf editor), apéndice 4, págs. 347 sigs., esp. 350.

de ser ilustrativo señalar, sin embargo, que con la consolidación de la economía y de la política, con la reobtención de la soberanía, han vuelto a resurgir últimamente en Alemania líneas del pensamiento jurídico positivista.)

Sabido es que el nacionalsocialismo alemán no necesitó modificar fundamentalmente los códigos válidos durante la República de Weimar para dar *legalidad* a sus procedimientos. Ni siquiera el código penal necesitó ser cambiado para «legalizar» las ejecuciones en masa. Ello demuestra la radical insuficiencia del puro Derecho positivo como último criterio de distinción de lo justo y de lo injusto, a no ser que renunciemos incluso a la pregunta misma acerca de lo uno y lo otro e identifiquemos la teoría del Derecho con una jurisprudencia normativa, al modo de Kelsen, por ejemplo. Aunque se trate de una observación superficial, tenemos que admitir más bien como punto de partida que el Derecho positivo tiene la esfera de acción que le da un poder político circunstancial y que, por tanto, cuando éste entra en crisis, aquél, si se atiene a sí mismo, no tiene posibilidades de salir íntegro de ella.

Pero otro fenómeno de largas consecuencias muestra también la problematicidad del Derecho positivo: el fenómeno del crecimiento sin límites de la legislación. Cada esfera de actividad humana está reglada por un enorme sistema, siempre en crecimiento, de normas y leyes. Los «conflictos entre derechos» y entre derechos y deberes, la permanente inseguridad de cada acto respecto de su legitimidad legal y, por último, la tendencia hacia la dispersión y el caos de la legislación misma, tienen por supuesto allí su motivo y principal fuente. Este fenómeno es visible no sólo en Europa continental, sino también en los Estados Unidos y en países sudamericanos (7).

En esta situación, en gran parte consecuencia del positivismo jurídico, surge la pregunta por una norma o ley fundamental que sirva de criterio último de la legislación y de la administración de justicia. Se quiere disponer del carácter fundamental, del criterio último regulativo que dé unidad al sistema positivo y que le sirva de postulado inapelable. No se trata, es claro, de un problema predominantemente teórico, sino ante todo de la necesidad *de facto* de poder discernir en cada caso, no sólo la legalidad, sino también la legitimidad, por lo menos el sentido, del crecimiento del sistema positivo y de su aplicación. La necesidad de una tal norma fundamental, de un *tertium*

(7) Para el problema cf. BENJAMÍN CARDOZO: *Lebendiges Recht*, München 1949. (Traducción alemana por H. Thiele-Fredersdorf de *The Growth of the Law*.)

comparationis, se ve claramente en la sustitución de un sistema positivo por otro, por medio de una revolución por ejemplo: un lugar común es entonces el hacerlo «en nombre de» algo que, fijo, está «más allá» del cambio por el cambio mismo. Es claro que la discusión propiamente dicha comienza cuando se trata de determinar, de nombrar esa norma fundamental. Si ella debe ser material o formal; si tiene el carácter de un primer principio o es más bien derivada; si es de carácter ético o extraño a la ética; si es tética, hipotética o natural a la manera del «Derecho natural» escolástico; si es de irreductible carácter normativo o susceptible de una «ontología regional»; todo ello y otras cuestiones semejantes se mantiene abierto en la discusión. La intensidad y radicalidad con que ésta, especialmente después de la segunda guerra —y aun en la década anterior a ella— ha vuelto a ponerse en marcha, atestigua por un lado la problematicidad inherente al Derecho positivo de que venimos hablando y, por otro, la caducidad de las «fundamentaciones» mismas que cruzan la historia del Derecho y de que hablaremos después.

Ejemplificación de la crisis con algunos casos particulares (8).— El Estado nacionalsocialista alemán había asentado su estabilidad ju-

(8) La elección de Alemania para esta ejemplificación se funda en motivos circunstanciales: el disponer accidentalmente de algunas decisiones judiciales y comentarios respectivos de esa procedencia; pero, ante todo, en causas no arbitrarias. Por un lado, Alemania ofrece, efectivamente, en unos pocos años y en torno del punto neutro del desastre de un sistema y de la rendición incondicional en mayo de 1945, un ejemplo transparente de crisis total, no sólo del orden positivo. Por otro, y acaso por eso mismo, el replanteo teórico del problema del «fundamento» del Derecho y de la pregunta por su «ser» tiene en gran parte sus fuentes en este país. Que cualquier otro hubiese podido servir para esta ejemplificación es por cierto indiscutible.

Una ya inabarcable bibliografía en todas las lenguas muestra que la problematicidad del Derecho o de simples procedimientos judiciales se ha hecho consciente por todos lados. Problemas de medicina legal, por citar un pequeño sector de la discusión —por ejemplo, eutanasia, inseminación artificial, limitación de nacimientos, etc., etc.— llenan libros y revistas especializadas, aun al margen del problema ético.

Esa conciencia del problema ha salido hace tiempo de la esfera propiamente científica y ha penetrado en el arte, por ejemplo. A veces la problemática se hace inclusive popular. Recuérdense, nombradas al azar, obras de tan distinto carácter y referidas sin embargo a lo mismo, como «Antigone», de ANOUILH; «La putain respectueuse», de SARTRE; «L'étranger», de CAMUS; «Der Grosstyrann und das Gericht», de BERGENGRUEN; «Das Leben des Galilei», de B. BRECHT; la ópera «El Cón-

rídica externa sobre el *slogan* «la ley es la ley». El positivismo jurídico, al cabo de una larga y compleja historia, tomaba en él imponente figura. A través de él se realizaba en ilimitada extensión la posibilidad de una «injusticia legal» regular y organizada, de la ley sin otro porqué que su naturaleza impero-normativa (9).

La actividad del legislador y de los jueces superiores, por nombrar casos extremos, dió por eso mismo con una situación del todo desconcertante en los años posteriores al desastre y a la capitulación. El Derecho, hasta entonces válido por su realidad positiva (en el marco del poder político y de una pseudo-filosofía justificante, claro está), se encontró de pronto privado de base o, más bien, descubrió su arbitrariedad. La superación del positivismo implicaba para el Derecho la necesidad de asentar sus pies en terreno extra-legal o extra-jurídico, de soslayar la arbitrariedad y de criterios de «evidencia general» o de «valores universalmente admitidos en la civilización occidental». Dijimos ya que, bajo estos signos, han resurgido espontáneamente las teorías de «Derecho natural» y que de ellos han hecho uso también los discutidos tribunales de potencias vencedoras.

El fenómeno aparece claro si nos atenemos al fino análisis de algunas decisiones de la Suprema Corte Federal alemana de Karlsruhe, hechos por los profesores E. Heinitz (10), Sax (11) y especialmente por el Prof. Weischedel (Berlín) en su breve y notable estudio *Recht und Ethik* (12). Este tribunal supremo ha hecho depender efectiva-

sub), de MENOTTI; o los notables «films» de ANDRÉ CAYATTE «Justice est faite» y «Nous sommes tous des assassins», sobre los juicios por jurado y la pena de muerte, respectivamente.

(9) Cfr. G. RADBRUCH: *Rechtsphilosophie*, Stuttgart, 1950, apéndice 4 (escrito en 1946), págs. 347 sigs. Allí encontrará el lector algunos ejemplos de estas «injusticias legales» durante la guerra y su posterior reconsideración en procesos de tribunales de postguerra. Que los juicios de estos últimos apelan ya a criterios claramente extrapositivos, incluso extrajurídicos, es una observación que debemos tener presente en las consideraciones siguientes y que se confirmará en ellas.

(10) ERNST HEINITZ: «Teilnahme und unterlassene Hilfeleistung beim Selbstmord», en *Juristische Rundschau*, noviembre de 1954, cuaderno 11, págs. 403 sigs.

(11) SAX: «Zur Frage der Kuppelei bei Geschlechtsverkehr unter Verlobten», *Juristenzeitung*, 1954, págs. 474 sigs.

(12) WILHELM WEISCHEDEL: *Recht und Ethik*, Karlsruhe, 1956. Este trabajo es ampliación de una conferencia que sobre el mismo tema dió su autor ante la Sociedad de Estudios Jurídicos de Karlsruhe en noviembre de 1955. El escrito lleva como subtítulo: «Para la aplicación de principios éticos en la administración de justicia de la Corte Federal». En lo sucesivo nos referiremos al trabajo publicado y haremos las citas según éste. Las traducciones de las citas y de los textos,

mente con frecuencia en los últimos años sus decisiones jurídicas (de última instancia) de determinadas razones éticas o de la «naturaleza misma de la cosa».

Tema principal de discusión, inclusive por tratarse de casos sorprendentemente expresivos, son, entre otros, cuatro fallos de la Corte Federal, que merecen tratarse en particular, aunque en manera alguna sean casos aislados. Ellos son, por lo demás, objeto central de los tres trabajos que acabamos de citar y de otros varios (13).

El primer fallo —del 17-2-54— se refiere a mediación y encubrimiento en un caso de relaciones sexuales fuera del matrimonio (14). En la argumentación de esta decisión se dice, por ejemplo, que la ley, en tanto utiliza el «concepto valorante» de lascivia, «remite a un criterio de suyo extrajurídico, a una norma que trasciende la esfera de lo meramente jurídico»; y también que es lamentablemente falso el postulado que supone que la decisión judicial no debe tener «por principio» valoraciones éticas como fundamento, puesto que «la interna obligatoriedad del Derecho descansa precisamente sobre su coincidencia con la norma moral». Después de distinguir entre simple «costumbre» o «convención» y «moralidad» o «ley moral», establece que las normas de ésta valen por sí mismas. «Su (fuerte) obligatoriedad descansa sobre el orden, dado previamente y admitido, de los valores y de las normas de deber que rigen la vida en comunidad de los hombres...; su contenido no puede variar por el hecho de que cambien los puntos de vista sobre lo que es valioso o no lo es» (15). Las conclusiones en el plano positivo derivan de ese «contenido» estable: «El orden moral quiere que la relación de los sexos se realice fundamentalmente en el matrimonio monogámico, porque el sentido y la consecuencia de esa relación es el niño. Por razón de éste y de la dignidad personal y de la responsabilidad de los miembros de la comunidad de sexos, se impone al hombre el matrimonio monogámico como forma de

en éste como en todos los demás casos, nos pertenecen, salvo que se indicare lo contrario. En ellas, ante la exigencia de literalidad científica, no nos sentimos capaces de cuidar paralelamente del estilo.

(13) Cfr., por ejemplo, PAUL BOCKELMANN: «Zur Strafbarkeit der Kuppelei», en *Juristische Rundschau*, cuaderno 10 (octubre 1954), págs. 361 y sigs. HANS WELZEL: «Der Irrtum über einen Rechtfertigungsgrund», en *Neue Juristische Wochenschrift*, cuaderno 15 (mayo 1952), págs. 564 y sigs. GÜNTHER SCHWARZ: «Gedanken zur Verbotsirrtumsentscheidung des Bundesgerichtshofes», en *Neue Juristische Wochenschrift*, cuaderno 28 (octubre 1952), págs. 1081 y sig.

(14) V. para el fallo *Juristische Rundschau*, 1954, cuaderno 11 (noviembre), págs. 385 y sigs. O *Juristenzeitung*, n. 15-16 (agosto 1954), págs. 508 y sigs. Los pormenores del caso no interesan para los fines de nuestro trabajo. La pregunta que se planteó al Tribunal en última instancia fué si «el comercio carnal entre prometidos constituye siempre el delito de lascivia... o si [ésta] depende del caso particular». La respuesta fué que en algunos casos particulares esa relación no constituye lascivia.

(15) *Juristenzeitung*, 1954, pág. 510. Todas las citas de allí mismo.

vida.» Algunos cortantes giros atestiguan esta búsqueda de asidero fijo para la aplicación de la ley positiva y para ésta misma: «La validez incondicionada de la norma ética no permite excepción alguna»; del Derecho racista del nacionalsocialismo se habla como de una «legislación contra el verdadero (16) Derecho»; extra-jurídico es también el giro «desprecio de manera irresponsable del orden moral» o el rechazo de la tesis de que el «obrar del hombre no se debe regir por la norma, sino que el contenido de la norma se determina por el obrar».

En el fallo del 18-3-52 sobre un caso de error en el conocimiento de una prohibición legal (17), el Supremo Tribunal trata de resolver la cuestión de si a la culpabilidad de un acto pertenece no sólo el conocimiento de los hechos implicados en el mismo, sino también la «conciencia» de que el acto atenta contra el Derecho. «El fundamento interno de la culpabilidad —dice la jurisprudencia del fallo— se apoya en que el hombre se constituye sobre la base de una determinación libre, responsable y moral, y que, por eso, tiene la capacidad de decidirse por el Derecho y contra la injusticia, de ordenar su conducta según las normas del deber moral y de evitar lo legalmente prohibido...» «El hombre está llamado siempre, porque se constituye sobre autodeterminación libre y moral, a decidirse por un comportamiento justo en su condición de miembro de la comunidad... Para esto es necesaria la tensión de la conciencia [moral], cuya medida se determina según las circunstancias del caso y el círculo vital y profesional de cada cual.»

La decisión abandona por eso expresamente la administración de justicia precedente, según la cual no formaba parte de la culpabilidad de una acción el conocimiento de obrar injustamente. Antes bien, la culpabilidad del agente en cuestión implica no sólo conocer la prohibición legal, sino ser consciente —o poder serlo mediante la correspondiente «tensión de la conciencia» (moral)— de que el acto atenta contra el derecho.

El fallo del 23-12-52 confirma los principios del fallo anterior y extiende su alcance (18). «Tensión de la conciencia» (moral) —se resuelve allí— «quiere decir que el agente de una acción está obligado a emplear todos sus conocimientos y todas sus valoraciones morales cuando se trata de formarse un juicio sobre la legalidad o ilegalidad de un acto.» Para nuestros fines es importante el postulado siguiente: «El agente (de la acción) no está autorizado a tomar tales valoraciones de lo justo y de lo injusto de una cultura extraña a la suya (por ejemplo, aquéllas de Rusia comunista), sino aquéllas que reconoce la comunidad jurídica en que él vive.» Y ello porque «quien vive en una comunidad debe dejar valer,

(16) El relevamiento no está en el original.

(17) V. *Neue Juristische Wochenschrift*, 1952, cuaderno 15 (mayo), págs. 593 y siguientes.

(18) V. *Neue Juristische Wochenschrift*, 1953, cuaderno 11 (marzo), págs. 431 y siguientes. El juicio se refiere a un caso de consultación pública respecto de la remilitarización de Alemania. Las conclusiones del fallo anterior se hacen aquí extensivas a las penas orientadas a la custodia del orden público.

incluso en contra de sí mismo, el Derecho válido en ella». Si el tribunal contempla estos principios, desaparece el peligro de que «en la prueba de las valoraciones del agente se tengan en cuenta opiniones políticas que están en contradicción con las concepciones jurídicas y morales fundamentales de la cultura europea occidental» (19).

Ahora bien, el análisis del texto de estos fallos y de otros similares de la Corte Federal alemana lleva a diversas opiniones. Mientras Sax (20) acusa a la Corte de haberse tomado injustificada, innecesaria e infundadamente en el primer caso la atribución de interpretar la ley moral objetiva y opone a la valoración hecha por aquélla una propia, desconfía H. Welzel (21) de los arrebatos y de las palabras altisonantes de esas decisiones.

Muy por el contrario considera H. Heinitz (22) que «tanto en el Derecho penal como en el civil, y, en general, en el Derecho, no es posible persistir en un rígido positivismo jurídico». Más bien —según él— habría que admirar y agradecer al Supremo Tribunal por la valentía de fundamentar claramente sus fallos morales-jurídicos mediante remisión a la ley moral. «*En la (actual) situación espiritual, tal como se ha desarrollado a partir del desastre [en 1945], era una clara toma de posición como ésa indispensable*» (23). En el primero de los casos, por ejemplo, no ve cómo la Corte hubiese podido evitar la remisión a la ley moral. Es cierto que el juez no debe abandonar en lo posible el terreno seguro de la interpretación de la ley y de la argumentación exclusivamente con las valoraciones implícitas en ella, dispensándose de apelar a sus propias convicciones o a las de «capas rectoras de la sociedad». Pero el juez mismo —siempre según Heinitz— debe, en ciertas circunstancias, valorar por su cuenta y abrir camino al «verdadero derecho y a la verdadera concepción moral». Ello es tanto más necesario cuanto que «nuestra generación no está más en la feliz situación de otras anteriores de poder expresar, en lo tocante a normas morales, sólo lo que todos piensan y sienten como evidente. En

(19) Para evitar malas inteligencias debemos aclarar que estas notas no pretenden reproducir ni explicar los fallos indicados: esta tarea jurídica estaría al margen de nuestro propósito. Sólo nos interesa señalar una dirección y subrayar algunos elementos «fundamentales» en los mismos. La infidelidad en el informe jurídico literal es, por tanto, deliberada y sirve a la claridad de la investigación.

(20) V. *Juristenzeitung*, 1954, pág. 475.

(21) V. *Juristenzeitung*, 1952, pág. 340. (Citado por HEINITZ en el artículo de éste.)

(22) En el artículo citado en nota (10).

(23) Como nota (16).

cuestiones de principio existe una profunda dispersión» (24). ¿Cómo podría evadirse de ella el carácter imperativo del Derecho?

Weischedel —en el citado trabajo *Derecho y ética*— toma como motivo circunstancial las resoluciones indicadas, y algunas otras, para hacer un análisis mucho más penetrante y demostrar que en el fondo de esos fallos hay ocultos una serie de elementos «fundamentantes» que de un modo u otro aparecen desde el comienzo en la ética filosófica y en la Historia de Occidente. Estos elementos no serían, sin embargo, en manera alguna irreductibles y evidentes de por sí: tanto su elección entre otros posibles, como su determinación en un sentido o en otro (lo mismo habría que decir de su rechazo) resultan de una «decisión por una determinada forma de nuestra Historia». La problematicidad del Derecho se hace tan importuna cuando la interrogación filosófica pone en duda el carácter fundamentante de esos presupuestos, que no quedaría otro camino que «asentar el Derecho, carente ya de fundamento, sobre la contingencia del parecer subjetivo del legislador y del juez, y, en último término, incluso sobre el arbitrio del dueño del poder en cada ocasión». La justificación de los «supuestos metafísicos» que tácita o expresamente sostienen estas y similares decisiones y que, por lo general, sólo muy indirectamente son visibles en la argumentación de las mismas, constituye, pues, una aporía en la medida en que no apelemos a una regresión demostrativa y en ésta a la elección de postulados (25).

Esta regresión conduce al campo de la ética filosófica, que desde siempre ha sido considerada como el verdadero «lugar» del problema del «fundamento» del Derecho. Tanto los filósofos, casi sin excepción, como prácticamente los juristas (en la ciencia del Derecho, la legislación y la administración de justicia) han acentuado y presupuesto, respectivamente, esta remisión del Derecho a una ética fundamentante de su carácter imperativo. Pero —como Weischedel muestra— esta regresión no garantiza en absoluto la demostrabilidad o, por lo me-

(24) Téngase en cuenta que, en los casos que analizamos, la división por mitades del pueblo alemán en protestantes y católicos, por ejemplo, tiene una gran importancia, pues la actitud de unos y otros no es la misma ante el Derecho en general y ante estas situaciones en particular. El Derecho positivo no podría, pues, tampoco por el lado de una común experiencia religiosa desentenderse de su problematicidad. Ello complica, además, la actividad de un tribunal cuyas resoluciones son válidas para el total de la población. El hecho contribuye a legitimar nuestra ejemplificación.

(25) Cfr. W. WEISCHEDEL: *Recht und Ethik*, 1956. Para lo que venimos diciendo, v. principalmente pág. 18 y págs. 4-5, respectivamente.

nos, la certeza de la esfera del Derecho. Por un lado, cada concepción del mismo puede aparecer como absolutamente asegurada sobre un fundamento cualquiera, pero tan sólo mientras otra concepción distinta no dispute su lugar; por otro, ni filosófica ni históricamente disponemos de una ética *única* y absolutamente válida, sino de una *variedad* de sistemas éticos por lo general de carácter excluyente. Ello indica en nuestro problema que si bien el Derecho positivo remite a una esfera «más allá» de sí mismo (la de la ética), la lucha entre distintas teorías y formas del Derecho no se evita de ningún modo con esta regresión hacia un fundamento ético, sino que se convierte en una «lucha de principios en el terreno de la ética misma» (26).

Ahora bien, en la medida en que la motivación jurídica de los fallos argumenta con principios como los indicados en los ejemplos; en la medida en que expresiones como «coincidencia con la ley moral», «responsabilidad», «orden incondicionado de valores», «dignidad personal», etc., integran el hilo de la argumentación jurídica, puede descubrirse por análisis cuáles son los *fundamentos* a que el Derecho echa mano en tales casos, es decir, puede determinarse el sentido de la regresión y la naturaleza del último término de la misma.

Para Weischedel los «fundamentos» de que el Supremo Tribunal se ha valido implícitamente en estos fallos y que, al mismo tiempo, son como constantes de la ética y la teoría del Derecho occidentales, serían tres: a) el tradicional concepto jurídico llamado «naturaleza de la cosa» (*Natur der Sache*); b) la imagen humanística del hombre tal como podría hallarse en Kant, por ejemplo); c) el «orden incondicionado de valores» (tal como culminando una compleja historia hace algunas décadas pusieron de moda N. Hartmann y principalmente M. Scheler) (27). La demostración de que el problema del Derecho no se resuelve con la remisión a éstos o similares fundamentos, en tanto éstos mismos carecen de evidencia y son en sí también problemáticos, es la finalidad preliminar del citado estudio de Weischedel.

Para los fines de la presente investigación se hace ahora también comprensible por qué hablamos, en el ordenamiento de la misma, de una «crisis del Derecho positivo» y de una «crisis de los posibles fundamentos», y cómo el tránsito de una a otra no tiene solución de continuidad. La división es, pues, sólo metódica y escolar: ambas crisis son momentos analíticos del mismo problema nombrado al comienzo

(26) *Ibíd.*, pág. 5.

(27) WEISCHEDEL: *op. cit.* págs. 6, 11 y 21.

y una de ellas puede ser sólo «índice» de la otra, aunque algunas veces (como en el positivismo por ejemplo) se haya aparentemente disuelto en esta otra. (La realidad histórica suele andar, por cierto, a paso mucho más lento que las ideologías, y así el positivismo jurídico —sustituído filosóficamente en los comienzos de este siglo— constituía hasta el fin de la guerra y constituye todavía el sistema jurídico *de facto* de algunos Estados.)

II

CRISIS DE LA FUNDAMENTACIÓN

El problema del Derecho aparece siempre filosóficamente como problema de su «fundamentación» y ésta misma predominantemente como reducción del Derecho a la esfera ética. Por eso mismo el problema de la fundamentación del Derecho se convierte tradicionalmente en el problema de la fundamentación y aseguramiento de una ética determinada. De ahí también nuestra fácil conversión escolar de la crisis del Derecho positivo en una crisis de su fundamentación, es decir, ética.

Ahora bien, en el deseo de evitar generalidades y alusiones poco o nada científicas, no podemos pretender tocar aquí, de paso, la inagotable cuestión de la crisis del Derecho como una «lucha en el campo de la ética misma». Ello haría perder de vista, en nombre de la prolijidad informativa, la intención de este trabajo: mostrar el «lugar» de la radicalización de un problema, aunque éste mismo quede, finalmente, sólo planteado.

Si se pudieran señalar, muy concretamente, algunos de los fundamentos de que el Derecho suele echar mano tácita o expresamente para dar razón de sí, ganaríamos, por el contrario, dirección y orden en el interior de la problemática, daríamos con una «situación» que haría ineludible el replanteo de la pregunta por el Derecho. No se trata, por cierto, de «historiar» ni de sistematizar el desde tantos puntos de vista inabarcable desarrollo de aquella fundamentación, sino, ante todo, de mostrar que la misma no hace sino retrotraer un paso el efecto remitiéndolo a una fuente previa del mismo orden, sin dejar ver ni el *modo de ser* del Derecho ni el *ámbito* dentro del cual se hace posible una comprensión del mismo. Mostrar, en fin, que el destino de la metafísica y su manera de explicar el ente han determinado de modo predominante la dirección de la «fundamentación», es un pro-

pósito que podrá realizarse destacando alguno de aquellos elementos que, como decíamos, constituyen un último término de la regresión en que se asienta aquélla. Utilizando sólo en parte el citado triple análisis de Weischedel, quizás convenga convertir esta segunda parte de nuestro trabajo en una investigación de los siguientes puntos:

A. Las teorías del «Derecho natural». Y dentro de esta imprecisa gran esfera principalmente: 1) El principio de «la naturaleza de la cosa»; y 2) La teoría de los valores.

B. El «humanismo de la persona» (o el hombre como personalidad libre) (28).

A. LAS TEORÍAS DEL «DERECHO NATURAL».—«Desde sus orígenes hasta principios del siglo XIX» —dice Radbruch— «toda filosofía del Derecho era una *teoría del Derecho natural*. Pero la denominación «Derecho natural» incluye en sí apariciones de especies fundamentalmente diversas. El Derecho natural de los antiguos gira en torno de

(28). Debemos insistir en que la presente ordenación no tiende en manera alguna a sistematizar o a agrupar los intentos de fundamentación del Derecho. Sólo se trata de mostrar cómo éste recurre, de suyo, a una justificación en una esfera más amplia del mismo orden (ética, por ejemplo) o a un fundamento precedente. (El positivismo jurídico es un caso extremo en que el «sistema de normas coercitivas» es a la vez «lugar» de la jurisprudencia y de la «ciencia del Derecho».) Históricamente se descubre nuestra enumeración, por lo tanto, como por completo parcial y un tanto arbitraria. Pero la intención no es aquí histórica.

Para la historia del pensamiento jurídico-filosófico pueden verse, por ejemplo, las dos monumentales obras de ERIK WOLF: *Griechisches Rechtsdenken*, Frankfurt, 1949 y años siguientes, en 4 tomos; y *Grosse Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte* (1939), 3.^a ed., Tübingen, 1951. Además: KARL LARENZ: *Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart*, 1931; L. RECASÈNS-SICHÈS: *Direcciones contemporáneas del pensamiento jurídico*, 1928; GUSTAV RADBRUCH: *Vorschule der Rechtsphilosophie*, Heidelberg, 1947, §§ 34, 25 y 26, y *Rechtsphilosophie*, Stuttgart, 1950, § 3. Para el Derecho natural, HEINRICH ROMMEN: *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, 2.^a ed. München, 1947; JOHANN SAUTER: *Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts*, Viena, 1932. Para la postguerra, los citados artículos de THOMAS WÜRTEMBERGER.

Un intento de clasificación, muy esquemática, de las concepciones de la esencia del Derecho realiza ERICH FECHNER en su *Rechtsphilosophie*, Tübingen, 1956, parte B. Divide estas concepciones en «reales» e «ideales»: entre las primeras incluye el biologismo, la concepción económica (marxismo), la concepción política, el positivismo y el sociologismo jurídicos; entre las segundas, las teorías racionalistas, las teológicas y la de los valores. El Derecho natural no aparece en esta clasificación porque «hay tantas teorías del Derecho natural como concepciones de la esencia del Derecho en general» (pág. 179). FECHNER mismo intenta una conciliación de aquellas concepciones.

la oposición entre naturaleza y norma; el Derecho natural de la Edad Media, en torno de la oposición entre Derecho divino y Derecho humano; el Derecho natural de los tiempos modernos, en torno de la oposición entre sumisión forzosa al Derecho y razón individual» (29). El «Derecho natural» constituye así más bien un *horizonte* dentro del cual se mueve una discusión entre opiniones dispares, y no tanto una teoría o grupo de teorías. Una extrema generalización convierte el «Derecho natural» en una denominación (ni siquiera en un esquema) de contenido cambiante. Una teoría del «Derecho natural» es, ante todo, un dar sentido a esa denominación, en sí tan equívoca. Hasta se ha llegado a negar la posibilidad lógica de una historia del mismo, pues ésta estaría en contradicción con el principio de identidad.

A pesar de esta oscuridad, puede constatarse por cierto el notable resurgimiento de las teorías del «Derecho natural» ya desde antes de la guerra en países como Italia, Alemania, Austria, España, etc., y en oposición al positivismo jurídico. La guerra y la postguerra —como queda dicho— aceleraron el resurgimiento. La «época victoriana» en Inglaterra, el fascismo en Italia y Alemania, en cierto modo la República en España después de Alfonso XIII, adhirieron de hecho al positivismo jurídico y con su ruina quedó abierto el camino para aquel renacimiento. Un fenómeno mundial de postguerra es precisamente la decadencia de la fe en el Derecho, como consecuencia de la dolorosa experiencia de que el Derecho puede ser legalmente injusto (30). No es extraño que, en esas circunstancias, un filósofo del Derecho como G. Radbruch, que, como tantos de su generación, entroncaba con el neokantianismo de Baden, el sociologismo y el socialismo, haya tomado decididamente partido por una norma extrajurídica, extrapositiva y extrapolítica que sirviera de criterio de lo justo y de lo injusto. El título de uno de sus últimos trabajos, en 1946, es muy expresivo al respecto: «Injusticia legal y Derecho supralegal» (31).

El principal impulso para el renacimiento del «Derecho natural» proviene, por cierto, del campo religioso. Pero aquí se da una considerable diferencia entre el catolicismo y las iglesias protestantes, especialmente el luteranismo. En razón de la abismal separación en Lutero del «reino de Dios» y del «reino del mundo», cuya medida y cuyos depo-

(29) G. RADBRUCH: *Rechtsphilosophie*, 1950, pág. 106.

(30) V. nota (8).

(31) V. nota 9. Este breve trabajo, que figura como apéndice 4 en la edición de WOLF de la *Rechtsphilosophie*, apareció por primera vez en agosto de 1946 en *Süddeutsche Juristenzeitung*.

sitarios son, respectivamente, la gracia y el Derecho, el *homo spiritualis* y el *status corruptus* del *homo naturalis*; en razón de la radical perversión de la naturaleza humana, no quedaba para el Derecho sino su relegamiento a la condición de mero producto convencional humano. Esta concepción se hizo ciertamente trágica con el positivismo jurídico. Por eso ha surgido también en las iglesias protestantes últimamente la preocupación por fundamentar el Derecho, sea en las Escrituras, sea directamente en Cristo («Derecho natural cristológico», según expresión de E. Wolf), ya que la razón humana es insuficiente para eso (32). El catolicismo, por el contrario, dispuso desde siempre de una poderosa tradición en doctrinas del «derecho natural», de manera que en las circunstancias actuales sólo necesitaba apelar a la misma (33).

Por encima de todas las diferencias en las teorías del «Derecho natural», que pueden abarcar concepciones directamente naturalistas o idealistas (34), debemos entender en la actualidad bajo esta denominación muy formalmente, ante todo, una actitud, una «admonición apremiante» (Wolf): la remisión a un orden invariable, extrapositivo, de validez absoluta, sea cual fuere su naturaleza. Como lo ha hecho en diversas ocasiones Erik Wolf, podríamos intentar una determinación y ordenación de las teorías del «Derecho natural» al hilo de la comprensión e interpretación, en cada caso, del concepto de «naturaleza» y del concepto de «Derecho». Con ese método es posible distinguir una decena de modos de interpretar ambos y, en consecuencia, de construir una teoría del «Derecho natural». Especialmente fecundas son, por ejemplo, la interpretación de la naturaleza como causalidad, como idealidad, como creación, como estructura fundamental de las cosas. Pero este estudio es una tarea histórica que no podemos emprender aquí (35).

(32) Entre los trabajos en este terreno hay que citar ante todo: JACQUES ELLUL: «Le fondement théologique du Droit», Neuchâtel, 1945 (en núm. 15-16 de los *Cahiers théol. de l'actualité protestante*); y ERIK WOLF: *Rechtsgedanke und biblische Weisung*, Tübingen, 1948. Del mismo: «Recht des Nächsten», en *Festvorträge bei der Jubiläumsfeier...*, Freiburg/Br., 1957.

(33) V., por ej.: H. ROMMEN: *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts* (1936), 2.^a ed., München, 1947; J. CANDELA MARTÍNEZ: *La crisis del Derecho y su superación en el pensamiento de Pío XII*, Murcia, 1951. Además los artículos citados de T. WÜRTEMBERGER.

(34) Cfr. E. FECHNER: *Rechtsphilosophie*, pág. 180.

(35) Cfr. para esto, especialmente ERIK WOLF: *Das Problem der Naturrechtslehre*, Karlsruhe, 1955. En este manual, como en su curso sobre el mismo tema en el se-

Por el momento, es imprescindible dejar sentado que el «Derecho natural», sea cual fuere su concepto, *tiende a manifestarse a la vez como «fundamento» y como «fundamentación» del orden positivo*, en el sentido de constituir la causa, la realidad última de su ser y, simultáneamente, una norma o conjunto de normas que pueden *dar razón, justificación y medida al carácter imperativo de éste* (36). El fundamento de una cosa, en el sentido de su realidad última, *tiende a la vez a dar razón de la misma, en el sentido de explicarla*. Pero «fundamento» y «fundamentación» (37) no tienen por qué coincidir necesariamente siempre: la coincidencia es más bien producto sólo de determinada interpretación de uno y otra.

El análisis de una teoría del «Derecho natural» tendrá que mostrar ambos momentos en ella y, a la postre, que la búsqueda, tanto del «fundamento» como de la «fundamentación» del Derecho conduce a un *supuesto o a una serie de supuestos últimos metafísicos*, con lo que la problematicidad pasa del plano positivo al plano metafísico (38). El «Derecho natural» como «fundamento» y como «fundamentación» es ahora invariable y válido universalmente, cognoscible por la «razón» y no sólo patrón de medida del Derecho positivo, sino también capaz de reemplazar a éste si le está en contradicción.

Bastará tratar de cerca una especie de pre-forma del «Derecho natural», la llamada «naturaleza de la cosa» (*Natur der Sache*) (39),

mestre de verano de 1957 en la Universidad de Friburgo/Bresgovia, ordena Wolf las teorías del «Derecho natural» según nueve maneras de entender el concepto de «naturaleza» y nueve el de «Derecho». Sólo que aquí se da a la expresión «Derecho natural» una extensión inusitada, pues equivale prácticamente a la de «Derecho» en su totalidad.

(36) Hasta ahora hemos venido utilizando alternativamente los términos «fundamento» y «fundamentación» sin precisar su sentido. En adelante no debe perderse de vista la distinción para comprender la marcha del presente estudio.

(37) Como todo vocablo con esa desinencia, «fundamentación» puede significar un proceso y el resultado del mismo. Aquí designa el resultado.

(38) Este tipo de afirmaciones y el tono general de este trabajo pueden inclinar a ver en él una expresión de escepticismo. El análisis filosófico de un tema suele dar esa impresión al entendimiento poco atento. Pero este tipo de discusiones escolares debe quedar aquí de lado.

FECHNER hace notar (*Rechtsphilosophie*, pág. 146) que así como la aparición de las geometrías no-euclidianas significa el tránsito a un mundo matemático más amplio que «incluye» el euclidiano sin negarlo, así también la crisis de las teorías tradicionales del «Derecho natural» podrían ser testimonio de un proceso análogo en la filosofía del Derecho.

(39) Traducimos así literalmente un concepto que en lengua española no tiene

y luego, en el polo opuesto, una forma extremadamente elaborada del mismo, el «humanismo de la personalidad», para mostrar la conversión de la problemática en una problemática de fundamentos.

1) *La «naturaleza de la cosa» (natura rei).*—Dentro de la tendencia general a apartarse del positivismo jurídico, constituye este concepto un importante factor. Por el tono de la legislación y administración de justicia en la actualidad, se ve que el mismo es uno de los elementos justificantes más apreciados e importantes, no sólo en Europa continental (Italia, Francia, Alemania, etc.), sino también en los Estados Unidos. Hasta ahora había tenido aplicación especialmente en el Derecho civil; pero su uso tiende a generalizarse en otras esferas (en Derecho penal, comercial, etc.).

El empleo de este concepto implica que cada cosa posee un orden natural estructural que está en conexión con su función. De ahí que la estructura natural se convierta en una determinante del modo de la función y, por lo tanto, en una exigencia, en fuente de obligaciones. El orden estructural de la cosa se da como necesidad en su función y en el trato con ella. La elección y el tratamiento del «material» en el arte, por ejemplo, respeta desde siempre esta necesidad de adaptarse a lo dado: en la plástica, concretamente, cada material sólido exige un modo especial de manipulación. En todo caso, la «naturaleza de la cosa» es algo «con lo que se da», la estructura natural, inmediata y necesaria de los entes y las determinaciones funcionales que a ella corresponden con anterioridad a toda interpretación.

Ahora bien, en cada «región» del Derecho podemos hacer uso de la «naturaleza de la cosa»: disponemos de una serie de datos estructurales y funcionales que pueden fundar, o más bien derivar inmediatamente, una ley o un juicio. El Derecho estaría así como prediseñado

equivalente nominal exacto. Nuestro concepto de «cosa» es más amplio y, por tanto, más abstracto que el alemán de «Sache». El giro mismo tiene una indeterminación tal en castellano que su empleo requiere siempre alguna precisión. La palabra «res» tuvo, por cierto, ante todo, significado jurídico, como es sabido. El mismo concepto *natura rei* tiene en la escolástica gran importancia; pero su aplicación al Derecho se encuentra ya en los estoicos. CICERÓN (*De legibus*, I, 6, 18) enseña que «lex est ratio summa insita in natura quae iubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria»; la ley «est enim naturae vis». El concepto de «naturaleza de la cosa» ha perdido en el lenguaje corriente aquellas implicaciones de la *natura rei*. En principio debemos entender por «naturaleza de la cosa» la estructura misma originaria, sin explicación o agregados ideológicos (natural), de algo que se da como independiente de nosotros mismos.

en la naturaleza de la cosa. Como decíamos más atrás, la estructura de la cosa se convierte en fuente de exigencias y de direcciones para el comportamiento con respecto a ella, y, por tanto, en fuente de Derecho, si entendemos por tal la primaria adecuación a lo que «se da» inmediatamente, a las peculiaridades de un objeto, una función, una circunstancia. La distinción del Derecho civil entre «bienes muebles» y «bienes inmuebles», por ejemplo, está hecha según este principio. La «naturaleza de la cosa» puede ser, por cierto, una relación inmateral: pertenece a la «naturaleza» de un contrato de venta, por ejemplo, el que ponga al comprador en posesión de lo por él comprado y al vendedor en posesión del dinero.

En el fallo citado en primer término en la ejemplificación tiene, sin duda, el principio de la «naturaleza de la cosa» una función decisiva. Si se exige que la «relación sexual se cumpla por principio en el matrimonio monogámico», se debe a que el «sentido y la consecuencia de la relación es el hijo» y a que «sólo en el orden del matrimonio y en la comunidad de la familia... puede el niño crecer y desarrollarse de acuerdo con su condición humana». Pero aquí surge ya una dificultad. Como Weischedel señala con razón (40), no se puede deducir «naturalmente» que la relación sexual reciba su sentido exclusivamente a partir del niño y mucho menos puede residir el matrimonio monogámico exclusivamente en la «naturaleza de la cosa». Aun sin tener en cuenta otras formas culturales donde ni el matrimonio es monogámico ni el niño se desarrolla en la comunidad de la familia, queda siempre en pie el hecho de que la «naturaleza de la cosa» ha sido aquí objeto de una determinada interpretación o, al menos, de que implica algo más que las estructuras y relaciones «dadas» naturalmente.

Con esto tocamos el punto decisivo en esta cuestión: el principio de la «naturaleza de la cosa» descarta de por sí toda justificación, explicación y fundamentación ideológica o filosófica; la «naturaleza» debe salir a luz por un simple «juicio objetivo del entendimiento práctico» (Wolf). La pregunta es ahora si este principio basta por sí solo para poner en marcha el Derecho o si, más bien, no penetra subrepticamente en la «naturaleza de la cosa» una estructura interpretativa, ideológica o simplemente metódica, que nos hace recaer en lo que precisamente se trataba de evitar: el empleo del principio de la «naturaleza de la cosa» tiende a evitar, en efecto, las contradicciones y disputas entre concepciones éticas, filosóficas, teológicas, etc., apelan-

(40) WEISCHEDEL: op. cit., pág. 7.

do a lo que estaría «más acá» de toda fundamentación o explicación; pero ¿cómo podría valerse de ese «más acá» sin nombrarlo, es decir, definirlo, es decir, determinarlo de algún modo? La «naturaleza de la cosa» es más bien «interpretación de la cosa». Incluso el método, es decir, el camino de acceso a «la cosa», es ya algo «puesto», no dado con la «naturaleza», sino simultáneamente con la manera de considerarla.

La evolución histórica misma del principio muestra esta imposibilidad de atenerse a lo «dado» sin mediación de elementos interpretativos más o menos ideológicos. Montesquieu comienza su *Esprit des lois*, por ejemplo, estableciendo que «les lois sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses». Pero entre esas relaciones (sociales) necesarias nombra Montesquieu ante todo *la paix*. Por cierto, no se toma «la paz» en sentido ideológico —como equilibrio, conciliación de contrarios, etc.—, sino como hecho, en general como la primera constatación empírica en la realidad del Derecho. Luego cita Montesquieu las relaciones naturales implicadas en la satisfacción de ciertas necesidades primordiales, como la de alimento y habitación; instituciones como el matrimonio y la familia, que se corresponden con la natural inclinación de los sexos; la sociabilidad, que es también una componente esencial de la «nature des choses»: «le désir de vivre en société est une quatrième loi naturelle». Que todo ello radique en la «naturaleza de la cosa», puede admitirse; pero cómo han de derivarse de ahí determinadas leyes y cuáles, es ya una dificultad que requiere, por lo menos, explicaciones que no están en la «naturaleza de la cosa» (41).

Este ejemplo y las consideraciones precedentes bastarán quizás para hacer ver la principal característica del principio de la «naturaleza de la cosa» y del Derecho que de él hace uso: el método por el que se llega a él es el de *la investigación social empírica, la investigación*

(41) Como E. WOLF muestra (en *Problem der Naturrechtslehre*, págs. 46-47 y en el citado curso de Friburgo), hay en MONTAIGNE ya importantes reflexiones sobre la «naturaleza de la cosa». Para Montaigne el «Derecho natural» no tiene nada que ver con leyes de la naturaleza, sino que es como un precipitado de regularidades que se repiten históricamente y que adquieren una determinada forma. Estas regularidades serían reconocibles empíricamente o como experiencias de la vida del Derecho. M rechaza toda teoría filosófica o teológica del «Derecho natural», así como su derivación a partir de una ética o una metafísica. Para esto puede verse también el excelente libro de H. FRIEDRICH: *Montaigne*, Berna, 1949, págs. 236 y sigs.

La extensa bibliografía sobre Montesquieu hace imposible alusiones circunstanciales aquí.

comparativa, psicológica y sociológica del Derecho hasta ganar sus principios constitutivos. Por eso tiene el «Derecho comparado» una función muy importante en la constitución del principio de la «naturaleza de la cosa». Este método tiende precisamente a vencer la dificultad anotada en el párrafo anterior a propósito de Montesquieu.

La llamada *doctrina o teoría general del Derecho* pretende demostrar así modernamente por este método, especialmente por vía del «Derecho comparado», que existen ciertos elementos ordenadores de la vida social independientes de las ideologías y de las circunstancias políticas. La investigación, de acuerdo con el carácter inductivo del método, comienza por fijar «doctrinas» o «teorías generales» de cada región del Derecho a partir de los hechos de experiencia (principios «regionales» de la «naturaleza de la cosa»); a partir de estos principios se abstraen ciertos elementos generales que constituyen una «doctrina general del Derecho» y que tienen carácter de obligatoriedad general, sea que se los entienda como normativos o como puramente cognoscitivos, como empíricos o como teleológicos. En esta dirección ha entrado el principio de la «naturaleza de la cosa» principalmente por obra de Rudolf von Ihering (42), fundador de la «doctrina general» y de la sociología del Derecho (después continuada por Max Weber (43); pero posteriormente también por muchos otros filósofos del Derecho, en parte atentos a la fenomenología, como, por ejemplo, Adolf Merkel y Eugen Huber.

Pero aquí no se trata de seguir el principio en su historia, sino de descubrir un resultado y la problematicidad que le es inherente. Y en este sentido estamos ya autorizados a concluir que la moderna investigación en torno de la «naturaleza de la cosa» ha puesto de relieve principalmente dos notas implícitas en este principio y de consecuencias importantes para el problema del Derecho: 1) que la «naturaleza de la cosa» tiende a convertirse en una estructura más general, que trasciende los factores concretos, pues éstos serían de por sí insuficientes para constituirse en fuente del Derecho; 2) que para esto, su desarrollo y aplicación están no sólo necesitados de un método, sino también de una cierta *interpretación* de los datos inmediatos. Aunque una interpretación no tiene por qué ser necesariamente ideológica,

(42) Las dos obras principales de RUDOLF VON IHERING: *Der Kampf ums Recht* (1872), Frankfurt, 1943; *Der Zweck im Recht*, Leipzig, 1904.

(43) En el capítulo VII de su conocida obra *Wirtschaft und Gesellschaft*, 4.^a ed., Tübingen, 1956. (Hay traducción española en el Fondo de Cultura de Méjico.)

ética o filosófica, se mueve con todo en un *horizonte* extraño a los datos inmediatos de la «cosa» misma. Por eso la solución, un tanto gordiana, del problema del Derecho mediante este principio —es decir, el atenerse a «lo dado» evitando toda justificación y remisión ideológicas de la realidad del Derecho— no parece ser sino el olvido y la transgresión del límite entre la «cosa» y su manera de considerarla, entre el objeto y el horizonte de su comprensión. Pero esto debe determinarse todavía desde más cerca.

El concepto de «naturaleza de la cosa» no se refiere, no se puede referir, por cierto, únicamente a los datos y hechos concretos objeto de experiencia inmediata, sino que tiene también el sentido más amplio de la condición humana en general en sus rasgos esenciales. La vida humana se da ineludiblemente en una «situación» y la «naturaleza de la cosa» de que el Derecho hace uso comprende también las determinaciones constantes que constituyen una «situación» *en cuanto tal* y no sólo las que hacen de ella *esta* situación concreta.

Para Radbruch (44), por ejemplo, la «cosa» en el giro «naturaleza de la cosa» indica el material del Derecho, las «realidades (*Realien*) de la legislación» —según la expresión de Huber—, es decir, las condiciones naturales, sociales y jurídicas delante de las cuales se encuentra el legislador y a las cuales somete sus normas. «Naturaleza», por el contrario, significa en la misma expresión la esencia, el sentido de la «cosa», «el sentido objetivo que se descubre en el modo de ser de la relación vital misma». Pero ese *sentido* no sería nada menos que el modo como esta relación vital puede ser pensada como *realización de un determinado valor*. Por eso concluye Radbruch que si bien el principio de la «naturaleza de la cosa» contribuye a distender un tanto el dualismo entre realidad y valor, entre ser y deber, no puede, con todo, eliminarlo. «Incluso frente a la «naturaleza de la cosa», que como sentido de los hechos dados se mueve en el plano del ser, tiene la *idea del Derecho* la última palabra. Frente a la idea del Derecho, la «naturaleza de la cosa» presenta por cierto la exigencia de una conformación con sentido de la naturaleza del Derecho; la última decisión pertenece, sin embargo, a la idea del Derecho» (45).

(44) Cfr. GUSTAV RADBRUCH: *Vorschule der Rechtsphilosophie*, Heidelberg, 1947, págs. 19 y sigs.

(45) RADBRUCH: Op. cit., pág. 19. El relevamiento nos pertenece. Pero cfr. también del mismo: *Rechtsphilosophie*, págs 120 y 248. Una valiosa investigación conceptual e histórica sobre la «naturaleza de la cosa», a la vez testimonio de la última posición de su autor al respecto, es: G. RADBRUCH: «Die Natur der Sache als

Por otra parte, en tanto en el principio de la «naturaleza de la cosa» —según una aguda observación del mismo Radbruch— la «cosa» implica también la organización y situación jurídicas de un momento dado, este principio representa un elemento a la vez histórico, conservador y tradicional para la filosofía y la política del Derecho.

Aun sin detenerse a considerar qué sea en Radbruch la «idea del derecho» y cómo la investigación está dirigida por el «dualismo metódico» y el «relativismo», basta lo dicho para darse cuenta de la insuficiencia del principio de la «naturaleza de la cosa» como fuente exclusiva del Derecho, y de cómo ese principio transgrede de por sí inexpresamente el límite de lo «dado» hacia la interpretación más o menos ideológica. La dirección que contemporáneamente ha tomado la investigación en este terreno lo confirma claramente: se busca un «contenido material» de alcances jurídicos en la «cosa» misma, sobre todo ciertos *valores* estructurales objetivos que residirían en la circunstancia jurídica misma y no en una valoración extrínseca.

Así pretende Hans Welzel (46) fundar un orden jerárquico y objetivo de valores, un «objetivismo material del valor», que pueda decidir en cada caso acerca de la bondad o maldad, de la justicia o injusticia del hecho «dado», sea éste una institución o una situación, o un modo de las mismas. Para él existen ciertos «datos ontológicos fundamentales» que fijan el horizonte de toda posible valoración y la mantienen, por tanto, material y objetivamente ligada a sí. Como ejemplos de tales datos objetivos pueden nombrarse «la estructura ontológica de la acción» y la «estructura lógico-material de la culpa». En este terreno ontológico y lógico-material hay «verdades eternas» que ningún legislador podría modificar. Este se ve obligado por ellas mismas a escoger *una* como principio fundamental, y por medio de esta elección se tornan las demás ineludiblemente imperativas. Ellas obligan, pues,

juristische Denkform», en *Festschrift für Rudolf Laun*, Hamburg, 1948, págs. 157 y siguientes. Allí define RADBRUCH la «naturaleza de la cosa» como «el sentido de una relación vital referido a una idea del Derecho». El principio de la «naturaleza de la cosa» por sí solo conduce a una pluralidad de resultados condicionados histórica y sociológicamente; de ahí la necesidad de determinación por medio de la «idea del Derecho». Para esto cfr. también E. FECHNER: *Rechtsphilosophie*, página 147, nota 15, quien toma posición, en parte crítica al respecto.

(46) HANS WELZEL: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit. Prolegomena zu einer Rechtsphilosophie*, Göttingen, 1951 (2.^a ed., 1955). Para esto, esp. págs. 197 y siguientes. Algunas de las citas también en WEISCHEDEL: op. cit., págs. 8 y 10. V., además, del mismo WELZEL: *Das neue Bild des Strafrechtssystems*, Göttingen, 1951, y *Naturalismus und Wertphilosophie im Strafrecht*, Berlin-Leipzig, 1935.

«sólo relativamente», en tanto su vigencia está condicionada a la elección previa de una de ellas; por sí solas, sin este principio, no podrían constituirse en fundamento del Derecho. Este principio supremo no podría, por otra parte, deducirse de la ética de los valores, pues ésta admite la invariabilidad de los valores materiales mismos, lo que está en contradicción con datos de experiencia inmediata (47). Pero acerca del carácter ético, por lo menos ajeno a los «datos ontológicos», de esta «decisión», habrá que hablar todavía.

Similarmente, con miras a mostrar que la «naturaleza de la cosa» no puede constituirse en única fuente jurídica, amplía H. Coing la comprensión de la misma, convirtiéndola en la condición y situación humanas en general: «Al fin de cuentas, en la vida social la «naturaleza de la cosa» consiste en la naturaleza del hombre y del mundo en el que aquél vive...

«...El modesto concepto de la «naturaleza de la cosa» parece así ampliarse hasta abarcar la representación de un orden continuo de las entidades sociales. En las cosas mismas parece habitar un orden que la justicia sólo tendría que reconocer y contemplar para marchar a paso seguro» (48). La «naturaleza de la cosa» comprende así desde las necesidades e instintos naturales del hombre hasta la estructura y leyes objetivas de ciertas comunidades, como la «esencia del matrimonio», por ejemplo. Un orden no podría ser justo sino a través del respeto a la «naturaleza de la cosa».

Pero el mismo Coing demuestra la necesidad de ir más allá para que se convierta, mediatamente ahora, en fuente del Derecho. «Pero lo que no podemos alcanzar a partir de la observación de la «naturaleza de la cosa» misma es la captación de un orden cerrado que pueda responder totalmente a las preguntas que quedan planteadas al considerar la idea del Derecho. La «naturaleza de la cosa» nos ofrece los elementos de un orden, pero ningún orden en sí mismo. Mediante su análisis podemos saber que la materia con que tiene que vérselas el orden del derecho, la vida social, no es una masa completamente informe, sino que muestra ya ciertas estructuras con las que el orden jurídico puede y debe estar en conexión. Pero la constatación de este orden no nos dispensa de que intervengamos nosotros mismos valorando y ordenando... [El Derecho] debe más bien encauzar algunas estructuras par-

(47) Cfr. WOLFGANG FRIEDMANN: «Übergesetzliche Rechtsgrundsätze...», en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 1955 (XLI-3), pág. 358.

(48) HELMUT COING: *Grundsätze der Rechtsphilosophie*, Berlin, 1950, páginas 121-122.

ticulares, proteger otras o simplemente darles validez. Para eso [el Derecho] debe *valorar*...

«La respuesta a tales preguntas [ciertas preguntas del Derecho] sólo puede encontrarse mediante una *decisión moral*, que, por su lado, remite a una determinada *valoración*» (49).

De este análisis se deriva, pues, en primer lugar, una nueva confirmación de los resultados anteriores: en la medida en que la «naturaleza de la cosa» tiende a convertirse en fuente del Derecho, remite a elementos y a una *decisión* que caen fuera de su propia esfera; y, en segundo lugar, como en el caso de Coing, a un «orden jerárquico de naturaleza moral» que sirve de punto de referencia para la decisión. Esto último se ve claramente en la jurisprudencia del primero de los fallos citados, donde la «naturaleza de la cosa» se estima con «el valor incondicionado de la norma ética».

Singularmente profundo e importante es el estudio de la «naturaleza de la cosa» realizado por E. Fechner al hilo de la idea tradicional de «entelequia» y de los que él llama «factores reales del Derecho» (50). Interesa detenerse en él no por prolijidad informativa, sino por ver cómo la problemática que nos preocupa ha evolucionado últimamente y para disponer de un tránsito accesible y justificable a un replanteo de la misma como el que se mostrará en la tercera sección de este trabajo.

La «naturaleza de la cosa» —según Fechner— indica la «cosa» en su peculiaridad dada objetivamente (él mismo da como ejemplo la inmovilidad de un terreno), y en esto coincide con los «factores reales del Derecho». Pero la «naturaleza de la cosa» significa al mismo tiempo el sentido o contenido interno de la «cosa», su ordenación a un fin realizada «espiritualmente» al margen o por encima del determinismo de los «factores reales». Por eso se adhiere Fechner a la citada definición de Radbruch.

Pero si la «naturaleza de la cosa» puede convertirse, dado el caso, en medida de normas jurídicas, ello se debe a «que allí, en cada caso, se presentan relaciones preformadas y preordenadas que han recibido

(49) H. COING: Op. cit., págs. 127 y 128. El intento de una «nueva fundamentación del Derecho natural» sobre la base de un «orden objetivo de valores» (aunque no exclusivamente sobre él) lo realiza COING principalmente en *Die obersten Grundsätze des Rechts. Ein Versuch zur Neubegründung des Naturrechts*, Heidelberg, 1947.

(50) Cfr. ERICH FECHNER: *Rechtsphilosophie*, Tübingen, 1956, págs. 146 y siguientes. Ver también nota (28).

del hombre mismo su sentido. Esto pudo haber sucedido en tiempos inmemoriales, por ejemplo, en el caso del contrato de compra-venta... No es, pues, extraño que «las cosas» puedan desplegar a partir de sí mismas un orden jurídico. No (sólo) las fuerzas que por naturaleza se dan realmenté en las conexiones de cosas dan forma al Derecho, sino también el sentido que en ellas reside.

»Aquí surge, por cierto, la vieja pregunta de si este sentido no representa algo subjetivo, dependiente del hombre, de sus valoraciones y deseos» (51).

En la base del principio de la «naturaleza de la cosa» —en tanto ésta es sujeto de sentido— encuentra Fechner el viejo y repetido concepto de «fuerzas entelequiales», tal como domina, por ejemplo, no sólo en la escolástica medieval, sino también en la Escuela histórica del Derecho y hasta en la moderna biología de H. Driesch. Esta fuerza interna activa —o «entelequia», según la terminología aristotélica— que da a cada ser viviente la posibilidad de llegar a ser lo que él es y no otro, extendería su acción también a las conformaciones y al acaecer sociales, de tal modo que ciertas estructuras, usos y costumbres, incluso órdenes jurídicos, parecerían surgir espontáneamente, como si estuvieran prediseñados en el ser mismo. Estas fuerzas «entelequiales» que operan en lo social y en el Derecho coincidirían con el sentido constitutivo de la «naturaleza de la cosa». Según el concepto tradicional, el hombre no dispone de estas «fuerzas entelequiales», sino que se *conforma* según ellas, en tanto le señalan su «sentido», su «esencia», su determinación primera.

Pero esta solución «fracasa por la falta de claridad del concepto de «entelequia». La solución del problema del Derecho mediante la representación de una «entelequia», la respuesta de ésta a la pregunta por el desarrollo de un orden a partir de la cosa misma, significa, en vista de la oscuridad de aquel concepto, sustituir un enigma por otro. Y ello no nos serviría de nada» (52). Teniendo en cuenta que la «naturaleza de la cosa» designa «las conexiones reales dadas en las relaciones sociales y también el contenido de sentido que en ellas reside», y que este último se interpreta sin más como «objetivo», se descubre la necesidad de una investigación crítica de los «factores ideales» del Derecho, como el de dar-sentido a la «cosa», y de aclarar su carácter de «fundamento», a través de la «cosa», de la obligatoriedad en gene-

(51) FECHNER: op. cit., págs. 148-149.

(52) FECHNER: op. cit., págs. 150-151.

ral, por tanto, del Derecho. Con esto, con el tema de tal investigación, nos moveríamos, sin embargo, de nuevo en terreno metafísico, por lo menos en un plano que en manera alguna sería el plano de la «naturaleza de la cosa».

Si intentáramos resumir ahora las consecuencias de este estudio acerca del principio de la «naturaleza de la cosa», llegaríamos a las conclusiones siguientes: a) Los datos reales de la «naturaleza de la cosa» no bastan para poner en movimiento el Derecho, sino que se requiere previamente una *interpretación* expresa o tácita de esos datos, una interpretación de la «naturaleza del hombre y del mundo», de la estructura de la acción y de la responsabilidad, por ejemplo, de la «naturaleza» y de la «cosa». b) En razón de esta interpretación, aquel principio remite de suyo a una esfera más amplia en que intenta «fundamentarse», sea metafísica, ética o sociológicamente. El hombre es en cada caso efectivamente aquello que él, sobre la base de ciertas estructuras reales, hace de sí mismo mediante el modo de autointerpretarse. Igualmente el «mundo» es en cada caso según el modo como el hombre se interpreta en él y según como es interpretado él mismo. Estas interpretaciones trazan, por así decir, el horizonte dentro del cual la existencia humana se desenvuelve, el «horizonte de la ética», como dice Weischedel. Aun en el caso extremo de renunciar a toda justificación y «fundamentación» de la «naturaleza de la cosa», es indiscutible la participación de un «factor ideal» en ella que le da este o aquel «sentido» en el Derecho: este «factor ideal», aunque no siempre sea de naturaleza racional, participa del carácter «fundamentante» y generalizante de la razón, o se comporta como la «esencia», la «entidad», etc., de la «cosa», por lo que hasta el modo empírico de tratar con ésta se mueve ya en un horizonte metafísico. c) En la medida en que la «naturaleza de la cosa» remite a una esfera de interpretación que la asume como «desde fuera», y en la medida en que esta interpretación puede hacerse desde muchísimos puntos de vista, a veces contradictorios, en la misma medida remite la «naturaleza de la cosa» a una *decisión* última de tipo más o menos electivo, y que, como suele ser propio de una decisión, tiende a «apoyarse» en «valores» o en el rechazo de «no-valores»: con esto queda dado *metódicamente el paso desde el principio de la «naturaleza de la cosa» a un «orden de valores»*. Esto explica también por qué en los últimos tiempos, cuando aquel principio se ha ido haciendo cada vez más importante en la práctica y teoría jurídicas, se tiende de más en más a

ver en la *decisión* el carácter esencial del Derecho (53). Por cierto no la decisión en sentido psicológico o histórico, ni siquiera jurídico, sino como decisión respecto del ser mismo (de la manera como se da en la llamada «filosofía existencial», por ejemplo). *d*) El comportamiento del principio de la «naturaleza de la cosa» con respecto al llamado «Derecho natural» es el de una relación filosóficamente sólo potencial a veces, pero en todo caso el de una correspondencia entre funciones del mismo signo. Aunque el principio de la «naturaleza de la cosa» pretenda estar «más acá» de toda justificación o explicación, y aunque su modo de determinación sea el de una natural y objetiva *conditio sine qua non*, el mismo queda encuadrado en último término en el marco del «Derecho natural» mismo. Este no sería sino una determinada *elaboración ideológica* de aquél: la «naturaleza de la cosa» es en cada caso lo que su relación con el «Derecho natural» hace de ella (54). En un extremo, cuando pretende preceder al «Derecho natural», o soslayarlo, un principio de determinación positivista, cuyo carácter de «fundamento» no es más que una suposición más o menos metafísica; en otro extremo, cuando asume expresamente al-

(53) Más atrás se aludió a la predilección que la jurisprudencia contemporánea muestra por el principio de la «naturaleza de la cosa»; la preocupación de la filosofía del Derecho al respecto debe verse más bien como consecuencia de aquel hecho.

Sin embargo, desde mucho antes encontramos ejemplos que señalan tanto el carácter último de este principio como la posibilidad de que la decisión (aquí jurídica) lo convierta en fuente de Derecho. El Código Civil suizo establece que si no hubiere ley para un caso determinado, o si no pudiere extraerse de ella una norma aplicable, debe el juez mismo decidir según el Derecho consuetudinario, o, si no lo hubiere, según «la ley que él mismo establecería si fuera legislador». Entonces el juez debe apelar a la naturaleza misma del caso en cuestión. La fuerza de la decisión (jurídica) y del principio a que debe apelar es tan incuestionable, que incluso puede hacerse culpable el juez que renunciara a ella. Así también el artículo 4 del *Code Civil* francés: «Le juge qui refusera de juger, sous prétexte du silence, de l'obscurité ou de l'insuffisance de la loi, pourra être poursuivi comme coupable de déni de justice.»

(54) Casi podría decirse que la «naturaleza de la cosa», estando como está condicionada a interpretación, es principalmente lo que un determinado momento histórico entiende por ella. La condición de esclavo o de libre, para citar un manoseado ejemplo, pertenece esencialmente a la naturaleza humana según un pensador como Aristóteles; en el tiempo de la Ilustración, por el contrario, sólo la libertad tiene ese carácter y el hombre se convierte así en sujeto de la libertad. el condicionamiento «sociológico» e histórico de ciertos modos del saber y de las interpretaciones ha sido largamente estudiado.

guna interpretación, una compleja unidad de sentido que se constituye en una esfera directamente ética, metafísica o axiológica.

Esta enumeración aclara, por lo demás, por qué esta sección contiene todavía un *excursus* sobre la teoría de los valores, es decir, sobre los «contenidos» de la decisión inherente al «Derecho natural», y una nota (punto B) sobre el «humanismo de la personalidad», que es como el marco dentro del cual se constituye el «Derecho natural» y a la vez la elaboración ideológica más extremada de éste.

2) *La teoría de los valores.*—Tanto en la argumentación de algunos de los fallos citados como en ciertos modos de interpretar la «naturaleza de la cosa», se producía de pronto la remisión a un «orden incondicionado de valores» objetivos que bastaba de por sí para fundar» normas jurídicas, y que, por tanto, servía de supuesto estable del Derecho. Este orden tendría validez incondicionada (en manera alguna, pues, sólo subjetiva) y, en el campo del Derecho, la capacidad de derivar criterios regulativos y normativos para la legislación y la administración de justicia.

No es aquí el lugar para detenerse en la historia y en la sistemática de estas teorías. Entre las dos guerras las mismas tuvieron un inmenso desarrollo y la bibliografía al respecto se hizo muy pronto inabarcable (55). La «filosofía del valor» tiene materialmente una larga historia que podría retrotraerse hasta la *Ética a Nicómaco* e inclusive hasta Platón. Después de su peculiar conformación en Nietzsche, toma considerable amplitud en la escuela neokantiana del Sudoeste, especialmente por obra de Rickert, Windelband y, para el Derecho, E. Lask. Pero su culminación en sistema ético, con inagotable proyección en todos los campos de la actividad humana, se da, por vías fenomenológicas, en la «ética material» de Max Scheler, y, más tarde, en los límites de una «ontología», en Nicolai Hartmann. La filosofía del Derecho ha intentado, por cierto, una fundamentación del mismo en los valores: ello se debe a E. Lask y principalmente a G. Radbruch, y, en los últimos tiempos, entre otros, a los trabajos de los citados H. Coing y H. Welzel (56).

(55) HEIDEGGER (*Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1953, IV, 4; página 152) señala que ya en 1928 apareció la 1.^a parte de una bibliografía conjunta sobre el concepto de valor, en la que se enumeran nada menos que 661 trabajos sobre el mismo. «Entretanto» —escribe HEIDEGGER en 1933— «serán probablemente mil.»

(56) El lector sabrá comprender estas y las siguientes generalidades y sea be-

Frente al formalismo kantiano y al «relativismo falto de apoyo» funda Scheler la ética sobre principios incondicionados, con «contenido», sobre principios materiales: los valores. «Lo que queremos establecer aquí en contra de Kant es, pues, un *apriorismo de lo emocional* y una separación de la falsa unidad que hasta ahora subsistía entre apriorismo y racionalismo» (57). Lo «emocional *a priori*» «fundamenta» la objetividad de los valores: «El verdadero sitio de todo *a priori* del valor (y también de lo moral) es el *conocimiento del valor* y, respectivamente, la *percepción del valor*, que se basan en el sentir, preferir y, en último término, en el amar y el odiar, así como el conocimiento y percepción de las conexiones de los valores, de su «ser más alto» o «más bajo», es decir, el «conocimiento moral» [88]. Después de largos análisis fenomenológicos, en fin, llega Scheler a mostrar los valores como «fenómenos fundamentales irreductibles de la intuición emocional» [278]. Estas «esencialidades» tienen no sólo existencia objetiva [cfr. 43], sino también un orden invariable —«un orden del corazón según palabras de Pascal» [15, 84 y 268]—; constituyen un absoluto «orden jerárquico de valores» [108] que deriva de su propia naturaleza. Por eso «toda experiencia sobre el bien y el mal presupone en este sentido el *conocimiento de las esencias*, qué sea lo bueno y qué lo malo» [66].

La invariabilidad absoluta de la escala de valores —en que éstos se ordenan según su grado de intemporalidad, independencia, etc.— no estaría en contradicción con el hecho evidente de la «transmutación de todos los valores», para decirlo con el lenguaje de Nietzsche. Sche-

nevolente con ellas. De una vez por todas nos remitimos a los textos del caso. MAX SCHELER: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. El subtítulo dice: *Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Por primera vez en 1913, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Halle. 4.^a ed. Berna, 1954 (tomo II de las Obras Completas). Hay traducción española. NICOLAI HARTMANN: *Ethik* (1926), 3.^a ed. Berlín, 1949. EMIL LASK: *Rechtsphilosophie*, Tübingen, 1923 (tomo I de las Obras Completas). GUSTAV RADBRUCH: *Rechtsphilosophie*, Stuttgart, 1950 (E. Wolf editor); del mismo: *Vorschule der Rechtsphilosophie*, Heidelberg, 1947. HELMUT COING: *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, Berlín, 1950; del mismo: *Die obersten Grundsätze des Rechts. Ein Versuch zur Neubegründung des Naturrechts*, Heidelberg, 1947. HANS WELZEL: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen, 1951. Sobre la teoría de los valores en general ver, por ejemplo, J. ORTEGA Y GASSET: «¿Qué son los valores?», en *Revista de Occidente*, año I, cuaderno 4; del mismo: *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, 1923.

(57) SCHELER: op. cit., pág. 85 en la 4.^a edición. En lo sucesivo, el número de página va a continuación de la cita en el texto mismo.

ler mismo prevé la objeción basada en el «cambio de los ideales morales»; pero atribuye al *ethos*, como modo de la vivencia de los valores y de su orden jerárquico, una esencial historicidad: sólo en una simultánea y sucesiva cooperación de distintas valoraciones a través de las edades se daría la adecuada y completa vivencia del mundo de los valores, de tal modo que el descubrimiento de valores «más altos» lleva implícita la incorporación —en jerarquía secundaria— de los valores hasta entonces supremos. En la valoración de la ética cristiana encuentra Scheler la adecuada apertura a la verdadera jerarquía de los valores. Esto le lleva a caracterizar heroicamente todas las sustituciones de la valoración cristiana como «engaños respecto de los valores y de las preferencias» [cfr. 314 ss.], como «falsificaciones y subversiones» en nombre de un «falso *ethos*» [322]. Aquí se ha dado por cierto, un salto desde lo «emocional *a priori*» a un determinado modo histórico del *ethos* de Occidente mediante una *decisión* cuyos supuestos habrá que poner en descubierto todavía y cuyo carácter coercitivo es sumamente dudoso.

También para N. Hartmann el valor está dado con anterioridad a toda aprehensión de la realidad, y ello porque hay un reino de los valores «ética-idealmente subsistente en sí mismo», un puro κόσμος νοητός que existe tanto más allá de la realidad como más allá de la conciencia (58). En este sentido «no es la persona quien constituye los valores, sino son los valores los que constituyen la persona» [134], y ello porque «la autonomía de la persona presupone ya los valores» [134]. La justicia sería, por cierto, un valor objetivo referido a nuestra «relación con los demás» [cfr. 419 ss.]. El orden del Derecho es «conformación de la comunidad» [424]; pero el Derecho es un orden abstracto, que tiene que ver con casos típicos y del cual nunca llega a formar parte la totalidad de una personalidad. En este sentido, el orden del Derecho tiene como finalidad el crear y asegurar el campo de acción a las actividades más elevadas: «la justicia crea libre espacio para valores más altos en la realidad» [422]. Hartmann no se adhiere como Scheler al *ethos* cristiano; ni siquiera cree en la posibilidad de reconocer un supremo valor unitario. Más bien se mueve en los términos de una «ontología» expresamente «ateística» (59). Sin embargo,

(58) N. HARTMANN: op. cit., pág. 156 en la 3.^a edición. En lo sucesivo, el número de página en el texto mismo.

(59) Cfr. NICOLAI HARTMANN: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlín-Leipzig, 1925, págs. 180 y sigs. Para el problema de la ética de los valores de SCHELER-HARTMANN y el Derecho ver FRANZ VON ESSEN: «Der Rechtsbegriff und

en tanto enseña la existencia de «una esfera ética ideal, que se hace aprehensible en el fenómeno de la intuición del valor y que no es ni construída, ni imaginada, ni soñada, sino realmente existente» [156], en tanto atribuye a la intuición apriorística de estos valores una completa autonomía incluso frente al propio yo empírico, está en la misma línea de sus antecesores. Para Hartmann esta esfera se comporta con respecto a lo éticamente real como lo lógicamente ideal respecto de lo ónticamente real. Pero, de todos modos, la jerarquía de los valores en esa esfera ideal tiene un orden y un aspecto completamente distintos en cada caso, en Hartmann y en los antecesores.

Al margen de las doctrinas axiológicas de Scheler y Hartmann, sigue Gustav Radbruch un camino propio en sus investigaciones acerca de los valores y el Derecho. Por un lado, convergía en él la filosofía del Derecho neokantiana de Stammler, que si bien aclaraba la esencia del Derecho en el campo de las «ciencias del espíritu», desembocaba en el formalismo de una lógica de la ciencia jurídica para la cual el concepto del Derecho era un concepto formal que podía tomar diferentes «contenidos» sociales; por otro, la filosofía de los valores del neokantianismo del Sudoeste, especialmente de Rickert, para quien ciertas ciencias, como la del Derecho, están referidas a «valores culturales», en oposición a las «ciencias naturales» y su referencia a la «legalidad» o regularidad, sin que se dé unidad alguna entre ambas esferas.

Para Radbruch, efectivamente, en los datos de nuestras vivencias, «realidad y valor yacen caóticamente entremezclados» (60). Ante ello, el espíritu puede comportarse de cuatro modos diferentes, es decir, adoptar una: a) Actitud *indiferente ante el valor*, para crear el reino de la naturaleza a partir del caos de hechos; el metódico ejercicio de esta actitud constituye la esencia del pensamiento de las ciencias naturales. b) Actitud *valorante*, para crear, frente a la naturaleza, el «reino de los valores» o hacerse consciente de las normas que posibilitan una valoración; el sistema de este proceder constituye la «filosofía de los valores» en sus tres ramas (lógica, ética, estética). Entre estas actitudes extremas se dan dos intermedias: c) Actitud *referente al valor*, o relacionante con el mismo, y creadora del mundo de la cultura. La cultura incluye todos los esfuerzos —también los frac-

die Neubegründung der Ethik», en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 1955 (XLI/3), págs. 372 y sigs.

(60) GUSTAV RADBRUCH: *Rechtsphilosophie*, Stuttgart, 1950, pág. 91. En adelante, el número de página va en el texto mismo, a continuación de la cita.

sados— por realizar valores de las tres ramas indicadas. «Cultura no es, por cierto, realización del valor; pero es algo que tiene como significación y sentido el realizar valores o, con palabras de Stammler, «tendencia hacia lo acertado» [92-93]. Metódicamente es ésta la actitud propia de las ciencias culturales o de la cultura. *d*) Actitud *transcendente del valor*, o religiosa, como superación del dualismo valor-no-valor y afirmación de todo ente por el solo hecho de su ser.

Ahora bien, «el Derecho es obra humana y como toda obra humana sólo puede concebirse a partir de su idea» [95], es decir, a partir de su fin o valor. Por eso sólo en el marco de la actitud que refiere a los valores puede llegarse a la determinación del concepto de Derecho. «El Derecho es aparición cultural, es decir, un hecho relacionado con el valor. El concepto de Derecho no puede determinarse sino como la realidad dada que tiene como sentido la realización de la idea de Derecho. El Derecho puede ser injusto (*summum jus, summa iniuria*); pero es Derecho sólo porque tiene como sentido el ser justo.

»La idea misma del Derecho, el principio constitutivo y a la vez criterio valorativo de la realidad jurídica, pertenece, sin embargo, a la actitud valorante» [95]. (Radbruch, al menos en las obras de preguerra, atribuye a la idea del Derecho tres momentos constitutivos en continua tensión: justicia, finalidad y positividad; posteriormente da una cierta prioridad al primer momento.) Ahora bien, la consideración de la realidad del Derecho según la actitud «referente» al valor, es decir, la consideración del mismo como hecho cultural constituye la esencia de la *ciencia jurídica*; la consideración «valorante» del Derecho, es decir, como valor cultural, es propia de la *filosofía del Derecho*; por último, la consideración transcendente del Derecho, de su esencia última si la posee, o, dado el caso, de su pura mundanidad, es el terreno de una «teodicea» del Derecho o «filosofía de la religión aplicada al Derecho» [191].

Al hilo de esta especulación interesa a nuestros fines anotar todavía dos puntos importantes: «La filosofía del Derecho sería la consideración valorante del Derecho, la «doctrina del Derecho correcto» (Stammler). Pero el método de nuestra consideración del Derecho se caracteriza por dos rasgos esenciales: el *dualismo metódico* y el *relativismo*» [97].

El primero descarta —de acuerdo con Kant— la posibilidad de concluir lo que *debe ser*, lo correcto, lo valioso, a partir de lo que es. Las normas del deber moral y los juicios de valor no se fundan empíricainductivamente sobre el ser, sino deductivamente sobre otros princi-

pios de la misma naturaleza. El método de acceso al valor no tiene nada que ver con el de acceso al ser.

Pero a esta dualidad, tomada más de Stammler que de Kant, se unen en Radbruch el pensamiento de Rickert sobre la oposición entre valores culturales y «legalidad» de la naturaleza y las ideas de Lask sobre entrelazamiento de estructuras lógicas y empíricas en la realidad cultural (61).

Según el dualismo metódico, los principios normativos (del Derecho) sólo pueden fundamentarse y demostrarse por medio de otros principios normativos (es decir, de la misma naturaleza). «Precisamente por eso los últimos principios normativos son indemostrables, axiomáticos, susceptibles no de conocimiento, sino de creencia. En consecuencia, donde afirmaciones opuestas sobre los últimos principios normativos, donde teorías opuestas acerca del mundo y de los valores se enfrentan combatiéndose unas a las otras, ya no puede decidirse entre ellas con univocidad científica» [100]. La filosofía del Derecho no podría, pues, sustituir por una demostración el carácter de decisión que, en sus últimos supuestos, pertenece por naturaleza al Derecho. Este *relativismo metódico* (llamado también *problematicismo* y *perspectivismo* [cfr. 102, nota 1] quiere «constatar la veracidad de cada juicio de valor tan sólo en relación con un determinado juicio supremo de valor, y sólo en el marco de una determinada teoría del mundo y de los valores; pero nunca la veracidad de este juicio (supremo) de valor, de esta teoría del mundo y de los valores. El relativismo pertenece, pues, a la razón teórica, no a la práctica. Significa renunciamiento a la fundamentación científica de las tomas de posición últimas, no renunciamiento a la toma de posición misma» [102-104].

Frente a la «jerarquía objetiva de valores» que Scheler y Hartmann pretenden asentar en un conocimiento autónomo *a priori*, este relativismo axiológico de Radbruch, emparentado quizás con su convencimiento de que la historia del Derecho es *conditio sine qua non* de la filosofía del mismo (62), intenta soslayar radicalmente, al menos

(61) Para estas ideas de R. STAMMLER ver principalmente: *Die Lehre von dem richtigen Recht*, 2.^a ed. Halle, 1926. Para HEINRICH RICKERT: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, 7.^a ed. Tübingen, 1926. Para EMIL LASK: *Rechtsphilosophie*, Tübingen, 1923. La introducción de E. WOLF a la *Rechtsphilosophie* estudia detenidamente estas y otras influencias en RADBRUCH (cfr. *ib.*, esp. págs. 24-28 y 38-43).

(62) Cfr. E. WOLF: introducción citada, *op. cit.*, pág. 28.

en la esfera del Derecho, toda fundamentación extracultural o extra-histórica (extra-mundana podría decirse) de los juicios supremos de valor. Aparentemente no hay en este relativismo supuestos metafísicos. Los supuestos están en el método mismo, y son, entre otros, nada menos que el de la oposición de una esfera del ser y una del valor, y el de atribuir al valor el carácter de *ejemplaridad* con respecto al ser cultural y la capacidad de irradiar de por sí normas para la razón práctica. En esto se asemejan todas las teorías de los valores. Pero, además, se ve especialmente claro en el relativismo de Radbruch la *decisión irreductible* que elige entre valores posibles o escalas posibles, y que, paradójicamente, se apoya por un lado en el valor como su «fundamento» justificante y, por otro, asienta o «pone» ese valor o esa jerarquía de valores, en tanto se los elige y prefiere entre otros posibles. Que esto se deba a la transparencia de un conocimiento o intuición *a priori* o a un «saber estar en situación», no cambia aquellos supuestos.

Tanto detrás de la oposición entre ser y valor, entre «naturaleza» y «cultura», como en ese tan mentado carácter de *decisión* perteneciente a los fundamentos ético-jurídicos del tipo de la «naturaleza de la cosa» y del valor, se ocultan importantes elementos de la tradición metafísica y, concretamente, de la metafísica y ética kantianas, como, por ejemplo, la oposición entre determinismo natural y libertad, la autonomía de la ley de la razón práctica, la responsabilidad personal, etc., todo lo que intentamos nombrar escolarmente con el título «humanismo de la personalidad». Como siempre, toda «fundamentación» del Derecho termina moviéndose muy pronto en un plano estrictamente metafísico.

En el caso de la teoría de los valores, ello se ha hecho notar hace tiempo. Es ya un lugar común de la historia de la filosofía que detrás de una teoría de los valores como la de Scheler, por ejemplo, se oculta el mundo de las ideas de Platón, el orden de lo suprasensible en torno de la *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ*, este orden que luego Agustín piensa cristianamente transformando todas las esencias, todas las ideas y, por tanto, también las esencias de valor, en pensamientos de la mente divina («*lex aeterna*»). Fundamentar el Derecho en los valores significa echar mano implícitamente de esta tradición, por más que, desde hace mucho tiempo, ella se haya diluido temáticamente.

En estricta relación con su pensamiento acerca de la metafísica, ha mostrado Heidegger repetidamente el origen y desarrollo metafísicos

del valor (63). Así como el pensamiento se convierte en la historia de la metafísica cada vez más en «fundamento» del ser, así también este mismo está como atraído y elevado por el *deber-ser*. El ser mismo lleva consigo, precisamente en cuanto se lo interpreta como Idea, la relación con lo arquetípico y ejemplar, con lo debido. El *deber-ser* aparece efectivamente como antítesis del ser cuando éste se determina como Idea. Ahora bien, «el *deber-ser* tiene que afirmarse en su carácter de exigencia; tiene que intentar fundarse en sí mismo. Lo que quiere revelarse en sí como exigencia y deber, tiene que tener en sí mismo el derecho para ello. Algo así como un *deber-ser* sólo puede irradiar de aquello que por sí mismo presenta tal exigencia, de aquello que tiene en sí un valor, o que es un *valor*. Los valores en sí se convierten ahora en fundamento del *deber-ser*... Los valores son lo normativo para todas las regiones del ente, es decir, de lo que hay. Historia no es sino la realización de valores» (64). El valor aparece en cierto modo cuando el ente, como objeto de una representación, termina por perder su ser (al convertírsele en Idea). El valor aparece entonces como sustituto del ser perdido: «... esta pérdida ... se resarce con la atribución de un valor al objeto y al ente así interpretado, con medir el ente en general según valores y con convertir a los valores mismos en meta de todo obrar y de todo hacer» (65).

Ahora podemos anotar las consecuencias de las teorías de los valores para nuestra investigación. Ante todo, en tanto las mismas funcionan como «fundamento» y «fundamentación» de respectivas éticas y, concretamente, del Derecho, conducen a una serie de supuestos metafísico-religiosos y, en último término, remiten a la tradición metafísica de Occidente y a su manera de interpretar el ser y el ente. El problema de la fundamentación del Derecho queda así inscripto en el círculo de problemas de la metafísica misma y de su modo de fundamentar. Además, el valor como meta implica necesariamente una elección, tanto más radical y excluyente cuanto que las distintas jerarquías de valores no ofrecen una figura unitaria, sino que divergen por completo. Esta decisión, como dijimos, al elegir el valor normativo,

(63) Cfr. MARTIN HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1953, IV, 4, págs. 150-152. Del mismo: *Holzwege*, Frankfurt, 1950, apéndice 6 a la conferencia «Die Zeit des Weltbildes», págs. 93 y sigs. Además: ib. el artículo «Nietzsches Wort 'Gott ist tot'», págs. 208 y sigs. y 238. Para el valor en Nietzsche, páginas 210 y sigs. y 223.

(64) HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, IV, 4, pág. 151.

(65) HEIDEGGER: *Holzwege*, «Die Zeit des Weltbildes», apéndice 6, págs. 93-94.

lo «pone» paradójicamente como absoluto frente a otros posibles. En la medida en que la legislación, la administración de justicia y, teóricamente, la filosofía del Derecho recurren a un «orden objetivo de valores» para «fundar» o «fundamentar» sus normas y fallos, y, respectivamente, el Derecho en sí, no hacen, pues, sino violentar la problemática mediante una oculta elección y retrotraer así la discusión al plano tradicional de la metafísica y de la ética. (El *relativismo* metódico de Radbruch no es sino la confirmación de elló: sólo porque con las normas últimas se está en el plano metafísico habría que renunciar a demostrarlas. Ellas permanecen, con todo, metafísicas.) Pero con esto el Derecho queda ligado al muy inestable destino de la metafísica misma, con lo que la crisis del Derecho positivo es tan poco superable como la crisis en el confuso terreno de las metafísicas mismas.

Acerca de la gravedad de tales decisiones y soluciones gordianas del problema de la «fundamentación» informa Weischedel, refiriéndose a los fallos que nos sirvieron de ejemplo: «*Con esto surge la pregunta de si un alto tribunal y de si un legislador tienen derecho a basar sus decisiones en normas éticas que se presentan como incondicionalmente obligatorias, cuando estas normas ni son evidentes por sí mismas ni encuentran justificación filosófica y cuando las mismas, además, representan sólo una elección, propiamente no fundada, a partir de la tradición ética cristiana de Occidente*» (66).

La teoría de los valores (dejando de lado su relación con el «Derecho natural») no sólo es insuficiente para fundar decisiones jurídicas y el Derecho en general, sino que más bien nos pone frente a una cuestión mucho más grave que la crisis misma del Derecho: la problemática radical de los supuestos metafísicos y, por tanto, de las decisiones derivadas de ellos.

B. EL HUMANISMO DE LA PERSONA.—Hemos procurado mostrar, no líneas históricas de la filosofía del Derecho, sino la existencia de ciertas constantes que pertenecen esencialmente al planteo del problema del Derecho como el de un problema de «fundamentación» del mismo. Que la problemática queda siempre abierta, o traspuesta a otra esfera, se vió en el análisis de los supuestos del principio de la «naturaleza de la cosa» y de la teoría de los valores, en cuanto uno y otra pretenden constituirse en «fundamento» del Derecho.

En la misma línea analítica, es decir, en la línea de esta investiga-

(66) W. WEISCHEDEL: *Recht und Ethik*, Karlsruhe, 1956, pág. 32.

ción destinada a poner en claro la estructura de un problema antes que apresurar soluciones, hay que indicar todavía uno de los supuestos más persistentes de la problemática del Derecho, de la teoría y práctica del mismo. No se trata, por cierto, aquí de decidir acerca de la verdad o falsedad de los supuestos, sino de señalarlos y, en último término, de mostrarlos como consecuencia de un cierto punto de partida metafísico y de la tradición consiguiente.

A lo que aquí quiere aludirse —aunque sólo de pasada por esta vez— es, ante todo, a la distinción sujeto-objeto, a la concepción del hombre como sujeto de operaciones libres y a la idea de personalidad, casi imposible ya de precisar por su equívoco sentido. Con todo ello se llega a constituir una cierta «imagen del hombre», que entra, en cuanto tal, tanto en la problemática como en las soluciones, y forma algo así como los límites poco menos que irrebasables de la discusión misma (67). Como Weischedel señala, de esa «imagen humanística» (68) hace uso inconscientemente una administración de justicia como la citada en los ejemplos. Pero ella es también teóricamente presupuesto de las teorías de «Derecho natural» en tanto atribuyen a éste validez general y necesitan, para ello, recurrir a la razón como «lugar» de lo universal y del orden.

Tomemos al azar un enunciado típico que no lleve ante esa imagen y algunos de sus caracteres: «El Cristianismo y el Humanismo [se refiere principalmente a la antigüedad clásica] han conformado históricamente la imagen del hombre como la de un valor, imagen que ha penetrado en los sistemas jurídicos del mundo cultural de Occidente. Ambos conceden al hombre individual, en cuanto tal, un específico e infinito valor como persona.

»Esta concepción es necesaria en tanto se reconoce la existencia de lo moral en general. Esto ha sido puesto de relieve en Alemania, sobre todo por la teoría clásica del Derecho bajo la influencia de Kant, Fichte y Hegel. Pues con lo moral se da también la propia responsabilidad moral del hombre. Los valores morales operan en la concien-

(67) Como otras veces, estas afirmaciones simplifican extremadamente la verdadera historia de la filosofía del Derecho. De hecho excluimos aquí, entre otras teorías, por ejemplo el materialismo dialéctico, el utilitarismo inglés y el historicismo. Los supuestos no son aquí *inmediatamente* los mismos; pero que también esas doctrinas tienen supuestos metafísicos ocultos, en último término en la línea de la tradición de Occidente, es algo que no se puede desconocer y que últimamente ha sido repetidamente señalado.

(68) WEISCHEDEL: op. cit., pág. 10.

cia del hombre; en la medida en que determinan los actos de la voluntad del hombre, son realizados ellos mismos... La esencia de la dignidad personal del hombre reside, en consecuencia, en su *autonomía moral*...» (69). El parentesco doctrinal entre este planteo teórico y la jurisprudencia de los ejemplos citados, es casi literal. La dirección de los fallos se asentaba allí precisamente sobre esta dignidad personal», la «responsabilidad», el «valor de la persona», la «determinación humana».

La historia y el carácter de ese «humanismo de la persona» no pueden ser temas del presente trabajo. Sólo interesa hacer ver que el mismo aparece casi como una constante en la historia de la «fundamentación» del Derecho, y que en la medida en que éste tiende a asentarse de algún modo sobre ese humanismo, no sólo nos movemos de nuevo en un plano metafísico, al que, como tantas veces dijimos, se traspone la discusión del plano positivo, sino que, en ese caso, hemos interpretado también al hombre de determinada manera o, más bien, hemos elegido una imagen del mismo que, si bien está en la línea de la tradición predominante en Occidente, no es ni evidente ni la única posible. Por lo menos no debiera atribuirse sin más el carácter de fundamento incuestionable.

La definición de Boecio: «*Persona est naturae rationalis individua substantia*» (70) muestra ya que la persona se constituye esencialmente sobre la razón y su carácter universal. De uno u otro modo, las notas de esa definición dominan la metafísica de la persona en la historia de Occidente, y sus últimas consecuencias alcanzan incluso la política y la pedagogía. Pero la elaboración más penetrante del «humanismo de la persona» sobre la base de la razón universal se debe, ante todo, al Idealismo alemán, si abstraemos del importante antecedente de la Ilustración. Kant representa un ejemplo acabado de ello (71).

Fijados los límites de la razón teórica en la experiencia, demuestra Kant que sólo la razón práctica puede de derecho sobrepasarlos. Su preocupación era, por lo demás, mostrar que sólo el obrar dirigido por fines racionales necesarios podría considerarse como moral, y no aquél dirigido por motivos empíricos circunstanciales. La fusión de ética y racionalidad es absoluta. La transposición de la razón pura al

(69) H. COING: *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, pág. 133.

(70) BOETIUS: *De duabus naturis et una persona Christi*, cap. 3. Cfr. THOMAS: *Summa theologiae*, I, 29, 3 ad 2.

(71) Cfr. E. FECHNER: *Rechtsphilosophie*, págs. 40 y sigs.; H. COING: *Grundzüge...*, págs. 132 y sig.; WEISCHEDEL: *Recht u. Ethik*, págs. 11 y sigs.

plano práctico se expresa en el «imperativo categórico» (72). La fórmula del «imperativo categórico» surge como «*Faktum*» cuando el hombre se propone encontrar un principio universal para su conducta; ella «se impone por sí misma», es incondicionalmente obligatoria, en manera alguna, pues, subjetiva, o empírica. Por medio de ella queda salvada la libertad del individuo, es decir, la independencia de la causalidad natural e instintiva. Precisamente porque el hombre no podría considerarse incondicionalmente obligado respecto de un deber sin concebirse al mismo tiempo como libre para asumir ese deber, constituye la libertad una determinación esencial del hombre (73). Pero la «humanidad» del hombre, constituida esencialmente por la «autonomía» como un darse a sí mismo la ley ética (imperativo) y por la libertad para someterse a esa ley, exige, además, tanto en uno mismo como en los demás, ser considerada como fin en sí misma, nunca como medio para fines extraños a la persona: *responsabilidad* significa, ante todo, este no rebajar a la condición de medio la personalidad ajena y la propia (74).

¿Cómo se relaciona esta imagen del hombre como esencia autónoma, libre y responsable con el mundo del Derecho? El orden del Derecho, aunque constituido por leyes destinadas a todos, no debe sino confirmar la autonomía, la libertad y la responsabilidad de la persona, es decir, mantenerla libre para el cumplimiento de su fin moral. El orden del Derecho será, pues, un orden destinado a conciliar la autonomía de la persona con la existencia de los otros, «una legislación de la libertad externa». El Derecho es así la «totalidad de condiciones bajo las cuales puede conciliarse en conjunto el arbitrio de uno con el arbitrio del otro, según una ley universal de la libertad» (75).

En tanto el imperativo categórico deriva de la razón en su uso práctico, y en tanto el Derecho debe sólo asegurar, en general, la libertad para determinarse por el imperativo, se ve, sin más, el carácter exclusivamente racional de esta determinación del Derecho. Como es sa-

(72) «Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal.» (I. KANT: *Kritik der praktischen Vernunft*, § 7, ed. de Vorländer, Leipzig, 1906, pág. 39.)

(73) Cfr. *Kritik der praktischen Vernunft*, §§ 5 y 6, págs. 36 y sigs. Quede aquí sin resolver si esa argumentación se mueve o no en círculo.

(74) Cfr. *Kritik der praktischen Vernunft*, I, 1 libro, 3.^a sección, págs. 112 y sigs.

(75) I. KANT: *Metaphysik der Sitten*, Leipzig, 1907, ed. de Vorländer, introducción, págs. 34-35.

bido, los factores históricos no tienen cabida en la ética kantiana. La *ratio*, como pensamiento autónomo por conceptos, es en la historia de Occidente la facultad de acceso al orden interno del ente y, por tanto, la facultad «fundamentante» también del Derecho. La historia de la filosofía del Derecho en el Idealismo como en el Neokantianismo, en la Ilustración como en algunas corrientes teológicas contemporáneas, lo testimonian sin lugar a dudas. Que Fichte viese en el dominio de la razón «nuestro más alto objetivo final», la conocida frase de Hegel sobre la «identidad» de lo real y lo racional en la introducción a su *Filosofía del Derecho*, o la idea de un «Derecho correcto», como lógica del mismo, en R. Stammler, por no citar sino al azar, son algunos ejemplos ilustrativos al respecto. Una doctrina de «Derecho natural» es inconcebible sin un cierto universalismo de la *ratio* «fundamentante».

Contra el predominio exclusivo de la razón formal surgió en la ética la teoría de los valores. Cuando N. Hartmann critica la unilateralidad de las ontologías racionales (76), la razón le aparece sólo como uno de los posibles accesos al ente: las estructuras de valor —aunque irracionales— son igualmente originarias e irreductibles. También M. Scheler había querido separar la «falsa unidad entre racionalismo y apriorismo que hasta ahora subsistía» (77). Sin embargo, el neokantianismo del Sudoeste, donde la filosofía de los valores llega a tener notable preponderancia, creía continuar una especulación en el espíritu de Kant. No siempre, pues, axiología y racionalismo se oponen absolutamente. En G. Radbruch, por ejemplo, se ve claramente: por un lado, la irreductibilidad de la esfera del deber a la del ser le impone el «dualismo metódico»; por otro, se reconoce en la línea del racionalismo: «... el autor profesa... aquel racionalismo que quiere permanecer en la noche que se llama Ilustración... El racionalismo representado en este libro no cree, por cierto, que el mundo, en cuanto es clasificado por la razón, salga a luz sin retaceos. Pero ve su misión en el esclarecimiento racional de las últimas contradicciones, no en su oscurecimiento irracional» (78). Y cuando Coing dice que «la idea del Derecho es la suma de los contenidos morales (valores) que por su esencia están ligados a la formación del Derecho» (79), y en tanto

(76) Cfr. NICOLAI HARTMANN: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 2.^a ed. Berlin-Leipzig, 1925, págs. 180 y sigs.

(77) MAX SCHELER: *Der Formalismus in der Ethik...*, 4.^a ed. Berna, 1954, pág. 85.

(78) G. RADBRUCH: *Rechtsphilosophie*, prólogo, pág. 84.

(79) H. COING: *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, pág. 147.

esa idea, la justicia, es formalmente una «meta ideal», testimonia la misma convergencia.

Planteado el problema de un «fundamento» y de una «fundamentación» del Derecho, se tiende, pues, a hallar soluciones en una *ratio* ordenadora, legisladora y más o menos universal, o en «contenidos objetivos», en «valores materiales», o en una libre convergencia de *ratio* y «contenido». El «humanismo de la persona» se constituye sobre cualquiera de esas bases; pero en el fondo refiere siempre a la misma imagen del hombre: «*naturae rationalis individua substantia*», personalidad libre, responsable, con la más alta dignidad en sí misma, fin y no medio. Estos factores se presentan, pues, invariablemente como última instancia cuando se trata de «dar razón» del Derecho o de su aplicación. Ellos son, por así decir, el punto de partida, los axiomas que posibilitan incluso el poder hablar de Derecho.

Pero con ellos nos movemos ya en terreno metafísico, ellos implican también una elección, una decisión última entre posibilidades, por más que la misma «se base», a su vez, en «razones» o en «intuiciones» de valor.

¿Qué pasaría si descubriésemos que tales factores, que sobre todo el problema mismo del «fundamento» y de la «fundamentación» del Derecho y, por tanto, sus soluciones, derivan de la naturaleza misma de la metafísica, de la manera de pensar y del sistema conceptual de ésta? En vista de que el problema de la «fundamentación» conduce a soluciones contradictorias con la consiguiente crisis en ese campo y la pura aceptación de una de ellas, ¿no sería posible abandonar el planteo mismo del problema? ¿Por qué no sería el derecho un modo irreductible de ser, sin «fundamento»? (80).

(80) Comprendemos que a este punto B habría que agregar todavía el análisis de otras concepciones del Derecho donde los factores metafísicos no son tan evidentes. Nuestra intención era precisamente agregar aquí un estudio acerca del positivismo jurídico y la «teoría pura del Derecho», otro acerca de la escuela histórica de Savigny y un último acerca del materialismo dialéctico. Pero ello hubiese alargado considerable e innecesariamente, por causa de datos históricos, este trabajo. Puesto que la intención del mismo no es histórica, sino mostrar el «lugar» de un problema, y puesto que también esas otras doctrinas están de algún modo en la tradición filosófica de Occidente en sentido amplio (por lo menos como «antimetafísicas»), podemos dispensarnos de considerarlas aquí particularmente. Ello es indiferente para la dirección de nuestra problemática.

III

EL SER DEL DERECHO

A. LA METAFÍSICA Y EL «FUNDAMENTO».—El problema del Derecho ha seguido el destino de la filosofía en general y de la metafísica en particular, positiva o negativamente.

Con la aparición de *«Ser y tiempo»* —hace exactamente treinta años— no sólo tomaba la fenomenología un camino muy singular y extraño a la especulación de Husserl, sino que, principalmente, la filosofía misma intentaba «volver» a sus estadios absolutamente primeros o «premetafísicos» para dejar abierta una vez más la posibilidad de una nueva y radical *ontología*. Punto de partida de Heidegger es «la necesidad de una repetición expresa de la pregunta por el ser», y ello porque «la mencionada pregunta ha caído hoy en olvido, aunque nuestro tiempo se atribuya el progreso de volver a afirmar la «metafísica» (81). La pregunta por el «sentido del ser» aparece ciertamente como superflua; pero ello se debe al punto de partida mismo de la «metafísica»: «ser» es un concepto «evidente» de por sí, a la vez el más general y vacío de los conceptos. Con este supuesto se sanciona definitivamente el «olvido» de la pregunta por el «sentido del ser», y ese olvido caracteriza la «metafísica» desde Platón y Aristóteles hasta nuestros días. La «metafísica» no es sino la «pregunta por el ente en cuanto tal», no por el ser en cuanto tal (82). Ella pregunta ciertamente por el ser *del* ente; pero de tal modo que la pregunta por el ser *en cuanto tal* cae en olvido, pues por este ser se representa el *ente en su totalidad*, y, en último término, lo concibe a la manera del ente. En efecto, «los enunciados de la metafísica, desde sus comienzos hasta su culminación, se mueven de manera curiosa en una total confusión entre el ente y el ser» (del ente) (83).

(81) MARTIN HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, 7.^a ed., Tübingen, 1953, pág. 2. Por primera vez en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, editado por E. Husserl, Halle, 1927, volumen VIII y simultáneamente como «separata». Traducción española de JOSÉ GAOS: *El ser y el tiempo*, Méjico (Fondo de Cultura), 1951.

(82) MARTIN HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1953, I, pág. 14.

(83) HEIDEGGER: *Was ist Metaphysik?*, 7.^a ed., Frankfurt, 1955, introducción de 1949, pág. 11. Para lo mismo: *Einführung in die Metaphysik*, págs. 14 y sigs.

La diferencia entre el ente y el ser del ente es la llamada «*diferencia ontológica*»: la esencia de la metafísica consiste en el olvido de esta diferencia (84). (Claro que este olvido no tiene nada que ver con una falta o deficiencia del pensamiento.)

Ahora bien, nosotros nos movemos siempre en una vaga comprensión del ser; esta comprensión es un *factum*, y a partir de él debe reiterarse la pregunta por el sentido del ser (el método es aquí, pues, inicialmente fenomenológico). Pero tanto esa comprensión del ser como el preguntar mismo por él y la manera de hacerlo son *maneras de ser* de un determinado ente, del ente que pregunta, es decir, de nosotros mismos. Este ente es el «hombre» mismo, el «existente», el «*Dasein*», como dice Heidegger, o el «ser ahí», según la interpretación de Gaos (85). Su carácter es la *existencia*, es decir, su «esencia» consiste en la «posibilidad» de su propio ser, en el tener que ser su propio ser, en tanto «está referido» originaria y radicalmente a él (en la comprensión del mismo). La posibilidad de una *ontología* como repetición de la olvidada pregunta por el ser en general se «funda», pues, en una previa *analítica existencial del DASEIN* (del «ser ahí»), pues la comprensión del ser se da como «*Faktum*» y modo del mismo. Por eso la analítica existencial es también *ontología fundamental*, en el sentido de que todas las otras sólo pueden surgir a partir de ella o, más bien, moverse en el «horizonte» abierto por ella (86).

(84) HEIDEGGER: *Vom Wesen des Grundes*, 4.^a ed., Frankfurt, 1955, prólogo de la 3.^a ed., pág. 5, y I, pág. 15. Del mismo: *Holzwege*, Frankfurt, 1950, artículo «Hegels Begriff der Erfahrung», pág. 163. Aquí (como en *Einführung in die Metaphysik*, I, págs. 23-24) se demuestra que ese olvido deriva de la anfibología misma del ὄν griego, que significa al mismo tiempo el «ente», «lo que es» (*ens*), y el «ser», el «hecho de ser» (*esse*, τὸ εἶναι), la «entidad del ente».

(85) Cfr. HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, § 2, págs. 5 y 7. Para el término «*Dasein*» se han propuesto diversas traducciones, además de la de GAOS. En esta discusión no podemos entrar aquí.

(86) Cfr. HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, § 3, pág. 12 y § 4, págs. 12 y sigs. Además, del mismo: *Kant und das Problem der Metaphysik*, 2.^a ed., Frankfurt, 1951, introducción, pág. 13 y §§ 42, 43, 44, págs. 209 y sigs. También: *Einführung in die Metaphysik*, IV, 3, pág. 133, y, críticamente, *Was ist Metaphysik?*, introducción de 1949, pág. 21.

En esto se ve cuán poco cuadra a la filosofía de HEIDEGGER el nombre de «existencialismo», que él mismo ha rechazado. Esa filosofía podría llamarse a lo sumo «existencial»; pero sólo según el método. Pues la intención final es puramente ontológica: la pregunta por el ser. Con «existencialismo» no tiene nada que ver. Para la importante distinción entre «existencialismo» y «filosofía existencial», v. MAX MÜLLER: *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, 1949, págs. 14 y 60 y siguientes.

La pregunta por el sentido del ser tiene preeminencia ontológica, óntica y ontológico-óntica, como el *Dasein* mismo, del cual es una determinación. «El preguntar ontológico es, sin duda, anterior al preguntar óntico de las ciencias positivas. Resulta, empero, ingenuo y no deja «ver a través» de él cuando su andar indagando tras el ser de los entes deja por dilucidar el sentido del ser en general. Y justo el problema ontológico de trazar una genealogía de los distintos modos posibles del ser que no proceda deductivamente ni constructivamente, ha menester de una previa y mutua comprensión en punto a "lo que mentamos propiamente con esta expresión: ser"» (87). En efecto, los conceptos fundamentales de cada ciencia sólo son definibles y «fundamentables» mediante una adecuada y previa investigación de la región misma a que se refieren. Pero en tanto cada una de estas regiones se obtiene a partir del sector de los entes en general, tal investigación previa, destinada a fijar los conceptos fundamentales de la ciencia, no es sino una interpretación de la constitución del ser de los entes de esa región. En el caso de la ciencia histórica, por ejemplo, lo primero ontológicamente no es ni una teoría de la formación de conceptos históricos, ni una teoría del conocimiento histórico, ni siquiera una teoría de lo histórico como objeto de las disciplinas históricas, «sino la interpretación del ente propiamente histórico sobre la base de su historicidad», es decir, de su modo peculiar de ser (88). El esclarecimiento del sentido del ser es la tarea fundamental de la ontología en general y, filosóficamente, condición de las ontologías que tienen que ver con una determinada región de entes, objeto, a su vez, de respectivas ciencias ónticas. La condición de la posibilidad de los conceptos fundamentales de estas ciencias, derivados de una interpretación del ser del ente de esa región y, por tanto, de las ciencias mismas, descansa, pues, ontológicamente sobre la respuesta a la pregunta por el sentido del ser en general y del ser de esa región de entes.

Mas la pregunta ontológica tiene decisiva importancia, no sólo en la constitución de las ciencias ónticas, sino también en su desarrollo y dirección. «El verdadero «movimiento» de las ciencias tiene lugar en la revisión, más o menos radical y evidente para ellas mismas, de sus conceptos fundamentales. El nivel de una ciencia se determina por su grado de *capacidad* para experimentar una crisis de sus conceptos

(87) HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, § 3, pág. 11. La traducción es de GAOS: *El ser y el tiempo*, pág. 13.

(88) Cfr. *Sein und Zeit*, § 3, pág. 10.

fundamentales» (89). En último término, pues, una crisis de la manera de interpretar el ser de los entes de su respectiva región y el ser en general. Una tal crisis de los fundamentos se observa hoy en todas las disciplinas, incluso en las más «exactas».

Pero, por otra parte, en tanto el *Dasein* (o «ser ahí») se distingue de los otros entes por la *existencia*, es decir, por su «relación» esencial con respecto a su propio ser, «al ser que él mismo tiene que ser», la pregunta ontológica o por el sentido del ser tiene también una preeminencia óntica: pues la pregunta por la existencia sólo puede plantearse y responderse en el horizonte del existir mismo. La existencia es, por cierto, ante todo, óntica; para «realizarse» no necesita contar con la transparencia ontológica de sus estructuras. Pero a esta existencia pertenecen como *modos* de la misma, es decir, como modos de ser del *Dasein*, todas las ontologías y todas las ciencias que se refieren a entes que no son el *Dasein* mismo: ellas se fundan, pues, en la estructura óntica del mismo, a la cual pertenece esencialmente, a su vez, una cierta comprensión del ser como *factum*. Esta comprensión del ser es, por así decir, *preontológica* y está como prediseñada en el existir óntico mismo. Sólo en cuanto la pregunta por el ser se comprende como posibilidad óntica, como modo del existir mismo, se da la posibilidad de un adecuado punto de partida de la *ontología fundamental* (analítica de la existencia) y, por lo dicho, de la ontología en general. La pregunta por el ser no es sino la total radicalización de la estructura óntica del *Dasein*, de la comprensión preontológica del ser constitutiva de la existencia. La pregunta por el sentido del ser está, pues, también ónticamente prediseñada en el existir mismo (90).

El olvido de la pregunta por el ser, no, por cierto, como deficiencia, sino como el «acontecimiento» fundamental del *Dasein* y de la historia de Occidente (91), constituye la esencia de la metafísica. En el modo mismo de conceptuar de la metafísica no cabe la posibilidad de pensar la «diferencia ontológica», de contraponer la ontología a la «óntica». El olvido de la pregunta, de la «diferencia» y del ser mismo reside en la naturaleza misma de la metafísica en cuanto tal. Se trata ahora de anotar de pasada algunas consecuencias de todo esto que puedan ayudarnos después en la dirección de nuestro trabajo.

(89) HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, § 3, pág. 9.

(90) Cfr. *Sein und Zeit*, § 4, págs. 13 y 15.

(91) Cfr. HEIDEGGER: *Was ist Metaphysik?*, pág. 41. Además, del mismo: *Einführung in die Metaphysik*, I, pág. 29, y HOLZWEGE, artículo «Nietzsches Wort "Got ist tot"», págs. 243 y 245.

La metafísica pregunta por el ser del ente, por la «entidad» del ente. Pero entiende por ser la totalidad de los entes, el ente como un todo. La pregunta, por el ser, de la metafísica se mueve en realidad hacia la totalidad de los entes y hacia un posible *fundamento* de la misma. Eso quiere decir su tradicional definición: *ciencia del ente en cuanto ente*. «La metafísica dice lo que el ente es en cuanto tal ente. Contiene el λόγος (la predicación) sobre el ὄν (el ente)... La metafísica se mueve en la región del ὄν ἢ ὄν. Su manera de representar vale para el ente como ente. De esta manera presenta la metafísica siempre al ente en cuanto tal en su totalidad, la entidad del ente (la οὐσία del ὄν). Pero la metafísica representa la entidad del ente de dos maneras: por un lado, la totalidad del ente en cuanto tal en el sentido de sus caracteres más universales (ὄν καθόλου, κοινόν); pero por otro, al mismo tiempo, la totalidad del ente en cuanto tal en el sentido del ente supremo y, por tanto, divino (ὄν καθόλου, ἀκρότατον, θεῖον)» (92). Según su esencia, la metafísica es simultáneamente «ontología» y teología («onto-teología»). Ella se representa al ente en lo que tiene de ente (ἢ ὄν); pero le está cerrado el acceso al ser en cuanto tal del mismo, a aquello que es antes que el ente y la entidad misma.

La palabra λόγος significa originariamente «reunión», «colección», «junta». Según ello, la historia de la «ontología» no es sino el proceso de la «reunión de los entes realizada sobre la base de su entidad» (93). En el modo mismo de conceptualizar de la metafísica reside la referencia a la entidad del ente, al λόγος como lugar de convergencia del ὄν. La «reunión» de los entes por el λόγος se realiza originariamente en el lenguaje, y por eso aquél se convierte en la determinación esencial del habla. El λόγος termina por convertirse en la *predicación* y en el «lugar» de la verdad como «*adecuación*» entre la predicación y la cosa. λόγος significa, finalmente, *decir algo sobre algo*. Aquello sobre lo que se dice algo es aquello con lo que la predicación se enfrenta, es ὑποκείμενον, *subjectum*, sujeto. Visto desde la predicación, desde el λόγος el ser se da como este «hacer frente», como lo que puede ser *subjectum* de predicación. En ésta se determina «lo que hace frente» de diversas maneras: las determinaciones por medio

(92) HEIDEGGER: *Was ist Metaphysik?*, introducción de 1949, pág. 19. Cfr. del mismo: *Einführung in die Metaphysik*, I, pág. 3; *Holzwege*, «Hegels Begriff der Erfahrung», págs. 161 y sigs., y *passim*.

(93) HEIDEGGER: *Holzwege*, «Hegels Begriff der Erfahrung», págs. 162-163.

de la predicación son determinaciones del ser del ente y se llaman *categorias*. La metafísica del ente en cuanto tal se convierte así en la investigación de las categorías, su orden y clasificación. «La meta de toda ontología (desde el punto de vista de la metafísica) es la doctrina sobre el sistema de categorías» (94).

(Aquí no podemos exponer ni siquiera los puntos principales de estas conversiones que constituyen la historia de la metafísica. Debemos contentarnos con algunas indicaciones, más bien dogmáticas, que vienen al caso para nuestra investigación.)

El *subjectum* es susceptible, pues, de las determinaciones del λόγος. Este *subjectum* no es, en principio, sino el ὄν reunido por el λόγος. Pero en tanto a ese término pertenece la ambigüedad indicada («ente» es a la vez modo verbal de «ser» y sustantivo), lo «reunido» por el λόγος terminó por representar simultáneamente la entidad del ente, es decir, el ser. Ser designa así la entidad, lo que puede ser *subjectum*: la «diferencia ontológica» ha desaparecido ya. La búsqueda de un *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* conduce en Descartes (allí comienza la culminación de la metafísica) a la preeminencia de un *subjectum* incondicionado que sea fundamento de la «objetividad» de los entes, de su *entidad*. Hasta entonces la «reunión» por el λόγος ocurría en la entidad del ente (por ejemplo, en la οὐσία); ahora ocurre en la *conciencia*: ésta es la condición de posibilidad de la entidad, es decir, de la «objetividad» del ente (95). El ser del ente se convierte así, en el comienzo de la filosofía moderna, en la *subjetividad*. Todo ente es ahora *objeto* para un sujeto o sujeto creador de la «objetividad» del objeto. La «reunión» de los entes, la entidad de los mismos, se constituye en la subjetividad. El mundo mismo se convierte en objeto y el hombre en sujeto con una «posición» en él. El proceso por el cual el mundo se convierte en objeto y en «imagen» es el mismo por el cual el hombre se convierte en sujeto entre los demás entes (96). Allí finca la oposición sujeto-objeto con los problemas consiguientes (por ejemplo, el gnoseológico), oposición que durante siglos ha mantenido en vilo la temática filosófica de Occidente.

(94) Para todo esto, cfr. HEIDEGGER: *Einführung in die metaphysik*, IV, 3, páginas y sigs. (La cita también allí, pág. 142.) Además: Holzwege, «Der Ursprung des Kunstwerkes», pág. 12.

(95) Cfr. Holzwege, «Die Zeit des Weltbildes», nota 9, pág. 98, y «Hegels Begriff der Erfahrung», pág. 163.

(96) Cfr. Holzwege, «Nietzsches Wort «Gott ist tot», págs. 236 y sig., y «Die Zeit des Weltbildes», pág. 85 y nota 9, págs. 98 y sigs.

Esencialmente ligado a las preguntas de la metafísica está el problema del «fundamento» del ente (97). Porque λόγος significa tanto la «reunión» de los entes (λέγειν) como la «reunido» mismo (λεγόμενον), y porque esto último se convierte en ὑποκείμενον, *subjectum*, es decir, en aquello que como algo presente sirve siempre de *fundamento* a todo decir algo, a toda predicación, significa λόγος también *fundamento*, razón de ser, *ratio* (98). De aquí que la principal tarea de la *ontología*, en el campo de la metafísica, sea la búsqueda de un *fundamento* del ente: el ente es interrogado por su razón de ser, por su «fundamento». En último término, *la entidad del ente, es decir, el ser, funciona como tal*. La tradicional doctrina de las causas surge en la línea de esta preocupación. Y cuando a los tres principios lógico-ontológicos anteriores agrega Leibniz el *principium rationis sufficientis* («*omne ens habet rationem*», «*nihil est sine ratione*»), la problemática se consolida: la metafísica retrotrae la *explicación* del ente a sus causas, a su «razón suficiente», en último término a una primera causa, a *otro ente* de un orden superior. La pregunta de la metafísica reza siempre: «¿Por qué es el ente?» «¿Cuál es y dónde está su fundamento?» (99).

La respuesta a estas preguntas y el sistema de categorías nos dan una «*óntica*»; pero nunca una *ontología* en sentido propio, es decir, una respuesta a la pregunta por el ser salvando la «diferencia ontológica». Lo que en la regresión a las causas queda sin aclarar es la relación entre las mismas y entre ellas y su común naturaleza. La «*esencia del fundamento*» mismo permanece en la oscuridad, puesto que ello no podría obtenerse totalmente a partir de lo común a todas las «*especies*» de fundamento. *La pregunta por el fundamento del ente en la metafísica desconoce así la pregunta previa por el ser del fundamen-*

(97) Cfr. HEIDEGGER: *Vom Wesen des Grundes*, 4.^a ed., Frankfurt, 1955, pág. 8.

(98) Cfr. *Sein und Zeit*, § 7, B, pág. 34.

(99) Cfr. *Edinführung in die Metaphysik*, I, págs. 21 y sigs., y *Vom Wesen des Grundes*, págs. 7 y sigs.

En los últimos trabajos de HEIDEGGER (cfr., por ejemplo, la conferencia sobre la técnica en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954, y *Der Satz vom Grunde*, Pfullingen, 1957), y en su último seminario privado del semestre de invierno 1956-57 en la Universidad de Friburgo sobre la *Lógica* de HEGEL, adquiere esta interpretación del carácter *fundamentante* del λόγος y, por tanto, de que el ser es concebido en la metafísica ante todo como fundamento, de más en más importancia.

to (100). Pero esta pregunta, como la pregunta por el ser en cuanto tal, está excluida de la manera de aprehensión de la metafísica.

La pregunta radical de la ontología no es, según Heidegger, «¿por qué es el ente?», sino «¿por qué es el ente y no más bien la nada?», donde el «porqué» no tiene en absoluto significado causal (no pregunta por otro ente «fundamentante»), sino abre un interrogante entre la nada y el ente de tal modo que éste pierde su evidencia como tal y es mantenido en la posibilidad del no-ser. Si bien se mira, esta pregunta es la pregunta por la «diferencia ontológica»: se pregunta por el ser del ente como lo absolutamente distinto de él, como la «nada» frente al ente, y no por el ente en su totalidad, en su «fundamento» o en su causa primera. La pregunta por la «nada» (como «lo que no es ente») es así pregunta por el ser en cuanto tal. Mientras la pregunta por el «fundamento» nos mantiene en la tradición metafísica, la pregunta por la «nada» implica, ante todo, responder al modo de acceso al ser, abrir el ser como lo que no es ente y, por tanto, el ser mismo del fundamento (101).

También el problema del fundamento en general se resuelve de algún modo, en la línea de la «ontología fundamental», en una cuestión dentro del ámbito de la pregunta por el ser. El problema del fundamento no puede tratarse sino dentro del horizonte de la comprensión del ser y, en consecuencia, sobre los resultados de la analítica existencial: el acceso a la comprensión del ser en general es acceso a la comprensión del ser del fundamento. Que el «fundamento» del ente sea después otro ente, Idea, Voluntad, etc., es, frente a la ontología estricta, un problema posterior y de otro género.

Porque el acceso al ente sólo es posible mediante la comprensión del sentido del ser, y porque el ser se muestra en la *libertad*, es decir, en el carácter de *transcendencia* del *Dasein*, señala «*Vom Wesen des Grundes*» que «la pregunta por la esencia del fundamento se convierte en el problema de la *transcendencia*» (102). «La libertad como trans-

(100) Cfr. HEIDEGGER: *Vom Wesen des Grundes*, I, págs. 9 y sigs. De hecho determina Leibniz, por ejemplo, la naturaleza del fundamento a partir de la verdad como identidad. Pero la coincidencia del S y del P en el juicio verdadero presupone una base de la coincidencia, un *fundamento* sobre la base del cual la identidad se hace posible.

(101) Cfr. HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, I, págs. 17 y sigs., esp. 21 y siguiente. Sobre la pregunta por el ser como pregunta por la «nada» trata la lección *Was ist Metaphysik?*: para esto, esp. págs. 39 y sigs.

(102) Cfr. *Vom Wesen des Grundes*, I, pág. 15.

endencia es no sólo una «especie» peculiar de fundamento, sino el *origen de todo fundamento en general. Libertad es libertad para el fundamento*» (103). Pero porque el *Dasein* no existe sino a partir de sus posibilidades, es decir, como un «ser sí mismo» en la libertad de la transcendencia, «no es el *Dasein* nunca existente *antes* de su fundamento, sino sólo *a partir de él y en cuanto es el fundamento...* El *Dasein* no es por sí mismo el fundamento de su ser, aun cuando este fundamento surja sólo de la propia proyección; pero él es, por cierto, en cuanto que es «sí mismo», el *ser* del fundamento. El fundamento es fundamento de un ente cuyo ser debe asumir el «ser fundamento» (104) (105).

B. PARA UNA ANALÍTICA ONTOLÓGICA DEL DERECHO.—La precedente introducción tenía como finalidad mostrar algunos puntos de una amplia problemática filosófica de los últimos tiempos que pueden servir de referencias para un replanteo de la problemática particular del Derecho. Las razones por las que esos puntos proceden sólo de una problemática filosófica son, por el momento, metodológicas: ello no implica preferencia por la misma y posposición valorativa de otras posibles, sino la necesidad de radicalizar y de pensar coherentemente hasta el final, con los nuevos medios que una nueva investigación filosófica puede ofrecer, una problemática que el análisis muestra como aporética en tanto no «salte» los límites de su propio planteo. Esa nueva investigación filosófica puede mostrarse provisoriamente como camino para la destrucción de la aporía misma, sin otras pretensiones; en cambio, la elaboración doctrinal en ese lugar es ya una tarea

(103) *Vom Wesen des Grundes*, III, pág. 44.

(104) *Sein und Zeit*, § 58, págs. 284 y sig.

(105) Estas consideraciones no quieren exponer una línea del pensamiento de HEIDEGGER, sino señalar algunos puntos de aprovechamiento en nuestra investigación. La inseguridad de la explicación pertenece ante todo al carácter mismo de una filosofía irreductible a sistema y a generalidades. Con respecto al llevado y traído «giro» en H. a partir de *Vom Wesen der Wahrheit*, no se toma aquí posición. Tampoco una actitud crítica más general. El método científico serio exige también en filosofía una cierta familiaridad con los hechos, en este caso los textos, antes de la toma de posición «en nombre de» escuelas filosóficas o la «posición verdadera». Tanto con la obsecuencia escolar o la admiración más sentimental que filosófica como con la crítica totalitaria, en nombre de generalidades de segunda mano, de lo que con poco conocimiento se llama «existencialismo», no tiene nada que ver este trabajo. Un cierto malhumor es justificable cuando los textos y el humilde análisis científico de un problema se sustituye por discursos cuya conclusión viene «desde fuera».

posterior que no puede sin más adosarse a una filosofía determinada con desconocimiento de las demás.

¿Qué consecuencias se derivan, para el problema del Derecho, de la precedente caracterización de la metafísica y de la prioridad de la pregunta por el sentido del ser, que ella por naturaleza, por tratar del ente en cuanto ente, no tiene por qué plantear? Si la búsqueda de un «fundamento» del ente en otro ente es el modo mismo de la argumentación metafísica, y si tanto el ente «fundado» como el ente «fundante» no «se abren» sino en el horizonte de una comprensión de su ser y del ser en general, el abandono de la argumentación metafísica significará abandonar originariamente la «fundamentación» de un ente por otro ente «fundante» para preguntar por lo que es previo a ellos: *por el modo de ser mismo de uno y otro*, por las estructuras de su ser. Quizás sería, pues, aquí también necesario preguntar por el ser del «fundamento», en caso de que el Derecho apareciera «evidentemente» «fundado» sobre él.

La «óptica» del Derecho interpreta el mismo como un ente y busca su «fundamento» o su fuente. El «fundamento» se muestra generalmente en la esfera del deber-ser: el Derecho es un «ente» que tiene en ella su *sentido*, su modelo, su fuente. Su ser consiste en un deber-ser; este ente no «es» propiamente sino en la medida de su aproximación al modelo. El modelo es la Idea, la razón, la «naturaleza», el valor. El «verdadero» ente es el modelo; el otro es atraído por éste como su finalidad y su *sentido*. El «fundamento» es, a la vez, sentido y finalidad: la metafísica «se mueve» en un movimiento circular del que todo ente participa, en un movimiento que es centro del mundo, que abarca y dirige todo, como sostenía Aristóteles:

«Ese movimiento —esa «esfera infinita»— es la pura teoría —*νόησις νοήσεως*—, el ser como entidad y fundamento del ente en cuanto tal en su totalidad» (106)). La «óptica» del Derecho —como metafísica del mismo— tiende también a mostrar su entidad como participación de una esfera-centro y -meta: la del deber-ser.

Ya se mostró que la distinción entre ser y deber-ser proviene de la concepción platónica del ser como Idea. El ser en cuanto Idea es de por sí ejemplar, modelo, arquetipo debido. «Así como el ser se fundamenta en el pensamiento (metafísico), así resulta también coronado por el

(106) Cfr. MAX MÜLLER: «Abendländische Wissenschaftstheorie», en *Freiburger dies Universitatis*, vol. 3, 1954-55, págs. 8 y sig. En el mismo sentido, cfr. HEGEL: *Wissenschaft der Logik*, ed. Lasson, 1951, págs. 92 y sigs.

deber-ser» (107). Este deber-ser es de por sí ya un *valor*. La metafísica se mueve entre fundamento y fin, entre ser como totalidad del ente y deber-ser como su «fundamento atractivo». Que la problemática del Derecho se ha planteado y resuelto en la inmediata cercanía de la metafísica, no necesita ya ser repetido; lo que mientras tanto queda olvidado es el modo de ser, la estructura misma del ser de «lo fundado» y del «fundamento», y ello porque tampoco pudo determinarse el ámbito de la comprensión del ser en general. Así como desde el comienzo de la metafísica falta una ontología en sentido estricto (como pregunta por el ser en cuanto tal), así también faltan «ontologías regionales» como *pregunta por la estructura del ser de una región determinada del ente*. Una *ontología regional del Derecho* debiera ser un paso previo al planteo de su problemática y preceder, en todo caso, a los intentos de «fundamentación».

El primero en exigir la necesidad de «ontologías regionales», reivindicando con ello el concepto de «ontología», que el positivismo y el neokantianismo habían rechazado, fué E. Husserl en *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, en 1913. No es aquí el lugar para una exposición de la fenomenología. Como en los casos anteriores, debemos presuponer en nuestra concreta investigación el conocimiento de la filosofía respectiva.

Mediante la *ἐποχή* fenomenológica remite la fenomenología a la esfera de la «conciencia pura» o «transcendental», cuyo carácter es la «constitución intencional» real o posible. La «constitución intencional» (potencial) es la posibilidad de tener en general «vivencias» de una determinada naturaleza. Ella constituye una cierta actitud u orientación que posibilita inclusive el poder tener vivencias en un sentido. Para cada «región objetiva», por ejemplo, naturaleza, historia, arte, etcétera, se da una orientación de este tipo, una «intencionalidad regional». Esta es, en realidad, una «correspondencia» con la común esencia de la «región del ser» respecto de la cual la intencionalidad se orienta, de manera que mediante ésta se tiene acceso a la experiencia de la estructura del ser de esa determinada región. Una «ontología regional» es así para Husserl la elaboración fenomenológica de la intencionalidad regional referida u orientada a cada región del ser. La «ontología regional» no es, pues, originariamente doctrina del ser de una región del mismo, sino de la conciencia intencional, que posibilita, ante todo, la captación de esa región del ser. La intencionalidad re-

(107) HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, IV, 4, pág. 150.

gional —como «inclinación general» *a priori*— «abre» el acceso a una determinada región del ser y ordena al mismo tiempo los objetos o entes de esa región refiriéndolos al sentido del ser así abierto. Precisamente sólo en cuanto se da una cierta «familiaridad» con esta «interna inclinación» hacia un determinado «campo de experiencia», hacia un determinado «campo del ser», se tiene acceso al ser de esa concreta región de entes y, por tanto, al ente mismo. (Sobre la debatida cuestión del «idealismo» del «último» Husserl no interesa tratar aquí.)

Con esto puede verse ya cuál será el fin de una «ontología regional del Derecho». Ella tendrá por objeto la investigación de la estructura del ser que concede a una región de «entes» su peculiar y específica manera de ser, estructura que, por otra parte, debe ser ya de algún modo comprendida al enfrentarse con esos «entes» para que los mismos sean reconocidos como «entes» de esa región. Es decir, su tarea es *abrir el acceso a la estructura del ser del Derecho en general*, a aquel ser cuya comprensión hace, ante todo, posible que captemos a un determinado «ente» como «Derecho» y que está incluso *antes* de todo hablar del Derecho y mucho más antes de toda problemática del mismo (108). El ámbito del Derecho es una evidencia de hecho en general y en la práctica jurídica; pero lo que la jurisprudencia misma no está en condiciones de responder es la pregunta por el carácter que hace del Derecho tal Derecho, la pregunta por «lo jurídico» mismo del Derecho, la pregunta por el ser del Derecho (109). La ciencia particular investiga los entes de una región del ser en sus conexiones; la «ontología regional», por el contrario, investiga el «ser regional de esos entes»: la ontología regional del Derecho quiere tener acceso al ámbito del ser del Derecho en general, a aquel ámbito cuyo sentido comprendemos siempre de algún modo, hasta tal punto que sabemos ya de antemano cuándo un «ente» pertenece a ese ámbito y cuándo no. Además, ¿cómo podríamos intentar una «fundamentación» del «ente»

(108) Cfr. MAX MÜLLER: *Sein und Geist*, citado por MAIHOFER: *Recht und Sein*, pág. 66.

(109) Aunque HEIDEGGER no emplea la expresión «ontología regional», cuando en *Sein und Zeit*, § 3, pág. 10, habla sobre una investigación previa a cada ciencia que tiene por objeto crear los conceptos fundamentales de la misma y que no es sino «una interpretación del ente [objeto de esa ciencia] sobre la base de la constitución fundamental de su ser», lo cual le lleva a descubrir una preeminencia ontológica de la pregunta por el ser, no hace sino nombrar la tarea de la «ontología regional». Sólo que la «fenomenología» de HEIDEGGER prescinde de las tres «reducciones» y de la «intencionalidad» de la «conciencia trascendental» de HUSSERL y se remite a una «comprensión preontológica del ser» como *factum*.

llamado «Derecho» si no comprendiéramos ya de algún modo y no tuviéramos ante la vista, distinguiéndose de lo demás, lo que con esa expresión mentamos? Precisamente se trata, ante todo, de poner en claro el *sentido*, más bien la significación, del Derecho mediante la demostración de las estructuras de su ser y por las que él es lo que es (110).

No es extraño que en la escuela fenomenológica misma hayan surgido pronto intentos de realizar una «fenomenología del Derecho» y, por tanto, lo que podría interpretarse como una «ontología regional» del mismo. En la línea de esta preocupación hay que citar, ante todo, a Adolf Reinach, tempranamente muerto en la primera guerra, y a Gerhart Husserl, que, en una serie regular de trabajos desde 1925, realiza sobre los principios de la fenomenología de su padre, un análisis *a priori* del «mundo del Derecho» (111).

Contra el positivismo jurídico, para el que hablar de un ser del Derecho fuera de las normas del Derecho positivo no tiene sentido,

(110) El llamar sin más «ente» al Derecho podría suscitar cierta desconfianza, si ello se entendiera como prejuicio acerca de su carácter. Sin embargo, no hay necesidad de mayor precisión en la terminología si «ente», en sentido vulgar, designa todo «lo que es», lo opuesto a la «nada». Pero aún ésta puede interpretarse como ente: recuérdese, por ejemplo, la clasificación escolástica de los entes. Si en un caso extremo se entendiera por Derecho una pura relación (*ens rationis*) no sería por eso menos ente. Pero aquí se trata sólo de un modo de denominación: quizás sea lo peculiar del «ente» llamado «Derecho» *el no ser precisamente un ente*. Este es, en realidad, el centro de toda nuestra problemática.

(111) El importante trabajo de ADOLF REINACH: «Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts» apareció por primera vez en 1913 en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Halle, dirigido por E. HUSSERL. Últimamente se ha reeditado en libro, con el título *Zur Phänomenologie des Rechts*, München, 1953; el primitivo título figura como subtítulo.

De GERHART HUSSERL, v., por ejemplo: *Rechtskraft und Rechtsgeltung. Eine rechtsdogmatische Untersuchung*, 1.^{er} vol. Berlin, 1925; «Recht und Welt», Husserl-Festschrift, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Halle, 1929, págs. 111 y sigs.; *Der Rechtsgegenstand. Rechtslogische Studien zu einer Theorie des Eigentums*, Berlin, 1933. En 1955 apareció *Recht und Zeit*, Frankfurt, «cinco ensayos de filosofía del Derecho», en que G. H. resume sus principales trabajos anteriores destinados a fundar una «teoría *a priori* del Derecho».

También en la línea fenomenológica hay que citar a WILHELM SCHAPP: *Die neue Wissenschaft vom Recht. Eine phänomenologische Untersuchung*, 1.^{er} vol. Berlin, 1930; 2.^o vol., Berlin, 1932. Frente a la «ciencia jurídica» como ciencia del Derecho positivo, quiere SCHAPP mostrar el ámbito *a priori* de una «ciencia del Derecho». Misión de ésta es mostrar datos jurídicos *a priori*, anteriores al Derecho mismo: su investigación los descubre en el contrato, el Derecho subjetivo y la propiedad.

intenta mostrar Reinach «que las formas que en general se caracterizan específicamente como jurídicas poseen un ser, tanto como lo poseen los números, árboles y casas; que este ser es independiente de que el hombre lo capte o no, y especialmente independiente de todo Derecho positivo... El Derecho positivo encuentra *por delante* los conceptos jurídicos que pasan a formar parte de él; él no los produce de ningún modo» (112). «Los llamados conceptos fundamentales específicamente jurídicos tienen un ser jurídico extra-positivo, tal como los números poseen un ser independiente de la ciencia matemática [17]. El Derecho positivo puede hacer uso de él, pero no crearlo. Por otra parte, el análisis de esas formaciones jurídicas muestra en ellas conexiones necesarias basadas en la estructura misma: «*En las formaciones jurídicas tienen validez principios a priori*» [15], lo cual no significa, por cierto, aprioridad de normas jurídicas positivas. En este sentido, la «*doctrina a priori del Derecho*» se propone «la investigación de las leyes eternas del ser que tienen su asiento en los puros conceptos jurídicos fundamentales [164]. Los juicios de esta «*doctrina a priori del Derecho*» deben incluso verse como juicios sintéticos *a priori* en el sentido de Kant [cfr. 214], pues ella se diferencia de las llamadas «teorías» o «doctrinas generales del Derecho» (al modo de R. von Ihering o Kelsen) en que éstas son esencialmente empíricas, no *a priori*.

Si existen del modo indicado formaciones jurídicas subsistentes en sí mismas, se abre para la filosofía del Derecho una nueva posibilidad. La filosofía «en cuanto ontología o doctrina *a priori* de los objetos tiene que ocuparse del análisis de todas las clases posibles de objetos en cuanto tales» [17]. Y aquí tropieza la filosofía con objetos que no pertenecen estrictamente a la naturaleza, que no son ni físicos ni psíquicos, y que se diferencian al mismo tiempo de los objetos ideales por su «temporalidad». Abrir esta «esfera de objetividades puramente jurídicas y absolutamente peculiares» [224] y sus leyes es tarea de la ciencia *a priori* del Derecho. Sólo cuando se han puesto de manifiesto estas «leyes del ser» *a priori* del Derecho, se abre el acceso a todo posible Derecho positivo: «La estructura del Derecho positivo sólo puede hacerse comprensible mediante la estructura de la esfera jurídica extra-positiva» [19]. La «*doctrina a priori del Derecho*» es, por lo tanto, absolutamente independiente del Derecho positivo y,

(112) A. REINACH: *Zur Phänomenologie des Rechts*, München, 1953, pág. 14. El número de página va en adelante a continuación de la cita en el texto mismo.

en general, de todo Derecho, tanto del vigente como de uno que se pensara como idealmente válido. A diferencia del «Derecho natural», que tiende a delinear «contenidos», es decir, un Derecho material incondicional y universalmente válido, la «doctrina *a priori* del Derecho» rechaza en absoluto el ser tomada como el Derecho «verdadero»; más: no pretende llenar «huecos» del Derecho positivo, reemplazar el contenido de las normas positivas por «conexiones esenciales» o leyes del ser. «Un ontologismo se mostraría aquí... fatal» [218]. La «doctrina *a priori* del Derecho» se desentiende de la realización o no realización en el plano positivo e histórico de las estructuras de naturaleza más bien «formal» que ella determina. Precisamente porque estas estructuras *a priori* no tienen en principio el carácter de algo «debido», sus determinaciones concretas, históricas, pueden tomar muy diversas formas. El Derecho positivo puede incluso apartarse totalmente de ellas. Pero a la doctrina apriorística no le corresponde decir nada ni en favor ni en contra de este apartamiento.

De acuerdo con esto, no está de más aclarar que la identificación o el parentesco que se ha señalado entre esta «fenomenología del Derecho» y el principio de la «naturaleza de la cosa» (113) es puramente superficial y contradice el sentido mismo de una y otro. Las estructuras *a priori* del Derecho no tienen nada que ver con leyes naturales, y las mismas tampoco pueden convertirse sin más en contenidos de normas positivas: su sentido es ontológico, pero no «ontologista». La cuidadosa distinción de Reinach de la doctrina apriorística respecto del «Derecho natural» [cfr. 216 y sigs.] lo confirman.

Más que seguir de cerca las investigaciones de Reinach acerca de «los elementos *a priori* del Derecho civil», y más que extendernos en el estudio de los trabajos de G. Husserl acerca de una «lógica trascendental del Derecho» (114), que, en la línea fenomenológica, debe admitir que «a cada categoría de cosas corresponde una región propia de lo *a priori*» (115); más que esta tarea expositiva, interesa sacar ciertas consecuencias de ello y conducir la investigación de tal modo que hallemos en la problemática de la filosofía postfenomenológica un punto de partida y el ámbito mismo para el replanteo del problema del Derecho con total radicalidad.

(113) Cfr., por ejemplo G. RADBRUCH: *Rechtsphilosophie*, § 3, pág. 120, y E. WOLF: *Das Problem der Naturrechtslehre*, pág. 49.

(114) GERHART HUSSERL: *Recht und Zeit*, Frankfurt, 1955, pág. 87.

(115) *Ibid.*, pág. 18.

Si se comparan estos planteos fenomenológicos con los intentos de «fundamentación» del Derecho como los estudiados anteriormente, se descubre que el centro de gravedad de la problemática tiende precisamente a pasar del plano metafísico (o del plano positivo, en el caso de escuelas como la histórica, sociológica, etc.) al plano ontológico. Sólo la apertura de las estructuras del ser del Derecho puede hacer comprensible la problemática *del y en* el mismo. Mas las estructuras del ser son condiciones de la posibilidad de la problemática y de las soluciones mismas. Si el *horizonte* de la comprensión del «ente» llamado Derecho —digamos para emplear un giro ya popular en filosofía—, está falto de determinación, toda problemática del mismo se moverá entre límites confusos, no podrá inclusive dejar de preparar una «óptica» de marcado carácter «constructivo», es decir, «fundamentante», en el sentido de remitir a la causalidad de otro ente. La aclaración del sentido de aquello que se quiere indicar cuando se alude al «Derecho», la aclaración del *sentido ontológico* del mismo, una *ontología del Derecho*, en fin, por elemental e ingenua que la tarea pueda parecer, es lo que precede a todo problema del Derecho y lo que la fenomenología, con su «doctrina *a priori*», prepara decisivamente.

Pero, metodológicamente, la fenomenología realiza una triple «reducción» desde la trascendencia, hasta ganar la «conciencia trascendental», de tal modo que la ontología se constituye como doctrina del ser de una región dado en la conciencia trascendental. Que el ser del Derecho pueda encontrarse así *a priori* con una ontología regional, aunque probable, no es del todo seguro. De todos modos, falta allí todavía dar el último paso hacia una total radicalidad de la problemática. En la conciencia trascendental se da la «constitución *intencional*» no sólo de la «objetividad» en general de los objetos, sino también la constitución del «yo puro» como el sujeto «dirigido inmanentemente» hacia el objeto intencional. Pero la *manera misma de ser* de este «yo puro» y, por tanto, el descubrimiento de que el acceso al ser de una región de entes, es ya de por sí un *modo de ser* del «sujeto» mismo que accede, queda en E. Husserl sin investigar.

Cuando Heidegger —del modo indicado— antepone a toda ontología una «ontología fundamental» en el sentido de una «analítica existencial del *Dasein*» y cuando tanto la ontología fundamental como la general, como intento de una elaboración e interpretación del sentido del ser en general, no echan mano en su punto de partida de una esfera *a priori* o conciencia trascendental, sino de una «comprensión preontológica del ser» como «*Faktum*», no sólo cree llevar un paso

más adelante la fenomenología, sino también abrir la «*posibilidad*» que ella misma representa y ponerla en camino de realización (116). Esa «*posibilidad*» consistiría esencialmente, según nuestro parecer, en la supresión de la secular problemática de la oposición sujeto-objeto mediante remisión a una comprensión fáctica del ser como condición del acceso al ente e interpretación, a su vez, de esa comprensión como un modo de ser del ente que se determina por ella, con lo que la *existencia* de éste es horizonte y condición de posibilidad también de una comprensión del sentido del ser en general.

La ontología comienza, pues, como *analítica existencial* del *Dasein* (en tanto comprensión del ser es modo de ser del mismo). Al *Dasein* pertenece radicalmente como primera estructura el «*ser-en-el-mundo*» (*In-der-Welt-sein*): la analítica comienza así por el análisis de este fenómeno y precisamente en sus tres momentos: el de la «*mundanidad*» del mundo, el del «*quién*» o «*ente*», que es en la manera del «*ser-en-el-mundo*», y el de la estructura «*ser-en*» en cuanto tal (117).

Si una «*ontología regional del Derecho*» es de algún modo posible, podría entrar evidentemente en el marco de la *analítica existencial* o realizarse, por lo menos, paralelamente a ella. Lo que se busca es el ser del Derecho; no el Derecho justo o ideal, ni siquiera el «*fundamento*» del Derecho, sino pura y simplemente lo que el Derecho sea, qué sentido tenga el ser de este «*ente*», si es que es en general un «*ente*».

El Derecho es sin duda también un *factum* del *Dasein*, sea originariamente como momento de la existencia misma, sea, como constitutivo del fenómeno radical «*ser-en-el-mundo*». *¿Podría emprenderse una analítica ontológica de un radical fenómeno «ser-en-el-Derecho» con la misma razón con que la analítica existencial lo hace del fenómeno*

(116) Cfr. *Sein und Zeit*, § 7, pág. 38. También nota 1. Es ya conocimiento corriente que HEIDEGGER toma la fenomenología más como un método que como una filosofía «*real*». De hecho puntos fundamentales como la «*reducción fenomenológica*», la «*conciencia transcendental*», las «*esencias puras*» y tantos otros no tienen cabida en HEIDEGGER. Después de la publicación de *Sein und Zeit* (1927), toma HUSSERL ocasionalmente posición muy crítica respecto de la filosofía representada por ese trabajo: un escrito muy significativo al respecto aparece como apéndice en el tomo III de las *Ideen für eine reine Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, Haag, 1952, págs. 138 y sigs. («*Husserliana*», vol. V.) Sabido es que HUSSERL consideró desde el primer momento a *Sein und Zeit* como obra de antropología que «*no tendría nada que ver con la filosofía*».

(117) Cfr. HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, § 12, págs. 52 y sigs.

«*ser-en-el-mundo*»? Este es precisamente el camino que, apoyándose en Heidegger, emprende W. Maihofer en su libro «*Recht und Sein*» para preparar una «ontología del Derecho» (118).

Con esto tocamos simultáneamente una esfera mucho más amplia de la problemática actual del Derecho: la esfera del planteo de la misma en los términos y en el terreno de la que se ha dado en llamar «filosofía existencial» (119).

El tema merece de por sí la consagración de un trabajo especial; pero ya a primera vista surgen una serie de dificultades cuya superación formaría ya parte de la ontología «existencial» del Derecho misma. Ni en los métodos ni en los propósitos existe una unidad de sentido que pudiera determinarse como «filosofía existencial». Las similitudes son más bien coincidencias en una *situación filosófica* e histórica, es decir, de superficie o de aspecto más que nada. Sin embargo, *tiene que haber* un sentido unitario, cuya naturaleza no puede tal vez determinarse todavía. La «ontología existencial del Derecho» parecería deber ser forzosamente ecléctica, o adosada a una «filosofía existencial».

Por otra parte, una dificultad más grave radica en el «lugar» que la filosofía existencial asigna al Derecho como a «lo público» en general. «Cuando la mirada de la filosofía existencial cae sobre las *leyes generales del Derecho y de la ética*, no hace —en curiosa coincidencia de todos estos pensadores— sino poner aquéllas en relación con la *impropiedad* de la existencia humana, asignarlas a la forma de ser que no es la del «ser sí mismo», al ser en el «uno» (120) (de lo público). Para el «mundo del Derecho» no quedaría, pues, «lugar» propiamente ontológico en la *existencia* y, por tanto, una «analítica ontológica» del mismo parece ser irrealizable o, al menos, estéril. Tal «ubicación» del Derecho es no sólo visible en Heidegger, para quien la

(118) WERNER MAIHOFFER: *Recht und Sein. Prolegomena zu einer Rechtson-
tologie*, Frankfurt, 1954. Para esto en págs. 73 y sigs.

(119) Como denominación genérica preferible a «filosofía de la existencia» y, por supuesto, a «existencialismo», que, en último término, sólo cuadra a SAR-
TRE y, en otro plano, a ciertas confusas representaciones populares que tienen que
ver con la historia de las costumbres y de los usos, a veces de las creencias, pero
no con la filosofía. Que en la ontología de HEIDEGGER la «analítica de la existencia»
sólo tiene una función «preparatoria», metodológica si se quiere, pero no de fi-
nalidad, es una constatación tan elemental como evidente a la vista de los textos.

(120) W. MAIHOFFER: *Recht und Sein*, pág. 22.

existencia es en cada caso *mía*, etc., y excluyente por tanto de la «ley pública» del Derecho, sino también en K. Jaspers y en Sartre. Para Jaspers «las leyes del Derecho (son), por así decir, mecánicas y muertas; dicen siempre lo mismo y significan, cuando son seguidas, la calculabilidad de la conducta» (121). Mas el hombre entra en la existencia sólo en tanto arriesga la excepción: lo que con conocida expresión llama «experiencia de la situación límite» y el existir son para él lo mismo. La regularidad de la regla jurídica estaría excluida de ello. Sartre, por su parte, piensa que «nous sommes une liberté qui choisit mais nous ne choisissons pas d'être libres: nous sommes condamnés a la liberté...» (122). Sin embargo, en ello mismo reside la «alienación»: «... mais venir au monde comme liberté en face des autres, c'est venir au monde comme aliénable» (123). Esta «alienación sólo puede dar los «límites externos» de la situación y, por tanto, de la libertad: lo que en cada caso haya que hacer no lo puede determinar una ley general *a priori*, sino una «moral concreta» de la situación concreta. Aunque Sartre desconfía de los términos «existencia propia» e «impropia» de Heidegger por su contenido moral implícito (124), es evidente en ambos una cierta equiparación entre «enajenamiento» y «esfera pública». En la «filosofía existencial», en general, se da, pues, una situación paradójica respecto del Derecho, y al mismo tiempo ilustrativa: mientras, el Derecho como estructura pública es desterrado de la esfera de la «propiedad» de la existencia, debe encontrarse en esa filosofía la posibilidad de plantear la pregunta por el ser del mismo.

A pesar de todo lo dicho, intenta preparar Maihofer en la citada obra —con gran seriedad filosófica—, apoyándose exclusivamente en Heidegger, una analítica ontológica del Derecho. Para ello introduce, frente al «ser sí mismo» de la «existencia propia», en el sentido de Heidegger, un nuevo momento desconocido por éste: «la "propiedad" del ser social». En el *ser como* hermano, hijo, amigo, etc. se da también una posible «propiedad» y una posible «impropiedad». Mientras la filosofía existencial sostiene que todo ser juntamente con otro. se realiza cotidianamente en el modo de la «impropiedad», descubre

(121) KARL JASPERS: *Philosophie*, 1921. Citado por MAIHOFFER: op. cit., pág. 19.

(122) J.-P. SARTRE: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, 46.^a ed. Paris, 1955, pág. 565.

(123) *Ibid.*, pág. 609.

(124) Cfr. op. cit., pág. 614, también en pág. 307.

Maihofer aquí un segundo tipo de «propiedad»: aquella de otro tipo completamente distinto de ser (frente al ser «sí mismo»), el ser como rey o sacerdote, como general o soldado, como marido o mujer, como hijo o padre» (125). «Un "ser-en-el-mundo" es sólo posible como "ser sí mismo" en el ser como» (Alssein) (126). En cuanto cada cual es esto o aquello, en cuanto es como padre, hijo, ciudadano, etc., se somete a exigencias y recibe la asistencia del Derecho.

El Derecho es algo así como la proyección, el aseguramiento y el afianzamiento de la «propiedad» del ser como. «Pero con ello el Derecho se convierte al mismo tiempo en la condición de posibilidad de ser sí mismo en el ser como» (127). Esta estructura del ser como (Alssein), y su «dialéctica existencial» respecto del «ser sí mismo», es, pues, el punto que podría ser de partida para una analítica ontológica del Derecho al hilo de la filosofía existencial.

No es aquí el lugar para desarrollar esta y algunas otras tentativas similares y para tomar posición respecto de ellas. A este tema habrá que consagrar un estudio especial que suprima las generalidades que aquí deben deslizarse forzosamente, dada la necesidad de mostrar la línea de desarrollo de la problemática y de su posible replanteo.

Por otra parte, los medios bibliográficos que en este terreno están presentes son todavía muy escasos y, si exceptuamos el citado libro de Maihofer y algunas investigaciones de Erich Fechner (incluidas en su *Rechtsphilosophie*), de muy poco significado ontológico-filosófico (128).

(125) MAIHOFFER: *Recht und Sein*, pág. 31. También allí la cita anterior.

(126) *Ibid.*, pág. 114.

(127) *Ibid.*, pág. 121.

(128) El significado de la filosofía existencial para la problemática del Derecho está, pues, todavía por determinarse. Merece citarse, además de MAIHOFFER, ERICH FECHNER: «Naturrecht und Existenzphilosophie», en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 1955 (XLI/3), págs. 305-325. Resultados de este artículo (a su vez nacido de una conferencia de 1954) fueron reelaborados, considerablemente ampliados e incluidos en su *Rechtsphilosophie*, Tübingen, 1956 (esp. parte G: «Die rechtsphilosophische Grundfrage und die Existenzphilosophie», págs. 223 y siguientes). Aunque un tanto en la línea de JASPERS, como sostiene E. WOLF, la actitud de FECHNER es amplia y abierta. En el mismo artículo cita FECHNER: FRIEDRICH AUGUST VON DER HEYDTE: «Existentialphilosophie und Naturrecht», en *Stimmen der Zeit*, 1948-49 (vol. 143), págs. 185 y sigs. (El autor quiere hacer aquí una investigación desde el punto de vista cristiano; pero permanece en generalidades y, además, extiende tanto el concepto de filosofía existencial —hasta incluir en ella, por ejemplo, a AGUSTÍN y PASCAL—, que no es posible aprovechar gran cosa

Las investigaciones de Fechner son, por cierto, de gran valor, no sólo porque muestra que «la lejanía entre Derecho y existencia es sólo aparente» (129) y porque descubre que el Derecho más que con el *útil* en el sentido de Heidegger tiene parentesco con el lenguaje (es decir con la estructura del *Dasein*) (130), sino también porque, valiéndose de elementos de todos los autores y del carácter existencial de la decisión, gana una nueva posición respecto del «Derecho natural»; no se trata más de un «Derecho natural» de contenido inmutable dado, ni de un «Derecho natural» de «contenido cambiante» (Stammler), sino de un «Derecho natural» de «contenido evolucionante» (*mit werdendem Inhalt*), en que el hombre, con la «osadía de la decisión», tiene participación insustituible; de un «Derecho natural» «que es subjetivo en su origen y objetivo en su meta» (131).

Pese, pues, a la parquedad de los estudios en el terreno de una

sistemáticamente. Su trabajo toma en cuenta ciertos importantes elementos de aquella filosofía (libertad, decisión, conciencia, etc.), pero el valor filosófico del mismo es mínimo.) HANS WELZEL: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen, 1951. (En el capítulo final de esta conocida obra toma W. posición muy crítica respecto de la significación de la filosofía existencial para el Derecho y recalca el carácter de extrañeza entre aquélla y éste.) JOHANNES THYSSEN: «Staat und Recht in der Existenzphilosophie», en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 1954 (XLI/1). (Los problemas de la filosofía del Derecho y del Estado se tratan aquí con agudeza en conexión con la filosofía de JASPERS.)

En su *Rechtsphilosophie* (págs. 224 y sigs., nota 4) agrega FECHNER a esta bibliografía algunas otras referencias. FECHNER sostiene que a pesar de las diferencias de posiciones, la filosofía del Derecho tiende a aprovechar dos puntos de la filosofía existencial: la situación extrema de la *decisión* y el *punto de partida ontológico*.

El trabajo de WEISCHEDEL que estudiamos anteriormente (*Recht und Ethik*, Karlsruhe, 1956) contiene una parte final que —sin adherir expresamente a ningún pensador— muestra la clara influencia de HEIDEGGER. Por un lado, la historicidad señala el «lugar» ontológico del Derecho; por otro, la «osadía de nuevas decisiones» puede ser la fuente del mismo. Dentro de la brevedad de este trabajo están contenidos una considerable cantidad de pensamientos de verdadero valor filosófico y ontológico, cuya elaboración sería seguramente muy fructífera.

Como previsión, hay que nombrar, por último, un libro, sin ningún valor filosófico, en nivel de bachillerato, de GEORG COHN, con el comercial título *Existenzialismus und Rechtswissenschaft*, Basel, 1955, y en el que ni siquiera se habla del tema del título.

(129) E. FECHNER: «Naturrecht und Existenzphilosophie», en *Archiv...*, pág. 308.

(130) Cfr. FECHNER: *Rechtsphilosophie*, pág. 230.

(131) *Ibid.*, pág. 261.

analítica del Derecho desde el punto de vista de la filosofía existencial, no puede desconocerse que en ese ámbito se hace posible una notable radicalización de la problemática. Nuestra investigación debe quedar, sin embargo, troncada aquí. Se trataba de mostrar la posibilidad de replantear una problemática en un nuevo *horizonte*: el replanteo mismo y su elaboración exigen, como dijimos, los límites de un nuevo y propio trabajo.

A. ORLANDO PUGLIESE

Friburgo/Bresgovia, junio de 1957.

CONCEPTOS DE NATURALEZA Y LEY EN HERACLITO

INTRODUCCION

La realidad actual de las ciencias jurídicas está postulando una síntesis filosófica. En el perenne movimiento de la cultura, es un hecho patente que a las etapas de preferente y abundoso desarrollo científico siguen otras de coronación filosófica, que unifica, y a la vez depura y decanta, los resultados alcanzados por las ciencias particulares y, además les ofrece sugerencias, métodos e ideales para sucesivas realizaciones y nuevas investigaciones. Interpretar y explicar este hecho caería más allá de los límites que nos hemos impuesto, pero hacerlo constar aquí es oportuno; por otra parte, es de tal evidencia, que con enunciarlo es suficiente. En cuanto a la actualidad, no es preciso subrayar cómo ese febril desarrollo y esa desmesurada extensión de los saberes particulares han desembocado en una tal «dispersión o descarrío científico» (1) que, precisamente por un científico converso a filósofo, Jaspers, y no sólo por él, han sido escritas páginas impresionantes —tanto respecto a las ciencias naturales como a las del espíritu— hasta llegar a hablar de una *inversión del sentido del saber*. Y este proceso del estudio y de la ciencia humana, articulados fundamentalmente en un desarrollo, un descarrío y una inversión, puede palpase, aún más a lo vivo, en la ciencia del Derecho, por lo íntimo que éste es a la vida social humana.

En nombre de una sencillez, de una llaneza que se ha extraviado en el dédalo intrincado de la jurisprudencia moderna, se levantan voces que piden la vuelta a lo elemental, al examen sosegado de los conceptos medulares del Derecho, a saber, en último término, con claridad

(1) La expresión, muy gráfica, la empleaba en sus lecciones magistrales el malogrado catedrático de Filosofía, de Madrid, doctor YELA UTRILLA.

y precisión, qué sea la justicia, la ley, la equidad... La filosofía del Derecho tiene ante sí el campo abonado para la fructífera siembra de una nueva orientación de los estudios jurídicos que, sin mermar un ápice lo que es debido a la aplicación del Derecho a la vida, no permita olvidar que, presidiendo, dirigiendo y encauzando toda esa actividad, debe estar la filosofía para prestar al Derecho la jugosidad y la espiritualidad que, como toda obra humana, debe tener y que el positivismo intentó arrebatársela. Comprendiendo este papel señero de la filosofía, la interpretación y guarda de los derechos primitivos, del que es claro ejemplo el de los romanos, se conservaba *in penetralibus pontificium* (2), entre los únicos capaces, a la sazón, de dotarles de un sentido trascendente; y en un momento cenital de la vida jurídica romana, acaso el más eximio representante de su jurisprudencia expresa que la ciencia del Derecho ha de extraerse *ex intima philosophia* (3).

Pero la filosofía, como todo conocimiento, está sujeta a una evolución, no siempre progresiva, en la que las doctrinas filosóficas sufren unas alternativas, unos altibajos y oscilaciones que, a primera vista, producen en el contemplador ingenuo del panorama de la historia de la filosofía un aspaviento de asombro. Si la filosofía se proclama, en su propia denominación, amiga de la verdadera sabiduría, si los filósofos claman por encontrar lo verdadero de las cosas, ¿cómo es posible que, ante los mismos problemas, lleguen inteligencias poderosas a soluciones radicalmente distintas? Y surge entonces la palabra mágica: «opinión». La opinión es una posición personal ante una cuestión determinada, y puesto que es postura *personal*, es inherente a la persona, privativa de ella, que podrá, o no, coincidir con las opiniones de los demás, pero que en ningún caso busca ni desea esa concordia. La filosofía, pues, es una elaboración de opiniones.

Mas la posición personal, la opinión que se sustente, aunque siempre quiera ser verdadera —al menos en una tesitura psicológica sincera—, no siempre coincide con la verdad; en este sentido es en el que puede hablarse de filosofías verdaderas, e incluso de *philosophia perennis*, y de sistemas erróneos. Sin embargo, ni aun el pensamiento verdadero puede llegar a la completa perfección, por su simple origen humano; esa imposibilidad de perfección hace que la verdad vaya obteniéndose trabajosamente, por un proceso de integración, y que, si-

(2) VALERIO MÁXIMO, citado por PACCHIONI: *Derecho romano*, t. I, *passim*.

(3) CICERÓN: *De Legibus*, Lib. I, cap. 5.

multáneamente, sea preciso ir desechando elementos inasimilables. Admitiendo la relativa (recuérdese lo que acabamos de decir) perfección del sistema tomista, ni su más incondicional partidario lo defendería hoy en bloque; y compartiendo la convicción de que la filosofía del Derecho encuentra tratados sus problemas esenciales en la ética escolástica, principalmente en Santo Tomás, bastaría recordar a la escuela clásica española para comprobar que los mismos comentadores de la doctrina del de Aquino y los más fieles a su espíritu son, no repetidores, sino continuadores, con creaciones propias; y esto pudiera extenderse a nuestros días. Al mismo tiempo no es necesario subrayar el conocimiento y la aceptación por parte de la escolástica medieval de enseñanzas anteriores y, no en su menor parte, de las antecristianas.

Estudiar, pues, otras tendencias, sean cualesquiera, tiene su importancia para comprender la formación y el valor de la propia. Ahondar en determinadas direcciones del pensamiento precristiano, como la de Heráclito, significa afirmarse en la propia doctrina, por cuanto —ciñámonos a nuestro filósofo— en el efesio se encuentran atisbos y soluciones anticipadas de lo que más tarde serán problemas de Derecho natural; y nada puede extrañarnos tratándose de aquella mente genial que intuyó, en la lejanía nebulosa de la aurora del pensamiento griego, la teoría de la energía, clave de la física moderna. En otro aspecto, el Oscuro, junto con Parménides, hizo posible en buena parte —Zubiri lo ha demostrado con autorizada claridad (4)— la situación filosófica griega en que, entendida la filosofía como ética, ya se desarrollan plenamente las doctrinas del Derecho natural. Autor tan calificado como Cathrein (5), cita a Heráclito entre los precedentes griegos del Derecho natural, si bien no recurre a la fuente original, sino que se basa en una referencia de Estobeo. Y, finalmente, recordemos cómo Dante, dentro de la tradición medieval, ve al filósofo de Efeso en aquella apacible pradera en que moran las almas excelsas que, sin adorar a Dios como debían, alcanzaron, sin embargo, algunas verdades naturales (6).

Pese a ello, un estudio directo y exhaustivo del aspecto de la doctrina de Heráclito, aprovechable por el jurista, no ha sido realizado hasta ahora, que sepamos. Un primer intento en este sentido pretende el presente trabajo. No sin cierta sorpresa se lee en una Memoria de

(4) «Sócrates y la Filosofía griega», III; en *Naturaleza, Historia, Dios*.

(5) CATHREIN, *Filosofía del Derecho*, Reus, 1916, pág. 165.

(6) *Divina comedia*, el Infierno, canto IV.

tema filosófico-jurídico (7), no demasiado vetusta, premiada por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, que en la época anterior a Sócrates y en medio de tanta teoría cosmológica, no es posible encontrar dato alguno aprovechable para el pensamiento jurídico. Ciertamente es que, a causa del carácter fragmentario de las reliquias de la obra de nuestro filósofo, de su estilo sentencioso, de la milenaria tradición de su oscuridad y de las dificultades ineludibles de su interpretación —que a nosotros mismos nos han asaltado—, es Heráclito uno de los pensadores griegos menos favorecidos por la posteridad; y cierto también que hasta la segunda mitad del siglo XIX no es objeto de estudios serios (8). Aun así, apenas es explicable, en un estudio de filosofía jurídica, afirmación tan tajante como la que comentamos, pues ni los presocráticos forman bloque tan homogéneo como para incluirlos, sin más, bajo la rúbrica de «período cosmológico», ni dejan de encontrarse en ellos pensamientos sobre variadas materias, ni nunca se ha dudado de su influencia en los posteriores filósofos griegos; y en cuanto a Heráclito, concretamente, bastaría el viejo testimonio de Diógenes Laercio sobre la división de su obra —al que más adelante nos referiremos— para comprender que ni toda ella era cosmología, ni podía faltar en la misma un ideario, por embrionario que fuese, de conceptos jurídicos. A demostrar esta afirmación van encaminadas, precisamente, las páginas que siguen.

En ellas no debe buscarse otra cosa que el examen —todo lo profundo que hemos sabido hacerlo— del pensamiento de Heráclito, arrancando trabajosamente las conclusiones del dédalo jamás claro de sus fragmentos. El estudio lo hemos hecho, por tanto, directamente de los textos heraclíteos y ciñéndonos exclusivamente a la doctrina de nuestro pensador, sin atacar la cuestión tan sugestiva de su influencia fecunda en posteriores filósofos y aun escuelas enteras, algunas de ellas con riquísimas aportaciones a la filosofía jurídica, especialmente el estoi-

(7) FERNÁNDEZ DE HENESTROSA Y BOZA: *Doctrinas jurídicas de Santo Tomás de Aquino*, pág. 124.

(8) Sin embargo, a partir del «descubrimiento» de Heráclito, hace sesenta o setenta años, empezó a producirse una nutrida literatura acerca del efesio; y en nuestros días no es ya exagerado decir que son muchísimos los estudios que sobre el mismo se hacen. Si se quiere tener noticia completa de los más recientes, puede consultarse el tomo VII, fascículo 2.º, del *Anzeiger für die Altertumswissenschaft* (junio de 1954), en el que Robert Muth ha reunido toda la bibliografía heraclíteica aparecida en todos los idiomas desde 1939 hasta 1953, con el anuncio de reseñar, sucesivamente, las publicaciones posteriores.

cismo y Hegel. Acaso más adelante completemos la labor con tales estudios complementarios.

Se acompaña éste, como apéndice, de una traducción castellana de los fragmentos heraclíteos, primera, que sepamos, publicada en España. En América se han realizado otras dos, de las que en dicho apéndice se hace el oportuno comentario.

I. BOSQUEJO HISTORICO-BIOGRAFICO

Es bien sabido hasta qué punto interesa, para el exacto conocimiento de un personaje, enterarse de las vicisitudes de su vida y penetrar en los acontecimientos de la época histórica en que aquélla se desenvolvió. Lo primero, que es, naturalmente, inexcusable cuando lo que se pretende es trazar una biografía, es también útil al intentar exponer el pensamiento de la persona, por cuanto, en una gran parte, este pensamiento viene conformado por la vida misma, que se encarga de modelar el espíritu y concibe en él ideas acordes con las circunstancias personales del hombre y las de la sociedad en que se ha desarrollado su existencia. La historia de la literatura nos muestra copiosos ejemplos de obras pletóricas de optimismo producidas por autores a quienes la vida no hizo una sola mueca amarga; mientras que otros, apaleados por la fortuna, sin bienes, sin salud, han dado a la luz prosas o versos doloridos, oscuros, o bien hirientes y mordaces.

En el mismo Heráclito se nos ofrece un testimonio más de esta verdad. Sus diatribas llenas de desprecio contra el vulgo (οἱ πολλοί), —que se harta como bestias (fragm. 29) y se complace en pasmarse ante cada palabra (fragm. 87), y a quien más le valdría ocultar su ignorancia (fragm. 95)— y contra otros pensadores y escritores —Hesíodo (fragms. 40 y 57), Jenófanes y Hecateo (fragm. 40), Homero (fragmentos 42 y 56), Arquíloco (fragm. 42), Pitágoras (fragms. 40, 81 y 127)— son el producto indudable de una psicología altiva, aristocrática, que le dió a Heráclito el haber nacido en una familia de estirpe real, como en seguida veremos.

Respecto del segundo de los puntos aludidos —el conocimiento del momento histórico— puede servir también de valiosa ayuda para explicar e interpretar las ideas, sobre todo políticas, de quienes lo hayan vivido. Desde el reinado de Creso (560-546 a. de C.), en que todas las ciudades griegas del Asia Menor, excepto Mileto, fueron incorporadas al reino lidio y hechas tributarias del mismo, hasta el 479, en que

se produce la derrota total de los persas, transcurre casi una centuria por demás azarosa para las ciudades griegas de la costa asiática (Mileto, Efeso, Clazómenas...), que constituyen el punto de fricción entre la política expansiva del imperio de Darío y el poderío griego; estas ciudades-estados, en efecto, ven perdida su libertad política y su soberanía interna por la hegemonía de Persia, y, más tarde, reaccionando contra ésta, recobran aquéllas casi por su exclusivo esfuerzo, dada la escasa ayuda que les brinda la metrópoli. Pero este proceso pendular, tan sucintamente expuesto, implica, como es lógico, toda una teoría de guerras, sitios, hambres, invasiones... y la corrupción de costumbres, que es secuela inevitable de tales calamidades bélicas. En este ambiente tan angustioso, en este decorado de zozobra, se desarrolla el drama de la vida de Heráclito. Mas este desolador panorama no arredra al Oscuro, sino que, al contrario, le insta más y más para predicar lo que entiende que puede librar a su patria, para salvar lo que parece que no tiene salvación; todo su patriotismo se torna rencor enfurecido contra sus conciudadanos, que, según él, son los culpables del estado calamitoso a que ha llegado la ciudad: la mayoría son malos, pocos son buenos (fragm. 104); *lo adecuado para los efesios en edad madura hubiera sido ahorcarse todos sin excepción y dejar la ciudad a los mozos; ellos, que expulsaron a Hermodoro (9), el hombre mejor de entre los efesios, diciendo: «Nadie sea el mejor entre nosotros; si lo es, que lo sea en otra parte y entre otros»* (fragm. 121); *que no os falte la riqueza, efesios, para que no se descubra que sois malos* (fragm. 125 a). La tradición nos ha conservado dos anécdotas que manifiestan también el resentimiento de Heráclito para sus coteráneos y, al mismo tiempo, su austeridad y grandeza de ánimo. La primera la refiere Diógenes Laercio: «Como le pidiesen (los efesios) que les diese leyes, no lo hizo por considerar que la ciudad estaba ya depravadísima en las costumbres y mal gobierno, y retirándose al templo de Artemis, jugaba a los dados con los muchachos. A los efesios que estaban a su alrededor les dijo: «¿De qué os admiráis, perversos? ¿No es mejor hacer esto que gobernar la república con vos-

(9) Según ESTRABÓN (XIV, 25), este Hermodoro fué el mismo que ayudó a los decenviros romanos a redactar las XII Tablas; lo mismo entiende PLINIO EL VIEJO, que en su *Naturalis Historia* (XXXIV, 21), habla de la dedicación de una estatua al «intérprete» Hermodoro: *Fuit et Hermodori Ephesii (scil. statua) in comitio, legum quas decemviri scribebant interpretis, publice dedicata*. No obstante, ZELLER duda que el Hermodoro expulsado de Efeso a que se refiere Heráclito sea el mismo que colaboró con los legisladores romanos.

otros?» (10). El segundo suceso, que patentiza cómo Heráclito no era sólo hombre de palabras, sino también de hechos, lo refiere Temistio (11) —también lo recoge Plutarco (12)—: «Los efesios eran aficionado al bienestar y al placer, pero cuando estalló la guerra contra ellos, los persas sitiaron su ciudad. Mas ellos, aun en tal situación, se divertían según su costumbre. Pero los víveres empezaron a faltar en la ciudad. Cuando el hambre pesó gravemente sobre ellos, los ciudadanos se reunieron para deliberar acerca de lo que debía hacerse para que no faltase el sustento. Mas ninguno se atrevía a aconsejar que debían limitar su lujo. Cuando estuvieron todos reunidos, un hombre llamado Heráclito tomó harina de cebada, la mezcló con agua y la comió, sentándose entre ellos; y esto era una tácita enseñanza para todo el pueblo...»

Examinado el momento histórico en qué vive nuestro pensador y las influencias que aquél produce en su temperamento, intentaremos ahora reconstruir su vida y su carácter a base de las fuentes que han llegado hasta nosotros. Las que pueden sernos útiles para trazar estos rasgos biográficos son, aparte de las ya citadas de Diógenes Laercio, Temistio y Plutarco, las de Suidas (13), Estrabón (14) y Clemente de Alejandría (15). De un modo esporádico, también nos han transmitido algunos datos aislados numerosos autores como Teofrasto de Ereso (370-285 a. de C.), discípulo de Aristóteles y su sucesor en el Liceo, autor de numerosas obras, entre las que se cuentan los dieciocho libros sobre las *Opiniones de los físicos* (Φυσικῶν δόξαι) (16); Antístenes de Rodas (final del s. III y principios del II a. de C.), que igualmente cita al Oscuro en las *Sucesiones de los filósofos* (Διαδοξαὶ φιλοσοφῶν); Aristóteles, Platón, Aecio (s. I d. de C.), que escribió la *Colección de opiniones de los filósofos* (Συναγωγή τῶν ἀρεσκόντων); Calcidio, un

(10) DIÓGENES LAERCIO: *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres* (IX, 2, 11). Trad. de Ortiz y Sanz. Madrid, Navarro, 1887, 2 vols.

(11) Pág. 40 de la edición de GILDEMEISTER. De este testimonio no se posee el texto griego ni ninguna traducción latina, sino únicamente una siria; el pasaje que copiamos literalmente es una versión de la traducción italiana que WALZER —*Eracilito. Frammenti*. Firenze, Sansoni, 1939— hace del expresado texto sirio, siguiendo a GILDEMEISTER.

(12) *De garrulitate*, 17.

(13) Núm. 472 de la edición de ADLER.

(14) XIV, 3, 25.

(15) *Stromata*, I, 65.

(16) Dice este autor que Heráclito era de carácter melancólico, y probablemente de este dato arrancó la leyenda del Heráclito plorante.

neoplatónico del s. IV a. de C. (17); Hipólito, obispo de Roma de finales del s. II, que en sus *Refutaciones de todas las herejías* (diez libros), pasa revista a las opiniones de algunos filósofos antiguos, aunque desvirtuándolas; así, dice de Heráclito que «habla de una resurrección de la carne»; Polibio, autor de los cuatro libros de su *Historia*, etc.

La más abundante fuente de las citadas, por lo que se refiere a la vida de nuestro filósofo, es la de Diógenes Laercio, que se ocupa de Heráclito en el Libro IX de su obra, ya citada. Es ésta una compilación bastante confusa, con una casi total ausencia de espíritu crítico en la aceptación de datos y tradiciones; por otra parte, Diógenes escribió en el siglo III de nuestra Era, es decir, a ocho siglos de distancia del efesio, y no hay que insistir demasiado para demostrar cómo ese largo lapso de tiempo pudo adulterar, variar y aun inventar totalmente no pocos datos sobre la vida de aquél. No obstante, la obra de Diógenes es aún estimable (no sólo respecto de Heráclito, sino de todos los pensadores de que habla), por contener, además de notas biográficas y doctrinales —que, por supuesto, han de someterse a la crítica que de ellas no hizo Diógenes—, resúmenes de algunas obras hoy perdidas.

El primer problema que plantea la biografía del Oscuro es el cronológico, por la variedad de opiniones, que exponemos resumidamente: según Diógenes Laercio, floreció en la 69 olimpiada (i. e., en el 504); Eusebio y Sincelo sitúan su época de esplendor en las olimpiadas 80 u 81 (460 ó 456); conforme a la opinión de Estrabón, más arriba mencionada, Hermodoro, el amigo de Heráclito, fué el mismo que asistió a la redacción de las XII Tablas, y como éstas se escribieron en el 451, hacia este año habría que colocar la madurez de nuestro filósofo. Afirma Suidas que su florecimiento se produjo alrededor de la 68 olimpiada (año 508); y, en fin, si se quieren tener en cuenta las cartas, desde luego apócrifas, cruzadas entre Heráclito y el rey Darío, habría que considerar a aquél contemporáneo del persa, que reinó de la olimpiada 64 a la 73 (521-485). Difícil es precisar, a la vista de testimonios tan poco coincidentes; no obstante, a modo de resumen y fundándonos en lo que de común puede encontrarse en aquéllos, cabe concluir que Heráclito floreció a finales del siglo VI o en la

(17) De CALCIDIO se conserva una traducción latina del *Timeo*, acompañada de un comentario, donde figura una curiosa alusión a Heráclito, aunque sin ninguna apariencia de autenticidad: «Heráclito dice que el movimiento íntimo, que es la tensión o atención del alma, se prolonga por las aberturas de los ojos y así toca y palpa los objetos visibles».

primera mitad del v; su vida debió de alcanzar de sesenta y cinco a setenta y cinco años.

Heráclito pertenecía, ya lo hemos indicado, a una familia noble (18); su estirpe, de gran pureza aristocrática, descendía de Androclo, hijo de Codro, fundador de Efeso, por lo que en ella era hereditaria la dignidad de rey (*βασιλεύς*). Correspondió a Heráclito tan alta jerarquía, pero, en uno de sus arranques de altivez, la renunció en favor de su hermano menor, motivando la abdicación su rencor inextinguible contra sus conciudadanos, a los que jamás perdonó haber expulsado de la ciudad a Hermodoro por causa de sus ideas aristocráticas (cfr. fragm. 121). Decidido a abandonar para siempre la vida pública, se retiró a los montes, donde únicamente se alimentaba de hierbas, sin querer volver a la ciudad a pesar de las instancias de los efesios, que le requerían para legislar; ya antes hemos transcrito la desabrida respuesta que Heráclito dió a los peticionarios. Sin duda por su extraño régimen alimenticio, nos dice Diógenes, enfermó de hidropesía y consultó a los médicos «si podrían sacar de la lluvia sequía»; como no le entendieran, se tendió al sol y ordenó a unos muchachos que le enterraran en estiércol por ver si la tibieza de los excrementos le curaba la hidropesía, pero murió a los pocos días y fué enterrado en el Foro.

Todo ello debe ponerse en duda, especialmente los repugnantes detalles acerca de la última enfermedad y muerte, que para Lasalle no son más que un símbolo mítico de su doctrina de la identificación de los contrarios («sacar de la lluvia sequía»); Schuster cree, en cambio, que tales anécdotas son bastante verosímiles.

Varias son las características que informan el carácter de nuestro filósofo, pero destacan sobre todas su altivez, su vanidad, su desprecio por el pueblo, producto, en gran parte, de su estirpe aristocrática. Una abundante tradición subraya esta nota orgullosa del Oscuro de Efeso, de la que puede ser una primera muestra la contestación dada a Darío, rey de los persas, negándose a acudir a su corte, a pesar de la petición del monarca; consta esta negativa en las nueve cartas dirigidas a Darío y que en un principio se atribuyeron a Heráclito y, aunque hoy se reconocen como totalmente apócrifas (19), no obstante reflejan con

(18) Su padre, según DIÓGENES, se llamaba Blyson o Heraconte; CLEMENTE ALEJANDRINO le llama también Blyson; y SUIDAS duda entre tres nombres: Blosson, Botor y Heracyno.

(19) En opinión de SOLOVINE —*Héraclite d'Ephèse*, Paris, Alcan, 1931— fueron escritas en el primer siglo de nuestra Era.

gran fidelidad el temperamento del efesio. Por su parte, Demetrio de Magnesia (siglo I a. de C.) dice en sus *Homónimos* que Heráclito despreció a los atenienses por la excesiva opinión que de sí tenía. Anteriormente hemos citado los fragmentos 40, 42, 56, 57, 81 y 127 como paladinos ejemplos de su desdén por ciertos personajes de la antigüedad. Acudiendo una vez más a Diógenes Laercio, leemos (IX, 4) que Heráclito «fué admirado desde niño, y siendo mancebo, decía que no sabía cosa alguna; pero cuando llegó a la edad perfecta decía que lo sabía todo»; y también: «De nadie fué discípulo, sino que él mismo se dió a las investigaciones, y decía haberlo aprendido todo por sí mismo; sin embargo, dice Soción que algunos le hacen discípulo de Jenófanes.»

La opinión del pueblo, que sólo se basa en los datos sensoriales, sin preocuparse en ir más allá, es fustigada con secos latigazos; lo mismo que Parménides despreció la *πολυμαθία*, desprecia Heráclito la *δόξα*, evidente punto de contacto entre los dos pensadores que —digámoslo de paso— tienen, a nuestro juicio, más conexiones que discrepancias, pese a lo que tantas veces se ha opinado; los fragmentos 9 y 54 son dos buenos ejemplos de lo que vale para él el conocimiento sensorial.

Posee Heráclito todas las características de la nobleza helena: costumbres valerosas, afán de lucha y de conseguir gloria; *los dioses y los hombres honran a los caídos en el combate*, dice en el fragmento 24; y en el 25, *los muertos más excelsos alcanzan los destinos más excelsos*. Distingue con todo cuidado entre la aristocracia y la muchedumbre, de la que se complace en resaltar los defectos: *Una cosa prefieren los mejores (οἱ ἀριστοὶ) sobre todas las cosas: la gloria eterna en lugar de lo perecedero; mientras que los más (οἱ πολλοὶ) se hartan como bestias* (fragm. 29). *¿Cuál es la inteligencia o la mente de éstos? Creen a los cantores del pueblo y tienen por maestro al vulgo, sin saber que la mayoría (de los hombres) son malos, pocos son buenos* (frag. 104). Ataca a la multitud y defiende las individualidades: *Es preciso seguir lo que es general; porque lo que es general es común a todos* (los entendimientos). *Pero, aun siendo la palabra (λόγος) común a todos* (los entendimientos), *muchos viven como si tuvieran una inteligencia peculiar a ellos* (fragm. 2); y en el 49 se lee: *Uno vale para mí por diez mil, si es el mejor*. No se baja a tratar con el pueblo, ni consiente que se dirija a él, pues es preciso combatir la insolencia más que el

incendio (fragm. 43). Spengler (20) traza magistralmente este aspecto temperamental de nuestro pensador: «Sin ira, sin ultrajar, juzga al pueblo desde arriba, fría, malignamente, con desprecio y asco, a veces escondiendo bajo una afirmación sarcástica la ira que sube.»

Ha venido siendo un tópico, que los autores modernos se han encargado de deshacer, el llanto de Heráclito. El origen de esta fábula debe encontrarse en la afirmación de Teofrasto (citado por Diógenes Laercio, IX, 5), según la cual el efesio tenía «humor melancólico», y en la que el mismo Diógenes hace (IX, 3) de que «se retiró a los montes lleno de tedio hacia los hombres»; estas aseveraciones dieron pie a Soción, maestro de Séneca, para decir que «en lugar de irritarse, Heráclito lloraba y Demócrito reía» (21). Que Heráclito fué un tremendo pesimista lleno de amargura no necesita más demostración que la lectura de algunos de sus fragmentos (p. ej., 20, 85, 104 *in fine*, 110, 121, etcétera); que sintió una profunda misantropía no cabe negarlo a la vista de su voluntario alejamiento de la ciudad, sacrificio inmenso para un griego, tipo sociable por demás (22). Pero tales tristezas y apartamientos no justifican la absurda tradición del llanto, tan arraigada que muchas personas sólo conocen de Heráclito la desdichada historia de las lágrimas.

En cuanto al libro de Heráclito, estaba escrito en prosa jónica y llevaba por título Περὶ φύσεως, *Acerca de la Naturaleza*; no obstante, Diógenes Laercio nos dice que algunos lo intitulan *Musas*, y Diódoto, *Regla de costumbre, Disciplina de caracteres y Uno contra todos*. El propio Diógenes nos da la noticia de que el libro estaba dividido en tres partes, a saber: Del Universo, De la Política y De la Teología (περὶ τοῦ παντός, καὶ τὸν πολιτικόν, καὶ θεολογικόν); esta división de la obra en tres tratados explica, según Zeller, por qué fué llamada aquélla *Las Musas*, refiriéndose el título a las tres musas de la Mitología antigua, pero el nombre de Μοῦσαι no proviene de Heráclito, como cree Schuster, sino de Platón, que nombra con tal deno-

(20) SPENGLER, Osvaldo: *Heráclito*. Prólogo de Rodolfo Mondolfo, Madrid, Espasa, s. a., pág. 95.

(21) LUCIANO DE SAMOSATA aprovecha también este tema del llanto de Heráclito para parodiar las doctrinas del mismo en la sátira *La almoneda de las concepciones de la vida*.

(22) SPENGLER, sin embargo (op. cit., pág. 96), interpreta el autodesierto de Heráclito como algo buscado por él mismo para llamar la atención, para que se hablara de él, ya que ningún papel cumplía en Efeso al haber renunciado a la dignidad de βρασιλεύς; con esta extravagancia, Heráclito colmaba el ansia de originalidad que todo griego llevaba dentro.

minación al libro heraclíteo en *El sofista*; los otros títulos que cita Diógenes parecen provenir de los pinacógrafos alejandrinos. En opinión de Zeller, las rúbricas de los tres tratados, que transcribe Diógenes, son artificiales y no designan exactamente el contenido esencial de la obra y entiende que es imposible restablecer con alguna certidumbre el plan de aquélla con ayuda de los fragmentos conservados de los que, sigue diciendo, pocos hay que hablen de la tercera parte (Teología) y menos aún de la segunda (Política).

Lo que está fuera de duda es que esta obra fué el único escrito del Oscuro; avalan esta afirmación, no sólo los testimonios indirectos de Aristóteles, de Diógenes, de Clemente..., que hablan únicamente de un *σὺγγραμα*, en singular, y no de *συγγράματα*, sino también el hecho de que los antiguos no citan ni comentan otra obra. Y por descontado que hoy —más arriba lo indicábamos— no puede ya presentarse cuestión en cuanto a la autenticidad de las cartas de Heráclito a Darío. Respecto al estudio de los fragmentos conservados, ediciones de los mismos y posible clasificación, nos remitimos al apéndice.

Heráclito escribe en prosa, porque en Grecia la poesía estuvo siempre ligada a la cultura del pueblo y la filosofía se mantuvo alejada de esta cultura popular, pero «su prosa no es tal sino porque no se ajusta a las reglas de la métrica, pues es más atrevida en el uso de la lengua y más inspirada que muchas poesías» (23); en efecto, nadie puede dudar, por ejemplo, del alto valor poético que palpita en fragmentos como el 20 ó el 51.

Ahora bien, el estilo heraclíteo difiere notablemente del de los demás prosistas jónicos por una particularidad tan relevante en nuestro pensador, que la alusión a ella sirve tradicionalmente para designarle; nos referimos, claro es, a la oscuridad. La dificultad que de ella resulta para la clara intelección de la obra fué ya puesta de manifiesto por los autores antiguos, como abundantemente testimonia Diógenes Laercio: Habiendo Eurípides enseñado a Sócrates la obra de Heráclito, dijo el filósofo: «Lo que he entendido es excelente, y lo que no he entendido probablemente lo es también»; por su parte, Seleuco Gramático cuenta que un tal Crotón afirma que un cierto Crates fué el primero que llevó a Grecia la obra de Heráclito y que decía de ella que «necesita uno de un nadador delio para no ahogarse en la misma»; e idéntica metáfora empleaba Sócrates al afirmar irónicamente que

(23) MÜLLER, Carlos: *Historia de la literatura griega hasta la época de Alejandro*. Trad. de R. de Hinojosa. Buenos Aires, Ed. Americana, 1946, pág. 172.

es preciso ser un buceador délico, es decir, excelente, para llegar al fondo del pensamiento heraclíteo. Y, en fin, en una de las cartas apócrifas cruzadas entre Darío y Heráclito dice a éste el rey persa: «Has hecho un libro sobre la naturaleza, difícil de comprender y de explicar... La mayoría de los pasajes adolecen de incertidumbre, de suerte que, incluso los más versados en las obras griegas quedan perplejos acerca de la interpretación que debe dárseles.»

Esta coincidencia de opiniones ha vuelto a manifestarse en los autores modernos, cuando en el siglo XIX se produjo la «resurrección» de Heráclito. Windelband, Ritter, Vorländer, Zeller, Messer, Tannery, por no citar sino los tratadistas fundamentales de historia de la filosofía, confiesan lo fatigoso de la lectura del efesio. Hay, sin embargo, una nota discordante en el coro general: la de Nietzsche, quien decía que «probablemente jamás ha escrito un hombre más clara y transparentemente; sin duda es breve y solamente en este sentido es oscuro para un lector ligero». Claro que, como dice Augusto Messer (23 bis), de quien está tomada la cita nietzschaná, podía el filósofo alemán hablar así, ya que él mismo era «un pensador de análoga estructura».

La expresión confusa de Heráclito plantea el problema de averiguar su por qué. ¿Fluía naturalmente de la especial idiosincrasia del pensador o procuraba él mismo artificialmente ese enrevesado y abstruso lenguaje que le valió el ser motejado por Clemente de Alejandría (24) como ὁ σκοτεινός? Teofrasto (25) y Luciano (26) atribuyen al desaliento y al desprecio de los hombres la oscuridad proverbial de Heráclito; Diógenes, Cicerón, Plotino y Calcidio creen que aquélla procede del deseo del filósofo de ocultar su opinión, tesis sustentada también por Schuster al afirmar que Heráclito velaba intencionadamente las ideas que podrían acarrearle una acusación de ateísmo. Pero con razón rechaza Zeller esta interpretación, ya que en los fragmentos en que se vierten ideas políticas o religiosas que pudieran comprometer a su autor, se expresa éste con gran claridad y energía, en tanto que dice con lenguaje confuso cosas que, manifestadas con la mayor nitidez, no le perjudicarían. Seguramente, sigue opinando Zeller, la expresión oscura proviene de la dificultad que general-

(23 bis) MESSER, Augusto: *Filosofía antigua y medieval*. Trad. de J. Zubiri. Madrid, Revista de Occidente, 1935.

(24) *Stromata*, V. Ya antes, sin embargo, CICERÓN (*De Finibus*, II, 15) había llamado «oscuro» a Heráclito.

(25) Citado por DIÓGENES, IX, 6.

(26) *Vita auctorum*, 14.

mente se experimenta al exponer opiniones filosóficas, así como del mismo carácter del filósofo.

Es Ritter autor de una obra que cuenta con más de un siglo (27), quien, sin embargo, da a nuestro juicio la explicación más convincente y razonada acerca de este problema: «Deberíamos más bien... atribuir la oscuridad de los escritos de Heráclito, en una parte, a las reglas generales a las que está sometida la prosa más antigua y, en otra parte, a su carácter propio. La primera prosa filosófica tuvo que ser de construcción grosera, suelta y deshilvanada; y, como se formó a partir de la poesía y le faltaba flexibilidad dialéctica, debió de buscar las expresiones figuradas y míticas. Por otro lado, el carácter de Heráclito le llevaba a las más elevadas especulaciones, en las que siempre ha sido difícil dar con la expresión conveniente».

En efecto, nada puede extrañarnos la tortuosa expresión de Heráclito cuando pensamos que autores muy posteriores, como Platón y Aristóteles, e incluso San Agustín, adolecen todavía de una falta de vocabulario filosófico que les tortura y obliga a interminables perífrasis para exponer una idea que el léxico actual nos resume en una sola palabra. Si aún hoy día es por demás trabajoso exponer una concepción filosófica cualquiera cuando se quiere acertar con el vocablo preciso, no pocas veces analógico o polisignificativo, ¿puede maravillarnos que un autor de hace veinticinco siglos peca de ambigüedades, inconcreciones y falta de claridad, teniendo que valerse de un lenguaje aún no adaptado para expresar las sutilezas filosóficas y, por si fuera poco, todavía en período de formación? (28).

II. NATURALEZA

1. LA TEMÁTICA DE LOS PRESOCRÁTICOS

La división de la historia de la filosofía en compartimentos estancos, atendiendo a los jalones marcados en el tiempo por la historia política, está ya completamente desacreditada. La evolución del pensa-

(27) Su *Historia de la Filosofía* se publicó, en efecto, en la edición francesa, en 1835; a pesar de ello es una obra tan concienzudamente hecha que resulta todavía de consulta muy útil.

(28) Realmente, hasta HERÓDOTO no puede decirse que la prosa jonia esté perfectamente desarrollada.

miento, en efecto, poco tiene que ver con los acontecimientos cuya sucesión va construyendo el relato de los sucesos de que el hombre es protagonista. Es, desde luego, explicable que se pensase en distribuir la historia de la filosofía en los mismos períodos que dividían en distintas edades y épocas a la historia general, por lo cómodo que resultaba el que, una misma referencia de fecha nos diese la cifra biográfica de un pensador y su encuadramiento histórico; pero tenía el inconveniente de que se violentaba la evolución de las ideas, forzadas a encajar en una cronología que les era extraña, tajando en dos edades el proceso evolutivo de una concepción filosófica que, acaso, tuviera una perfecta unidad a lo largo de los tiempos.

Por todo ello, el sistema está hoy desechado, y cuando los tratados de historia de la filosofía hablan de Edad Antigua o Edad Media, lo hacen con el valor entendido de que se trata de una clasificación artificial, meramente auxiliar, pero sin influencias decisivas para la escisión de la historia del pensamiento; e incluso Windelband ha estructurado su obra (28 bis) tratando cada problema continuadamente, desde su nacimiento hasta sus principales soluciones, sin tener en cuenta las barreras temporales. Sin embargo, hay un grupo de pensadores —los presocráticos— agrupados en una época determinada, comprendida entre los primeros chispazos de la filosofía en Grecia y la aparición de Sócrates y la generación sofista, que en todo momento han sido reconocidos como constituyentes de una unidad que, aunque no pueda llamarse escuela, presenta al menos características comunes que tipifican al grupo y permiten considerarlo como tal. Una de esas características comunes —y aún no de todos— es el tema a que dedican sus especulaciones.

Este tema es el de la Naturaleza. En efecto, los presocráticos sienten una especial curiosidad por el mundo físico que les rodea y se sienten impelidos a averiguar en qué consiste ese mundo y cuál es el elemento constitutivo del mismo; buscan la ἀρχή o principio que informa el universo. De ahí que la mayoría de los pensadores de aquel grupo haya intitulado a su obra, lo mismo que el propio Heráclito, Περὶ φύσεως. Pero no puede hacerse de esta afirmación bandera de guerra y decir inconcusamente, como algunos lo han hecho y hacen, que la temática de los presocráticos se circunscribe al estudio de la Naturaleza. La afirmación podrá ser cierta refiriéndose a los mile-

(28 bis) WINDELBAND, Guillermo: *Historia de la Filosofía*. Trad. e índices analíticos de F. Larroyo. Buenos Aires, Libr. Robredo, 1943-48, 7 vols.

sios, Tales, Anaximandro y Anaxímenes, mas en modo alguno puede extenderse a los demás presocráticos, entre los que hay pensadores como los de la escuela pitagórica, que pretenden establecer una rudimentaria psicología de influencia egipcia; o como la figura fascinante y legendaria de Jenófanes, el primer teólogo del mundo occidental; o como el mismo Heráclito, de cuya diversidad temática más adelante nos ocupamos.

No es exacto, pues, que sea la Naturaleza el tema exclusivo del pensamiento presocrático, pero sí debe admitirse que es el fundamental. Quizá con la única excepción de Jenófanes, los demás se han preocupado por él, sin que basten para quitarles el título de filósofos de la Naturaleza los tímidos escarceos por otras parcelas filosóficas, balbuceos esporádicos que no pueden caracterizar toda la doctrina de un pensador.

Únicamente Heráclito pudiera escapar a la designación de *fisiólogo* por la variedad de su obra, ya reflejada en la división que de la misma nos ha transmitido Diógenes y a que más arriba nos referimos. Esta diversidad de contenido justifica el que, al exponer su teoría de la Naturaleza, hayamos de hacer referencia a las doctrinas psicológicas y teológicas del Oscuro, lo mismo que al tratar de la ley es inexcusable hablar de su concepción política. Mas, a pesar de tal pluralidad en el contenido de su pensamiento, forzoso es reconocer que su asunto central es la Naturaleza, aunque no sea más que por la razón de que la mayoría de los fragmentos se refieren a aquel particular. Heráclito, como los demás presocráticos, centró su asombro en el maravilloso panorama del mundo. Con palabras precisas lo afirma Vorländer (29): «Los milesios fueron, ante todo, investigadores de la Naturaleza, y su punto de partida y su único objeto lo constituyó el universo. Lo mismo sucede en lo esencial con los pitagóricos, aunque ya se elevan a la concepción matemática del mundo. Heráclito comienza a investigar por primera vez el pensamiento mismo, aunque continúa siendo el cosmos el objeto principal de su filosofía.»

(29) VORLÄNDER, Carlos: *Historia de la Filosofía*. Trad. de J. V. Viqueira; prólogo de Ortega y Gasset. Madrid, F. Beltrán, 1922, pág. 52.

2. EL ΛÓΓΟΣ

Hay una palabra en la prosa heraclíteica que se repite con una cierta insistencia en bastantes fragmentos, y que constituye una de las más difíciles trabas en la interpretación de aquéllos: λόγος

Los escollos se producen en primer lugar por la innegable polisemia que en griego tiene el vocablo, susceptible de significar las más variadas acepciones; pero el problema se complica tratándose de la prosa filosófica, en la que las palabras tienen en no pocas ocasiones sentido muy diverso de aquel con que son empleadas en el lenguaje vulgar; y, en fin, la confusión sube de punto cuando los términos son utilizados dentro de un estilo conciso, escueto, oscuro, y, por si fuera poco, formando parte de frases aisladas, de fragmentos inconexos en los que el intérprete carece del valioso apoyo del contexto (30). Tal es el caso del vocablo λόγος que encontramos en Heráclito.

Y no cabe el recurso fácil de encogerse de hombros y dar la traducción más corriente de *palabra*, porque precisamente el repetido término es el sujeto de las más interesantes oraciones que se pueden encontrar en los fragmentos del efesio; es decir, es aquello a que se atribuyen determinadas acciones, circunstancias, cualidades o relaciones que son, cabalmente, las que pueden darnos la clave de no pocos misterios de la filosofía heraclíteica. Por ello la primera labor que se presenta al pretender adentrarse por la espesa selva de la misma es averiguar qué quiso significar Heráclito con el término λόγος, en cuál de sus variadísimas acepciones lo empleó y, en todo caso, si cada vez que de él se valió pretendió hacerlo para expresar idéntico concepto (31).

A la vista de los diferentes fragmentos en que figura el expresado sustantivo podemos deducir que éste es utilizado en cinco sentidos distintos: como *verdad* es empleado en los fragmentos 1 y 50; como

(30) Podrá argüirse contra esta última afirmación que los fragmentos heraclíteos nos han sido transmitidos a través de autores posteriores que los han recogido y que se dispone, por tanto, en último término, del contexto acerca del cual el autor fuente ha citado a Heráclito; esto es cierto, pero no lo es menos que, tocante a la palabra que ahora nos interesa, la fuente la ha recogido de boca de Heráclito, pero indudablemente no ha podido acertar siempre con el sentido que aquél hubiera querido darle.

(31) En cuanto a la forma en que hemos resuelto el problema de la traducción de la palabra en cuestión, véase el apéndice.

razón o inteligencia, en el 2, el 72 y el 115; como *ley*, en el 31; como *cualidad esencial de algo o de alguien*, en el 39; y en el sentido ordinario de *palabra*, en el 87. Cabe, en fin, considerar también, como apunta Mazzantini (31 bis), que en el fragmento 1, *λόγος* quiera significar la obra de Heráclito, no en sí misma precisamente, sino porque en ella se expresa y manifiesta una superior verdad, *según la cual suceden todas las cosas*. No se crea, empero, que ninguna de estas acepciones puede tomarse sin reserva ni, desde luego, dándole el contenido que estamos acostumbrados a descubrir en aquellos vocablos. La terminología filosófica que hoy se maneja contiene, por supuesto, las palabras «verdad», «razón», «inteligencia», etc., pero las realidades por ellas significadas no son precisamente las que se dan en el pensamiento heraclíteo. Por estas dos razones tan evidentes —la indudable equívocidad o, a lo más, analoga del término *λόγος* y la no exacta correspondencia entre lo que entendemos por «verdad», «razón», etc. (sus posibles aproximadas traducciones) y lo significado por Heráclito en cada una de las ocasiones en que los emplea—, es por lo que nos permitimos opinar que la palabra es intraducible y debe emplearse en su forma griega, matizando en cada caso la significación que le sea más propia.

Así entendido el término *logos*, cuando en los fragmentos 1 y 50 se le menciona, Heráclito se está refiriendo a la verdad, pero no a la verdad lógica ni a la ontológica, sino a una verdad universal, natural, que está patente a todos por más que muchos no lleguen a penetrarla. Es una constante preocupación para Heráclito denunciar la estulticia del vulgo que, obsesionado por las cosas visibles, no llega a penetrar esa verdad natural: *La mayoría de los que se encuentran con estas cosas no las entienden ni tampoco las conocen después de haberlas aprehendido, aunque a ellos les parezca que sí* (fragm. 17); y como *la armonía invisible es superior a la visible* (fragm. 54), porque lo más armónico es la Naturaleza, y ésta gusta de esconderse (fragm. 123), quienes no poseen el don de ir más allá de los falaces testimonios sensoriales son incapaces de captar esa verdad natural; son *gentes que no saben oír ni hablar* (fragm. 19) y se asemejan a los buscadores de oro, que *cavan mucha tierra y encuentran poco* (fragm. 22). La mofa hiriente del Oscuro se ensaña con esos pobres ignorantes que, al igual que *los asnos preferirían la basura al oro* (fragm. 9), *se engañan en el*

(31 bis) MAZZANTINI, Carlo: *Eracilito. Frammenti e testimonianze*. Torino, Chiantore, 1945.

conocimiento de las cosas visibles (fragm. 56). Y son crédulos por su misma necesidad, creyendo a los cantores del pueblo y teniendo al vulgo por maestro (fragm. 104); se complacen en pasmarse como estúpidos ante cada palabra (fragm. 87). Ya en el fragmento 1 alude Heráclito al sueño, para comparar con los que duermen a aquellos que se limitan a una vida corporal, viviendo entre las cosas y de las cosas sin que jamás les asalte la inquietud de saber qué y cómo son esas realidades con las que cotidianamente topan, de dónde vienen y adónde van. Son esos tales como muertos, pues el hombre, *durmiendo, apagados sus ojos, se pone en contacto con el que ha muerto* (fragmento 26). Por eso amonesta el efesio que *no hay que obrar y decir como los durmientes* (frag. 73).

Esa verdad natural en que consiste el *logos* (en una de sus acepciones), precisamente por ser natural, es asequible a todos los entendimientos, a pesar de lo cual la mayoría de los hombres la desconocen y, al no poseerla, no pueden obrar conforme a ella. Esto tiene por resultado el que en sus acciones difieran unos de otros los *durmientes*, mientras que los *despiertos* obran paralelamente porque ajustan sus actos a una misma norma; tal parece desprenderse del fragmento 89, en el que se dice que hay un solo mundo para los despiertos, en tanto que cada uno de los durmientes se retira a un mundo exclusivo para él; y esta interpretación viene refrendada por el fragmento 2: en efecto, si cada hombre vulgar obra como si tuviera una inteligencia peculiar a él, es lógico que, en su fatuidad, pretenda vivir una vida también privativa, en un «mundo exclusivo».

Las variadas significaciones que el *logos* puede tener y a que antes nos hemos referido, no son, sin embargo, independientes unas de otras, sino que existen entre ellas unas conexiones más o menos íntimas que dan al sistema filosófico heraclíteo una estructura unitaria que nunca podría sospecharse con un examen somero de los fragmentos. Los intérpretes han sido quienes se han encargado de poner de manifiesto la correlación entre las ideas que, aquí y allá, surgen en la obra descabalada del efesio. Pudiera decirse que su teoría filosófica está basada en tres o cuatro ideas axiales alrededor de las cuales gira el resto de la doctrina.

Y culminando esa estructura ideológica, hallamos el concepto de *logos*, que recibe algo de cada una de aquellas ideas axiales y a cada una da algo; no constituye —ya lo hemos repetido— un concepto preciso, ni puede constituirlo porque su contenido es difuso e ilimitado, y, sobre todo, adaptable a la idea que quiera revestir. Lo mismo que

el vértice de una pirámide forma parte e integra cada una de sus aristas, sin confundirse, empero, con ellas, así el *logos* heraclíteo participa de cada una de las concepciones filosóficas del pensador, sin ser precisamente ninguna de ellas en concreto. Así, hemos hablado ya del *logos* verdad natural, como puede tratarse del *logos* humano, del *logos* divino y del *logos* ley. De este último nos ocupamos más adelante; ahora trataremos del divino y del humano.

No ha sido infrecuente entre los autores antiguos hablar veladamente de un supuesto ateísmo del filósofo de Efeso, y aun, entre los modernos, Schuster, como más arriba apuntábamos, achaca la oscuridad de su estilo al deseo de ocultar y disimular aquellas afirmaciones que pudieran complicarle en una acusación de ateísmo. Sinceramente, no comprendemos en qué haya podido basarse el citado autor para atribuir a nuestro pensador tal posición doctrinal. Muy al contrario, creemos sin duda alguna que no sólo Heráclito es teísta, sino un devoto de la Divinidad, respetuoso con Ella, como consecuencia ineludible de la exaltada religiosidad órfica, con la que forzosamente tuvo que estar en contacto y aun practicar, como no es aventurado suponer a la vista del fragmento 15. La religión de Dionisio, de las más extendidas entre los griegos, había llegado en la práctica de los ritos para la solemnización de sus misterios a insospechados excesos, groseros, y procaces, que desviaban y corrompían los fundamentos mitológicos del culto dionisiaco (32). El deseo de trazar claramente la frontera entre lo divino y lo humano, quitando a aquello las miserias que el hombre le había atribuído (consecuencia inevitable de toda mitología, que viste a los dioses con las virtudes y vicios terrenales), se manifestó vivamente en dos presocráticos, aunque en direcciones distintas: Jenófanes, que adopta una postura iconoclasta, lamentando agriamente las representaciones plásticas de los habitantes del Olimpo, y Heráclito, fustigador de las aberraciones rituales y esforzándose por señalar las diferencias abismales que existen entre el *logos* divino y el *logos* humano.

En el primer aspecto, es de citar el ya aludido fragmento 15: *Si no fuese Dioniso aquel por el que hacen la procesión y entonan el canto al falo, serían cosas procaces; pero el mismo es Hades que Dioniso, por el que enloquecen y se entregan a la orgía en la noche báquica.* Aparentemente, existe una contradicción entre este fragmento

(32) Cfr. ROHDE, Erwin: *Psyché*. Trad. de S. Fernández Ramírez. Madrid, Pegaso, 1942.

y el 14, en el que se dice que [Heráclito amenaza con lo que venga después...] *...a los noctámbulos, a los hechiceros, a los báquicos, a las bacantes, a los iniciados...* Pues los misterios que se conservan entre los hombres son celebrados de modo impío. Pero la sanción que predice el Oscuro no atañe a quienes celebran piadosamente los misterios eleusinos, sino a los báquicos y bacantes que con sus desenfrenos más deshonran que celebran al dios.

En cuanto a la segunda directriz de la religiosidad de Heráclito —la diferencia entre el *logos* divino y el *logos* humano— se manifiesta con claridad en el fragmento 79: *El hombre resulta infantil frente a la Divinidad, como el niño ante el hombre.* De modo análogo a lo que expone la dogmática cristiana, considera Heráclito que el *logos* humano es un vago reflejo del divino, con el que tiene un cierto paralelismo, aunque a infinita distancia. Las acciones de Dios y las de los hombres podrán ser semejantes y, en este sentido, estar muy próximas la Divinidad y la humanidad; pero el *logos*, es decir, la esencia, lo íntimo y entrañable del ser (que está por encima e independiente de los actos) es totalmente distinto según sea divino o humano, y es entonces cuando se advierte hasta qué punto están uno de otro alejados; para demostrarlo, echa mano Heráclito de una de sus clásicas metáforas y establece una doble comparación: *El más bello de los monos [es] feo comparado con el género humano y el más sabio de los hombres parecerá un mono ante Dios en sabiduría, hermosura y todo lo demás* (fragms. 82 y 83).

¿Qué «atributos» (empleamos la expresión ya tradicional) ostenta esa esencia divina? El Dios heraclíteo es uno, sabio, omnipotente, bueno, bello y justo; el fragmento 102 se expresa: *Para la Divinidad, todas las cosas son buenas y bellas y justas; pero los hombres consideran unas injustas, otras justas;* y en el 114 se lee que la ley divina *manda tanto cuanto quiere y basta a todo y es superior a todo.* De diferentes fragmentos —principalmente el 11, sobre el que más adelante insistimos— se desprende que Dios es conservador; ¿será también creador? Anticipando una idea que luego desarrollaremos, podemos afirmar que siendo la esencia de las cosas el *fluir* y siendo éste eterno, eternas hemos de considerarlas, lo cual impide contemplar a Dios como creador. Esto, por otra parte, no tiene nada de extraño: la idea de creación *ex nihilo* por un Ser superior es desconocida en la filosofía griega, pues procede del pensamiento semita, del que no adviene al acervo filosófico de Occidente hasta que no se incorpora a él la ideología cristiana, que la aporta a través de los escritos bíblicos; por eso no se da en Heráclito

la idea de un Dios creador, quedando reducida la Divinidad al secundario papel de *primum movens*, de primer motor del universo. Así, dice el fragmento 30: *Este cosmos, el mismo para todos, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que fué, es y será fuego eternamente viviente, que se enciende según medida y se apaga según medida.*

Del adjetivo *viviente* que se da al fuego en el fragmento que acabamos de transcribir ha nacido la tesis que atribuye a la doctrina heraclítea un matiz hilozoísta. En efecto, decir que el fuego —el fuego substancial, la esencia de la materia— es viviente, es hacer una afirmación perfectamente hilozoísta. Ahora bien, Heráclito considera que el eterno acontecer obedece a un supremo νόμος, la ley cósmica sobre la que volveremos en páginas posteriores; ya en el propio fragmento 30 se dice que el fuego eternamente viviente *se enciende «según medida» y se apaga «según medida»*; y en el 31, el 1 y el 2 vuelve a hablarse de leyes que rigen las mutaciones de las cosas. Hay, pues, una heteronomía del movimiento, rigiéndose éste no por la materia misma, sino por una ley que, aun no siendo trascendente a las cosas, puesto que está ínsita en las cosas mismas, no se confunde, en cambio, con la materia, que es algo inerte y obediente en su fluir a la norma cósmica que lo regula. No puede, por tanto, tacharse a Heráclito de hilozoísta.

Más sostenible es el panteísmo físico que también se le ha achacado. Abonan en su favor, entre otros, los fragmentos 50, 59, 60 y 88, en los que parece querer reducirse todo el Universo, incluso Dios, a una substancia única. Sin embargo, en contra de la tesis del Heráclito panteísta pueden esgrimirse los fragmentos 1 y 2, en que la Divinidad aparece destacándose —y por tanto, diferenciándose— por encima del mundo empírico; y, sobre todo, el fragmento 11 —*Todo lo que se arrastra es llevado a pastar por el látigo*— nos muestra un Dios recto y ordenador que no puede, por consiguiente, confundirse con lo regido y ordenado por El. En conclusión, hay base tanto para afirmar como para negar el panteísmo heraclíteo; no obstante, el fragmento 102 nos sacará de la duda en que esa doble argumentación nos ha colocado: *Para la Divinidad todas las cosas son buenas y bellas y justas, pero los hombres consideran unas injustas, otras justas*, reza el fragmento citado; y si en Dios todo es bueno, bello y justo, no puede confundirse con lo que no lo es; y, por supuesto, no lo son las cosas, el cosmos, que no pasa de semejar *basura removida al azar* (fragmento 124).

¿Y el hombre, el *logos* humano, horroroso como un simio, compa-

rado con el divino? La resonancia que ha tenido siempre la teoría cosmológica de Heráclito ha hecho que se hayan echado un poco en olvido otras manifestaciones de su pensamiento, tan interesantes como aquéllas, y entre las que descuella la doctrina antropológica, hasta el punto de que, para algún autor (33), «la gran originalidad de Heráclito no consiste en su teoría de la materia primordial, ni incluso en su doctrina de la Naturaleza en general, sino en haber sido el primero en descubrir, entre la vida de la Naturaleza y la del espíritu, relaciones que desde entonces no se han vuelto a olvidar». Como todo, el *logos* humano nace del fuego (substancia íntima), pero las dos partes de su ser —alma y cuerpo— son muy diferentes. El cuerpo es la parte inmóvil, inanimada; nada vale por sí mismo, y cuando el alma le ha abandonado no es más que un peso inerte. El alma, al contrario, está hecha de vapores cálidos y secos; es como un aliento vital ígneo (34), y cuanto más puro sea este fuego, más perfecta es el alma: *El alma seca es más sabia y mejor* (fragm. 118); en cambio, cuando se impurifica el fuego anímico —o mejor dicho, el vapor seco que constituye el alma— ésta se degrada: *El hombre, cuando se embriaga, es conduci-*

(33) GOMPERZ, Teodoro: *Les penseurs de la Grèce*. Trad. de A. Reymond. Paris, Lausanne, 1908-9.

(34) Esta idea del alma como aliento vital, como vapor, no es exclusiva de Heráclito, ni siquiera una aportación original del pensamiento griego, sino una tesis ya conocida muy anteriormente, común a las filosofías precedentes, y que se sigue manteniendo aun después de Sócrates por algún tiempo. La identidad se establece entre el principio vital (al que luego se llamará alma) y la respiración; y más adelante, por analogía, entre el principio vital y el aire o una suerte especial de materia vaporosa. Esta paridad nos la revela el propio idioma. En griego, el vocablo ψυχή significa a la vez alma y soplo; la misma identidad se encuentra en el epíteto ponderativo empleado por los indios: *Mahatma*, alma grande —raíces: *mag* (y de ahí, μέγας, y *magnus*) y *atm* (de donde ἀτμός, vapor; *atmen*, respirar, en alemán, etc.).— Ἄνεμος, viento, ha producido la palabra latina *anima*, alma. Los términos *espiración* (en el sentido de expulsión de aire) y *espíritu* tienen un origen común; recuérdese que los «espíritus» áspero y suave, en griego, no son más que espiraciones fuertes o débiles del aire en la locución. Los dos verbos *espirar* (expulsar el aire de los pulmones) y *expirar* (morir), de la misma raíz, están también evidenciando hasta qué punto ha permanecido arraigada la idea de considerar el alma como un principio gaseoso. A los argumentos gramaticales puede añadirse alguno histórico, como la costumbre romana de besar en la boca al pariente que muere para aspirar su alma. Y citaremos, en fin, un testimonio literario: Hai, el solitario protagonista de *El filósofo autodidacto*, de ABEN TOFAIL, al observar que la muerte de su cabra coincide con la cesación de sus movimientos respiratorios, llega igualmente a la conclusión de que el principio vital consiste en la respiración.

do, dando tumbos, por un niño, sin saber adónde va, porque tiene el alma húmeda (fragm. 117); muerte es, para las almas, convertirse en agua (frag. 36).

Pero el alma, como todas las demás cosas, está sometida a una transformación continua, alimentándose del fuego exterior por medio de la respiración y también por los órganos de los sentidos; éstos se cierran durante el sueño y por ello se oscurece la razón, viéndose el hombre limitado, en sus representaciones, a su propio mundo. En tiempo de Heráclito no ha llegado aún la Filosofía a alcanzar la idea del alma inmaterial y no localizada, por tanto, en ningún lugar determinado; por consiguiente, el Oscuro se halla en la línea del materialismo anímico, y, aunque no lo dice, es evidente que para su concepción el alma tiene que ser, como todo lo existente, fuego, materia primordial. No sabemos dónde la sitúa; es probable que sea en el cerebro, en la sangre o en el corazón, pero desde luego en algún lugar, ya que el fragmento 67 a) habla de una *traslación* del alma a un punto del cuerpo (35). A pesar de estar situada dentro del cuerpo, el alma es infinita en extensión: *No encontraréis los límites del alma andando ni recorriendo todos los caminos; tan profundo fundamento tiene* (fragm. 45).

Respecto de la inmortalidad, no puede afirmarse rotundamente. Desde luego, dado que vaticina una vida de ultratumba en varios fragmentos (14, 25, 27, 98), y a esa vida no puede llegar el cuerpo (*los cadáveres son más dignos de ser arrojados que el estiércol*, dice el fragmento 96), no podía por menos de sostener, si no la inmortalidad, sí por lo menos una cierta supervivencia del alma después de la muerte. Los castigos *post mortem* de que hace mención en el fragmento 14 precisan la existencia de algo sobre qué aplicarse; no pudiendo ser el cuerpo, ha de ser el alma quien los recibe. Por otra parte, el orfismo admitía la existencia eterna de las almas en el Hades, y ya conocemos el considerable influjo que aquella religión ejerció sobre nuestro filósofo.

Considerando las excelencias que el alma tiene frente a las miserias corporales, la concepción que de la muerte tiene el efesio es una concepción mística, semejante a la pitagórica, la cual se condensa en el aforismo $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha \sigma\acute{\eta}\mu\alpha$ (el cuerpo es una tumba); por tanto, con

(35) En contra de esta opinión sobre la situación del alma en un punto según HERÁCLITO, hay una frase atribuida a éste por TERTULIANO: *Anima in totum corpus diffusa et ubique ipsa; velut flatus in calamo per cavernas, ita per sensualia variis modis emicet*; ZELLER, sin embargo, duda de la veracidad de tal atribución.

la muerte se libera el alma y revive. No es, pues, la muerte una idea que atemorice, sino, al contrario, una idea de esperanza, ya que con ella rompe el alma sus ataduras corporales e incluso se purifica. Y la gloria del alma libre llega a su cumbre cuando el hombre ha muerto en la guerra (fragm. 24); entonces la muerte es, no ya algo esperanzador, sino deseable ardientemente.

3. EL DEVENIR Y LA ἐκτροπή

La primera fórmula o primer principio en que se base toda la filosofía natural de Heráclito es su célebre πάντα ῥεῖ, en el que se encierra la teoría de la transformación perpetua e inacabable de todas las cosas. Mas es imprescindible hacer una previa aclaración, antes de pasar a exponer la doctrina del devenir. Es indudable que al enunciar el Oscuro el apotegma en que se contiene todo su pensamiento cosmológico, tuvo presente (¡él, observador incansable de la Naturaleza!) cómo, a pesar de la idea expresada, hay en el universo cosas en las que no apreciamos el menor rastro de mutación ni cambio; siendo esto así, ¿es concebible que expusiera su aforismo contraviniendo una evidencia empírica tan irrefutable? La contestación a esta interrogante es clara desde el momento en que hagamos una distinción de tipo kantiano entre lo *nouménico* y lo *fenoménico* de la transformación predicada por el de Efeso. El acontecer del universo, tal como aquél lo pensó, es algo sustraído a la percepción sensorial; las mutaciones que nos ofrece el universo objetivo son *apariencias* del mencionado acontecer, impresiones que éste produce sobre nuestros sentidos; es, en suma, un *fenómeno* por medio del cual se manifiesta el íntimo e inapreciable *noúmeno*. El que se conforme con una visión *fenoménica* de las cosas (y así ocurre con la mayoría de los hombres), apreciará en el complejo cósmico seres que se mueven o trasmutan y seres que permanecen sin mutación alguna, ni espacial, ni cuantitativa, ni cualitativa; pero quien se adentre en una contemplación consciente de la realidad que le circunda podrá ver la entrañable esencia de las cosas, lo *nouménico*. Por eso dice Heráclito en el fragmento 54, anticipándose a Kant, que *la armonía invisible es superior a la visible*; armonía invisible que no se encuentra fácilmente, que hay que buscar, porque *la Naturaleza gusta de esconderse* (fragm. 123).

Spengler, en su preciosa monografía que citamos anteriormente, nos explica magistralmente cómo se ha llegado del concepto de substan-

cia al de materia y de éste al de energía, evolución que entendemos imprescindible exponer para comprender en su verdadero sentido el *devenir* heraclíteo y darnos cuenta de hasta qué punto fué nuestro pensador genialmente intuitivo. El concepto de sustancia se puede considerar, como se entendió en los primeros tiempos de la Filosofía, como lo material, lo perceptible por los sentidos. Pero al contemplar las transformaciones accidentales, que en nada afectaban a la esencia, se pensó en la sustancia como en un substrato inalterable; la transformación, en este caso, aparece según la manera en que ese substrato permanente existe en cada momento; es decir, que la transformación o cambio se refiere al substrato, se mira a él para concebirlo.

Para llegar a una representación sencilla se añade a ese substrato —que ya es sustancia— las características de ocupación de un espacio, impenetrabilidad y persistencia cualitativa, con lo que se adviene el concepto, más claro, de materia, que, por supuesto, encierra en sí el de sustancia. Las modificaciones de la materia, en este caso, ya sólo se pueden imaginar como espaciales (36); es el concepto democríteo de desplazamiento de partículas en masa, concepto que no guarda relación ni concuerda con el cambio expresado en el lema heraclíteo.

La ciencia natural moderna ha considerado, sin embargo, en la Naturaleza, un componente activo y otro pasivo: materia y energía, independientes y distintos, actuando ésta sobre aquélla. Pero se consideraba todavía la energía en forma absolutamente material y se precisó asignarla un portador también material; así, cuando se llegó a la teoría ondulatoria de la luz, se tuvo que acudir al concepto ideal del éter, como elemento portador —material— de aquella energía, pues era imposible representarse un elemento puramente energético —es decir, inmaterial— como la luz, sin tener, al menos, un elemento portador material. Hasta tal punto fué ficción la «invención» del éter que Lord Kelvin demostró que físicamente no podía existir.

La necesidad del portador material de la energía fué obviada por la teoría energética de Mach y Ostwald. Define este último la Naturaleza como una suma de energías con las siguientes palabras (de *Chimi-*

(36) Nos permitimos apostillar a estas palabras de SPENGLER que, en nuestra opinión, en ese estado de la concepción de la materia, ésta es susceptible de modificaciones, no sólo espaciales, sino también cuantitativas, tanto en su aspecto positivo o de aumento como en el negativo o de disminución; precisamente en la doctrina democríteica que SPENGLER menciona, la construcción o formación de la materia se realiza por sucesiva acumulación de átomos.

cal Energie): «Logramos nuestro conocimiento del mundo exterior únicamente por el hecho de que nuestros órganos de los sentidos son estimulados de determinada manera por los objetos de aquél; la calidad y la fuerza de estos estímulos las adscribimos a las *características* de *la materia*. Sin embargo, si a los objetos los apartamos de aquellas características, no nos queda nada que sea accesible a nuestras experiencias y la materia desaparece en la tentativa de imaginarla en sí misma.»

Esta manera de contemplar la materia como complejo energético, de considerar a la simple energía como substancia de todo ser, tomó ya cuerpo y fué por primera vez enunciada por Heráclito en las nebulosidades de una incipiente filosofía, y ha sido al cabo de los siglos confirmada por la física más reciente. Cuando afirma Demócrito que hay algo que se mueve con movimiento eterno, todavía distingue en ese movimiento el móvil y la energía que la mueve, aunque la causa o energía que produce tal movimiento la ha espiritualizado cuanto ha podido poniéndola en ἡ τύχη (el azar). Heráclito llega más allá y prescindir de todo elemento material, pensando exclusivamente en la energía, que es lo único existente: οὐδὲν μένει, πάντα ῥεῖ; nada permanece, todo fluye. De modo que la materia cuya presencia nos acusa el conocimiento sensitivo, la despreciada *opini6n*, se nos desmenuza y desaparece cuando dirigimos hacia ella el conocimiento intelectual, quedándonos sólo con un conjunto de energías que son las que producen en los sentidos la *impresi6n* de materia; únicamente podemos emplear el término *materia* como recurso lingüístico, como vocablo ineludible para poder ser entendidos. Quienes han buscado explicaciones artificiosas al confuso lenguaje de Heráclito bastarían esta consideraci6n para comprender los esfuerzos terminol6gicos que hubo de hacer para exponer una doctrina tan sutil e inadecuada para la formaci6n intelectual de su 6poca.

Pero el principio πάντα ῥεῖ no tiene aplicaci6n solamente a la Naturaleza; todas las creaciones culturales, polítimas, sociales... est6n sujetas, como aqu6lla, a la severa ley de que nada permanece y todo se modifica; las que llamamos condiciones personales son, por consiguiente, accidentes pasajeros sujetos a cambio que fluyen sobre los dioses y sobre los hombres: *La guerra es la madre de todas las cosas; y a unos revel6 como dioses, a otros como hombres; a unos ha hecho esclavos, a otros libres* (fragm. 53). El mismo Dios ha de someterse a la inexorable regla de la transformaci6n universal y *se cambia como el fuego, que cuando se mezcla con los perfumes toma el nombre segun el olor de cada uno* (fragm. 67). La consecuencia inmediata del

flujo es el relativismo: en un mar de continuas transformaciones no pueden florecer valores duraderos; donde no hay quietud ni punto de reposo, los conceptos éticos y estéticos —que son los que más se prestan a una valoración— únicamente pueden tener vigencia para el caso particular, mas no pueden constituir categorías permanentes y abstractas, susceptibles de informar cualquier substancia; Heráclito se complace en las paradojas a que lleva esta consideración —una consecuencia más del principio de identidad de los contrarios, de que luego nos ocuparemos— diciendo, por ejemplo, que el agua del mar es a la vez purísima y corrompidísima, para aclarar luego: *para los peces [es] potable y beneficiosa, para los hombre [es] imbebible y fatal* (fragm. 61). Adviértese el mismo sentido relativista en otros fragmentos como los 79, 82, 83, 110 y 111.

La exposición de la doctrina cosmológica del eterno fluir obligaba a Heráclito a emplear imágenes plásticas en las que quedase aquella materializada, dando así al lenguaje un apoyo ideográfico imprescindible en quien escribía para lectores nada preparados para recibir conceptos abstractos. Dos son las imágenes que preferentemente emplea el efesio para «materializar», por así decirlo, su pensamiento: la imagen del fuego (en seguida insistiremos sobre ella) y la imagen del curso de agua; esta última, tan conocida, está expuesta en tres fragmentos diferentes aunque virtualmente coincidentes: *Fluyen aguas siempre distintas sobre quienes entran en los mismos ríos; y las almas se alzan de la humedad en forma de vapor* (fragm. 12). *En los mismos ríos entramos y no entramos, somos y no somos* (fragm. 49 a). «[Pues, según Heráclito, no es posible entrar dos veces en el mismo río, ni tocar dos veces las substancias materiales en la misma postura]» (fragmento 91).

Cuando Anaxágoras predica que el universo está compuesto por infinitas *homeomerías* busca algo que ponga orden en el caos de las las mismas y presida sus mezclas y combinaciones, encontrando ese canon rector en el $\nu\omicron\upsilon\delta$ o inteligencia, que indentifica con la Divinidad. Los átomos de la escuela de Abdera tampoco son dejados, en sus eternos movimientos, libres y sin reglas, sino que sus uniones y separaciones son reguladas por *el azar*. Una idéntica postura causalista adopta Heráclito explicando por qué se produce el constante fluir de la Naturaleza: por la existencia en ésta de los contrarios. En el universo existen fuerzas o corrientes opuestas que se entrecruzan y pugnan por anularse mutuamente, contrarrestando la una los efectos de la otra; y del mismo modo que mientras perdure un desnivel entre los tramos

de un río habrá entre ambos una cascada, así, en tanto que se den dos contrarios tendrán las cosas que ir de uno a otro; y como los contrarios permanecen eternamente como tales, eterno tiene que ser también el flujo: *Lo frío se calienta, lo caliente se enfría; lo húmedo se seca, lo seco se humedece* (fragm. 126). Ahora bien, el devenir y fluir constante, posible sólo gracias a la existencia de los contrarios, ¿en qué consiste? De los fragmentos 10, 60 y 91 se deduce con claridad que aquél estriba en un aumento y disminución de tensiones, que hace que la energía circule de uno a otro, intentando equilibrar esas diferencias; particularmente, el fragmento 51 puede darnos la clave de la medula de ese devenir; dice Heráclito que *no comprenden cómo lo que difiere de sí mismo concuerda; armonía en tensión, como la del arco y la lira*; en efecto, la línea del antiguo arco griego es parecida a la de la lira (37). Y al haber tensiones opuestas tienden éstas, al igual que en el arco antes de disparar la saeta, a volver al equilibrio, naciendo de ahí una actividad constante. Nuevamente vemos aquí cómo Heráclito se ha adelantado increíblemente a las más recientes concepciones físicas; compárese, en efecto, la doctrina de las tensiones opuestas que venimos exponiendo con la enunciación de la ley de Helm: Toda forma de energía tiene la tendencia a trasladarse de los puntos donde se encuentra con mayor intensidad a los puntos de menor intensidad.

Por cierto que la forma en que se expresó el Oscuro para exponer su doctrina de los contrarios dió pie a Aristóteles y sus comentadores para afirmar que había aquél negado el principio de contradicción; realmente, tal aserto parece deducirse de fragmentos como el 59 (*en el batán, el camino recto y el curvo es uno y el mismo*), o el 60 (*el camino hacia arriba y el camino hacia abajo es uno y el mismo*). Pero, como dice Zeller, únicamente cabría acusar al efesio de haber negado el principio de contradicción si hubiera afirmado que cualidades o realidades opuestas pertenecían a un mismo sujeto no sólo al mismo tiempo, sino también bajo el mismo aspecto; mas cuando Heráclito afirmaba la «identidad de los contrarios» tan sólo sostenía que en cada cosa se dan, unidos, estados y cualidades opuestos entre los que la cosa oscila, se mueve y deviene, pero sin decir en absoluto que tales cualidades pertenezcan al sujeto *bajo el mismo aspecto*. Frente a aquella opinión aristotélica, los filósofos modernos coinciden, en cambio, en reconocer a nuestro pensador el mérito de haber sido el

(37) ARISTÓTELES dice en su *Retórica* que «el arco es una cítara sin cuerdas».

primero en descubrir la unidad de los contrarios, es decir, la identidad del ser y del no ser; tampoco, empero, debe exagerarse la alabanza. Si es cierto que en los fragmentos se dice, por ejemplo, que nacimiento y muerte, día y noche, invierno y verano, abundancia y hambre, etc., son una misma cosa, no debe pensarse que Heráclito quiso hacer una afirmación de tipo abstracto, unificando el ser y el no ser, sino solamente manifestar cómo en cada ente se dan cualidades opuestas, que coexisten en el mismo, pero siempre con referencia a cada caso concreto, sin que de los textos pueda deducirse una intención de generalización o abstracción.

La tesis de que todo es y no es a la vez (recordemos que con ello no se quebranta el principio de contradicción), puede también inducirnos a tachar a Heráclito de escéptico, pues, aparentemente, es imposible construir un juicio partiendo de aquella oscilante base; sin embargo, no puede confundirse la doctrina heraclítica con la escéptica por estos dos argumentos que aduce Zeller y que resultan irrefutables por proceder, precisamente, de dos discípulos de Pirrón; el primero de ellos es la afirmación de Enesidemo, según la cual los escépticos dicen que todo presenta aspectos contrarios, mientras que los discípulos (38) de Heráclito pretenden que los contrarios existen efectivamente en las cosas; el segundo argumento puede extraerse de estas palabras de Sexto Empírico: Gorgias enseña «nada es», y Heráclito «todo es»; Demócrito enseña que la miel no es ni dulce ni amarga, y Heráclito que es a la vez lo uno y lo otro.

Pero los contrarios, por serlo, están en constante ἀγών, en perpetua lucha. Heráclito, noble y aficionado, por noble y por griego, a las lides, llevando en la sangre el temperamento batallador del pueblo heleno, que se manifestaba en todo, en las luchas gimnásticas, en las controversias en que entraban los rapsodas, cantores, poetas, historiadores, políticos...; aristócrata que tenía en sí mismo clavado el afán de restaurar —aun por la violencia— su elevada casta al antiguo esplendor que la había aureolado, no podía menos de introducir en su filosofía ese ἀγών que respiraba; en todo caso, no hay que olvidar que

(38) Alguna vez se habla de discípulos de Heráclito, pero ello no puede aceptarse sino en un sentido muy amplio, considerando por tales los pensadores posteriores a él que se han sentido influenciados por sus doctrinas; pero discípulos en el verdadero y exacto sentido en que pueda aplicarse, por ejemplo, a los de Platón o a los pitagóricos, no los ha tenido nunca Heráclito, tal vez por su carácter agrio y misántropo, quizá por la dificultosa comprensión de sus doctrinas, seguramente por ambas razones.

toda su vida se desarrolló en un ambiente de guerra y fué por ello tal vez por lo que, al decir de Splenger, «hizo costumbre del cosmos la costumbre de su tiempo». En el fragmento 53, que ya hemos mencionado, afirma que *la guerra es la madre de todas las cosas, la reina de todas las cosas; y a unos reveló como dioses, a otros como hombres; a unos ha hecho esclavos, a otros libres; y en el 80: Es preciso saber que la guerra es cosa común y la justicia es lucha, y que todo se origina según lucha y necesidad.* Pero donde expresa con mayor claridad cómo los opuestos, tendiendo a unirse, entran en contacto polémico para hacer brotar todas las cosas, es en el fragmento 8: *Lo que tiende en sentidos opuestos converge, y de las cosas que difieren entre sí se engendra la armonía más bella y todas las cosas nacen en la lucha.* Hay algo a la vista de este fragmento, en lo que queremos insistir, aun a riesgo de pecar de reiterativos, porque nos parece un dato muy importante en el pensamiento heraclíteo y que posibilita nada menos que toda su concepción cosmológica. Cuando afirma el Oscuro que los opuestos, por serlo, tienden a unirse y, una vez unidos, se produce entre ellos ese conflicto, ese ἀγών del que nacen las cosas, pudiera entenderse que con tal guerra creadora quedaban neutralizados y equilibrados los contrarios; no puede entenderse de este modo la genial teoría. La tendencia a converger de los opuestos es eterna, sin que la originación de *la armonía más bella* baste para dar por terminada la oposición; lo mismo que *en la circunferencia es común el principio y el final* (fragm. 103), también en la lucha de los contrarios la gestación de las cosas es el final de la misma y a la vez el comienzo de otra para engendrar nuevas armonías. La idea del cosmos heraclíteo es una idea cíclica; por eso dice Hegel que Heráclito concibió la Naturaleza como un proceso infinito de evolución. Zubiri (39) da una original explicación semántica de este eterno flujo: «El célebre devenir de Heráclito... es un γίγνεσθαι, un verbo cuya raíz posee el doble sentido de generación y acontecimiento, de un *estar produciéndose*. Pero en este uso también *está destruyéndose*. Y en ambas dimensiones las cosas *están*; si se quiere, *se sostienen*.»

Una vez más se nos presenta Heráclito anticipándose en milenios a la ciencia moderna. Efectivamente, la tesis evolucionista, que en la Edad Moderna ha sido aplicada a la Filosofía de la Historia por Lessing, Herder y Kant; a la Astronomía por Laplace; a la Geología por Lyell; a la Zoología por Wolf y K. E. Bär; a la Historia Natural por

(39) Op. citatum.

Goethe, Oken, Lamark, Goeffroy Saint Hilaire; a las especies naturales por Darwin y sus discípulos (Huxley, Vogt y Haeckel, principalmente) y por Heriberto Spencer; esta tesis, decimos, latía ya en el pensamiento de Heráclito, y no mirada en relación con una u otra realidad natural, sino sometiendo a ella a la Naturaleza entera.

Hemos expuesto ya la teoría del eterno devenir: todo fluye, nada permanece; ni siquiera, hablando con propiedad, puede decirse que *nada es*, porque ya en la frase aparece un sujeto, algo con aspiraciones de permanencia; en realidad, sólo valdría decir *fluye*. Pero ¿cuál es el elemento primordial de estas cosas eternamente cambiantes? ¿Cuál es el principio constitutivo de las cosas? Creemos que, con todo lo anterior, está suficientemente contestada esta interrogante: la esencia íntima de las cosas es para Heráclito ese mismo inquieto devenir, esa pura energía en que, a la postre, se resuelve todo el Universo. Conviene aquí salir al paso de un error demasiado frecuente, consistente en afirmar que para Heráclito la ἀρχή, el principio constitutivo de los seres, es el fuego; sin duda proviene el equívoco de las palabras de Aristóteles: «Hippaso de Metaponte y Heráclito de Efeso reconocen como primer principio el fuego» (40). Es de notar que Heráclito menciona el fuego, como también el aire, la tierra y el agua, es decir, los cuatro clásicos elementos que Empédocles elevó a la categoría de ἀρχαί; cabe entonces preguntarse por qué la interpretación aristotélica, que parece haber prevalecido, asigna al primero de aquéllos ese papel preponderante y fundamental en la cosmología heraclítea; y se esgrimen, para defender la tesis, fragmentos como el 30, en que se lee: *Este cosmos, el mismo para todos, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que fué, es y será fuego eternamente viviente, que se enciende según medida y se apaga según medida.*

No deja de resultar extraño, en principio, el que niegue Heráclito toda idea de permanencia, de perdurabilidad, y pretenda más tarde asignar un principio a las cosas, que para ser tal, habría de ser sustancia y, por tanto, algo estable; por eso, si se quiere ajustar el pensamiento heraclíteo a nuestra terminología tradicional, a lo más que podremos llegar es a decir, según antes indicábamos, que la ἀρχή del efesio es el mismo devenir, pero de ningún modo podremos, sin violentar la doctrina de aquél, aceptar las mencionadas palabras de Aristóteles que consideran un elemento *determinado* como principio del ser. Toda la filosofía natural del Oscuro se rebela contra tal postura.

(40) *Metafísica*, I, 3.

Una segunda interpretación pretende ver en el «fuego» heraclíteo un simple símbolo del devenir; el flujo es esencial a todo, pero como esta idea es muy difícil de concebir y más aún de imaginar, precisó Heráclito de la ayuda de la simbología y, fijándose en que la llama es lo único que jamás reposa, utilizó la figura retórica de atribuir a lo significativo —el fuego— las cualidades de lo significado —el devenir—. Pensemos en algo que ha pasado inadvertido para muchos: los presocráticos se afanan en la búsqueda de un principio y, una vez hallado, van estructurando una idea peculiar del universo, *partiendo* de ese principio y aceptando —por condensaciones y rarefacciones, por aumento o disminución, por agregación de átomos u homeomerías, según los autores y escuelas— posteriores evoluciones de ese principio originario. Pues bien, Heráclito desconoce esa originación, no concibe la Naturaleza como teniendo un principio, sino que, en el mismo fragmento 30, que acabamos de citar, reconoce la eternidad del cosmos; siendo esto así, no ve la necesidad de que las cosas se hayan formado *a partir* de un principio inicial, y, consiguientemente, no necesita concebir ese principio. La ἀρχή de los presocráticos anteriores y posteriores a nuestro filósofo es, a la vez, principio constitutivo y principio en el tiempo; la ἀρχή de Heráclito no existe o, si se quiere, es el mismo devenir, afirmación aceptable, ya que ese flujo no puede en manera alguna implicar una idea substancial.

Hay, finalmente, una tercera explicación del fuego heraclíteo que coincide con la anterior en lo fundamental. Según Spengler, apoyándose en Schleiermacher y Zeller, debe rechazarse la teoría del fuego como símbolo por parecer un recurso dialéctico demasiado refinado para lo que pudiera utilizar un prosista de aquella época; para significar el perpetuo cambio, Heráclito emplea la palabra *fuego* «dejándose guiar por el mismo sentimiento que hizo que, en todos los tiempos, el fuego y el sol fueran objeto de adoración religiosa»; le parecía, de los cuatro elementos tradicionales, el de más poder, «la más temible y poderosa de las fuerzas elementales, que realmente domina a la Naturaleza» (cfr. frags. 64 y 66). Pero el fuego, como elemento material, es, al igual que los demás, mudable y sometido a la misma inexorable ley del proceso universal; en los tres fragmentos que a continuación transcribimos queda bien patente cómo el fuego es un elemento más de la Naturaleza, inquieto y discursivo como todos, y que sólo por un sentimiento poético-mitológico de Heráclito fué colocado en el centro de su cosmología: *Mutaciones del fuego: primero el mar; y del mar, una mitad tierra, una mitad viento incandescente. El mar*

se diluye y regula según la misma ley por la que se regía antes de convertirse en tierra (fragm. 31). El fuego vive la muerte de la tierra, y el aire vive la muerte del fuego; el agua vive la muerte del aire; la tierra, la del agua. La muerte del fuego [es] origen para el aire, y la muerte del aire [es] origen para el agua. La muerte del fuego [es] origen del aire. La muerte de la tierra [es] engendrar agua, y la muerte del agua [es] engendrar aire, y [la muerte] del aire [es engendrar] fuego, y viceversa (fragm. 76) (41). Todas las cosas se truecan con el fuego y el fuego con todas las cosas, como los bienes con el oro y el oro con los bienes (fragm. 90).

III. LEY

I. LA LEY CÓSMICA

Hemos visto en el capítulo anterior el panorama que Heráclito nos presenta del universo, del que logra forjarse una imagen cíclica, una avolución constante, pero que no tiene un fin determinado, por lo que se convierte en una involución o mejor aún, una circunvolución, un curso que vuelve sobre sí mismo tornando al punto de partida; por eso, todas las cosas salen del fuego y vuelven a él, todo *vive la muerte* de su contrario y *muere su vida*. Cabría incluso pensar que Heráclito hubiese concebido unos «ciclos cósmicos» que se sucederían unos a otros, prolongándose cada uno en el siguiente y siendo la muerte de uno el nacimiento del otro. La idea del ciclo cerrado, volviendo a sí mismo, está clavada en la frente del Oscuro: si hubiera vivido en el seno de una cultura que le hubiese permitido hacer una filosofía de la Historia, habrían sido un Juan Bautista Vico; si una teoría biológica, se habría adelantado a Darwin y Spencer; si una sociología, nada nuevo hubiera podido decir Augusto Comte.

Naturalmente, esta concepción de cursos y re-cursos no puede creerse que se produzca por el capricho del azar, sino que su misma existen-

(41) Por cierto que hemos hallado una curiosísima semejanza entre este fragmento y un pasaje de *El libro de los números* de San Isidoro, en el que, hablando del siete, dice: «Siete son los círculos, siete los planetas del cielo, siete los días y épocas del mundo y siete las transfusiones de los elementos; porque del fuego viene el aire, del aire el agua, del agua la tierra en grado ascendente, de la tierra el agua, del agua el aire y del aire el fuego».

cia está postulando una ley reguladora, la admisión de la cual únicamente puede explicar que no se produzca un solo fallo en las evoluciones e involuciones; es decir, que, contra lo que pudiera parecer, dado su carácter ordinariamente positivista, es en los sistemas evolucionistas donde más se hace necesario —en el orden lógico y en el ontológico— una mente rectora que se manifieste a través de una ley capaz de regular esa evolución impecable que preconizan. El sistema de Heráclito, por estar en aquella línea, exige también esa norma directriz que, por cierto, está aludida profusamente a lo largo de los fragmentos, aunque con designaciones muy variadas: νόμος, ἀρμονία, το σοφόν, μέτρον, γνώμη, εἰμαρμένη, δίκη, θεός, Ζεός γ, sobre todo, λόγος. Mas hay que hacer aquí la misma advertencia que se hizo al tratar del devenir; una simple ojeada a las transformaciones del mundo nos hace ver que éstas no responden a una ley fija, que no tienen un acontecer rítmico (p. ej., los fenómenos atmosféricos); pero esta anomalía arrítmica se produce solamente en los cambios del mundo exterior, que, según ya indicamos, no son de los que Heráclito predicaba el πάντα ῥεῖ; por el contrario, en el verdadero proceso energético, inapreciable a los sentidos, en el que —apropiándonos de nuevo del léxico kantiano— llamamos *nouménico*, existe una ley que es también incognoscible sensitivamente y que presta a este proceso un ritmo inalterable y preciso.

En Heráclito hay un fondo estético muy acusado, producto de su sangre helénica. Su gusto por la belleza se rebela contra la idea de un desorden y predica la *armonía en tensión* entre los opuestos, es decir, el equilibrio, la proporción, la medida. Pero es el suyo un mundo inquieto, cambiante, y por eso no busca la belleza estática, sino la dinámica, no la que encierra la serena quietud de las κοραὶ, sino la que se desprende en la noche báquica, a la luz fantástica de las hogueras, de la danza en honor de Deméter: el ritmo, la proporción de movimientos, la ley del devenir.

Suele darse, en cada ciclo o ámbito filosófico determinado, una concepción medular que permanece inalterable en los distintos sistemas, escuelas y pensadores por más que difieran entre sí, y sirve como armazón de unión entre esas doctrinas dispares; constituyen esas concepciones fundamentales la manifestación, en el terreno filosófico, del substrato cultural de un pueblo o de una época, al que no pueden escapar los hombres que constituyen el pueblo o viven la época. En la filosofía griega, el concepto medular está en una dualidad que adquirió nombre propio en Aristóteles — ὕλη = materia; μορφή = for-

ma—, pero que se encontraba ya en el pensamiento anterior: en Heráclito lo hallamos en el devenir y la ley que lo gobierna. La forma, en Aristóteles, es algo que adviene a la materia y la determina; la ley heraclítea determina igualmente el devenir, lo regula, pero actuando de un modo distinto a la forma aristotélica, puesto que tiene un carácter numérico, de cantidad: más que *forma* es *medida*, y por eso Heráclito la designa en ocasiones con la voz μέτρον: *este cosmos, el mismo para todos, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que fué, es y será fuego eternamente viviente, que se enciende según «medida» y se apaga según «medida»* (fragm. 30); *el sol no excederá de sus «medidas»; de lo contrario, las Furias, ministros de la Justicia, lo llegarían a encontrar* (fragm. 94). Otros fragmentos atinentes a la ley cósmica son: *aunque todas las cosas suceden según esta verdad (λόγος), los hombres parecen ignorarla...* (fragm. 1); *todo lo que se arrastra es llevado a pastar por el látigo* (fragm. 11); *el mar se diluye y regula según la misma ley (λόγος) por la que se regía antes de convertirse en tierra* (fragm. 31, b); *en una sola cosa consiste la sabiduría: en conocer la razón por la cual todas las cosas son gobernadas por medio de todas las cosas* (fragm. 41); *el rayo gobierna todas las cosas* (fragm. 64); *el fuego que ha de sobrevenir juzgará y cogerá todas las cosas* (fragmento 66). ¿Qué conclusiones pueden obtenerse de la meditación sobre estos fragmentos?

Lo primero que resalta es la concepción de una norma única, lo cual no deja de producir extrañeza, pues si la ley cósmica es superior, parece que tendrá que provenir de la divinidad, y, si ésta es múltiple, como ocurre en la religiosidad que vivió Heráclito, no se compadecen bien las dos ideas de pluralidad de divinidades y unicidad de la ley universal. La aparente perplejidad proviene de que pensamos a lo cristiano. Para nuestra concepción, en efecto, una ley superior que rija el acontecer universal proviene necesariamente de Dios; podrá o no creerse en la existencia de tal norma suprema, pero, de afirmar su vigencia, la consideramos como obra divina, por entender que sólo un ser que esté por encima del universo puede dictar normas a éste; incluso es dialécticamente posible negar la creación divina y admitir, no obstante, un cuidado providencial de Dios sobre las cosas increadas.

Para el griego anterior a Sócrates las cosas son muy distintas. En primer lugar, carece de una concepción monoteísta (que, por primera vez en Occidente, intuye Sócrates, mientras en la cultura oriental hacía ya siglos que se mantenía en los escritos bíblicos); pero aún en el sistema politeísta, las divinidades tienen un carácter muy distinto

del Dios único: son, desde luego, superiores al hombre, pero éste los mira como amigos (o enemigos) con quienes puede tener un trato de confianza; no impone el dios pagano el respeto, la idea de absoluta subordinación e infinita distancia que emana de nuestro Dios cristiano; por el contrario, están muy cerca dioses y hombres: unos y otros sufren, y gozan de placeres, ostentan las mismas virtudes, practican idénticos vicios; incluso llega a decir Spengler que, en el lenguaje de los filósofos griegos presocráticos, θεός es un concepto meramente físico. Por este antropomorfismo, la divinidad sufre una a manera de capitidiminución, un rebajamiento de su dignidad, al que sigue un empequeñecimiento en sus operaciones, que en poco difieren de los actos de los hombres, y que, desde luego, no pueden contar entre ellas la sublime y excelsa labor de legislar para el universo. La ley cósmica no es, por tanto, en Heráclito, como en ninguno de sus coetáneos, una ley de origen divino.

Mas esa ley existe, tiene una vigencia, que nuestro pensador evidencia y proclama en los fragmentos antes mencionados. ¿Qué es, pues, esa ley; de dónde proviene; cuál es su alcance? Degradados los dioses, destronados de la postura eminente que ostenta la Divinidad en los sistemas monoteístas, la mentalidad griega ha de buscar algo que ocupe aquel lugar y empuñe el cetro de la suprema dominación, y lo encuentra en la *σιμαρμένη*, la Fatalidad. Es inútil que intentemos identificar la Fatalidad con alguno de los conceptos filosóficos o teológicos de nuestra cultura actual, pues es un concepto de por sí ya muy escurridizo en la misma mentalidad griega que le ha dado vida. La *σιμαρμένη* es impersonal (42), no tiene naturaleza humana, pero tampoco divina, y rige tanto a los hombres como a los dioses; constituye una fuerza espantosa contra la que nadie puede rebelarse y cuyos designios han de aceptarse resignadamente, como repetidamente aparece en la tragedia griega. La Fatalidad viene casi a coincidir con la ley cósmica, el rayo que gobierna todas las cosas a que alude Heráclito; y, en efecto, de la lectura de los fragmentos que más arriba hemos transcrito se desprende claramente ese carácter de omnipotencia, de falta de excepciones en el imperio de la *σιμαρμένη*.

Pero ésta no es trascendente al mundo ni a los hombres, sino que está ínsita en las cosas, vive en ellas y con ellas; está en todas partes y no está en ninguna determinada y, puesto que no es personal ni tiene

(42) Como agudamente hace notar SPENGLER (op. cit., pág. 142), la *σιμαρμένη* nunca ha sido representada en las artes plásticas.

origen concreto, flota entre los seres y les obliga a caminar por sus senderos: *Todo lo que se arrastra es llevado a pastar por el látigo*. Esta fuerza misteriosa recibe en los distintos escritores nombres diversos, tal vez por la indeterminación de su concepto: θεός, λόγος, ἀνάγκη, τύχη (dios, razón o ley, necesidad, azar) y aun en el mismo Heráclito aparece designada la idea con distintos términos en diferentes fragmentos; ya Plutarco (43) apreció esta variedad de nomenclatura: «A la necesidad, dice, la mayoría la llaman fatalidad; Empédocles la llama amistad y odio conjuntamente; Heráclito, armonía por tensiones opuestas como la de la lira y del arco.» Pese a ello, en todos los autores aparece con los mismos caracteres de supremacía y de inconcusa vigencia, que hace inútil cualquier esfuerzo del hombre para oponerse a los designios de la norma. Las cosas suceden como la ley cósmica ha dispuesto que ocurran. Nos parece, empero, que en este punto es preciso hacer cierta aclaración, distinguiendo entre la actuación de la Fatalidad sobre el acontecer del cosmos y su operación sobre la suerte de los hombres.

En la antropología heraclítea está admitida, desde luego, la libertad humana, puesto que en más de un texto alúdense a «lo que ha de sobrevenir» después de la muerte, con destinos diversos para cada hombre según hayan sido sus obras, lo cual exige como presupuesto necesario una conducta libre. Pero coexistiendo con esa libertad, los caminos del hombre están orientados por la Fatalidad, que encauza y dirige la vida de aquél aunque sin llegar a determinarla en sus acciones; ese hado misterioso hará, en ocasiones, que las cosas sucedan de modo contrario a los humanos y el efesio corta la queja que asoma a los labios advirtiéndole que *no es mejor para los hombres que se realicen todas las cosas que desean* (fragm. 110), con esa apetencia insaciable contra la que es penoso luchar, *porque lo que anhela lo compra al precio del alma* (fragm. 85). Sobre el hombre actúa, por consiguiente, la ley cósmica expresada en la Fatalidad, pero su obrar no es absoluto, sino que en el resultado colabora también el obrar del hombre: por eso, tal resultado es el acontecer atípico, cambiante, de la vida humana. Por el contrario, cuando la ley cósmica opera sobre las cosas, su actuación es única y sin colaboración alguna, que no le pueden prestar los seres que están bajo su vigencia, y se produce el efecto de un acontecer típico, inalterable, que perpetúa el pulso siempre igual del decurso universal; como la ley cósmica es una, el flujo de la Naturaleza presenta

(43) *De anim. procr.*, 27.

un aspecto uniforme, repitiendo eternamente los ciclos marcados por aquélla, sin dejar un solo resquicio a la casualidad. La afinidad entre λόγος (entendido en el sentido de ley) y εἰμαρμένη no llega a convertirse en identidad; la εἰμαρμένη es un sentimiento que late en Heráclito como en todo griego (44), en tanto que el λόγος es una realidad que se manifiesta en la armonía impecable con que dirige el acontecer de las cosas; a nuestro modo de ver, la Fatalidad es la expresión de la ley cósmica, la constatación subjetiva de su presencia y de su actuación. Este contacto entre las dos ideas se ve reflejado en las siguientes palabras de Estobeo (45): «Heráclito mostró que la esencia de la fatalidad es la razón que penetra por la substancia del universo; ésta es el cuerpo etéreo, semilla de la generación del universo y del ciclo (cósmico), ordenando según medida; todo se produce de acuerdo con el destino, y éste es también la necesidad; escribe, pues: hay una fatalidad en todo» (46). La intervención de la Fatalidad, *deus ex machina* de la tragedia griega, hace que la visión heraclítica del cosmos sea una visión trágica y, por tanto, poética. A este respecto dice Spengler (47): «Entre los filósofos griegos, quizá con la excepción de Platón es (Heráclito) el poeta más significativo. El concepto de una lucha que dura desde la eternidad y que no terminará nunca, que forma el contenido de la vida en el cosmos, en que reina una ley imperativa, manteniendo una igualdad armónica, es una alta creación del arte griego, del que este pensador estaba mucho más cerca que de la verdadera indagación de la Naturaleza.»

2. LA LEY HUMANA

Debido a la trabazón íntima que existe entre los diferentes aspectos del pensamiento heraclítico —páginas atrás aludíamos a ella— su doctrina ética está directamente emparentada con las concepcio-

(44) En ocasiones llega a individualizarse; así, el δαίμων protector de Sócrates, que llegaba incluso a dictarle en forma intuitiva e inefable, la conducta precisa que en un momento determinado convenía.

(45) ESTOBEO, *Ecl.*, I, 5.

(46) En la colección de DIELS este testimonio de ESTOBEO figura como un fragmento dudoso, con el número 137 del orden general; no lo hemos traducido en el Apéndice porque, como advertimos en el preámbulo del mismo, hemos limitado la versión a los fragmentos absolutamente ciertos.

(47) *Op. cit.*, pág. 156.

nes teológica, cosmológica y antropológica: puesto que el *logos* divino impera en el cosmos, éste aparece como santificado y, por consiguiente, es sabio que el hombre actúe según las leyes de la Naturaleza (cfr. fragm. 112). La ética del efesio no es una ética eudemonista. Si la felicidad estuviese en los placeres corporales —dice en el fragmento 4— *consideraríamos felices a los bueyes cuando hallan algarrobas que comer*. Al contrario, es una moral austera, que busca y preconiza el sacrificio (cfr. fragm. 69), aconseja la virtud y condena el homicidio (cfr. fragm. 5). No es el Oscuro un predicador hipócrita que desdiga con sus acciones lo que ha hablado, sino que, como sabemos por tradiciones que en estas páginas ya se han recogido, sus palabras y admoniciones encontraron siempre adecuado refrendo en la ejemplaridad de su austera rectitud.

No pretenda descubrirse en la doctrina heraclítea una filosofía de las acciones humanas; en Grecia, la *polis* lo absorbía todo y casi no existen más deberes que los deberes del ciudadano, el incumplimiento de los cuales es mucho más grave que la omisión de los del hombre como tal, por cuanto sus consecuencias afectan a todo el organismo social. Por eso Heráclito reduce su concepción ética a unos cuantos aforismos relativos a la vida política, a la convivencia social, que es la que verdaderamente importa y a cuyo lado la suerte del individuo es insignificante. Esta forma de concebir las relaciones entre el ciudadano y el Estado aparece incluso en los regímenes democráticos. En efecto, *la democracia griega no tiene nada que ver con la democracia de los tiempos modernos*: el *demos* helénico es transpersonalista, no tiende a asegurar los derechos de la personalidad, los cuales pospone al interés del Estado; pero esto es una característica general de la mentalidad griega, como ya hemos indicado, y que por ello se da también en el pensamiento ético de Heráclito.

A pesar de esta anteposición de lo social sobre lo individual, el Oscuro repudia la democracia; nunca debemos perder de vista que es un aristócrata y, como noble, con orgullo patricio, desprecia y odia a la masa y, con ella, el gobierno de la masa. El pueblo es ignorante y estúpido, crédulo y sensual; no son esas las mejores prendas para ejercer buen gobierno, por lo que éste debe estar en manos de unos pocos, oí *ἀριστοί*, los mejores, que saben en todo momento hacia dónde hay que ir y por qué caminos. Por eso es Heráclito un convencido del régimen de tiranía —claro es que entendida en su exacto sentido y no con el carácter peyorativo que tiene el término en nuestro lenguaje moderno—, en el cual nació y se desarrolló parte de su vida;

hasta tal punto se reconoce incompatible con la forma democrática que cuando ésta se instaure en Efeso, tras la expulsión de Hermodoro, se retira a los montes y se eclipsa voluntariamente de la vida pública (48).

Mas su adhesión doctrinal y efectiva a la tiranía no le priva de comprender el peligro en que ésta se encuentra de degenerar en una gobernación arbitraria, dada la tendencia humana al abuso del poder, especialmente cuando éste se halla concentrado en unas pocas manos —oligarquía— o en una sola —tiranía propiamente dicha—; tuvo Heráclito en estos asuntos visión certera de lo que más tarde afirmaría Aristóteles cuando, al hablar de las corrupciones de las distintas formas de gobierno, dice que la degeneración de la monarquía (en sentido literal, es decir, como mandato de uno solo) era la tiranía, a la que ya empezaba a asignársele la orientación conceptual que hoy tiene. Para evitar el abuso del tirano, impidiéndole que se crea omnipotente, coloca Heráclito una fuerza moral superior a toda potestad, que frena a ésta y a la que debe estar sujeta: la ley.

Se pueden señalar, con Windelband, dos momentos en la ética griega: uno dogmático, anterior a Sócrates y al sofisma, y otro crítico, que se inicia en el siglo v. En el primero se tiene un concepto sublimado de la obligatoriedad de la ley, se pregona la incuestionable necesidad de obediencia a la misma y de sumisión ciega a sus mandatos; nadie se preocupa de investigar de dónde emana esa obligatoriedad de la norma jurídica, en ningún momento se plantea el problema de la legitimidad de la ley, no se roza siquiera —sencillamente, porque no se concibe— el problema de las leyes injustas: la ley, por serlo y nada más que por ello, es justa y debe, por tanto, ser acatada y respetada. Pero en el iluminismo griego surgen todos los problemas apuntados. Seguramente por la frecuencia con que en los pueblos helenos varían las Constituciones (las leyes políticas, que, por la relevancia de la *polis* que antes resaltábamos, se consideraban como las más importantes y fundamentales), haciendo legal lo que antes no lo era y viceversa, cambiando constantemente la norma, se empieza a pensar que la ley humana no es algo fijo e inmutable —como pueden serlo las leyes naturales—, puesto que es susceptible de mandar hacer, e inmediatamente, al menor cambio, no hacer; ante dos leyes contradictorias, hay que concluir que una de ellas no es justa, y con la admisión de esa posibilidad de injusticia empieza a vacilar la concepción de la

(48) Esta exclusión de la masa de las tareas de gobierno es frecuente en el pensamiento político griego de la época clásica; recuérdense, a este respecto, las concepciones de Platón y Aristóteles, v. gr.

ley esencialmente justa, hasta que se desmorona por completo, pasándose de un modo brusco —por uno de esos movimientos pendulares tan característicos del pensamiento humano— del antiguo dogmatismo jurídico a un igualmente inaceptable escepticismo legal. Y es entonces cuando la filosofía (la labor es comenzada por la sofística, pero prosigue después ininterrumpidamente) empieza a preocuparse de las cuestiones de la legitimidad de la ley, de las condiciones que requiere para ser justa y de su imperatividad.

Heráclito pertenece, por su situación en el tiempo y seguramente también por temperamento, al primer momento o estadio dogmático; postura, por otra parte, no exclusiva del efesio, pues también en la escuela pitagórica, por idéntica razón cronológica, se da una concepción ético-política parecida. No le interesan a Heráclito los problemas que luego abordará la generación sofística; le importa únicamente la presencia de la ley, necesaria en toda colectividad, y la sumisión a ella. Conjuga a la perfección su preferencia por la tiranía y su exaltación de la norma: *Es ley seguir la voluntad aun de uno solo*, dice en el fragmento 33, en cuya expresión va implícita la afirmación de que incluso en los regímenes personalísimos ha de existir una norma que, al mismo tiempo que impide las arbitrariedades del poder público, constituya una garantía para el súbdito; por eso *es menester que el pueblo luche por la ley como por [defender] las murallas* (fragm. 44).

La norma jurídica está por encima de todo y de todos, incluso de quien la dicta, porque tiene un origen superior a todo lo humano; el fragmento 114, uno de los más interesantes del Oscuro, se expresa así: *Es preciso que los que hablan de acuerdo con la razón se apoyen en lo que es común a todos, como la ciudad [se apoya] en la ley e incluso mucho más; porque todas las leyes humanas se alimentan de la [ley] única divina; la cual manda tanto cuanto quiere y basta a todo y es superior a todo*. Aparte de que en este texto se insiste en la importancia de la ley para el ciudadano —*la ciudad se apoya en la ley*—, su interés radica en que en él se manifiesta un punto de enlace entre la ley cósmica y la ley humana. La incontrastable obligatoriedad de ésta recibe, cabalmente, de su superior origen; así como la ley cósmica impone un orden en el decurso de la Naturaleza, la ley humana ordena la vida de la ciudad. No creemos que deba verse en el fragmento que comentamos una prueba de que Heráclito se anticipase a la tesis paulina del origen divino de la autoridad —tesis que, antes que en San Pablo, se lee ya en el libro de los Salmos: *Quia potestas Dei est*—; al tratar de la ley cósmica, indicábamos que entre los antiguos

griegos no es extraño verla designada con el nombre de Zeus, seguramente por el poder que en ella advertían. Por tal razón entendemos que cuando el efesio habla de una ley divina quiere expresar el concepto difuso e inconcreto al que él mismo llama otras veces Fatalidad y que nosotros venimos designando como ley cósmica.

La gigantesca concepción de Heráclito se cierra así con una conexión genial que culmina el sistema y por la que se unen la doctrina cosmológico-teológica con la doctrina ética. El pensador de Efeso ve en el mundo una armonía bellísima, producto de un orden inalterable en el latido del universo, orden que impone una norma superior, inefable e inaprensible, pero que él siente y ama; y su entusiasmo le lleva a pretender establecer un orden semejante en la vida humana, para que también entre los hombres reine la armonía. Esa ordenación armónica de la vida está en manos de los propios hombres; ahí está la regla de sus actos, que es justa porque se alimenta de esa otra norma suprema; de ellos sólo depende el cumplirla o no.

A P E N D I C E

Las colecciones de los fragmentos heraclíteos no son de hoy; la primera de ellas, que recogía setenta y dos fragmentos auténticos, acompañados de testimonios de los antiguos sobre la doctrina de Heráclito, se debe a Federico Schleiermacher (49), que la publicó por primera vez en 1807, en el volumen I del *Museum für Altertumswissenschaft*. A partir de entonces, todos los esfuerzos se encaminaron hacia una búsqueda afanosa, en los autores antiguos, de más fragmentos del Oscuro, siendo fruto de esta pesquisa la publicación de nuevas colecciones, de las que cada una superaba a la anterior en el número de fragmentos. Citaremos como fundamentales la de Fernando Lasalle (50), la de Müllach (51), la de Jacobo Bernays (52) y, sobre todo, la de Bywater, que se publica en 1877 y llega a comprender hasta ciento

(49) *Herakleitos der Dunkle von Ephesos, dargestellt aus den Trümmern seines Werkes und Zeugnissen der Alten*. Berlin, 1832, 2 tomos.

(50) *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos*. Berlin, 1838, 2 t.

(51) GUILLERMO AUGUSTO MULLACHIUS: *Fragmenta Philosophorum graecorum*, vol. I. Parisiis, Ed. Didot, 1860. Comprende noventa y seis fragmentos de Heráclito y acompaña al texto griego una traducción latina.

(52) *Die heraklitischen Briefe*. Berlin, 1869.

treinta fragmentos, en cada uno de los cuales reproduce el contexto de la fuente de donde lo ha extraído.

Como observa Walzer, a partir de la publicación de Bywater, entienden los tratadistas que se ha alcanzado un número considerable de fragmentos y, aunque sin abandonar la búsqueda, que continúa, se entregan aquéllos a una seria labor de crítica del acervo heraclíteo que hasta entonces se ha conseguido. Resultados de este trabajo de crítica textual son, entre otros, la *Historia philosophiae graecae*, de Ritter-Preller, que recoge los textos de los pensadores griegos de la antigüedad, y que, aparecida por vez primera en el siglo pasado, alcanzó en 1934 la décima edición; y la espléndida obra de Diels (53), cuya primera edición aparece en 1897, siendo la más reciente la quinta, de 1938, revisada por W. Kranz.

De las ediciones que han seguido a la de Diels, algunas son alemanas o francesas, una, espléndida, inglesa (54) y, sobre todo, italianas (55). En cambio, en nuestra lengua no se han publicado (56), que sepamos, más que dos traducciones: la de García Bacca y la de José Gaos. La primera de ellas (57) es una versión plagada de incorrecciones, no ya en la traducción del griego al castellano, sino en la misma construcción de las frases y de vocablos inauditos. Unos pocos ejemplos mostrarán hasta qué punto no es exagerado el juicio que nos merece la citada obra.

En primer lugar, el señor García Bacca resuelve la perplejidad que siempre ha producido la traducción del término *λόγος* dándole el in-

(53) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin, 1938, 5.^a ed. Para Heráclito, volumen I.

(54) BURNET, John: *Early Greek Philosophy*; 4.^a ed., 1930, revisada por W. L. Lorimer. Hay una edición alemana de Elsen Schenkl con el título *Die Anfänge der griechischen Philosophie* (1930), y otra francesa, *L'aurore de la philosophie grecque*, traducción de A. Reymond.

(55). Entre estas últimas son de citar especialmente las de EMILIO TEZA —*Parole di Eraclito*, Padua, 1903—, EMILIO BODRERO —*Eraclito. Testimonianze e frammenti*, Turín, 1910—, MARÍA CARDINI —*Eraclito. Frammenti e testimonianze*. Lanciano, s. a.— y las de R. WALZER y CARLOS MAZZANTINI, anteriormente citadas.

(56) Existe una traducción inédita del doctor en Filosofía don Hilario Rodríguez Sanz, a quien conocimos en la Universidad de Madrid y que hace unos años murió muy prematuramente regentando una cátedra de Filosofía en Mendoza (Argentina); su versión es correcta, aunque descuidada y tal vez demasiado libre en bastantes fragmentos.

(57) JUAN DAVID GARCÍA BACCA: *Los presocráticos* (de la *Colección de textos clásicos de Filosofía*). Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1944. Para Heráclito, tomo II, págs. 21 a 58.

sospechado y sorprendente equivalente de *Cuenta-y-Razón* (sic): «A pesar de que Cuenta-y-Razón existe desde siempre y para siempre...» (fragm. 1); «Por lo cual hay que seguir a esta misma Cuenta-y-Razón» (fragm. 2); «Se distancian de aquella Cuenta-y-Razón con la que están en continuo coloquio...» (fragm. 72), etc. En nota explica García Bacca el porqué de su peregrina traducción, implicando en la palabra «Razón» —que puede servir, según sabemos, como una de las acepciones de λόγος— los dos sentidos que en castellano tiene de «mente o entendimiento» y de «relación matemática entre dos magnitudes». Igualmente curioso es el modo como traduce εὐφρόνη: en lugar de *noche*, simplemente, dice *noche buena consejera* (fragm. 26, 99, etc.); si bien es cierto que tal es el sentido semántico del término griego, creemos absurdo conservarlo en la traducción del vocablo. En el fragmento 56 habla de *chiquillos matapulgas*, escamoteando la forma verbal que, lógicamente, hemos dado nosotros (*chiquillos que estaban despiojándose*), a la expresión φθειρας κατακτείνοντες, sin contar con que no comprendemos qué quiere decirse con aquel extraño adjetivo. En el fragmento 92 nosotros traducimos: «La Sibila, anunciando con boca furiosa—»; y García Bacca escribe: «Aunque la Sibila hable con los labios en transporte...»; dejando a un lado el infundado sentido adversativo que da a la frase, no creemos que haya que esforzarse mucho para demostrar lo pedestre de la versión mejicana. Como cuando en el fragmento 20 se lee *lote de penas*, o en el 25 *lote de penas, lote de recompensas*.

Todo lo que venimos apuntando, con ser grave, no lo es tanto como la inexplicable traducción que hace García Bacca del fragmento 79; el texto griego es: Ἄνθρωπος νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος ὅκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός; pues bien, en la desdichada edición que comentamos se traduce: «Como el niño cuando oye hablar de varón, así acontece al varón necio cuando oye hablar de varón demoníaco.» Pasando por alto lo incomprensible de la frase «oír hablar de varón» y de todo el texto en general (García Bacca ha logrado aventajar en oscuridad al Oscuro), traduce νήπιος como *necio*, en lugar de *infantil*, como resulta lógico para que tenga sentido la doble contraposición a la que tan aficionado es Heráclito: hombre-niño = Divinidad-hombre; el verbo ἀκούω lo toma en su primera acepción de *escuchar*, olvidando que existe otra, en este caso la apropiada, en que significa *ser tenido por, representar, resultar, aparentar*, etc. ... Finalmente δαίμονος es un *sustantivo* (divinidad) y no un *adjetivo*, como quiere el señor García Bacca, calificando con él a ἄνθρωπος; para ser un adjetivo, en

lugar de la forma que figura en el texto diría δαιμόνιος; sencillamente, ha creído que δαίμωνος, por su terminación -ος, era un nominativo en lugar de un genitivo.

Por lo demás, en la versión castellana de que nos venimos ocupando hay nada menos que diecinueve fragmentos sin traducir, lo que se justifica diciendo que «son tan incompletos que no permiten una reconstrucción aceptable», o bien se trata, según los casos, de «fragmentos de contenido no filosófico»; la afirmación es, en alguna ocasión, desde luego discutible; por otra parte, entendemos que cuando de una traducción se trata, ha de ser completa.

La otra versión española hasta ahora publicada es, conforme antes se dijo, la de José Gaos (58). Lo primero que salta a la vista es que no sigue la numeración de Diels, hoy tan generalizada. En efecto, el principal mérito de Diels estriba, aparte de la cuidadosa selección de los fragmentos, en haber instaurado un sistema de agrupación de éstos conforme al cual van colocados según el orden alfabético de las fuentes que los han transmitido. La bondad del sistema, que consigue unificar las citas sobre Heráclito, ha hecho que las ediciones publicadas posteriormente por otros autores hayan seguido, casi en su totalidad, la numeración de Diels, que se ha hecho así prácticamente universal. Con anterioridad, los fragmentos se agrupaban según las materias de que trataban, como lo hizo, por ejemplo, Schuster y, con posterioridad incluso a Diels, Olof Gigon (59). Pero este criterio de clasificación, al ser personal, es forzosamente variable, puesto que en un autor tan conciso y confuso como Heráclito no es fácil ponerse de acuerdo en cuanto a la materia sobre que versen este o aquel fragmento.

Pese a este, a nuestro entender, inconveniente, Gaos ha preferido seguir la numeración de Bywater, partidario de la distribución por materias, y así, respeta los tres apartados que ya señalara Diógenes Laercio en la obra de Heráclito —sobre el universo, política y teología—, añadiendo algunos subepígrafes en el primero y el tercero. La

(58) *Antología filosófica. La filosofía griega*. Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1940. Para Heráclito, págs. 77 a 98 (fragmentos) y 224 a 240 (comentarios). Muy difícil de encontrar en España, hemos podido consultar un ejemplar que nos envió amablemente el catedrático de Filosofía del Derecho de Caracas, doctor Casanovas.

(59) En su obra *Untersuchungen zu Heraklit* (Leipzig, 1935) intenta reconstruir el orden de los fragmentos en torno a cinco temas: el principio (doctrina del *logos* y de las oposiciones): Cosmología; Fisiología (doctrina de la vida); la vida en este mundo y en el más allá; Teología.

traducción que nos ocupa, salvo ese pequeño reparo de apartarse del orden de Diels, nos parece muy correcta y nos complace comprobar que la nuestra no difiere esencialmente de ella sino en algún caso muy raro.

Para nuestra versión hemos seguido la numeración y el texto de la colección de Diels, si bien aceptando en algunos fragmentos determinadas variantes lexicográficas que proponen Walzer y Mazzantini, cuyas respectivas traducciones italianas hemos tenido en cuenta. Nos ha parecido pertinente incluir únicamente los fragmentos ciertos, prescindiendo de los quince dudosos, falsos y falsificados que Diels transcribe en su edición a continuación de los auténticos. Se ha procurado que esta traducción sea lo más literal posible, sin que la excesiva fidelidad vaya en detrimento de la corrección en la expresión castellana; pero cuando ha sido preciso, no hemos dudado en sacrificar la belleza de la frase al mayor paralelismo entre el texto griego y el español, tratando así de esquivar el peligro —y peligro atrayente— de una exagerada libertad que dé al traste con el auténtico pensamiento del autor que se traduce.

Respecto del problema aludido páginas atrás acerca de la traducción que haya de darse al término $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, hemos optado por asignarle, en cada fragmento en que se emplea, la significación que más conveniente nos ha parecido, dado el contexto, pero siempre poniendo a continuación, entre paréntesis, la palabra griega, confirmando así prácticamente la posición doctrinal que expusimos en el lugar indicado, conforme a la cual $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ es un vocablo filosóficamente intraducible, pero al que no hay inconveniente en dar una u otra significación, siempre que sea a fines puramente filológicos, como lo es una labor de traducción.

En toda ocasión en que lo ha exigido una mejor inteligibilidad de las palabras de Heráclito, acompañamos a éstas del contexto del autor fuente de donde se ha tomado, a fin de que resulten oraciones completas; en este caso, lo que no corresponde a Heráclito, sino a la fuente, va entre corchetes. Por el mismo procedimiento hemos señalado aquellas partículas que no figuran en el texto griego, pero que son requeridas por la sintaxis castellana.

1

Esta verdad ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$), aun siendo siempre la misma, los hombres no la conocen, ni antes de escucharla, ni después de haberla oído. Aunque todas las cosas suceden según esta verdad ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$), los hombres

parecen ignorarla, cuando se aventuran acerca de palabras y hechos semejantes a los que yo les predico, distinguiendo y exponiendo cada cosa como es en realidad, según la naturaleza. Los otros hombres ignoran hasta las mismas cosas que hacen estando despiertos, como olvidan las que hacen durante el sueño.

2

Es preciso seguir lo que es general; porque lo que es general es común a todos [los entendimientos]. Pero aun siendo la razón (*λόγος*) común a todos [los entendimientos], muchos viven como si tuvieran una inteligencia peculiar a ellos.

3

[El sol tiene] la anchura del pie humano.

4

Si la felicidad estuviese en los placeres corporales, consideraríamos felices a los bueyes cuando hallan algarrobas que comer.

5

En vano se purifican embadurnándose con sangre, como si alguien, habiendo manchado de barro su zapato, con barro se limpiara.

Por loco lo tendría si algún hombre le viese hacer eso.

Y también oran ante estas estatuas como quien conversa con edificios, sin conocer cómo son los dioses ni los héroes.

6

El sol es nuevo cada día.

7

Si todas las cosas se tornaran humo, se distinguirían por la nariz.

8

Lo que tiende en sentidos opuestos converge, y de las cosas que difieren entre sí se engendra la armonía más bella y todas las cosas nacen en la lucha.

9

Los asnos preferirían la basura al oro.

10

Uniones: entero y no entero, lo convergente y lo divergente, lo con-
corde y lo discorda, y de todas las cosas el uno y del uno todas las cosas.

11

Todo lo que se arrastra es llevado a pastar por el látigo.

12

Fluyen aguas siempre distintas sobre quienes entran en los mismos
ríos; y las almas se alzan de la humedad en forma de vapor.

13

a) Conviene que el hombre cultivado no ande sucio ni miserable
ni se solace en el fango.

b) Los cerdos se deleitan más con el lodo que con el agua limpia.

14

[Heráclito amenaza con lo que venga después de la muerte, pro-
fetiza el fuego...] a los noctámbulos, a los hechiceros, a los háquicos,
a las bacantes, a los iniciados... Pues los misterios que se conservan
entre los hombres son celebrados de modo impío.

15

Si no fuese Dioniso aquel por el que hacen la procesión y entonan
el canto al falo, serían cosas procaces; pero el mismo es Hades que
Dioniso, por el que enloquecen y se entregan a la orgía en la noche
háquica.

16

¿Cómo podría uno estar oculto ante aquello que nunca se oculta?

17

La mayoría de los que se encuentran con estas cosas no las entienden ni tampoco las conocen después de haberlas aprehendido, aunque a ellos les parezca que sí.

18

Si no se espera lo inesperable, no se encontrará lo que es inencontrable y difícil.

19

Gentes que no saben oír ni hablar.

20

Nacidos, quieren vivir, y tener destinos mortales, o más bien descansar; y dejan hijos para que se engendren otros destinos mortales.

21

Muerte es todo lo que vemos apenas despiertos, y sueño lo que vemos dormitando.

22

Los buscadores de oro cavan mucha tierra y encuentran poco.

23

No sabrían el nombre de la Justicia si tales cosas no existiesen.

24

Los dioses y los hombres honran a los caídos en el combate.

25

Los muertos más excelsos alcanzan los destinos más excelsos.

26

El hombre enciende para sí una luz en la noche cuando ha muerto, apagados sus ojos, y sin embargo vive; durmiendo, apagados sus ojos,

se pone en contacto con el que ha muerto y, despierto, se pone en contacto con el que duerme.

27

Una vez muertos, esperan a los hombres cosas que ni aguardaban ni pensaban.

28

El más digno conoce lo que es digno y lo conserva celosamente; y la justicia, ciertamente, atrapará a los autores de lo falso y a quienes den testimonio de ello.

29

Una cosa prefieren los mejores sobre todas las cosas: la gloria eterna en lugar de lo perecedero, mientras que los más se hartan como bestias.

30

Este cosmos, el mismo para todos, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que fué, es y será fuego eternamente viviente, que se enciende según medida y se apaga según medida.

31

a) Mutaciones del fuego: primero, el mar; y del mar, una mitad tierra, una mitad viento incandescente.

b) El mar se diluye y regula según la misma ley (*λόγος*) por la que se regía antes de convertirse en tierra.

32

El uno, que es el solo sabio, no quiere y, sin embargo, quiere ser llamado con el nombre de Zeus.

33

Es ley seguir la voluntad aun de uno solo.

34

Los necios son como los sordos aun escuchando; el dicho popular da testimonio de ellos: estando presentes, están ausentes.

35

Es preciso que los hombres amantes de la sabiduría sean conocedores de muchas cosas.

36

Muerte es para las almas convertirse en agua, y muerte es para el agua convertirse en tierra; y de la tierra se origina el agua y del agua el alma.

37

Los cerdos se lavan con cieno, y las aves de corral con polvo o ceniza.

38

[Parece que, según algunos, Tales fué el primero en estudiar los astros y predecir los eclipses y los movimientos del sol... Dan testimonio de ello Heráclito y Demócrito] (*).

39

En Priene nació Bías, el hijo de Tentamos, cuya fama (λόγος) es superior a la de los otros.

40

El saber muchas cosas no enseña a tener inteligencia; si no, se lo hubiera enseñado a Hesíodo y a Pitágoras, y también a Jenófanes y a Hecateo.

41

En una sola cosa consiste la sabiduría: en conocer la razón por la cual todas las cosas son gobernadas por medio de todas las cosas.

42

Homero merece ser expulsado de las asambleas y apaleado, lo mismo que Arquíloco.

(*) En realidad, más que de un fragmento, se trata de un testimonio —en este caso de Diógenes Laercio— pero que se viene conservando en las modernas ediciones, aunque no sea más que por la razón práctica de no alterar el orden de la numeración de Diels.

43

Es preciso combatir la insolencia más que el incendio.

44

Es menester que el pueblo luche por la ley como por [defender] las murallas.

45

No encontraréis los límites del alma andando ni recorriendo todos los caminos; tan profundo fundamento tiene.

46

[Heráclito decía que] la opinión presuntuosa es el mal sagrado y [que] la vista engaña.

47

No enjuiciemos a la ligera acerca de las cosas más importantes.

48

El nombre del arco es vida; su obra, muerte.

49

Uno vale para mí por diez mil, si es el mejor.

49 a

En los mismos ríos entramos y no entramos, somos y no somos.

50

Escuchando, no a mí, sino a la verdad (λόγος), es sabio reconocer que todo es uno.

51

No comprenden cómo lo que difiere de sí mismo concuerda; armonía en tensión, como la del arco y la lira.

52

El tiempo es un niño que se entretiene jugando al chaquete; reinado de niño.

53

La guerra es la madre de todas las cosas, la reina de todas las cosas; y a unos reveló como dioses, a otros como hombres; a unos ha hecho esclavos, a otros libres.

54

La armona invisible es superior a la visible.

55

Prefiero todo aquello que se pueda ver, oír [y] aprender.

56

Los hombres se engañan en el conocimiento de las cosas visibles, de modo semejante a Homero, que llegó a ser el más sabio de todos los helenos; unos chiquillos que estaban despiojándose se mofaron de él diciendo: lo que hemos visto y cogido lo dejamos; lo que no hemos visto ni cogido, lo llevamos con nosotros.

57

Hesíodo es el maestro del vulgo; éste opina que él sabe muchísimas cosas, él que no conocía el día ni la noche; en realidad son una misma cosa (*).

58

En efecto, los médicos, cortando, quemando, atormentando de mala manera a los enfermos por todas partes, piden a los [mismos] enfermos los honorarios que de ningún modo son dignos de recibir porque producen tantos bienes como perjuicios.

59

En el batán, el camino recto y el curvo es uno y el mismo.

(*) Cfr. fragmento 106.

60

El camino hacia arriba y el camino hacia abajo es uno y el mismo.

61

El mar: agua purísima y corrompidísima; para los peces [es] potable y beneficiosa; para los hombres [es] imbebible y fatal.

62

Los inmortales [son] mortales, los mortales [son] inmortales, vi- viendo la muerte de aquéllos, muriendo la vida de aquéllos.

63

[Habla también Heráclito de la resurrección de la carne, de esta mortal, según la cual nacemos, y sabe que Dios es la causa de esta re- surrección, diciendo:]

a) allá en verdad se levantan, [y]

b) llegan a ser vigías, ojo avizor, para los vivos y para los muertos.

64

El rayo gobierna todas las cosas.

65

El fuego: necesidad, hartura; guerra, paz.

66

El fuego que ha de sobrevenir juzgará y cogerá todas las cosas.

67

Dios: día, noche; invierno, verano; guerra, paz; hartura, hambre; se cambia como el fuego [que] cuando se mezcla con los perfumes toma el nombre según el olor de cada uno.

67 a

Como la araña apostada en el centro de la tela percibe en seguida que una mosca rompe un hilo y acude allá rápidamente, como dolién-

dose de la fractura del hilo, del propio modo el alma del hombre, al lesionarse cualquier parte del cuerpo, va allí con presteza como impaciente por la lesión del cuerpo, al que está unida firme y armoniosamente.

68

[... y por esto con razón llamó Heráclito a estas cosas] remedios.

69

[Distingo, pues, en los sacrificios dos clases: los de los hombres purificados completamente, como] en alguno tal vez raramente sucede, [según afirma Heráclito], o de unos pocos que pueden contarse con los dedos de las manos.

70

[Cuánto mejor, en efecto, Heráclito, que consideraba] juegos de niños [a las opiniones de los hombres].

71

También hay que acordarse de quien olvida a dónde lleva el camino.

72

Difieren de aquella razón ($\lambda\acute{o}\gamma\omega$) con la que continuamente están en estrecho contacto, y les parecen extrañas aquellas cosas con las que diariamente topan.

73

No hay que obrar y decir como los durmientes.

74

No hay que [obrar y decir] como los hijos de familia.

75

[Creo que Heráclito dice que] los que duermen son artífices y colaboradores de las cosas que suceden en el universo.

76

a) El fuego vive la muerte de la tierra, y el aire vive la muerte del fuego; el agua vive la muerte del aire; la tierra, la del agua.

b) La muerte del fuego [es] origen para el aire, y la muerte del aire [es] origen para el agua.

c) La muerte del fuego [es] origen del aire.

d) La muerte de la tierra [es] engendrar agua, y la muerte del agua [es] engendrar aire, y [la muerte] del aire [es engendrar] fuego y viceversa.

77

a) Para las almas es placer, no muerte, hacerse húmedas.

b) Nosotros vivimos la muerte de aquéllas y aquéllas viven nuestra muerte.

78

La condición humana no posee conocimientos, la divina [los] posee.

79

El hombre resulta infantil frente a la Divinidad, como el niño ante el hombre.

80

Es preciso saber que la guerra [es] cosa común, y la justicia [es] lucha, y que todo se origina según lucha y necesidad.

81

Pitágoras es jefe de bandidos.

82

El más bello de los monos [es] feo comparado con el género humano.

83

El más sabio de los hombres parecerá un mono ante Dios, en sabiduría, hermosura y todo lo demás.

84

- a) Transformándose, descansa [el alma en el cuerpo del hombre].
 b) Es agotador esforzarse por aquellos mismos por los que se es gobernado.

85

Penoso es luchar contra el deseo; porque lo que anhela lo compra al precio del alma.

86

Pero la mayor parte de las cosas divinas escapan a ser conocidas debido a la falta de fe.

87

El hombre estúpido se complace en pasmarse ante cada palabra (λόγῳ).

88

Lo mismo es el viviente y el muerto, y el vigilante y el dormido, y el joven y el viejo; porque estas cosas, cambiándose, son aquéllas, [y] aquéllas, cambiándose de nuevo, [son] éstas.

89

[Dice Heráclito que] hay un solo mundo común para los despiertos; [que] cada uno de los durmientes se retira a un [mundo] exclusivo para él.

90

Todas las cosas se truecan con el fuego y el fuego con todas las cosas, como los bienes con el oro y el oro con los bienes.

91

[Pues, según Heráclito, no es posible entrar dos veces en el mismo río, ni tocar dos veces las substancias materiales en la misma postura]; pero por la impetuosidad y rapidez del cambio se dispersa y de nuevo se aúna, o mejor ni de nuevo ni más tarde, sino al mismo tiempo se junta y se separa, y se acerca y se aleja.

92

La Sibila, anunciando con boca furiosa cosas no risibles, sin adornos de ungüentos, alcanza con su voz a mil años, por [obra de] la Divinidad.

93

El Señor, de quien es el oráculo de Delfos, ni dice ni oculta, sino que da a entender.

94

El sol no excederá de sus medidas; de lo contrario, las Furias, ministros de la Justicia, lo llegarían a encontrar.

95

a) Mejor es ocultar la ignorancia; pero es cosa difícil [ocultarla] en el desenfreno y en la embriaguez.

b) Es preferible ocultar la ignorancia.

96

Los cadáveres son más dignos de ser arrojados que el estiércol.

97

Los perros ladran, en todo caso, a quienes no conocen.

98

Las almas perciben los olores en el Hades.

99

Si no existiera el sol, sería noche en lo que atañe a los otros astros.

100

Las estaciones del año traen todas las cosas.

101

Me he buscado a mí mismo.

101 *a*

Ciertamente, los ojos son testigos más exactos que los oídos.

101 *b*

[... esto es lo que nuestros antepasados hicieron en la mayor parte de los casos, aportando para asuntos que se discutían] testimonios no fidedignos [según Heráclito].

102

Para la Divinidad, todas las cosas son buenas, y bellas y justas; pero los hombres consideran unas injustas, otras justas.

103

En la circunferencia es común el principio y el final.

104

¿Cuál es la inteligencia o la mente de éstos? Creen a los cantores del pueblo y tienen por maestro al vulgo, sin saber que la mayoría [de los hombres] son malos, pocos son buenos.

105

[«Polidamonte era amigo de Héctor; claro que habían nacido en la misma noche.» Fundándose en esto dice Heráclito que] Homero era astrólogo [y también fundándose en que éste afirma que ningún hombre escapa al destino].

106

a) [Heráclito reprochaba a Hesíodo, que distinguía los días fastos de los nefastos, como ignorante de que] todos los días tienen la misma naturaleza.

b) Un día es igual a cualquier otro.

107

Los ojos y los oídos son malos testigos para los hombres, teniendo almas bárbaras.

108

Ninguno de los que he escuchado ha llegado a alcanzar a comprender esto: que lo sabio es algo aparte de todas las cosas.

109

Cfr. fragmento 95.

110

No es mejor para los hombres que se realicen todas las cosas que desean.

111

La enfermedad hace a la salud agradable y mejor; el hambre, a la saciedad; el cansancio, al descanso.

112

El pensar es la más grande virtud; y es sabiduría decir cosas verdaderas y practicarlas, según la naturaleza, atendiendo [a ésta].

113

El pensar es común a todos.

114

Es preciso que los que hablen de acuerdo con la razón se apoyen en lo que es común a todos, como la ciudad [se apoya] en la ley e incluso mucho más; porque todas las leyes humanas se alimentan de la [ley] única divina; [la cual] manda tanto cuanto quiere y basta a todo y es superior a todo.

115

Del alma es la razón (λογος) que se aumenta a sí misma.

116

Pertenece a todos los hombres el conocerse a sí mismos y ser inteligentes.

117

El hombre, cuando se embriaga, es conducido, dando tumbos, por un niño, sin saber adónde va, porque tiene el alma húmeda.

118

El alma seca es más sabia y mejor.

119

La índole [i. e., el ser íntimo y peculiar] es para el demonio [i. e., el espíritu del mal].

120

De la aurora y del atardecer son fronteras la Osa y, frente a la Osa, el límite del sereno Zeus.

121

Lo adecuado para los efesios en edad madura hubiera sido ahorcarse todos sin excepción y dejar la ciudad a los mozos; ellos, que expulsaron a Hermodoro, el hombre mejor de entre los efesios, diciendo: nadie sea el mejor entre nosotros; si lo es, que lo sea en otra parte y entre otros.

122

Acercamiento.

123

La Naturaleza gusta de esconderse.

124

El mundo más bello es como basura removida al azar.

125

Incluso la bebida compuesta, cuando no se agita, se descompone.

125 a

Que no os falte la riqueza, efesios, para que no se descubra que sois malos.

126

Lo frío se calienta, lo caliente se enfría; lo húmedo se seca, lo seco se humedece.

127

Pitágoras, el hijo de Mnesarco, se aplicó a la investigación más que ningún otro hombre y eligiendo entre esos escritos tomó de ellos para sí su sabiduría: multitud de conocimientos y de malas artes.

A. FERNÁNDEZ-GALIANO

ESTADO E IGLESIA EN EL PENSAMIENTO DE MARITAIN

INTRODUCCIÓN (*)

Difícil sería lograr una dosis de acierto en el estudio del punto de vista de Jacques Maritain en el tema que nos ocupa, sin aludir a la personalidad de este autor. No es en sus obras estrictamente filosóficas donde más brilla su personalidad. Sin mengua para su importante aportación al acervo de la filosofía de nuestro tiempo, podemos decir que es en sus obras no estrictamente filosóficas, de cálido acento humanista, donde más ha resplandecido su personalidad y donde más ancho campo ofrece a la polémica fructuosa, sobre todo, si se le estudia con un criterio objetivo y con una intencionalidad constructiva, como intentamos hacerlo en el presente trabajo. No nos guía la animosidad contra el ilustre profesor del Instituto Católico de París; ni siquiera la antipatía que, como españoles, pudiera despertar en nosotros su desacertada visión de las cosas de España. Tampoco nos guía la pasión en la defensa de un punto de vista que, por ser nuestro, la tomemos como torre inexpugnable desde cuyo interior nos sintamos perfectamente cómodos y seguros. Las relaciones de la Iglesia y el Estado en todo tiempo ha constituido un problema teológico, filosófico y político. Alrededor de él se han desatado siempre las más apasionadas polémicas entre los partidarios de una u otra solución. El aspecto político ha envenenado muchas veces a través de la Historia la serena visión que el filósofo y el teólogo deben tener de este problema. A este triple aspecto aludiremos a lo largo de nuestro trabajo. Mas, volviendo al punto de vista de Maritain, queremos fijar la atención del lector en un rasgo de su doctrina que nos parece esencial: su

(*) El presente trabajo fué presentado a la oposición a la cátedra de Filosofía del Derecho de la Universidad de Granada como trabajo de firma.

posición fundamentalmente pragmática. Este es el principal defecto del cual se resiente todo su pensamiento en orden al tema elegido, pese a su lenguaje tomista y a su indudable buena fe. Maritain reúne cualidades muy estimables de filósofo y de ensayista, suficientes para su empeño de teorizar sobre el futuro de una nueva cristiandad; empero, nosotros, aunque se las hemos observado como ensayista, y ensayista brillante, no hemos podido confirmar su calidad de filósofo, porque con demasiada frecuencia soslaya plantear el problema desde el ángulo especulativo. De ahí que su construcción se resienta de falta de solidez, como resaltaremos en su momento oportuno.

Toda su construcción se asienta sobre el terreno de la hipótesis; nunca se eleva a las alturas de la tesis, para desde ella tratar de esbozar la futura cristiandad. Y no es que no aluda a los principios que son de esencia en las relaciones entre el Estado y la Iglesia; pero ni los determina, ni los tiene en consideración cuando de esbozar la futura cristiandad trata. Maritain parte de supuestos fácticos, unos de carácter histórico —lo que él llama «régimen sacro»—, otros actuales —su aspiración a salvaguardar la libertad y la persona—, y a ellos acomoda su ensayo, aunque haya de forzar distinciones sutiles y no convincentes (como individuo y persona, Estado y cuerpo político); o haya de rehuir el problema del ser humano, compuesto y uno a la vez, con su anturaleza social que tan vitalmente interesa a una y otra parte del compuesto. Sólo así cabría hablar de principios esenciales en el problema que nos ocupa y de modos variados y análogos de su realización histórica.

Por el contrario, nos ha parecido observar que este humanista francés confunde los principios esenciales con algún modo histórico en que tales principios han tenido realidad; y al rechazar éste, no parece sino que también rechaza de plano aquellos principios, sustituyéndolos por otros, diferentes en sustancia, como tendremos ocasión de mostrar. Y todo ello en nombre de las conveniencias prácticas de nuestra época.

Lejos de considerar su ideario como un mito, debemos considerarlo como una tentativa en pro de la unidad religiosa y cultural de los pueblos que pertenecen a la civilización occidental. Y a través de ella, es como mejor puede comprenderse la posición de Maritain, en quien se acusa —al igual que en otros compatriotas de las distintas épocas históricas— la primacía de lo político sobre otros valores humanos, aunque se trate de los valores religiosos.

Efectivamente, y tal como él piensa, fué la paz de Westfalia la que marcó un rumbo decisivo a la vida cultural de Europa y aun del

mundo occidental. El cree que allí quedó arrumbada la ideología político-religiosa del Sacro Imperio; pero también se perdió la unidad religiosa, moral y cultural, además de la unidad política, hasta el punto de que hasta hoy no se ha podido reconstruir la unidad europea, aunque hayan sido varias las tentativas por rehacerla.

La obra de Maritain es una tentativa más. Sólo así puede explicarse su amalgama de ideas de todo origen que él, en su ideario, cual un crisol, intenta fundir en una unidad. Quizá por esto sus defensores presentan este ideario como anclado en el plano de las hipótesis circunstanciales. Sin embargo, no seríamos sinceros si no llamáramos la atención del lector sobre esta actitud errónea. Y no porque deban arrojarnos las actitudes abiertas, que ejemplo nos dieron Santo Tomás y San Alberto respecto de Aristóteles en su tiempo; sino porque, en todo caso, las actitudes abiertas no deben hacer peligrar las esencias, ni siquiera con el subterfugio de las analogías; y Jacques Maritain, a nuestro juicio, las hace peligrar en su ideario.

Nos hacemos cargo de la necesidad de la unión en la hora presente. Lo acaba de proclamar el Papa en su discurso a los congresistas parlamentarios de Europa en su reciente Congreso de Roma (13 junio 1957): «En la hora actual —ha dicho Pío XII— se advierte cada vez más la necesidad de la unión, y ha de sentar, con paciencia, las bases en que ha de apoyarse...» Comencemos los católicos por llevar a cabo hasta sus máximos límites esa unidad, por encima de las pequeñas diferencias humanas y las diferencias políticas. Nos va en ello mucho. Es demasiado grave el peligro que sobre nosotros se cierne y muy alto el fin perseguido. Y tras de nuestra unión, sentemos las bases que anuden los esfuerzos de todos los cristianos contra ese mismo peligro. Europa y el mundo occidental así lo requieren. Por eso el Papa en el citado discurso prosigue: «El mensaje de Cristo fué para ella (Europa) como el fermento puesto en la masa, que la trabaja y hace levantar; pero no es menos verdad que ese mismo mensaje sigue siendo, hoy como ayer, el más precioso de los valores de que es depositaria; es capaz de mantener en su integridad y vigor con la idea y el ejercicio de las libertades fundamentales de la persona humana, la función de las sociedades familiar y nacional, y de garantizar en una comunidad supranacional el respeto de las diferencias culturales, el espíritu de conciliación y de colaboración, con la aceptación de los sacrificios que entraña y de las abnegaciones que suscita.»

Ahora bien, si la pretendida futura cristiandad —tal cual la esboza Maritain— ha de ser nueva, lo será por adaptación de los princi-

pios esenciales del cristianismo a las nuevas circunstancias; mas no con la deformación de aquellos principios en nombre del Humanismo. Quede esto bien claro. De ahí que en el problema que nos ocupa no podrá prescindirse de las esencias, cualquiera que sea el modo en que se concreten las relaciones de la Iglesia con el Estado.

Como no podía menos, Maritain considera la realidad social de un mundo descristianizado y dividido en lo religioso. A él le importa superar esta realidad, ateniéndose, sobre todo, al fin práctico de allanar esta división. No obstante, no creemos acierta en los medios. Y conste que decimos esto con verdadero sentimiento. Duele el error observado en el compañero, en el amigo o en el hermano. Y a nosotros nos duele observar la posición errónea del antiguo embajador de Francia en el Vaticano como hermanos de religión.

En todo caso, nuestra crítica sólo va dirigida a poner de manifiesto la parte errónea de su construcción. Y para que sea lo más objetiva posible, hemos procurado contrastarla con el pensamiento que la Cátedra de Pedro ha ido exponiendo a lo largo de la Historia sobre problema tan capital como es el que se aborda en el presente trabajo. De propósito hemos prescindido de otras muchas citas de autores consagrados que hubiéramos podido añadir al texto, para no alargar demasiado los límites de este trabajo, y también para que quede más patente el mencionado contraste, pues que sólo un estudio objetivo queremos ofrecer al lector.

I. HACIA UNA NUEVA CRISTIANDAD

Parte Maritain de un hecho señalado frecuentemente en nuestros días: la confusión espiritual de nuestro tiempo. Y se pregunta: «¿No es uno de los signos de la confusión de ideas que hoy se extiende por el mundo el ver tales energías, antaño cristianas, servir a la exaltación de concepciones culturales precisamente opuestas al cristianismo? Hermosa ocasión para los cristianos de reducir las cosas a la verdad, reintegrando a la plenitud de su fuente original las esperanzas de justicia y las nostalgias de comunión, alimentadas por el dolor del mundo y desorientadas en su espíritu, suscitando así una fuerza cultural y temporal de inspiración cristiana, capaz de actuar sobre la Historia y de ayudar a los hombres» (1).

(1) *Humanismo integral*. Introducción. Ed. Ercilla, Santiago de Chile, 1947, páginas 17-18.

Esa fuerza de inspiración cristiana ha de serlo así, no porque el cristianismo tenga por fin principal esta misión, puesto que, según Maritain, trátase de un fin secundario, aunque indispensable, sino porque el cristianismo debe penetrar el mundo de modo que la refracción de la Gracia sea en él cada vez más efectiva y el hombre pueda vivir mejor en él su vida temporal (2).

Indudablemente, ese fin y esta labor del mundo cristiano han de significar, para los hombres que se precien de ser cristianos, una tarea temporal adjunta a la labor de la propia salvación, en orden al cumplimiento de su último fin. He aquí cómo nos explica esta tarea: «La tarea temporal del mundo cristiano es trabajar aquí abajo en una realización temporal de las verdades evangélicas, pues si al Evangelio concierne, ante todo, las cosas de la vida eterna y trasciende infinitamente de toda sociología y de toda filosofía, nos da, no obstante, las reglas soberanas de conducta de nuestra vida y nos traza un cuadro moral muy preciso de nuestra conducta aquí abajo, al que toda civilización cristiana, si quiere merecer este nombre, debe tratar de conformar la realidad social temporal según las diversas condiciones de la Historia» (3).

E insistiendo más en aquella labor del cristianismo frente a la realidad de nuestros días, y, por lo que respecta a la tarea de todo cristiano en particular, advierte Maritain cómo esta tarea consiste «en disputar al diablo su dominio del mundo». «El cristianismo —añade— debe reforzarse todo lo posible por realizar en este mundo (perfecta y absolutamente si se trata de su vida de persona; de modo relativo y según el ideal concreto que conviene a las diversas edades de la Historia, si se trata del mundo mismo) las verdades del Evangelio. Jamás se esforzará bastante en ello. Jamás se consagrará bastante a hacer progresar las condiciones de la vida terrena y a transfigurarla. Ese estado de tensión y de guerra es necesario al crecimiento de la Historia. Bajo tal condición solamente la Historia temporal prepara enigmáticamente su consumación en el reino de Dios» (4).

Subrayemos cómo la tarea del cristianismo, cuando se trata del mundo mismo, sólo de modo relativo y según el ideal concreto que conviene a las diversas etapas de la Historia, ha de realizar las verdades del Evangelio. No así respecto de la persona. No hay que engañarse —advierte Maritain—; «la causa de la persona y de la religión

(2) *Humanismo integral*, ob. cit., pág. 124.

(3) Ob. cit., págs. 53-4.

(4) Ob. cit., pág. 122.

(cristiana) están unidas, tienen los mismos enemigos. Ha pasado el tiempo en que un racionalismo mortal para la razón y que preparó nuestras desgracias, pretendía defender la persona y su autonomía contra la religión. A la vez, contra un materialismo ateo y un irracionalismo ebrio de dominar y de humillar, que pervierte los instintos auténticos de la naturaleza humana y que hace del Estado político un ídolo supremo, un dios Moloch, es la religión quien defiende mejor la persona y su libertad» (5).

Efectivamente, sólo la religión cristiana con su dogma de un Dios personal que reserva un juicio personal último a cada hombre según el resultado de sus obras en la vida temporal, concertando su libertad con las circunstancias que le han rodeado y la posibilidad del ejercicio de sus virtudes, puede defender el principio de la personalidad humana frente a las tendencias de absorción de ésta por el Estado. Sólo que habría que distinguir dentro del cristianismo, pues que las distintas sectas no católicas no tienen tan clara noción de la libertad moral, ni de la responsabilidad humana, ni de la voluntad asistida de la Gracia, ni del juicio como consecuencia de las propias obras y merecimientos. Recordemos cómo las Biblias protestantes no incluyen la epístola de Santiago. Maritain no hace distinción; y aunque sea plausible su afán de unir disidencias religiosas, este afán no puede ignorar el dogma. Basta recordar a este efecto las conclusiones del Concilio de Trento.

Pero no sólo es la persona la que tiene su defensa en la religión cristiana. También el Estado. «Nuestros postulados —decía León XIII en su Encíclica *Jam Pridem*, dirigida a los obispos de Prusia— no son de tal naturaleza que disminuyen en nada la dignidad y el poder de los que gobiernan. Antes al contrario, dimanar de ellos sólidas ventajas para el bien público.» Así, pues, los principios del cristianismo no sólo no son contrarios al bien de la persona y al bien público, sino que en ellos hallan su defensa y grandes ventajas. Cabría pensar por ello que hay una estrecha relación entre aquellos principios y estos dos bienes. Y así lo hace Maritain, adoptando esta posición: «A los ojos del cristiano la cultura y la civilización, por estar ordenadas a un fin terrestre, han de ser referidas y subordinadas a la vida eterna, fin de la religión; y procurar el bien terrenal y el desarrollo de las diversas actividades naturales del hombre, atendiendo efectivamente a los intereses de la persona; y de tal modo, que faciliten a ésta el acceso a

(5) *Principios de una política humana*. Ed. Excelsa, Buenos Aires, pág. 106.

su fin último sobrenatural, lo que sublima así a la civilización en su propio orden. Mas la cultura y la civilización tienen un objeto especificador: el bien terrestre y perecedero de nuestra vida aquí abajo, cuyo orden propio es el orden natural. En sí mismas y por su propio fin están comprometidas en el tiempo y en las vicisitudes del tiempo. También puede decirse que ninguna tiene las manos puras. El orden de la cultura y de la civilización aparece, pues, como orden de las cosas del tiempo, como orden temporal, mientras el orden de la fe y de los dones de la Gracia, refiriéndose a una vida eterna, que es participación de la vida íntima de Dios, constituye, por oposición, un orden al cual conviene por excelencia el nombre de espiritual, trascendiendo por sí del orden temporal» (6).

Como puede observarse en el pasaje que acabamos de transcribir, la oposición entre el orden temporal y el orden espiritual es manifiesta. No obstante, Maritain no aboga por su separación, pues «mientras en el orden propiamente político y no privado falte al mundo una acción temporal cristiana, faltará algo al organismo de las actividades cristianas consideradas en conjunto» (7).

Es de advertir que nuestro autor considera el combate y la lucha política como la forma de actividad más propia del mundo (8). Desde este punto de vista, plantea el problema de la actividad temporal cristiana frente a las luchas políticas de hoy, y en orden al nuevo humanismo, que él llama «integral», porque pretende integrar en él incluso las opiniones erróneas, como se advierte en estas palabras: «Por el contrario, el humanismo integral, el humanismo cristiano, es capaz de asumirlo todo, porque sabe que Dios no tiene contrario y que todo es irresistiblemente arrastrado por el movimiento del Gobierno Divino. No arroja en las tinieblas todo cuanto en la herencia humana corresponde a herejías y cismas, a extravíos del corazón y de la razón; *opportet haereses esse*. Sabe que las fuerzas históricas invadidas por el error han servido, a pesar suyo, a Dios, y que, a pesar suyo, ha pasado por ellas a lo largo de la Historia moderna, al mismo tiempo que el ímpetu de las energías de la ilusión, el ímpetu de las energías cristianas en la existencia temporal. En el sistema del humanismo cristiano hay lugar, no ya para los errores de Lutero y de Voltaire, sino para Voltaire y para Lutero en el sentido de que, a pesar de aquellos errores, han contribuido a cierto acrecimiento (que, como todo bien entre nosotros,

(6) *Humanismo...*, págs. 109-110.

(7) *Humanismo...*, pág. 306.

(8) *Humanismo...*, pág. 306.

pertenece a Cristo) en la historia de los hombres. De grado reconozco deber algo a Voltaire en lo que se refiere a tolerancia civil, y a Lutero en lo tocante al no conformismo; y puedo por ello honrarles. Existen en mi universo de cultura, en él tienen su papel y su función, diálogo con ellos y, cuando les combato, cuando luchamos sin cuartel, aún entonces están vivos para mí; pero en el sistema del humanismo marxista no hay lugar para San Agustín o para Santa Teresa de Avila, sino en cuanto se les considera como un momento de una dialéctica que avanza únicamente sobre muertos (9).

Laudable es este concepto generoso y amplio de humanismo siempre que se tome prudentemente. No hay razón, en verdad, para que desde el ángulo de considerar de Dios y de Cristo todas las cosas, no se aproveche lo filtrable de las doctrinas erróneas. Lo difícil es llegar a determinar qué sea lo provechoso para no caer a la postre en el liberalismo. No se trata sólo de ofrecer amplios puntos de contacto en lo que a la cultura respecta, sino de presentar criterios que discernan la verdad del error.

Alecciona, en cambio, su idea superadora del marxismo, del racismo o del nacionalismo a ultranza, al poner de relieve la necesidad de la unión de los pueblos por el amor a la obra común. «Para el cristiano —dice—, lo que une y enlaza a quienes han de trabajar en una renovación temporal del mundo es, ante todo, sean cuales fueren la clase, la raza o la nación a que pertenezcan, una comunidad de pensamiento, de amor y de voluntad, la pasión por una obra común a realizar; comunidad no material-biológica, como la de la raza, o material-sociológica, como la de la clase, sino verdaderamente humana. La idea de clase, la idea de proletariado, queda así superada» (10).

Planteada así la cuestión de una acción temporal cristiana frente a los problemas sustanciales que hoy presenta la Humanidad, y más concretamente, frente al peligro social que el marxismo encierra, es obvia la necesidad de llegar a una nueva estructuración social de genuina raíz cristiana. Es entonces cuando Maritain esboza su ideal de una nueva cristiandad.

«Por lo que se refiere a mi intento de esbozar un tipo futuro de sociedad política cristiana (piénsese lo que se piense de sus características esenciales), lo que me importa, ante todo, es el hecho de que los principios generales supremos son inmutables, y que los medios de

(9) *Humanismo...*, págs. 103-104.

(10) *Humanismo...*, págs. 252-3.

aplicarlos o realizarlos son analógicos y cambian de acuerdo con la variedad de climas históricos. Así, los principios que se aplicaron de una manera determinada por el régimen sacro de la Edad Media, siguen ciertos, pero es necesario aplicarlos de otro modo en la civilización secular moderna» (11).

En efecto, al igual que ya insinuara Santo Tomás y explicara claramente Suárez respecto de los principios de Derecho Natural, inmutables en sí, más adaptables a las circunstancias históricas, cabe hablar de los diversos modos históricos de realización de unos mismos y esenciales principios cristianos. En todo caso, lo político será saber elegir el modo más apropiado de realización, bien entendido que el modo —siempre algo accidental— no podrá sustituir lo sustancial del principio realizado. De otra forma, incurriríamos en el peligro de desvirtuar los principios en gracia de los modos de realizarlos. Hacemos la advertencia, antes de abordar el problema de los «analogados», tal como los presenta Jacques Maritain.

Mas prosigamos con su pensamiento acerca de la nueva Cristiandad. «Creemos —nos dice— que el ideal histórico de una nueva Cristiandad, de un nuevo régimen temporal cristiano, aun fundándose en los mismos principios (de aplicación analógica) que el de la Cristiandad medieval, implica una concepción profano-cristiana de lo temporal.»

Así habrán de ser sus notas características, al propio tiempo opuestas a las del liberalismo y el Humanismo inhumano de la edad antropocéntrica, e inversas a las que hemos advertido en el ideal histórico medieval del *Sacrum Imperium*; habrán de responder a lo que pudiera ser llamado Humanismo integral, o teocéntrico, valedero por sí mismo en adelante. La idea discernida en el mundo sobrenatural a manera de estrella de este Humanismo nuevo, sin pretender hacer caer a esa estrella sobre la Tierra como si fuese algo de este mundo que pudiese fundar en él la vida común de los hombres, sino refractándola en el medio terrenal y pecador de lo social temporal, orientándolo desde arriba, no será ya la idea del Imperio sagrado que Dios posee sobre todas las cosas: será más bien la idea de la santa libertad de la criatura unida a Dios por la Gracia. La libertad del liberalismo sólo era la caricatura y, a veces, el escarnio de tal libertad» (12).

Sobre esta idea que acabamos de exponer se lanza a continuación a delinear lo que puede ser la civilización que se avecina y la acción

(11) *El hombre y el Estado*. Ed. Vértice, pág. 203.

(12) *Humanismo...*, págs. 177-8.

política que el cristiano debe realizar en el mundo actual, con el mismo ardor que puedan poner en la suya los marxistas, puesto que también el Cristianismo posee un sentido revolucionario.

Y así, nos dice: «En realidad, no hay nada tan escandaloso y, en cierto sentido, tan revolucionario (pues ¿qué es revolucionario incluso frente a la revolución?), como la creencia en una política intrínsecamente cristiana por sus principios, por su espíritu y modalidades, y la pretensión de proceder en este mundo a una acción política vitalmente cristiana. Pero el hombre consciente de estas cosas sabe que lo primero para servir a este bien temporal es permanecer fiel a los valores de la Verdad, de Justicia y de Amor, que son su principal elemento. Sabe que después del tiempo de concentración de las energías vegetativas viene el tiempo de germinación y de manifestación gloriosa de la vida. Y con el mismo ardor que los discípulos de Proudhon y de Marx guardan y alimentan dentro de sí, a costa de todos los renunciamentos necesarios, el porvenir de su revolución; guarda aquél y nutre su alma, y en su acción el germen y el ideal de la nueva civilización que, cada uno según su medida, estamos llamados a preparar en el tiempo y para el tiempo, para la historia terrenal de esta pobre Tierra» (13).

Como puede observarse, el párrafo es todo un ejemplo de literatura brillante. Lo que importa es mostrar cómo la nueva Cristiandad ha de ser fiel a los valores de Verdad, Justicia y Amor. Por lo demás, el sentido revolucionario del Cristianismo se advierte claramente en el Evangelio cuando el Divino Maestro nos dice que no ha venido a traer la Paz, sino la Guerra. Milicia es la vida del hombre sobre la Tierra, como se lee en el «Kempis», y en la lucha del hombre contra sus propias pasiones y contra el ambiente que le rodea están sumergidas sus mejores virtudes.

* * *

Recapitulemos. La fina y aguda observación del profesor del Instituto Católico de París nos lleva a la realidad actual, que debemos superar poniéndonos de relieve el triple peligro que acucia al hombre de hoy, a saber: el racismo, el nacionalismo y el marxismo. Importa no sólo desviar ese triple peligro, sino superarlo. Y ello, efectivamente, constituye una hermosa ocasión para los cristianos de reducir las cosas a la Verdad, impidiendo que energías e ideas esencialmente cris-

(13) *Humanismo...*, pág. 284.

tianas sirvan a intereses e ideologías extrañas por culpa de nuestro indiferentismo y de nuestra inacción. No es la primera vez que, frente al peligro marxista, ponemos por caso, se ha predicado la necesidad de oponer a la mística marxista que tanto atrae a las masas la mística propiamente cristiana, de tanto poder humano como aquélla y de indudable poder divino a través de la Gracia. Mas ello requiere de una actividad acompañada de la buena fe y de la caridad que, desgraciadamente, no es frecuente. No se trata sólo de saber lo que hay que hacer, sino de querer hacerlo.

Esa fuerza de inspiración cristiana que ha de actuar sobre el mundo actual es de todo punto indispensable. Siguiendo el símil que Jesucristo trazara acerca de la Fe, bien podemos decir que las Verdades Evangélicas, cual pequeña semilla cultivada, pueden convertirse en árbol frondoso, y, hoy por hoy, al cabo de veinte siglos de conocer esas Verdades, todavía no se han realizado, ni siquiera en su mediana plenitud, no ya desde el punto de vista de la persona —aunque se observa una indudable mejoría del hombre medio de hoy sobre el de antes del Cristianismo—, sino también desde el punto de vista de la sociedad.

En la realización de esas Verdades Maritain distingue esos dos puntos de vista, en cuanto predica dos modos distintos de realizarlas: absoluta y perfectamente en la persona; relativa e imperfectamente en la sociedad. Discutible resulta esta última afirmación, pues dada la esencial naturaleza social humana, todo principio absoluto o valor que afecte a la persona necesariamente ha de afectar también a su proyección social, y por ende, a la comunidad política. Sin embargo, a Maritain le conviene hacer tal distinción como base de su ideario de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Olvida que «las bases de la Religión y del Imperio —como dijo León XIII— se hallan tan estrechamente unidas, que cuanto pierde aquélla otro tanto se disminuye el respeto de los súbditos a la majestad del mando» (14). Por otro lado, es bien conocida la tesis de la Iglesia Católica, según la cual lo que Dios quiere que sea sustancialmente la vida temporal (persona y sociedad) es «una ordenada preparación para la vida futura». Por eso León XIII explica la función de la autoridad política con estas palabras: «La autoridad pública está, en efecto, constituida para utilidad de sus súbditos, y aunque próximamente mira a proporcionarles la prosperidad de esta vida terrena, con todo, no debe disminuirles, sino aumentarles la facilidad de conseguir aquel sumo y último bien en que

(14) *Quod apostolici muneris*. Vers. 32.

está la sempiterna bienaventuranza del hombre y a que no puede llegarse en descuidándose de la Religión» (15).

De lo que acabamos de exponer dedúcese claramente que en las Verdades Evangélicas hallan su fundamento el bien de la persona y el de la sociedad política. En todo caso, los principios cristianos vendrán a sublimar ambos bienes. Y dedúcese también que la sociedad política, aunque no de modo próximo, porque esto es función de la Iglesia, debe también procurar directamente el bien sumo y último de sus miembros, lo cual ciertamente no podrá conseguirse sin la conciencia y la decisión de la autoridad política en orden a la realización de aquellas Verdades. De donde resulta que también el Estado participa del orden espiritual y, en consecuencia, que no se puede separar tan simplemente, como lo hace Maritain, el orden temporal y el orden espiritual como propios respectivamente del Estado y de la Iglesia, como tampoco se pueden separar en la persona humana.

La misma razón que existe para relacionar ambos órdenes en la persona es cabalmente la misma razón que existe para relacionar ambos órdenes desde el punto de vista de la vida social del hombre.

Ahora bien, desde el punto de vista social, es innegable que las circunstancias varían con las etapas de la Historia, y por lógica secuencia sería absurdo pensar que unas mismas formas de relacionar ambos órdenes pudieran mantenerse indefinidamente. Tiene razón Maritain cuando aboga en principio por las formas analogadas, las cuales, realizando el propio principio inmutable, adaptan éste según las circunstancias históricas. Forzosamente, pues, el hecho tendrá que influir en el modo análogo, pero sin prescindir del dogma. Una filosofía política que prescinda del dogma, por necesidad se expone al peligro de ser incompleta e inoperante.

Cuando Maritain insinúa que la nueva Cristiandad ha de ser anti-medieval, antitética del régimen sacro, no sólo no determina que principios mal adaptados hay que realizarlos de modo distinto, sino que tampoco es muy prolijo en poner de manifiesto los abusos de aquel régimen. Mas como todo su pensamiento está transido de horror a éste, creemos necesario hacer una referencia de carácter histórico a continuación.

El lector habrá observado que para Maritain la idea esencial del régimen sacro es «la idea del Imperio sagrado que Dios posee sobre todas las cosas» y que esta idea hay que sustituirla por «la de la santa li-

(15) *Libertas. Vers. 27.*

bertad de la criatura unida a Dios por la Gracia». Sin parar mientes en la evidente sustitución de un principio por otro cuando él nos habla de la inmutabilidad de principios con nuevas formas de adaptación; fijándonos exclusivamente en el principio execrado, no encontramos razón alguna para su abolición y sustitución. Si todas las cosas, incluido el error —como él mismo nos dice—, son de Cristo y de Dios, ¿por qué negar que Dios posee el imperio sobre todas las cosas?

Hagamos historia. Fué precisamente Bonifacio VIII (con anterioridad, al comienzo de la Guerra de las Investiduras, el Papa Gregorio VII ya expuso la misma idea), en su Bula «*Unam Sanctam*», publicada en 18 de noviembre de 1302 contra el monarca francés Felipe el Hermoso, el que sentó esta afirmación: «Estar sujeta al Romano Pontífice (representante temporal de Cristo-Dios), para toda criatura humana declaramos, definimos y pronunciamos que es del todo necesario a la salvación.» De ella se deduce claramente que toda potestad humana ha de estar sometida a Dios y a su representante temporal en la Tierra. Y, en efecto, en toda la segunda parte de la Bula se habla expresamente de la sujeción de la potestad temporal a la espiritual. Bien entendido que la potestad espiritual del Romano Pontífice no puede versar sobre las cosas temporales, sino indirectamente, es decir, por las espirituales y en cuanto dicen relación a éstas. Es importante hacer esta aclaración por las objeciones que se han formulado. Por lo demás, la afirmación tiene un claro fundamento: por un lado, la primacía de lo espiritual, y, por otro lado, el origen divino de toda potestad. Así se deduce del pensamiento de León XIII, que hemos citado con anterioridad.

No son raros los documentos en que se advierte en el fondo este mismo pensamiento. A título de ejemplo citemos las cartas de León I a los emperadores de Oriente cuando se exhorta a la emperatriz Pulqueria a la defensa de la fe, «porque las cosas humanas no pueden estar seguras si lo tocante a la fe no lo defiende la autoridad, así regia como sacerdotal», o cuando se dice al emperador León estas palabras: «Debes, sin género de duda, caer en la cuenta que la potestad real te ha sido dada no sólo para gobierno del mundo, sino, sobre todo, para defensa de la Iglesia...» (16).

León XIII, en su Encíclica «*Diuturnum Illud*», recoge estas palabras del Papa Gregorio I el Magno: «Confesamos que la potestad de

(16) Epístola núm. 9 a Teodosio II; Epístola núm. 31 a la Emperatriz Pulqueria; Epístola núm. 75 al Emperador León. También las Epístolas núms. 57 y 59 al Emperador Marciano, y la núm. 73 a León Augusto.

los emperadores y reyes ha sido dada del Cielo. Pues para esto le ha sido dada del Cielo a la piedad de mis Señores potestad sobre todos los hombres, para que los que desean bienes sean ayudados, para que el camino del Cielo, con mayor amplitud, esté patente, para que el reino terrestre sirva al reino celestial» (17).

Tal vez la idea medieval que Maritain rechaza es la que se contiene en las siguientes palabras del Cardenal Torquemada: «La segunda manera de hablar es la de quienes afirman... que el Romano Pontífice, por derecho de su Principado o Vicariato de Cristo, tiene en todo el orbe de la Tierra plena jurisdicción no sólo en las cosas espirituales, sino también en las temporales, añadiendo que la potestad de jurisdicción de todos los príncipes seculares se ha derivado a ellos del Papa»(18). Y, en efecto, en la idea del Sacro Imperio el emperador —cabeza temporal de la Cristiandad, como el Papa lo era de lo espiritual— estaba instituido para defender la potestad espiritual y era dado a los pueblos cristianos «para alabanza de los buenos y castigo de los malhechores», que son palabras aplicadas por San Pedro a los gobernadores enviados por el rey. Era, pues, el emperador un auxiliar de la potestad espiritual de los Papas, porque éstos, sobre la propia función de gobierno temporal, les habían asignado esta otra función. Sin embargo, en ningún documento pontificio hay caso alguno en que se afirme que la potestad terrena esté directamente subordinada a la potestad eclesiástica, idea que fué negada también por Francisco de Vitoria a propósito de los títulos legítimos de nuestra conquista de América.

Sin embargo, el que no exista subordinación directa no quiere decir que no haya de subsistir la subordinación indirecta, como parece desprenderse del repudio del régimen sacro que hace Maritain. El Romano Pontífice puede intervenir como Autoridad Suprema sobre toda sociedad y colectividad cristianas y aun sobre todo fiel cristiano —cualquiera que sea su jerarquía temporal— en orden a la realización de las Verdades Evangélicas en la forma en que lo estime oportuno. Este principio es el que debe iluminar toda relación entre la Iglesia y el Estado, incluso en aquellos períodos de separación entre ambas sociedades perfectas.

En consecuencia, no creemos posible que en la futura Cristiandad que Maritain esboza pueda sustituirse la idea del Imperio sagrado que

(17) Versículo 10. Encíclica citada.

(18) *Summa de Ecclesia*, 1561, I, II. Cap. 113, pág. 262.

Dios ejerce sobre todas las cosas, pues, tal como ha quedado explicada, no es propia del régimen sacro, sino consustancial al Cristianismo. Sustituirla es, no ya negar las formas, sino los principios inmutables que el escritor francés quiere defender.

II

EL PLANO TEMPORAL Y EL PLANO ESPIRITUAL

Titulamos así el presente capítulo para expresar las ideas referentes a la acción que corresponde al cristiano en el plano temporal y en el plano espiritual, como mejor premisa para comprender el pensamiento maritainiano sobre las relaciones entre el Estado y la Iglesia en el seno de esa nueva Cristiandad, cuyas líneas han quedado esbozadas en el capítulo anterior.

«Ambos planos de actividad son claramente distintos, como las cosas que son del César y las cosas que son de Dios. Claro es que el orden de la Redención, o de lo espiritual, o de las cosas que son de Dios, debe vivificar hasta sus más íntimas profundidades el orden de la civilización terrenal, o de lo temporal, o de las cosas del César; pero ambos órdenes permanecen netamente distintos.»

«Son distintos, no separados. Hacer abstracción del Cristianismo; poner aparte a Dios y a Cristo cuando se trabaja en las cosas del mundo; escindirse uno en dos mitades: la una cristiana para las cosas de la vida eterna; la otra pagana, para las cosas del tiempo, o cristiana rebajada, cristiana vergonzante o neutra, es decir, infinitamente débil, o idólatra de la nación, o de la raza, o del Estado, o de la prosperidad burguesa, o de la Ciencia, o del arte erigidos en fin último. Tal desbordamiento es demasiado frecuente en la práctica. Hasta puede servir para caracterizar cierta época de la civilización, cuyos comienzos se ilustraron con la Filosofía política de Maquiavelo, con la Reforma protestante (considerada en sus efectos culturales) y con el separatismo cartesiano; pero en cuanto se transporta la fórmula a la luz de la inteligencia aparece como un absurdo propiamente mortal» (19).

Ya veremos cómo interpreta las palabras del Divino Maestro «Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que de Dios». Lo que importa ahora es fijar la atención del lector sobre la idea de la vivificación del

(19) *Humanismo...*, págs. 313-4.

plano temporal por el plano espiritual, toda vez que en las palabras que acabamos de transcribir insiste sobre los tres peligros sociales, nacionalismo, racismo y marxismo a que ya nos referimos antes.

El plano de lo temporal es el que corresponde propiamente al Estado. Mas para Maritain el Estado «es sólo aquella parte del cuerpo político especialmente interesado en el mantenimiento de la ley, el fomento del bienestar común y el orden público, así como la administración de los asuntos públicos» (20).

Creemos que el humanista francés confunde el Estado con la autoridad política de éste. Ya dijo Santo Tomás que en toda comunidad social es esencial que haya una parte que predomine sobre las demás para dirigir y concertar la actuación de éstas a la realización del bien común (21); pero una cosa es la parte y otra el todo, una cosa es la autoridad y otra la comunidad política. La autoridad es la parte que predomina en el todo o comunidad; pero la autoridad no puede confundirse con la comunidad o res pública. La autoridad reside y se funda —como nos enseñara Suárez (22)— en la comunidad, y por delegación expresa o tácita de ésta en el príncipe o jefe del Estado, órgano soberano de la comunidad política. Así, pues, aunque próximamente corresponde al órgano autoritario realizar los fines políticos y administrativos a los cuales se refiere Maritain con respecto al Estado, no son sólo fines del órgano autoritario, sino fines del todo o comunidad, es decir, el Cuerpo Político en expresión maritainiana.

El filósofo galo cree que el Estado es un artificio, una máquina en el seno de la comunidad política. He aquí sus propias palabras: «No es un hombre, ni un conjunto de hombres; es un haz de instituciones combinadas que forman una máquina situada en la cima. Este tipo de obra de arte ha sido construido por el hombre y utiliza energías y cerebros humanos y no es sino hombre, pero constituye una encarnación suprema de la razón, una superestructura impersonal y pervivente, cuyo funcionamiento se podrá calificar de racional en segundo grado, dada la actividad de la razón que contiene, pero que, limitada por la ley y por un sistema de reglamentaciones universales, es más

(20) *El hombre y el Estado...*, pág. 215-6.

(21) «En un todo cualquiera hace falta que una parte formal haya y predomine»; y añade que «es debido a este predominio que el ser más que una colección (de partes) constituya una unidad». *Summa Theologica*, II.^a, II.^o, p. 49, a. 6.

(22) *De opere sex dierum*, L. V.; *De legibus ac Deo legislatore*, III; *Defensio Fidei catholicae contra anglicande sectae errores*.

abstracta, más alejada de las contingencias de la experiencia y también más despiadada que nuestras vidas individuales» (23).

Discutible es esta opinión sobre la artificialidad y racionalidad del Estado. Sin llegar a negar estas cualidades —pues en todo Estado existe una técnica a su servicio, y ello implica de suyo artificio y racionalidad— cabría haber pensado también en la natural sociabilidad humana y en la necesidad de organizar la vida social en comunidades regidas por una autoridad, incluso en el caso —como advierte sabiamente San Agustín (24)— de que el hombre hubiera conservado los dones preternaturales. Sobre esta base, hay que admitir la necesidad de que el hombre aspire a ser miembro de una comunidad lo suficientemente perfecta para atender a todos sus fines de carácter temporal, aunque sea a la vez miembro de otras comunidades imperfectas subordinadas a aquélla. Que esto es, en esencia, el Estado: la comunidad política perfecta de carácter temporal. Maritain olvida el carácter natural cuando los propios Papas han tenido buen cuidado de confirmar este carácter (25).

«Cuando decimos que el Estado es la parte superior del cuerpo político —añade Maritain—, significamos que es superior a los restantes órganos o partes colectivas de ese cuerpo, pero no es superior al cuerpo político en sí. La parte siempre es inferior al todo. El Estado está al servicio del cuerpo político como un todo, pues que es inferior al cuerpo político como tal todo. ¿Es siquiera el Estado la cabeza del cuerpo político? Difícilmente, ya que la cabeza del ser humano es un instrumento de tales poderes espirituales de intelecto y voluntad que todo el cuerpo se le subordina; en cambio, las funciones ejercidas por el Estado son para el cuerpo político y no a la inversa» (26).

(23) *El hombre y el Estado*, págs. 25-6.

(24) *De civitate Dei*, II, 21; XIX, 12, 14, 15, 24; *Contra Julianum*, IV, 61.

(25) León XIII en su Encíclica *Libertas*. Todo el versículo 10. «Por su naturaleza —dice el propio Papa— es traído el hombre a la vida del Estado, puesto que, viviendo solo, no puede adquirir lo necesario para el sostenimiento de su existencia y para la perfección de su espíritu; así está dispuesto por Dios que nazca dentro de la comunidad humana, tanto en la familiar como en la política, en donde solamente puede procurarse lo suficiente para la vida perfecta, y porque ninguna sociedad puede existir si no existe alguien que preceda a todos y los ordene de la misma manera para el fin común, se deduce que el Estado necesita de una autoridad que lo dirija, y esa autoridad deriva, igualmente que el Estado, de la naturaleza, y, por consiguiente, de Dios su Creador.» *Inmortale Dei*, versículo 4.

(26) *El hombre...*, pág. 26.

Se comprende mejor así su confusión de autoridad y Estado. Efectivamente, como nos enseñaran el Doctor Angélico y nuestros clásicos juristas (27), la autoridad tiene una clara función al servicio de la comunidad política, y se justifica en su origen y en su ejercicio en tanto esté al servicio del bien común. No es, pues, necesaria la comparación con la cabeza humana, ni recordar ciertas corrientes del racionalismo francés. En cambio, a nosotros, esas palabras de Maritain nos recuerdan las corrientes galicanas sobre el Papa y los Concilios ecuménicos y la discutida superioridad de éstos sobre la autoridad de aquél.

Si el Estado no es más que un artificio racional, es lógico pensar que no tiene personalidad. Así se deduce de las siguientes palabras: «El Estado moderno, heredero de los reyes de la antigüedad, se ha concebido como una persona superior al cuerpo político, y, por tanto, como dominando al cuerpo político desde arriba o absorbiendo al cuerpo político en sí. Ahora bien, como el Estado no es realmente una persona, sino un mecanismo impersonal de leyes abstractas y poder concreto, es este mecanismo impersonal el que quiere convertirse en sobrehumano, cuando esa idea viciosa alcanza a desarrollarse con todas sus potencialidades; y como consecuencia, el orden natural de las cosas queda invertido: el Estado deja de estar al servicio de los hombres y los hombres pasan a servir los intereses peculiares del Estado» (28).

Estamos de acuerdo con Maritain en que no es el hombre para el Estado, sino el Estado para el hombre; pero para defender esta idea frente a ciertas formas modernas de Estado no era necesario llegar a negar la personalidad. Esa idea queda incluida en la función que a la autoridad estatal hemos asignado más arriba. Por otro lado, si toda comunidad que realiza socialmente unos fines posee una personalidad jurídica que le capacite para ello (y esto lo mismo en la esfera del Derecho Público que en la del Privado) (29), ¿cómo vamos a negar esa personalidad a la comunidad política perfecta? Negársela a pretexto de la personalidad humana y del peligro de que el Estado absor-

(27) SANTO TOMÁS: *Summa*, II.^a, II.^{ae}, q. 26, a. 1; *De regimine principum*, I, 1 y 15; IV, 23.

FRANCISCO SUÁREZ, en *De legibus...*, I, 13; III, 5, 11 y 18.

(28) *El hombre...*, pág. 218.

(29) Desarrollamos el problema en nuestro trabajo *En torno al problema del concepto y naturaleza de las personas jurídicas: la aportación de George Renard*. Ed. Reus, 1952.

ba a la persona como en el Estado hegeliano y marxista, no es suficiente razón para negar la personalidad al Estado, ya que, como hemos dicho antes, éste debe sujetar su actuación a un orden jurídico que salvaguarde la personalidad del hombre. En el fondo, la posición de Maritain en orden a este importante problema jurídico nos recuerda la de su compatriota Leon Duguit cuando considera el Estado como un simple hecho: la diferenciación entre gobernantes y gobernados (30).

Frente a la tesis liberal y laica, consecuente con su idea de la nueva cristiandad, Maritain entiende que el Estado no puede desconocer a Dios. «Puesto que de hecho, por la gracia del Creador, este bien espiritual y eterno no es el simple fin de la religión natural, sino un fin esencialmente sobrenatural —participar mediante la visión del verdadero gozo de Dios—, la ciudad humana —el Estado— falta a la justicia, peca contra sus miembros, si habiéndole sido suficientemente propuesta la verdad, rehuye el conocimiento de Aquél que es el camino de la beatitud» (31).

El problema reside en determinar cómo debe conocer el Estado la existencia y el culto que se debe a Dios. En la delineación de su nueva cristiandad ya vimos cómo rechaza el régimen sacro. Ahora vamos a ver qué otro modo propugna Maritain.

Partiendo de la distinción entre el plano temporal y el plano espiritual, perfila la actuación de los católicos con estas palabras: «No la unión, sino la diversidad, es de rigor en el segundo plano, el de lo temporal, cuando nos referimos a bienes terrenos, a intereses terrestres, a cual o tal idea de bien común terrenal, y a las vías y medios de realizarlo, es normal romper aquella unanimidad (en el seno de la Acción Católica) cuya raíz es de orden supratemporal. Es normal que en la ciudad se encuentren divididos los cristianos que comulgan en el mismo templo. Sería contrario a la naturaleza de las cosas —y por ello, peligroso— reclamar en este plano una unión de los católicos que en él sólo podría ser artificial y obtenida por materialización política de las energías religiosas (lo que se ha visto demasiado frecuentemente con partidos como el Centro alemán), o por debilitamiento de las energías sociales y políticas del cristiano, una especie de huida a los principios generales» (32).

(30) Entre sus obras, especialmente la titulada *L'Etat, le droit objectif et la loi positive*.

(31) *Tres reformadores*. Ed. Epeña, pág. 46.

(32) *Humanismo...*, pág. 322.

Nada podemos objetar a las palabras que anteceden, si nuestra consideración no pasa de los linderos del puro ideal. Sin embargo, olvida Maritain —tan preocupado siempre por los hechos— que a veces la unión política de los católicos la fuerzan sus mismos enemigos, cuando la bandera religiosa es atacada por aquellos que convierten la antirreligiosidad en bandera política, como ocurrió en España en numerosos períodos y especialmente en el republicano de 1931-1936.

El católico debe tener una doble actuación según el plano en que se mueva. «Si me dirijo a los hombres para hablarles y actuar entre ellos en el primer plano de actividad, es decir, en el espiritual, aparezco ante ellos como cristiano, y, por tanto, implico a la Iglesia de Cristo; en el segundo plano, en el temporal, no actúa en cuanto cristiano, pero debo actuar en cristiano, comprometiéndome a mí mismo, no a la Iglesia; pero comprometiéndome enteramente yo, que soy cristiano, que estoy en el mundo y trabajo en el mundo, sin ser del mundo que por mi fe, mi bautismo y mi confirmación, por pequeño que sea, tengo vocación de infundir al mundo, allá donde me encuentre, una savia cristiana» (33). Efectivamente, esta última actuación es la que corresponde al político cristiano. Verdaderamente es muy acertado el punto de vista de Maritain siempre que lo consideremos desde el punto de vista individual. No obstante, el catolicismo puede sentir la necesidad de pesar en la vida ciudadana, o para defenderse de quienes políticamente le atacan, o para realizar en la vida ciudadana alguno de los principios evangélicos. ¿No será entonces necesario formalizar una actuación pública de los católicos?

En el plano espiritual la acción del cristiano tiene otro vuelo: «Tiene por objeto la vida eterna y el orden de las cosas divinas, sea pidiendo la salvaguardia de las cosas divinas, sea pidiendo la salvaguardia de bienes propios de lo espiritual en el orden temporal, sea dando desde arriba las reglas supremas de que dependen el bien propio del orden temporal. Es el plano espiritual que podríamos decir convergente con lo temporal.» En este plano obra el cristiano, apareciendo ante los hombres como cristiano e implicando a la Iglesia por ello. Esto aclara por qué la Iglesia insiste tanto en la independencia que nuestra acción debe guardar en tales casos respecto a las actividades temporales que se despliegan en el segundo plano y en las cuales debemos participar nosotros mismos (no ya en cuanto cristianos, sino en cristiano). En este último plano, como en el primero, los seculares son

(33) *Humanismo...*, pág. 315.

llamados por la acción católica a colaborar en el apostolado de la Iglesia docente. En este tercer plano se ejerce una acción cívica católica (en el sentido estricto de la expresión) cuando se interviene en las cosas políticas, para defender allí los intereses religiosos en la medida estricta exigida por tal defensa; lo que ciertamente no es igual que trabajar en una obra propiamente política dirigida por una determinada concepción del bien común temporal que hay que procurar» (34).

Veamos ahora cómo enfoca la acción cristiana desde el ángulo social. Su pensamiento central es el deslinde de las cosas de Dios y las del César. Empero, trátase de un deslinde muy singular. Maritain observa que la vida social ha cambiado en los últimos tiempos. E indagando sobre los caracteres esenciales de la sociedad actual, le parece advertir una naturaleza «secular» frente a la «sacra» de la Edad Media. «La Edad Moderna —nos aclara— no es sacra, sino secular. El orden de la civilización terrestre y de la sociedad temporal ha obtenido una completa diferenciación y plena autonomía, cosa normal en sí, y exigida por la distinción evangélica sobre lo que es de Dios y lo que es del César; pero ese proceso normal estuvo acompañado —y fué desvirtuado— por otro proceso de estúpido y agresivo aislamiento exacerbado, que concluyó por rechazar a Dios y al Evangelio de la esfera de la vida política y social. La consecuencia de esto la podemos contemplar hoy en el ateísmo teocrático del Estado comunista» (35). Debemos añadir que en los últimos tiempos no sólo se ha podido contemplar en el Estado comunista, sino también en otras formas de Estado, incluso en algunos que pretendían ser democráticos. El fenómeno hay que explicarlo a través de la apostasía de los pueblos de sus raíces cristianas, fruto —sobre todo en lo que a Europa respecta— de la Reforma protestante y de la Revolución francesa.

Maritain caracteriza la esencia «secular» de la sociedad de nuestros días con las siguientes palabras: «De un lado, la idea dinámica dominante no es la de la fuerza o fortaleza al servicio de la justicia, sino más bien la de la conquista de la libertad y realización de la dignidad humanas; de otro, el requerimiento radical para una mutua y sana cooperación entre la Iglesia y el cuerpo político. No es la unidad de un cuerpo político-religioso como la res publica cristiana de la Edad Media, sino la unidad misma de la persona humana, simultáneamente miembro del cuerpo político y de la Iglesia, si se adhiere libre-

(34) *Humanismo...*, pág. 318-9.

(35) *El hombre...*, pág. 182.

mente a ella. La unidad religiosa no es un requisito previo para la unidad política y los hombres afectos a los diferentes credos religiosos, o no tienen que compartir y trabajar sobre el mismo bien común o temporal. Donde el hombre medieval —como dijo el padre Courtney Murray entró en el Estado (el Estado de entonces) para convertirse en ciudadano a través de la Iglesia y por ser miembro de ella, el hombre de hoy es un ciudadano con todos sus derechos cívicos, sea o no miembro de la Iglesia» (36).

Más exacto sería decir que la unidad política sobre la base de la unidad religiosa fué una consecuencia de las guerras de religión en plena Edad Moderna, que atribuir al régimen sacro medieval ese hecho. Aclaremos que esa unidad religiosa, fundamento de la política, fué un fenómeno que se dió en Europa, tras de la Reforma protestante, lo mismo en los países tradicionalmente católicos que en aquellos en que la Reforma triunfó. Aclaremos también que en la Edad Media los judíos gozaron de plena ciudadanía sin ser cristianos. Y lo mismo ocurrió en España con los moros antes de su expulsión en plena Edad Moderna.

Aclaremos también que ni siquiera en el apogeo del Sacro-Imperio se tuvo una idea tan estricta de la unidad político-religiosa que no se distinguieran Estado e Iglesia. No hubiera razón entonces para distinguir dos cabezas supremas: el Emperador y el Papa. Cada una representaba un plano bien distinto, bien que unido al otro por razones de plena armonía. Pero el que el plano espiritual se armonizase plenamente con el temporal en una unidad de acción, no quiere decir que ambos planos se confundiesen, ni que la Iglesia y el Imperio constituyesen un solo y mismo cuerpo. Ni siquiera cuando un Isidoro de Sevilla trata de la intervención del monarca en las cosas de la Iglesia o de la Iglesia en las cosas de la monarquía visigoda, se dice en nombre de la unidad de cuerpo, sino en nombre de la unidad de acción, tendente al bien de los hombres, miembros, a la vez, de la Iglesia y del Estado (37). En el capítulo anterior ya se ha expuesto el pensamiento de Bonifacio VIII sobre este punto, lo cual confirma nuestra opinión.

No creemos tampoco que sea sólo la conquista de la libertad y dignidad humanas la idea predominante y característica del momento actual. Más bien diríamos que la idea dominante, la aspiración humana

(36) «The Problem of State Religion», en *Theological Studies*, junio 1951, págs. 156 y sig.

(37) *San Isidoro*, del P. Justo Pérez de Urbel. Ed. 1940.

más actual es la de la justicia social. Los pueblos son conscientes de que de nada serviría una libertad incapaz de alcanzar un orden justo; y sin éste no existe para el hombre ciudadano una verdadera dignidad humana.

Otra opinión nos merecen las consecuencias que Maritain deduce de nuestra actual civilización, a saber: 1.º El Estado no es el brazo secular del poder espiritual. 2.º La igualdad de todos los miembros del cuerpo político. 3.º La libertad de conciencia individual con respecto al Estado, pues éste no puede imponer la fe por la fuerza (38). Son consecuencias características e indiscutibles para el mundo de hoy. Tres principios orientadores de la actividad política del Estado moderno en orden a las relaciones con la Iglesia. Sin embargo, debemos aclarar, de acuerdo con lo expuesto en el capítulo anterior a través de los documentos pontificios citados, que la función de brazo secular de la Iglesia no la ejercía el Estado como función propia; que la igualdad de ciudadanía se reconoció hasta las guerras de religión, y que en ningún período de la Historia la Iglesia ha consentido en imponer la fe por la fuerza, pudiéndose afirmar que aquellos casos en que así pudo ocurrir se debieron a extralimitaciones del poder temporal. Demasiado sabe el Papado que no es el siervo mayor que su Señor, y que si Dios respeta la libertad de la criatura, no imponiéndole por la fuerza la creencia en las verdades de fe, la Iglesia tampoco puede hacerlo.

¿Qué objetivo debe perseguir la sociedad política?, se pregunta Maritain. Y contesta: «No consiste en garantizar la conveniencia material de unos cuantos individuos, cada cual absorto en el logro de su propio bienestar y de la riqueza; ni reside en lograr, ya sea el dominio industrial sobre la naturaleza, ya sea el predominio político sobre otros hombres.»

«Estriba más bien en mejorar las condiciones de la propia vida humana, o procurar el bien de la multitud, de tal manera, que cada persona concreta, no solamente en una clase privilegiada, sino en toda la masa, pueda alcanzar realmente aquella medida de independencia propia de la existencia civilizada, que se asegura simultáneamente por las garantías económicas de trabajo y propiedad, derechos políticos, virtudes cívicas y el cultivo del espíritu.»

«Esto significa que la tarea política es esencialmente un trabajo de civilización y cultura, de ayudar al hombre a conquistar su genui-

(38) *El hombre...*, pág. 184.

na libertad de expansión o autonomía, como dice el profesor Nef, de lograr la fe, la justicia, la sabiduría y hermosos fines de la civilización, o sea, una labor de progreso en un orden que es esencialmente humano o moral, pues la moralidad no persigue sino el verdadero bien del hombre» (39).

El pensamiento expresado en las palabras que anteceden es tradicional en el ideario cristiano desde Santo Tomás, sobre todo en lo que respecta al bien común. Salvemos, sin embargo, esas palabras un tanto imprecisas y poco apropiadas como «multitud», «masa», «virtudes cívicas» y «autonomía». Observemos la falta de concreción de esas virtudes morales de que se trata, para calibrar ese bien verdadero del hombre, que no puede ser otro que la realización de los valores humanos y especialmente de los éticos. No olvidemos que, desde Platón, la perfección humana del ciudadano es uno de los fines clásicos de la organización política (40).

Maritain concreta más, a propósito de aquellos pueblos en los cuales se observan todavía raíces cristianas. Por eso añade: «Como consecuencia, podemos decir que el fin del cuerpo político, implicando con ello por lo menos los pueblos donde el cristianismo ha echado raíces, es una verdadera, aunque sin duda siempre imperfecta, materialización de los principios cristianos del Evangelio en la existencia terrenal y conducta social» (41).

Esto nos lleva a las relaciones entre la Política y la Moral. Mas como depende del concepto que se tenga de la primera, forzoso es traer aquí el pensamiento maritainiano sobre la misma. Lo expresa así: En una palabra, la Política no se ocupa de entes abstractos; el bien y el mal de que se ocupa se hallan encarnados en energías históricas de una intensidad, una duración y una amplitud concretas, determinadas frente a las fuerzas que actúan en la escena de la Historia. No tiene tan sólo que apreciar la verdad o la falsedad de los valores que representa, considerados en sí mismos, y en estado abstracto en su significación intemporal. Tiene que apreciar además la energía de realización histórica y el coeficiente de porvenir que aportan. Y esta apreciación puede conducir a conclusiones prácticas muy diferentes de aquellas a que hubiera conducido por sí sola una consideración puramente abstracta. La tendencia lógica o logicista del temperamento

(39) *El hombre...*, pág. 70.

(40) *Las leyes*. Coloquios IV, VI y XII.

(41) *El hombre*, págs. 69-70.

francés hace que sea necesario recordar estas características propias de la Política, quiero decir, de la sabiduría política y de la ética política más auténticamente puras, tal como San Luis podría entenderlas.»

«Ello muestra, además, que la subordinación de la Política a la Moral, a la verdadera Moral —precisamente porque ella misma es moral— es una subordinación humana práctica y no inhumana impracticable y geométrica» (42). Y añade: «Es la propia Moral, son leyes y principios igual y esencialmente morales, los que nos obligan a procurar con todas nuestras fuerzas el bien y la justicia en la Historia, y a no pretender imponérselos por la fuerza, cuando con ello hubiere de faltarse a deberes más altos. Es la de la entraña del mismo proceso ético de donde nos viene el doble mandamiento: primero, de aplicar toda nuestra energía a aumentar sin cesar el haber de lo bueno y de lo justo en la cuenta corriente de la Historia, es decir, de dar en ella activamente testimonio de Dios; segundo, de no obrar como si para separar el trigo de la cizañauviésemos que interrumpir la cuenta, y, por tanto, el movimiento mismo de esta existencia histórica en que vivimos; que a tanto equivaldría aplicar nosotros a cada instante el juicio de Dios sobre la Historia» (43).

De las palabras que anteceden dedúcese lógicamente el papel de las leyes como instrumento de una Política sana; coadyuvar a que los hombres sean moralmente mejores. Maritain lo explica con estas palabras: «El objetivo moral de la ley es hacer a los hombres moralmente buenos. La ley civil debería adoptarse con vistas al bien máximo de que es capaz la multitud, a los diversos estilos de vida sancionados por los diferentes credos morales, pero resistiéndose a los cambios que pudieran tratar de imponer una relajación de la Moral y de las costumbres decadentes. Y tendría que mantener siempre una orientación general hacia la vida virtuosa y lograr que la conducta común tendiera en todas las esferas hacia la realización plena de la ley moral» (44).

Como puede advertirse, en Maritain existe la preocupación práctica de integrar toda fracción religiosa y moral en el objetivo de la ley. Dijérase que su pensamiento no va más allá de la realidad concreta que tiene ante sí. ¿Qué se entiende por moral y costumbres de-

(42) *Humanismo...*, pág. 235.

(43) *Humanismo...*, pág. 238.

(44) *Humanismo...*, pág. 238.

cadentes? ¿Cómo integrar los diferentes credos morales? ¿Qué se entiende por bien máximo de que es capaz la multitud? Son cuestiones que no aborda, pues para resolverlas habría que profundizar más los conceptos que maneja, abandonando su posición hipotética y su preocupación de índole pragmática de lograr cierta unión moral sobre la base de relacionar genéricamente los diferentes credos morales que, de hecho existen en un cuerpo político. Si al menos hiciera referencia a la moral natural, tendríamos un punto de partida sólido desde el punto de vista filosófico, toda vez que, con referencia a ella, podría encontrarse un denominador común a todos los credos morales, salvadas las estridencias, y cabría interpretar a su luz los valores humanos realizables y sus correspondientes virtudes. No haciéndolo así, el legislador tendría que adaptar su obra a las circunstancias de la opinión pública mayoritaria, con lo cual sus leyes serían políticas, mas no podrían llevar el sello moral que pretende Maritain. Y, sobre todo, tendrían el peligro de carecer de aquellos principios esenciales que, como vimos, el propio autor estima han de realizarse siempre, aunque se adapten siempre a las variaciones sociales históricas.

* * *

Al igual que en el anterior capítulo, vamos a hacer a continuación una breve reconsideración del pensamiento maritainiano para mejor calibrar éste respecto al tema que nos ocupa en el capítulo posterior.

No queremos añadir ningún otro comentario a las ideas ya expuestas sobre la distinción entre el plano temporal y el espiritual y su armonización sobre que el Estado debe ser para el hombre y no el hombre para el Estado; y sobre la necesidad que tiene el Estado de conocer a Dios y tributarle el culto que merece. Son ideas fundamentales que compartimos con el escritor galo, sin más diferencia que las anotadas en los lugares respectivos de este capítulo.

Hemos visto que Maritain, en su afán de superar los modos medievales, con el fin de deslindar las cosas del César de las de Dios, y fiel a su norma de adaptar los principios esenciales a las circunstancias históricas, cree que son caracteres de la sociedad actual lo «secular» frente a lo «sacro» por un lado, y, por otro, la aspiración hacia la libertad y dignidad humanas. Hemos visto que se refiere al P. Courtney Murray. En efecto, en una de sus obras (45) éste expone

(45) Ob. cit., pág. 173, nota 17.

la forma de organización civil norteamericana desde el punto de vista religioso —la cual importa la incompetencia del poder civil en materia religiosa y plena libertad ante la ley de toda confesión religiosa— y señala los tres principios que la Iglesia defiende dentro de tal forma: 1.º La libertad. 2.º La necesaria armonía entre la ley civil y la religiosa. 3.º La necesaria cooperación de la Iglesia y el Estado de carácter ordenado y bilateral. Y afirma que aunque estos tres principios son puros, sin embargo, en su aplicación hay que entrar siempre en la atmósfera de lo impuro, de lo histórico, sujeto siempre a vicisitudes. Y asimismo afirma que la forma del Estado católico es forma a veces tolerada, a veces aceptada y a veces defendida por la Iglesia católica. Tal es también el parecer de Maritain.

La situación de hecho de la Iglesia en Norteamérica no puede servir de modelo más que en aquellos pueblos en que las circunstancias históricas sean semejantes. No podemos olvidar que es un pueblo formado por gentes de la más diversa tendencia moral, que, necesariamente, habían de agruparse sobre los puntos comunes. Por otro lado, el que en aquel pueblo la situación de la Iglesia Católica, dentro de una amplia libertad, goce de prosperidad, no quiere decir que tal situación haya de tomarse como el modelo a seguir. Ya lo dijo León XIII: «El que los asuntos del catolicismo estén incólumes, el que se desarrollen también prósperamente, es fruto de la fecundidad, de que por don de Dios está dotada la Iglesia, y que, si nadie se opone, si nada pone obstáculos, por su propia fuerza se expansiona y dilata. Pero, con todo, daría frutos muchos más cuantiosos si, además de la libertad, gozase del favor de las leyes y del patrocinio de la pública potestad» (46). Y añade: «Es un error, que hay que quitar, pensar que de ahí (se refiere a la prosperidad de la Iglesia en Norteamérica) se sigue que de América hay que tomar el modelo del óptimo estado de la Iglesia, o bien que, en general, es lícito o conveniente que los intereses civiles y religiosos vayan desunidos, disociados a la manera americana.»

El propio Papa, en su Encíclica «Libertas», había proclamado claramente el pensamiento de la Iglesia años antes de que hiciera la declaración que acabamos de transcribir sobre Norteamérica. «Siendo, pues, necesario al Estado profesar una religión, ha de profesar la única verdadera, la cual, sin dificultad, se conoce singularmente en los pueblos católicos, puesto que en ella aparecen como sellados los caracteres de la verdad. Esta Religión es, pues, la que han de conservar los

(46) *Longinqua Oceani*, 6-I-1895. Ed. Vaticana, 1896, pág. 7.

que gobiernan; esta, la que han de proteger si quieren, como deben, atender con prudencia y útilmente a la comunidad de los ciudadanos» (47).

De lo que antecede se desprende claramente que el ideal de la Iglesia sigue siendo el Estado católico. Todo nuevo modo que sustituya este principio esencial será sólo un *modus vivendi* que la Iglesia tolera en atención al mal menor, dada la situación fáctica que así lo aconseja en algún país o grupo de países. Jamás este *modus vivendi* —que siempre ha de interpretarse en el terreno de la hipótesis— podrá alcanzar la categoría de una tesis católica, es decir, de lo que debe ser, según la naturaleza de las cosas y el orden preestablecido por Dios. Aquella hipótesis supone la separación entre la Iglesia y el Estado, condenada como tesis por la Iglesia en todos los tiempos y que, recientemente, lo ha sido por el Papa Pío XII: «*Essa (la Iglesia) per principio ossia in tesi non puo approbare la completa separazione fra i due Poteri*» (48). Tal es el aspecto teológico de la cuestión al que aludimos al principio y que no aborda Maritain. Como tampoco aborda el aspecto especulativo, mostrando los principios esenciales en las relaciones entre la Iglesia y el Estado, que, por tales, deberán observarse en todos los tiempos. Sólo así podría hablarse de adaptación de tales principios a las circunstancias modernas. Lo que no se puede es formular estas relaciones a la vista sólo de las circunstancias.

Y, si esto ha de ser así —se preguntará el lector—, ¿cómo la Iglesia aprueba aquellos modos? Es más: algunas veces se ha acusado a la Iglesia Católica de manejar dos criterios en orden a las relaciones con el Estado escogiendo el que más le conviene y dando a entender que cualquiera de los dos es bueno. No es que la Iglesia tenga como dos pesos o medidas ni que actúa con una especie de doblez embarazosa, según que el país sea tradicionalmente católico o no lo sea. Efectivamente, son dos modos de obrar, pero con distinta finalidad, pues uno es con respecto a la verdad y otro con respecto al error. He aquí cómo contestaba a la objeción el Cardenal Ottaviani: «El concepto de igualdad de cultos y de su tolerancia es un producto del libre examen y de la multiplicidad de confesiones. Es una lógica consecuencia de las opiniones de aquellos que creen que la Religión no tiene que ser dogmática y que sólo la conciencia de cada individuo puede seña-

(47) Véase versículo 27.

(48) Alocución de 6-XII-1953 a los asistentes al Congreso Nacional de la Unión de Jurisconsultos Católicos; A. A. S., v. 45, pág. 802.

lar el criterio y las normas para la profesión de la fe y el culto ejercido. Y, entonces, en los países donde prevalecen estas teorías, ¿por qué extrañarse de que la Iglesia Católica reclame un puesto para desenvolver su divina misión y quiera que se le reconozcan aquellos derechos que, como lógica consecuencia de los principios adoptados en la legislación de aquellos países, puede reclamar? La Iglesia quisiera hablar y reclamar en nombre de Dios; pero aquellos estados no le reconocen la exclusividad de su misión. Entonces se contenta con reclamar, en nombre de aquella tolerancia, de aquella paridad y de aquellas garantías comunes, en las que se inspira la legislación de los países aludidos» (49).

Tales son las premisas a través de las cuales consideraremos en el capítulo siguiente las relaciones entre ambas potestades, hasta llegar al convencimiento de que los valores éticos no sólo deben ser considerados en la energía de su realización histórica, sino también en sí mismos, si queremos evitar los extravíos en la Política.

III

RELACIONES ENTRE LA IGLESIA Y EL ESTADO

En los capítulos que preceden hemos expuesto los puntos doctrinales de que parte Maritain para estructurar las relaciones entre ambas sociedades perfectas de cara a la futura Cristiandad. Con el presente capítulo intentamos resumir el pensamiento del humanista francés acerca del modo de llevar a cabo tales relaciones. Entramos así en el verdadero nudo de la cuestión.

Con su constante preocupación pragmática, Maritain parte del hecho de la división religiosa. «La división religiosa entre los hombres —nos dice— es en sí una desdicha. Pero, queramos, o no, hemos de reconocerla como un hecho cierto...»

«Por consiguiente —añade—, es verosímil pensar que si la democracia entra en la siguiente fase histórica con la suficiente inteligencia y vitalidad, una democracia renovada no ignorará la Religión como la sociedad burguesa del siglo XIX, individualista y neutral a la vez. Y esta democracia renovada y personalista será de tipo "pluralista".»

«Así, tendríamos, suponiendo que las gentes hubieran recobrado

(49) *Ecclesia*, año XIII, núm. 616, 2-V-1953, pág. 12.

su fe cristiana, o, por lo menos, que reconocieran el valor y sensibilidad de los conceptos cristianos de libertad, progreso social y organización política, de una parte un Cuerpo político cristianamente inspirado en su propia vida política; por otra parte, este Cuerpo político personalista reconocería que los hombres pertenecientes a las más diversas filosofías, credos religiosos y linajes, pueden y deben cooperar en la tarea del bien común con tal de que coincidan sobre los dogmas fundamentales de una sociedad de hombres libres. Esos dogmas comunes constituyen el tema que exige nuestra atención y que quisiera analizar» (50).

Ciertamente, el Estado del futuro no podrá ignorar la Religión, fundamento de la Moral y asiento firme de la Justicia y del Derecho; pero no podrá esa Religión consistir en un vago teísmo al estilo de los revolucionarios franceses de la época de Robespierre. Y si esa Religión ha de ser la Cristiana para Europa y los países que ella civilizó, sólo un Cuerpo político cuya mayoría sea cristiana de pensamiento —aunque no lo sea de acción por su anticlericalismo— podrá inspirar su política en la Moral y en las virtudes cristianas. Ello supondrá la necesaria armonización de ese Estado con las diferentes Iglesias cristianas, si es que existen varias y de importancia en la vida de los ciudadanos y del mismo Estado; no así cuando sólo es de verdadera importancia una Iglesia, salvando siempre el respeto para las minorías disidentes. Esto —compréndase bien—, desde el punto de vista pragmático, dejando al margen el problema dogmático que abordaremos después.

La división religiosa en Europa, y aun en el mundo occidental, fruto de la Reforma protestante, pesa como una losa en la reconstrucción de la unidad moral de Europa, la cual no será posible hasta que las sectas protestantes reconozcan su error. Quizás hayan de ser las circunstancias políticas las que fuercen al reconocimiento, del mismo modo que fueron razones políticas las que indujeron al error religioso. Bien está que, mientras esto no ocurra, trabajemos todos los cristianos en común, pues en las circunstancias de hoy nos va en ello la misma supervivencia. Pero esta unión no puede llegar al extremo de ignorar las profundas diferencias que en dogma nos separa.

Así lo reconoce también plausiblemente Maritain: «El acercamiento —nos dice— entre los creyentes, de todas denominaciones religiosas, no podría efectuarse sobre el plano religioso y espiritual sino por y en la

(50) *El hombre...*, pág. 194.

amistad y caridad, por y en la pura espiritualidad y libertad del amor, sin volcarse en ninguna clase de comunión, menos incomprensible y más determinada, más visible, expresada en el orden del intelecto especulativo y práctico por cualquier comunidad de símbolo o de forma sagrada. Pero, sobre el plano de la vida temporal y profana, conviene, por el contrario, que este acercamiento se exprese en actividades comunes, se encuentre significado por una cooperación más o menos estrecha para los objetivos concretos y determinados, ya se trate del bien común de la Ciudad política, a la cual unos y otros pertenecemos, to» (51). Frente al materialismo —rojo o blanco— hay, efectivamente, respectivamente, o del bien común de la civilización en su conjunción una tarea común urgente e insoslayable.

Abundando en la materia, prosigue Maritain: «Digamos en seguida que el acercamiento de que aquí se trata podría ser entendido de manera muy falsa. Y vamos a eliminar inmediatamente esas erróneas interpretaciones. El tal acercamiento no podría ser obtenido al precio del doblegamiento de la fidelidad y de la falta a la integridad dogmática o de la disminución de aquello que se debe a la verdad. Es, por el contrario, suponiendo que cada uno va con el máximo de fidelidad hasta la luz que le muestran, como tal aproximación es concebible. Además, vemos claramente que no podrá ser puro ni, por tanto, legítimo y eficaz, si no está libre de toda intención utilitarista y de la propia sombra de una subordinación de la Religión, en defensa de no importa cuáles intereses terrestres o qué bienes adquiridos» (52).

Razón de más —añadimos nosotros— para que el Estado concierte su actuación con las distintas Iglesias confesionales —sobre todo cuando de hecho así resulte político— sobre la base de esa tarea espiritual, común a todas las confesiones, como el mejor modo de realizarla, puesto que necesitará de cauces jurídicos de carácter público.

Así podría desprenderse de lo anterior, pero no es éste exactamente el pensamiento de Maritain, ni siquiera en el caso de que predomine la fe católica en el Cuerpo político. He aquí sus propias palabras: «O sea, que la sociedad política a que me estoy refiriendo, suponiendo que predominara la fe católica en ese pueblo, sabría perfectamente que la Iglesia misma no formaba parte, sino que estaba por encima de ella. Y a este respecto reconocería la personalidad jurídica de la Iglesia, así como su autoridad espiritual para gobernar a sus miembros

(51) *El hombre...*, págs. 129-130.

(52) *Principios de una política humanista*, ob. cit., págs. 95-6.

en el reino espiritual que le es propio, tratando con ella como con una Sociedad perfecta e independiente con la que concluiría acuerdos y con cuyas supremas autoridades mantendría relaciones diplomáticas. Mas, pese a ello, tal Sociedad política cristiana tendría que sostener que, en su propia esfera temporal y con respecto a los derechos que posee, los ciudadanos cristianos (con las actividades diversas y las múltiples instituciones desarrolladas libremente en la comunidad nacional) no poseen ningún privilegio legal sobre los ciudadanos.»

«En otros términos: esta Sociedad política cristiana comprendería que sólo hay un bien temporal común: el del Cuerpo político, y sólo un bien común sobrenatural: el Reino de Dios, que es suprapolítico. Una vez que la Sociedad ha quedado plenamente diferenciada en su tipo secular, el hecho de insertar en el Cuerpo político un bien común parcial o particular, incluso el bien común temporal de una fe religiosa (aun cuando se trate de la Religión verdadera), y de reclamar para él una posición jurídica privilegiada, sería introducir en el Cuerpo político un principio de división y, en la misma medida, obstruir el logro del bien común temporal» (53).

Con las palabras anteriores, el antiguo representante diplomático de Francia en el Vaticano trata de justificar evidentemente la situación de la Iglesia Católica en su patria, aunque no lo confiese. Pero una cosa es justificar una situación de facto y otra, muy distinta, presentarla como modelo de la nueva Cristiandad. Incurre, pues, una vez más, en el punto de vista pragmático.

Si la Sociedad política ha de ser religiosa, el fin religioso debe incorporarse a los fines del Estado, tanto más cuanto que éste ha de reconocer a Dios y proteger el culto que se le debe como vimos en el capítulo anterior. Si ha de realizar los valores morales, éstos deben incorporarse a la legislación, como vimos en el capítulo primero. Si ha de perfeccionar al ciudadano, el Estado debe crear y mantener las instituciones necesarias para ello, comenzando por las escuelas, a más de regular su desenvolvimiento. Todo esto es admitido por Maritain, como vimos en los anteriores capítulos. ¿Cómo, ahora, aboga por una separación entre la Iglesia y el Estado, aunque se reconozca la personalidad jurídica de la primera y se mantengan relaciones diplomáticas con ella? Olvida Maritain que existen puntos comunes de regulación que exigen una concordancia expresa en la realización de sus respectivas facultades. Si se pudiera separar, tan simplemente como él insinúa, el

(53) *Principios...*, pág. 87.

bien temporal y el bien espiritual, no habría problema. Cada Sociedad se referiría a su propia esfera de acción, sin interferencias. Que no existe problema entre sociedades de fines absolutamente diferenciados, como entre una sociedad filarmónica y otra dedicada a la exportación de maquinaria industrial. Pero no es éste el caso de la Iglesia y el Estado.

Maritain no demuestra que el bien temporal no esté en relación con el bien espiritual o sobrenatural; como no demuestra que en toda cuestión corporal no esté implicada la cuestión espiritual en el ser humano. Será muy cartesiana esa diferenciación tajante entre cuerpo y espíritu; será muy francesa —recuérdese modernamente a Charles Maurras— presentar como tragedia humana la oposición de lo corporal y lo espiritual, mas la realidad es que el hombre, como ser compuesto, no puede hurtarse al trabajo de armonizar y ordenar sus dos partes constitutivas en el seno de su propia personalidad.

Pues bien, las relaciones entre Iglesia y Estado hay que enfocarlo —antes, ahora y siempre— desde el ángulo de la necesidad de armonizar lo temporal y lo supratemporal, como en la vida del hombre, de la cual aquellas relaciones no son más que su proyección social. Es principio especulativo del cual debiera partir Maritain para no incurrir en el defecto, ya señalado, de su actitud exclusivamente pragmática.

Prosigamos con su pensamiento: «Las cosas que son del César —nos dice— no sólo son distintas de las que son de Dios, sino que deben cooperar con éstas. Entonces, dentro del tipo particular de Sociedad política cristiana, ¿cuáles serían los medios para aplicar el principio de la cooperación necesaria entre la Iglesia y el Cuerpo político?»

«A mi entender, la cuestión tiene tres derivaciones: la primera, relativa al Cuerpo político y al Estado, versa sobre la asistencia mutua de un modo general e indirecto entre la Iglesia y aquéllos; la segunda, que afecta especialmente al Estado o autoridad civil, trata del reconocimiento público de Dios, y la tercera, que se refiere en un caso especialmente al Estado y en otro caso especialmente al Cuerpo político, recae sobre las formas específicas de ayuda mutua entre la Iglesia y la Sociedad política» (54).

He aquí, pues, delineadas las formas de cooperación. Pero antes de continuar su desenvolvimiento, conviene insistir sobre su idea central de renuncia al «régimen sacro», incluso en el caso de unidad re-

(54) *El hombre...*, págs. 198-9.

ligiosa. Así lo confirma categóricamente con estas palabras: «Y hasta, si por la gracia de Dios, volviera la unidad religiosa, no sería concebible en tal sociedad democrática moderna y cristiana una vuelta al régimen sacro, en el cual el poder civil era un instrumento o brazo secular del poder espiritual. Los católicos que están dispuestos a dar su vida por la libertad no deben aferrarse a estos asertos como un mero expediente, sino como una cuestión de obligación moral o de justicia, lo cual no quiere decir que desdeñen en modo alguno, sino que lo mantengan más que nunca, el principio de la superioridad del orden espiritual sobre el temporal y el principio de la cooperación necesaria entre la Iglesia y el Cuerpo político» (55).

A los católicos nos resulta en verdad difícil comprender la lucha por la libertad sin concertarla con la verdad, con el orden moral y con los fines humanos, como nos enseñara ya San Agustín (56). En cuanto a que el poder del Estado fuere históricamente brazo secular de la Iglesia, ya quedó explicado en qué sentido en los capítulos anteriores. A Maritain le es muy cara la idea de la mansedumbre cristiana hasta la muerte. Empero, al católico no le está vedado el derecho natural a la legítima defensa; y es en relación con este derecho como nuestros clásicos jurídicos justificaron la guerra. ¿Acaso la defensa de los valores cristianos no está en ese caso? Y, si lo está, ¿por qué no admitir que las comunidades políticas cristianas pueden defenderse y defender a la Iglesia *manu militari*? Sólo las circunstancias históricas mueven a los Romanos Pontífices a requerir a los Príncipes seculares —como vimos— a realizar esta acción. Recuérdese San Pío V y Lepanto. Lo contrario sería renunciar a toda violencia, y esta renuncia no se desprende necesariamente de las enseñanzas del Divino Maestro, ni siquiera cuando reprende a Pedro en el Huerto de los Olivos después de haber herido a Malco. ¿Cómo comprender entonces los latigazos a los mercaderes del Templo de Jerusalén?

Expongamos ahora cómo entiende Maritain la forma general e indirecta de cooperación entre la Iglesia y el Estado. «La ayuda principal, colaboración y favor que el Cuerpo político y el Estado deben a la Iglesia (mejor diríamos a la persona humana con respecto a su destino eterno) consiste en el cabal cumplimiento de sus deberes políticos de crear aquellas condiciones políticas, sociales, económicas, culturales, que favorezcan los fines de la personalidad humana, el disfrute

(55) *El hombre...*, págs. 194-5.

(56) *De libero arbitrio*, I, 5, 6, 13, 31.

de todos sus derechos, el cumplimiento sin coacciones de todos sus deberes y el pleno desarrollo de sus potencialidades. Hay en ello una tarea material: el fomento de la prosperidad, la equitativa distribución de las cosas materiales, que van en apoyo de la dignidad humana; y, también, una tarea moral: la garantía efectiva del orden jurídico. Esta organización de la Sociedad, de acuerdo con las exigencias de la justicia, es la primera y más adecuada y necesaria contribución del Cuerpo político y el Estado para con los intereses espirituales de la Iglesia, una contribución indirecta, pero que, separada de los fines de la Iglesia, es imposible o demasiado difícil de alcanzar» (57).

Llamar forma indirecta de cooperación a lo que, a todas luces, resulta una acción oficial y directa de la comunidad política, no resulta lógico. O una de dos: o el Estado conoce cuáles son los fines espirituales y procura con cuantos medios tiene a su alcance que sus súbditos puedan realizarlos normalmente (y esto significa obrar directamente al cumplimiento de tales fines), o el Estado los desconoce y, lo que es peor, quiere malograrlos. En el primer caso, se inhibirá ante ellos, que es el caso típico del Estado liberal. Y, en el segundo, obrará directamente contra los mismos, que es el caso de tantos Estados oficialmente ateos y anticristianos en su política de estos tiempos que atravesamos. Ya lo dijo el Divino Maestro: «Quien no está conmigo, está contra Mí.»

Maritain parte del error de separar lo inseparable. ¿Es que los fines espirituales son exclusivamente de la Iglesia? Entonces, el Estado deberá inhibirse ante ellos, que es la tesis lógica del Estado liberal, aunque con ello se desatienda la perfección moral del ciudadano, que —como vimos— es uno de los fines asignados al Estado desde los tiempos de Platón. Pero si esos fines también competen al Estado en algún modo, es decir, desde el punto de vista de su realización temporal —el punto de vista supratemporal es exclusivo de la Iglesia—, ¿por qué un entendimiento tácito entre ambas potestades cuando es más eficiente un entendimiento expreso? ¿Por qué actuar por separado ambas Sociedades cuando persiguen el mismo fin y es una misma la persona a la que ambas se dirigen?

Sigamos con Maritain: «En lo que respecta al segundo punto (el reconocimiento público de Dios), ya he dicho que una sociedad política real y vitalmente cristiana tendría conciencia de la doctrina y de la moralidad capaces de iluminarle, es decir, a la mayoría del pue-

(57) *El hombre...*, pág. 195.

blo, con los dogmas de la carta democrática, y guiarla para la puesta en práctica de esos dogmas. Tendría conciencia de la Fe que la inspira y expresaría públicamente esa Fe. Por cierto que resulta obvio, para cualquier pueblo dado, que tal expresión pública de la fe común asumiría preferentemente las formas de aquella confesión cristiana a la cual estuvieran más vitalmente ligadas la historia y tradiciones de ese pueblo, pero las otras confesiones religiosas reconocidas institucionalmente también tomarían parte en esta expresión pública, igual que ocurre ahora en este país (EE. UU. de Norteamérica), y estarían igualmente representadas en los consejos de la nación a fin de que pudiesen defender sus propios derechos y libertades y ayudar en la tarea común. En cuanto a los ciudadanos no creyentes, sólo tendrían que advertir que el Cuerpo político, como un todo, era tan libre con respecto a la pública expresión de su propia fe como ellos en tanto que individuos lo serían en relación a sus convicciones no religiosas» (58).

Nuevamente llamamos la atención del lector respecto a lo ya dicho en el capítulo anterior, y es que la futura Cristiandad de Maritain no es otra cosa que la situación de facto de las diversas Iglesias en Norteamérica. No tenemos nada que añadir a lo ya dicho en aquel capítulo, -y nos remitimos nuevamente a las palabras del Papa León XIII sobre esta situación.

Pasemos ahora a la tercera derivación de la cuestión, es decir, a las formas específicas de ayuda mutua. «La primera y básica —dice Maritain— es el reconocimiento y garantía, por parte del Estado, de la plena libertad de la Iglesia, porque el hecho de asegurarle la libertad a alguien es, sin duda, una forma muy real, aunque negativa, de cooperar con él. Ha sido una ilusión de los tiempos modernos creer que la cooperación mutua significa mutua ignorancia. ¿Puedo ignorar alguna de las libertades que garantizo? La teoría de la ignorancia recíproca entre la Iglesia y el Estado es mutuamente engañosa, porque, o bien se encamina en realidad (como ocurrió en el caso de Francia en el siglo XIX) al enquistamiento del Estado en las cuestiones espirituales y se opone a la Iglesia para definir e imponer, a su modo, una sediciosa libertad religiosa, o tiende a lograr que el Estado reconozca a la Iglesia (aunque sin confesarlo) para asegurar realmente, de una u otra forma, la libertad de la Iglesia.»

«Garantizar a la Iglesia su plena libertad y el libre ejercicio de su misión espiritual es algo requerido fundamentalmente por los dere-

(58) *El hombre...*, págs. 195-6.

chos concedidos por Dios a la Iglesia, así como por los derechos básicos de la persona humana. Pero es, además, una necesidad para el bien común del cuerpo político, ya que es la condición esencial para que sea posible diseminar la levadura del Evangelio por todo el cuerpo político social, cosa que precisa dentro de su esfera el bien común temporal» (59).

No resulta fácil comprender la idea maritainiana de ser consciente el Estado de los fines de la Iglesia, de que esos fines deba favorecerlos la sociedad política, de que se deba respetar la libertad de la Iglesia, y todo ello sin confesarlo, tan sólo de una manera tácita. ¿Es que teme se disminuya la libertad de la Iglesia si se reconoce expresamente? Esto sería tanto como proclamar es más seguro un pacto tácito que uno expreso entre sujetos jurídicos, cuando la experiencia judicial tan claramente nos alecciona sobre la bondad de los pactos expresos y públicamente autorizados. Por el contrario, ¿acaso no está en el mayor peligro la Iglesia de perder esa libertad por un Estado que no se sienta vinculado a ningún concierto expreso? Por otra parte, Maritain es cierto que se proclama a sí mismo como antiliberal, pero también es cierto que el lastre liberal se advierte en todo su pensamiento. Tal vez la tesis liberal de la superioridad del Estado sobre la Iglesia, a la cual no reconoce públicamente sus derechos y, en consecuencia, no tiene por qué concertar con ella su actuación, podría explicar, en último término, la posición maritainiana, pues no hallamos otra razón de principio que la justifique. Esto, o llegar a la conclusión, una vez más, que su actitud responde a los hechos, a la realidad de una sociedad política laica y anticristiana a un tiempo, que aspira a volver hacia atrás y no desea hacerlo descaradamente para no confesar su error, sino por grados. Y es lógico pensar que sea primero el acuerdo tácito antes de llegar al concierto expreso y público. Pero una cosa es el punto de vista de la conveniencia práctica y otra muy distinta confundirlo con el punto de vista especulativo y presentarlo cual modelo de una nueva cristiandad.

«Finalmente —dice Maritain— hay una segunda forma específica de ayuda mutua que no es menos necesaria. Quiero decir una ayuda no sólo negativa, sino también positiva. Esta vez no hablo del Estado, sino del cuerpo político con sus organismos e instituciones libres en la sociedad política cristiana a que nos estamos refiriendo. Esta forma de ayuda positiva no infringiría en modo alguno la norma fun-

(59) *El hombre...*, pág. 196.

damental de la igualdad bajo la ley y la paridad de derechos para todos los ciudadanos. El Estado no ayudará a la Iglesia otorgándole un trato jurídico favorecido, porque al tratar de obtener su adhesión, a cambio de ventajas temporales, pagará la Iglesia con el precio de su libertad. El cuerpo político puede ayudarla en su misión espiritual, pidiendo la ayuda de la Iglesia para el logro del bien común temporal, porque el concepto de ayuda no es unilateral, sino recíproco. Y, en fin de cuentas, ¿no es más normal que lo que es superior, o sea, más valioso en sí, preste ayuda a lo que es de menor dignidad, en vez de que lo espiritual reciba ayuda de lo terreno? Y para lo espiritual, además, el prestar más ayuda de la que recibe equivale a ser ayudado, a su vez, en la tarea que le corresponde.»

«Así el cuerpo político y sus organismos e instituciones libres, utilizando la libertad de su actividad existencial dentro de las normas legales, pedirían mayor ayuda a la Iglesia, solicitarían sobre la base de la igualdad de derechos y libertad para todos los ciudadanos, su cooperación en el campo de todas las actividades que aspiran a iluminar las mentes y existencias humanas...» (60).

Seguimos sin comprender el objetivo final de Maritain en orden a la capital cuestión que nos ocupa, a menos que se interprete su pensamiento tal como lo hemos seguido haciendo hasta ahora. Concorde los fines y la actuación de ambas sociedades perfectas, respetarse mutuamente sus propios derechos, y reconocer el Estado *de iure* los derechos de la Iglesia no significa un trato de favor, ni un modo de obtener el Estado la adhesión de la Iglesia a su propia obra, ni un modo de perder ésta su libertad; antes bien, creemos que la asegura así vitalmente, pues no es la Iglesia, sino el Estado, quien posee *vis phisica*, capaz de coartar e impedir a la Iglesia su actuación.

¿Olvida Maritain que la confusión del poder temporal y el espiritual es obra del protestantismo, cuyos príncipes se arrogaron la doble facultad suprema, de lo cual todavía hoy nos sirve de ejemplo Inglaterra? Ya nuestros clásicos jurídicos, en plena Edad Moderna, y contra la Reforma, diferenciaron claramente lo que se debe a una y otra potestad. Jamás se ha pretendido en el seno del catolicismo y por boca de sus más autorizados doctores tal confusión; por el contrario, siendo conscientes de su diferenciación —hasta en el origen divino del poder; recuérdese en España las posiciones de Suárez y de Balmes— han propugnado su armonía.

(60) *El hombre...*, pág. 196.

Nos referimos anteriormente a la opinión de San Isidoro de Sevilla sobre la conveniencia de la ayuda mutua. Y nos sorprende que el humanista galo hable de la ayuda que a la sociedad política deberá prestar la iglesia en la futura cristiandad. Ciertamente que no aclara este extremo, ni concreta demasiado cómo ha de llevarse a cabo tal ayuda. Por lo cual no podemos menos de preguntarnos: ¿cómo ha de prestarse? Si con conocimiento del Estado, entonces abocamos de nuevo a la entente tácita con el peligro apuntado anteriormente. Y sin el conocimiento del Estado no cabe pensar en ninguna ayuda eficiente, salvo que los miembros cristianos, de modo particular, puedan y quieran prestar esa ayuda. Mas en ese caso tal ayuda no debe incluirse en lo que el escritor galo llama «forma especial», sino simplemente en la «forma general».

* * *

El lector habrá advertido, sin duda, que hay cierto nexo lógico entre las premisas sentadas por Jacques Maritain en los anteriores capítulos y las conclusiones a que llega al formular las formas de cooperación de la Iglesia y el Estado. Un hecho resulta fundamental en él, al desarrollar su doctrina: la evidente división religiosa de Europa y del mundo occidental, aunque reconozca sus raíces cristianas por una parte, y, por otra, reconozca el triste panorama de las masas no creyentes. Es este hecho el que le determina a trazar lo que pudiera ser la nueva cristiandad en un futuro inmediato y no razones especulativas; y con la mirada puesta en la democracia norteamericana intenta para Europa un trasunto de ésta. Olvida, sin embargo, un hecho fundamental: que no fué la revolución americana, ni la Constitución de Filadelfia la que fundamentó en Europa la vida política de los últimos siglos, sino la revolución francesa y las constituciones de ella derivadas. Si en Europa hubiera influído la primera, no se habría dado esa democracia anticristiana y antirreligiosa que al mismo humanista francés repugna, ni habría sido difícil —aun contando con la separación de la Iglesia y el Estado— el reconocimiento público del culto debido a Dios. Es difícil vencer en Europa ciertas formas del pensar democrático que pretenden relegar la religión a un rincón de la conciencia individual y transformar en asunto meramente privado la vida religiosa de la persona. Y claro está, mientras esas tendencias no desaparezcan será muy difícil que la futura cristiandad se desenvuelva en Europa tal y como planea Maritain. Y si, como él

supone, se ha recobrado por los pueblos la fe cristiana, entonces los propios pueblos obligarán a sus autoridades a declarar al Estado cristiano, como la garantía más segura de realización pública de las verdades evangélicas. Dependerá de la mayoría el que el Estado adopte una u otra confesión religiosa cristiana, a menos que un día se vuelva a la unidad dogmática con la vuelta al redil de Roma de los hermanos cristianos que hoy están fuera.

Admitido que el Estado rinda culto público a Dios, no es difícil admitir esa unión moral de todas las confesiones que en El crean, sobre la base de los puntos comunes y dentro del plano exclusivo de lo temporal, sin miras utilitarias de ninguna clase, y dirigida al fin general de crear las condiciones necesarias para promover el desarrollo y el perfeccionamiento de la personalidad humana. Ahora bien, lo que no explica claramente Maritain es su pensamiento acerca de que la fe pública asumiría «preferentemente» las formas de la religión más en armonía con la historia y tradiciones de ese pueblo X al que pudiéramos referirnos. Lo cual parece querer decir que, en un pueblo de tradición católica y de mayoría actual católica, las formas públicas de reconocimiento y culto de Dios deberán ser católicas; tanto como en otro de mayoría y tradición luteranas deberá ser la confesión de Lutero la que asuma aquellas formas. Y nos preguntamos: ¿no es esto volver al Estado confesional? Se nos objetará que no, dada la distinción maritainiana entre Estado (o autoridad) (61) y cuerpo político, pues que no ha de ser el Estado, sino el cuerpo político el que deberá tener conciencia de la doctrina y moral cristianas. Pero esta distinción, con todos los respetos para el escritor galo, nos parece meramente teórica. Aparte su confusión del Estado con la autoridad estatal, de la que nos hemos hecho eco en el primer capítulo, no vemos la posibilidad de que el cuerpo político lleve a cabo públicamente la realización de las verdades del Evangelio sin el conocimiento de la autoridad del Estado y sin su apoyo, supuesto que toda actuación pública cae dentro del orden social que la autoridad estatal ha de cuidar y mantener. Y si esta autoridad conoce y apoya las aspiraciones cristianas —no importa de qué confesión— del cuerpo político, quiere decir que la autoridad estatal adopta tal confesión, y más si ella está en armonía con la tradición y la mayoría actual. Por donde se demuestra que la distinción maritainiana es puramente teórica. Dejemos al margen el respeto a las minorías de otras confesiones, punto en el cual estamos de acuerdo todos los cristianos.

(61) Véase capítulo I de este trabajo.

Así, pues, el Estado debe ser religioso, aunque nuestro autor no haga tal declaración. «Sin religión —decía León XIII en su Encíclica *Inmortale Dei*— es imposible que sean buenas las costumbres en un Estado, y todos saben, tal vez más de lo que convendría, cuál es y adónde va encaminada la que llaman filosofía civil acerca de la vida y de las costumbres» (62). Y en su Encíclica *Libertas* añadía: «Siendo, pues, necesario al Estado profesar una religión, ha de profesar la única verdadera, la cual sin dificultad se conoce en los pueblos católicos, puesto que en ella parecen como sellados los caracteres de la verdad... La autoridad pública está, en efecto, constituída para utilidad de sus súbditos, y aunque próximamente mira a proporcionarles la prosperidad de esta vida terrena, con todo, no debe disminuirles, sino aumentarles la facilidad de conseguir aquel sumo y último bien, en que está la sempiterna felicidad del hombre, y a que no puede llegarse en descuidándose de la religión» (63).

Es evidente, pues, que la tesis de la Iglesia católica en todos los tiempos —y, por tanto, no es propia del régimen sacro— es la de que el Estado debe profesar la religión católica, única verdadera. Cualquier otra situación aceptada por la Iglesia es un mal menor. Ahora bien, juzgar cuándo es el momento oportuno para realizar la forma de Estado católico, eso dependerá, en primer lugar, del Romano Pontífice, cuando el pueblo y la autoridad de un Estado así lo soliciten y sea conveniente para el bien común. Por eso no puede decirse, como afirma el P. Courtney Murray, que tal forma es a veces tolerada por la Iglesia (64), pues, por el contrario, es la propugnada en todo tiempo como el ideal de la Jerusalén temporal. Así lo ha confirmado recientemente Pío XII cuando habla de que «en principio sólo la unión de Iglesia y Estado es normal», siendo anormal toda otra clase de situación, aun dándose cuenta el Pontífice, felizmente reinante, de la estabilización de la pluralidad de religiones y concepciones de vida que existe en muchos pueblos.

Abordemos ahora el espinoso problema de la separación de la Iglesia y el Estado que Maritain propugna para la nueva cristiandad, si bien de un modo atenuado, como hemos visto, en cuanto acepta la necesidad de un reconocimiento tácito y de las formas de colaboración que en su lugar hemos comentado. Pío IX, en el *Syllabus*, condena esta proposición (núm. 55): «La Iglesia del Estado y el Estado de la

(62) Véase versículo 39.

(63) Véase versículo 27.

(64) Véase artículo citado, págs. 168 y sig.

Iglesia han de estar separados.» Y en su Encíclica *Quanta cura* mandaba que fuese reprobada, proscrita y condenada por todos los hijos de la Iglesia la proposición de que la sociedad política se constituyese sin hacer ninguna diferencia entre la verdadera y las falsas religiones. De lo contrario, no es posible realizar lo que Dios quiere sea sustancialmente la vida presente: una ordenada preparación para la vida futura.

Fué el Papa León XIII quien, en medio de las corrientes doctrinales que propugnaban en el siglo pasado como una conquista de los tiempos la separación de la Iglesia y el Estado, mejor expuso en sus encíclicas la doctrina de la Iglesia. «Porque muchos —decía en *Libertas*— pretenden que la Iglesia se separe del Estado toda ella y en todo; de modo que en todo el Derecho público, en las instituciones, en las costumbres, en las leyes, en los cargos del Estado, en la educación de la juventud, no se mire a la Iglesia más que si no existiere; concediendo a lo más a los ciudadanos la facultad de tener religión si les place, privadamente... Otros no se oponen, ni podrían oponerse, a que la Iglesia exista, pero le niegan la naturaleza y los derechos propios de sociedad perfecta, pretendiendo no competirle el hacer leyes, juzgar, castigar, sino sólo exhortar, persuadir y aun regir a los que espontáneamente y por voluntad se le sujetan... Por último, hay muchos que no aprueban la separación entre las cosas sagradas y las civiles; pero juzgan que la Iglesia debe condescender con los tiempos, doblándose y acomodándose a lo que la moderna prudencia desea en la administración de los pueblos. Este parecer es honesto, si se entiende de cierta equidad que puede unirse con la equidad y la justicia, es decir, que la Iglesia con la probada esperanza de algún bien grande, se muestre indulgente y conceda a los tiempos lo que, salva siempre la santidad de su oficio, puede concederles. Pero muy de otra manera sería si se trata de cosas y doctrinas introducidas contra justicia por el cambio de costumbres y los falsos juicios. Ningún tiempo hay que pueda estar sin religión, sin verdad, sin justicia, y como estas cosas supremas y santísimas han sido encomendadas por Dios a la tutela de la Iglesia, nada hay tan extraño como el pretender de ella que sufra con disimulación lo que es falso e injusto, o sea connivente en lo que daña a la religión» (65).

Las últimas palabras del gran Pontífice del pasado siglo resultan definitivas para enjuiciar las posiciones de quienes, excesivamente

(65) Véase versículos 47, 48 y 49.

preocupados por las circunstancias del tiempo, quieren conjugar con los principios eternos cosas y doctrinas introducidas contra justicia por el cambio de costumbres y los falsos juicios.

Permítasenos, por último, traer aquí las palabras de otro gran Pontífice, Pío XI, en su Encíclica *Dilectissima nobis*, cuando enjuiciaba la situación de la Iglesia en España a raíz de la instauración del régimen republicano de 1931: «No nos detenemos ahora a repetir aquí cuán gravísimo error sea afirmar que es lícita y buena la separación en sí misma, especialmente en una nación que es católica en casi su totalidad. Para quien la penetra a fondo, la separación no es más que una funesta consecuencia (como tantas veces lo hemos declarado, especialmente en la Encíclica *Quas primas*) del laicismo, o sea, de la apostasía de la sociedad moderna, que pretende alejarse de Dios y de la Iglesia. Mas si para cualquier pueblo es, sobre impía, absurda la pretensión de querer excluir de la vida pública a Dios, creador y pródigo Gobernador de la misma sociedad, de un modo particular repugna tal exclusión de Dios y de la Iglesia de la vida de la nación española, en la cual la Iglesia tuvo siempre, y merecidamente, la parte más importante y más benéficamente activa en las leyes, en las escuelas y en todas las demás instituciones privadas y públicas» (66).

En resumen, pues, la construcción maritainiana parece pensada exclusivamente para aquellos pueblos en que subsiste la división religiosa y en los cuales no puede instaurarse el ideal de la Iglesia del Estado confesional católico, con la plena armonización de actividades de Estado e Iglesia, en vista de la perfección ética del hombre.

IV. COMENTARIO FINAL

Tras de lo expuesto, el lector habrá formado juicio acerca del acierto de Jacques Maritain en orden al tema, siempre importante, que estamos tratando y en relación con la nueva cristiandad que él delinea para un futuro inmediato. Ahora bien, si ha de ser nueva, lo será por su adaptación a las circunstancias nuevas de los principios esenciales y eternos. También lo será por un mejor entendimiento entre la sociedad política y la Iglesia, fruto de un mejor análisis de lo que deben ser sus relaciones y de una flexible adaptación de este deber ser a la realidad social, en aras del amor mutuo al fin común,

(66) Véase versículo 6.

y salvados los errores de pasadas épocas históricas. Lo cual, en todo caso, exige un estudio de los principios esenciales por un lado, y, por otro, una fina percepción de las circunstancias sociales en las cuales se han de realizar aquellos principios. Ya hemos visto que el humanista francés no acomete el estudio de lo que deben ser las relaciones entre ambas potestades supremas, ni nos delinea cuáles son los principios esenciales que en toda época se han de respetar, cualquiera que sean los modos de llevarlos a la realidad. No se puede desvirtuar ninguno de esos principios, ni siquiera en nombre de la conveniencia práctica. Y éste creemos que es el caso de Jacques Maritain, aunque por sus indudables dotes de teólogo y de filósofo y sus brillantes cualidades de escritor, pudo haberlo intentado. Como ha dicho Eulogio Palacios: «El atractivo que ejerce Maritain sobre la mentalidad contemporánea se debe a que su obra constituye un acontecimiento insólito en el globo intelectual del catolicismo. Ningún escritor había hasta el día reunido las cualidades que se dan cita en el discutido humanista francés, y que hacen de él con sus aciertos y con sus errores, una de las figuras más llamativas de la filosofía actual» (67). Y añade: «Sólo Maritain ha sabido urdir un mito cuyas manifestaciones sapienciales y políticas guardan todas las apariencias de cristianas y hasta se revisten de un lenguaje tomista, siendo como son profundamente modernas.»

Sinceramente, creemos que no puede calificarse de «mito» la construcción maritainiana. La creemos simplemente errónea por las razones que ya hemos apuntado a lo largo de este trabajo y las que aludiremos después en el presente capítulo; mas no creemos pueda dudarse de su buena fe, hasta llegar a calificar —como hace Eulogio Palacios— a su doctrina como un «pasteleo» (68). No creemos que Maritain sea consciente de intentar unir lo que no es posible. Sus escritos reflejan un sentimiento de generosidad sin límites y un ansia de abarcar en caridad a todos los hombres y a toda doctrina, por lo mismo que cree que todo es de Dios, incluso el error. En este sentido ha intentado asimilar «lo moderno» y asociarlo a los principios eternos, creyendo que esto es posible. De ahí que digamos no pueda dudarse de su buena fe. Su error de principio consiste en no haber tenido pre-

(67) *El mito de una nueva cristiandad*. Ed. Biblioteca del pensamiento actual, Madrid, 1952, pág. 9.

(68) *El mito...*, págs. 20-1.

sente que en «lo moderno» hay cosas y doctrinas introducidas contra la justicia por el falso juicio y el cambio de costumbres, como decía León XIII, y esas cosas y esas doctrinas hay que filtrarlas bien antes de intentar su unión a los principios eternos. No bastan las conveniencias prácticas.

Y este es el principal defecto de Maritain: su posición pragmática. Nos hacemos cargo de que sobre él pesa demasiado la influencia de lo que se considera ideas gloriosas en la vecina nación. Víctima del entusiasmo por un progreso constante, cree que el camino iniciado con la Revolución francesa debe seguirse indefinidamente, y por eso propugna el tipo de democracia que hemos visto a través de sus propias palabras transcritas en el presente trabajo. Se da cuenta de los errores sufridos a propósito del alejamiento de la sociedad política de toda idea religiosa —no olvidemos que el laicismo europeo tiene su consagración en la Revolución francesa— y quiere enmendarlos, mas dentro del propio camino emprendido. No se para a pensar si en esos errores ha influido la propia senda seguida, y si es conveniente reemprender otro camino.

Obsesionado con su idea, dando a los hechos y a las circunstancias el valor de consumados, comprende que es preciso retocar sus consecuencias, dándoles un sentido cristiano que no tuvieron en su origen. Fuerza así su construcción hacia lo que él conceptúa una nueva cristiandad. Quiere así cristianizar desde fuera la democracia liberal e inorgánica surgida de las barricadas de la Revolución. Su propósito es bueno, mas no basta.

Estamos de acuerdo con Maritain en que fué la Paz de Westfalia la que marcó en Europa un rumbo decisivo a su vida cultural. El cree que allí quedó arrumbada la ideología del Sacro-Imperio. Y así fué en lo político, pues allí se perdió la unidad política europea que en estos días del presente tanto se añora. Y se perdió también, sobre todo, la unidad religiosa y la unidad moral, por la que tanto luchó España, contra los príncipes protestantes y los cristianísimos reyes de Francia.

Podemos considerar globalmente el pensamiento de Maritain como una tentativa en pro de la unidad cultural y moral de Europa. Quizás sea esta idea la clave de todo su pensamiento. Así comprendemos su esfuerzo y su amalgama de ideas de todo origen, que él en su ideario, cual en un crisol, intenta fundir en una unidad. Quizás por esto sus más ardientes defensores hablan de su ideario como anclado en el plano de la hipótesis circunstancial. Esto lo consideramos un error;

y no porque deban arredrarnos las actitudes abiertas, que ejemplo nos dieron Santo Tomás y San Alberto el Magno respecto a Aristóteles, sino porque, en todo caso, las actitudes abiertas no deben hacer peligrar las esencias, ni siquiera con el subterfugio de las analogías, y Maritain creemos las hace peligrar.

Toda su construcción está asentada, como hemos visto, sobre la realidad de un mundo descristianizado y dividido en lo religioso. De ahí su interés en superar esta realidad, ateniéndose sobre todo al fin práctico de allanar esta división, sobre la base del bien común temporal, es decir, por medios políticos. Efectivamente, sólo en la política caben el pragmatismo y las filosofías de urgencia. Sin embargo, lo político es sólo un aspecto de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. En ningún caso representa la totalidad del problema. Esto lo olvida Maritain. Como olvida que las verdades cristianas no sólo afectan a la persona, mas también a la proyección social de la vida de ésta, y, en último término, a la comunidad perfecta, de la que es miembro y en la cual la persona debe adquirir su perfección ética temporal. Y, en consecuencia, la misma necesidad de armonía entre ambas potestades sobre la persona, existe también respecto de la vida social. De ahí la necesidad del concierto público y expreso entre la Iglesia y el Estado. Al no admitir este principio, Maritain parece dejarse arrastrar del principio liberal de que la religión es asunto privado de la persona, y del principio de los reformados (Zuinglio) de considerar la Iglesia como sociedad invisible, al menos en lo que a las relaciones con el Estado respecta. Que a tanto equivale, como hemos visto, el ideario de Maritain, aunque propugne, por otro lado, el reconocimiento de la personalidad de la Iglesia. Recordemos que ése es uno de los errores de los protestantes anotados por Suárez en su *Defensio fidei*.

A ese mismo error corresponde su idea de atribuir de modo absoluto el orden temporal al cuerpo político y el orden espiritual a la Iglesia. No tiene presente la posibilidad de fines comunes. De ahí también la emancipación que propugna del orden político respecto del religioso, aun reconociendo la superioridad de éste, lo que en el fondo ha sido siempre principio defendido por el liberalismo, y condenado en el *Syllabus* de Pío IX (69).

Para apoyar su posición hemos visto que cita el texto evangélico «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que de Dios.» Pero su

(69) Véanse apartados IV, V, VI y X.

interpretación es a todas luces muy peculiar. Si este texto pudiéramos tomarlo en su sentido literal, habríamos de concluir que no deben relacionarse ambas potestades contra el magisterio constante de la Iglesia católica, como hemos visto a lo largo de los capítulos anteriores. Y, no obstante, Maritain aboga por la separación. Al pronunciar esa frase, el Divino Maestro se propuso evadir de una añagaza política que le tendían sus enemigos. Ni deseaba aparecer ante su pueblo como amigo de un poder extranjero; ni quería erigirse en caudillo de la libertad de los judíos, entonces sometidos al poder político de Roma. Basta leer detenidamente el Evangelio para apercibirse claramente de esta intención. En ningún caso pudo definirse sobre las relaciones de una Iglesia que aún no había fundado.

Esas palabras de Jesucristo y otras que pudiéramos citar (recordemos las que pronunciara ante Pilatos: «Mi reino no es de este mundo»), nos llevan a pensar que las cosas de la Iglesia no son las del Estado, que trátase de comunidades distintas entre las cuales no cabe confusión. Mas una cosa es la no confusión —admitida en todo tiempo, incluso cuando un San Isidoro de Sevilla, en aras de la caridad, habla de la intromisión de una u otra potestad en las actividades de la Iglesia o del Estado— y algo muy distinto el desconocimiento oficial que propugna Maritain. Se advierte en ello con demasiada evidencia el ideal europeo racionalista que triunfó precisamente en 1648. El Estado debía ser la única sociedad visible. Pues bien, fué ese ideal lo que condujo a ese proceso de estúpido y agresivo aislamiento de la sociedad política del cual se lamenta Maritain. No fueron —como él cree— los abusos del régimen sacro.

Cuando se opone a una armonía expresa entre ambas potestades, el pensamiento de Maritain es consecuente con su principio de separación y desconocimiento oficial de la Iglesia. Lo incongruente es abogar por un entendimiento tácito. Nos recuerda, en este aspecto de quedarse a mitad de camino, la posición de la Iglesia anglicana buscando siempre «la vía media».

Maritain hace suyo el conocido principio: «El Estado libre en la Iglesia libre.» Por eso propugna el entendimiento tácito, como si un entendimiento expreso —en tesis y en hipótesis— no fuera mejor garantía de la respectiva libertad de actuación de ambas sociedades. Si concordatos recientes —recuérdese la Encíclica *Mit brennender Sorge* de Pio XI— han sido causa de angustia del Papado, ¿cómo no van a serlo los entendimientos tácitos?

Por otro lado, es cierto que —como indica Maritain— en el mun-

do actual existe cierta confusión espiritual, y que esto supone para los cristianos una hermosa ocasión para reducir las cosas a la verdad. Ciertamente que conviene trazar un adecuado camino para conseguirlo. ¿Lo ha conseguido Maritain? Ya hemos indicado que no se plantea en ningún momento el problema especulativo, de cara siempre a la realidad social que aspira a superar. Pero, aun así, debiera hacer distinciones en esa compleja realidad social, pues aunque se observa cierta uniformidad en los modos de vida de todos los pueblos de la civilización occidental —fruto evidente de la interpedencia de los mismos—, sin embargo, y sobre todo por lo que al aspecto moral se refiere, todavía pueden observarse ciertas diferencias debidas a la tradición. No se puede fácilmente borrar las huellas de la Historia. El factor histórico aconseja diferenciar los países que tradicionalmente se mantuvieron fieles a la Cátedra de Pedro en Roma, de aquellos que apostataron de ésta, ya sean ortodoxos, ya sean reformados. En los primeros, la mayoría de pensamiento católico es evidente, aunque existan grandes sectores descristianizados o indiferentes, y no sean demasiados los católicos sinceramente practicantes. Que muchas veces las personas creen en aquellas ideas que por desidia, por comodidad, por interés o por debilidad de carácter no practican. Hasta las masas obreras están menos descristianizadas de lo que se supone. Aun opinando contra la Iglesia, se observa en el fondo de su conciencia la vivencia de las verdades cristianas. Por eso, más que a católicos, nos referimos al pensamiento católico, pues, aun cuando no se practique los actos del culto, se sigue considerando la moral cristiana como la más sublime. En los pueblos tradicionalmente católicos son pocos los disidentes adscritos a cualquier secta cristiana no católica, a pesar de los modos del apostolado de estas sectas en los cuales se observa a menudo el ofrecimiento de un interés material.

En los países de mayoría protestante es otra la realidad. La multiplicación de las sectas ha ido en perjuicio directo de la fe y en favor de una progresiva confusión de ideas, de un mayor debilitamiento de las ideas morales fundamentales —por ejemplo, la de la indisolubilidad del matrimonio—, y de una más acentuada materialización de la vida humana, hasta el punto de que la insatisfacción espiritual cunde en grandes sectores sociales de aquellos pueblos, los cuales comienzan a volver sus ojos a Roma, ansiosos de seguridad, de unidad y de paz. Por eso no es de extrañar se den movimientos del mismo tipo que el de Oxford; ni es de extrañar las recientes conversiones de pastores protestantes.

Partiendo, pues, de esta realidad del cristianismo en los países de raíz cristiana —queden al margen los países de mayoría no cristiana, cuya situación no entra en los postulados del problema, por razones que son obvias—, debemos plantearnos honradamente la cuestión desde el ángulo especulativo primero, para estudiar después el mejor modo de aplicar la verdad alcanzada a las circunstancias presentes. Este es el método que olvidó Maritain. Si lo hubiera seguido, nos hubiera trazado los principios esenciales que han de darse en todos los tiempos y nos hubiera advertido de los modos «viciosos» que tales principios tuvieron realidad en el régimen sacro, para luego describirnos cómo podrían concretarse aquellos principios en los nuevos modos, más apropiados a las circunstancias del futuro.

No se puede hablar de la tarea del mundo cristiano, de una realización social temporal de las verdades evangélicas, sin plantearse previamente la razón de ser de tal tarea, no sólo desde el punto de vista de la persona —del que tan celoso se muestra Maritain—, sino también desde el punto de vista de la persona como miembro de la comunidad política y de esta misma comunidad. Y aun cuando así parece hacerlo, parte de una posición indemostrada, cual es el que las verdades del Evangelio hayan de realizarse perfecta y absolutamente respecto de la persona, y de modo relativo tan sólo respecto de la sociedad. Para él parecen no existir los principios esenciales cristianos que guíen la realización social-temporal de la comunidad política. Y esto resulta absurdo, al menos desde el punto de vista de la tesis, pues el ideal cristiano —así se deduce de los textos papales aducidos en capítulos anteriores— es que la ciudad humana sea una realización temporal de la Ciudad de Dios. ¿Por qué no advertir, entonces, que la vida social es un trasunto de la vida de la persona, y que lo que afecta a ésta necesariamente ha de afectar a la sociedad política? Esto resulta mucho más extraño en un autor que ha escrito páginas tan luminosas sobre el sentido social de la vida humana del futuro y del papel trascendental que en ella ha de tener el proletariado (70).

Establecer tan simplemente esas equivalencias que traza nuestro autor entre civilización y cultura, orden temporal y orden impuro por un lado, y vida eterna, vida participada de Dios, orden espiritual y orden puro por otro, resulta inexacto. Lo puro, en todo caso, será lo que se ajuste al ideal, a los valores que hayan de realizarse; y lo im-

(70) Véase *Humanismo integral*, págs. 219-220; y la pág. 253 sobre el papel del proletariado.

puro —es condición humana— afecta a toda realización del ideal. Por eso la impureza puede darse en toda realización humana lo mismo en el orden temporal que en el espiritual, pues el barro de que estamos hechos los humanos, impregna todas nuestras obras. ¿Acaso no observamos la pureza y la divinidad de la Iglesia a través de épocas históricas demasiado míseras en lo humano? (71).

No otra cosa cabe pensar cuando se trata de realizar socialmente las verdades evangélicas. Impuro será el orden temporal en cuanto le afectan las impurezas humanas, que no en cuanto a los puros principios que tienda a realizar. Impuro será, sobre todo, el orden temporal que no quiera ajustarse a la moral y al bien.

Es en la inspiración del orden temporal en el orden eterno, donde han de fundarse las relaciones entre el Estado y la Iglesia. Y por ello resulta ilógico separar tajantemente ambos órdenes para intentar después su relación (72). Y, en último término, si tan diferentes y tan separados deben ser, ¿por qué el propio Maritain se refiere a la necesidad de que el orden temporal haya de ser vivificado por el orden espiritual? (73).

No se puede escribir sobre el futuro de la nueva cristiandad aludiendo sólo a los males o abusos de la anterior —infundados, como hicimos notar en anteriores capítulos— y también a los males de la época presente, sin trazar, por otro lado, las líneas a seguir por esa nueva cristiandad, líneas capaces de superar esos males. Decir que ésta ha de tener por notas características lo antiliberal y lo antimarxista sin precisar más, es caer en irremediable superficialidad, a más de negarse a hacer verdadera obra constructiva. Se requiere advertir qué principios condena del liberalismo y del marxismo, sobre todo por su generosa posición tendente a abarcar incluso el error; y después, formular las ideas capaces de sustituirlos y de superarlos (74).

Lejos de plantearse —como hemos advertido— el problema especulativo, lo que a Maritain le preocupa es evitar estos tres escollos: el liberalismo, el marxismo y el régimen sacro. Una vez evitados, ya le parece aceptable su construcción, no dándose cuenta de que la vida humana se nutre de ideas y de que las obras del hombre no son otra cosa que la concreción y realización más o menos pura de una idea.

(71) Recuérdese la llamada «edad de hierro» en el siglo ix; y el Cisma de Occidente en el siglo xiv.

(72) Véase lo transcrito en la nota (7).

(73) Véase lo transcrito en notas (6), (7) y (14).

(74) Véanse notas citadas en la anterior.

Por eso no puede bastar con negar una idea determinada, se necesita sustituirla con otra mejor que demuestre a la inteligencia lo erróneo de la sustituida, y que, como ésta, sea capaz de caldear el sentimiento humano e inclinar nuestra voluntad; en una palabra, que si la idea rechazada es capaz de inspirar una mística humana, lo sea también capaz la nueva idea propuesta.

No seremos los primeros en acusarle de intentar una síntesis de términos contradictorios. Analicemos, en primer lugar, su concepción profano-cristiana, que él caracteriza por la «idea de la santa libertad de la criatura unida a Dios por la Gracia», frente a la medieval del imperio sagrado de Dios sobre todas las cosas (75). Ya explicamos en capítulo anterior el sentido de esta idea. Nuestro Rey Sabio decía en *Las Partidas* que Dios es «principio e acabamiento de todas las cosas», y, al proclamarlo, se pretendía destacar que todo, incluso la vida del hombre, gira alrededor de Dios. Por eso se ha caracterizado la Edad Media de teocéntrica. Fué el Humanismo primero y la Reforma y el Racionalismo después, los que se encargaron de ir separando la criatura humana de su Creador, avivando el sentido de la independencia en el hombre. ¿Acaso el mal de nuestra época no consiste precisamente en ese apartamiento de Dios? Humanismo, Reforma y Racionalismo endiosaron al hombre, situándole en el lugar que sólo Dios puede ocupar. Y hoy sufrimos las consecuencias. Si las queremos evitar se impone volver las cosas a su cauce. Lo exige también esa libertad calificada de «santa» por Maritain —sin duda influído por el vocabulario revolucionario—, pues no hay libertad sin concierto con el orden moral, y éste se funda en Dios. Con esta afirmación no se pretende quitar un ápice de lo que se debe a la criatura humana. Y si durante la Edad Media el factor humano no fué debidamente valorado, puede hacerse en el futuro, máxime con la experiencia humanista que ya se posee. Más que hacia un humanismo integral o teocéntrico, como cree Maritain, creemos que el futuro de la Humanidad ha de dirigirse a un cristocentrismo, pues en el Hombre-Dios residen la Verdad, el Camino y la Vida, y aún no han sido realizadas en toda su potencial virtualidad esas verdades evangélicas a las que se refiere de continuo el humanista francés.

No es sólo en el vocabulario donde se observa el poso liberal, sino en su mismo ideario. No parece sino que hace suyo el triple lema de la Revolución francesa: libertad, igualdad y fraternidad. Pero

(75) Véase lo transcrito en nota (10).

intenta cristianizarlo desde fuera. Decimos esto porque no se puede hablar de libertad sin referencia al orden moral; ni se puede hablar de igualdad sin discriminación alguna; ni se puede esperar una fraternidad entre los hombres sin referencia al Padre común, y sin referencia a las virtudes de la caridad y de la justicia, las dos virtudes del porvenir, pues en ellas, más que en la defensa de la igualdad y de la libertad, estriba el que los humanos logremos la ansiada paz social.

En este aspecto de sus contradicciones queremos destacar ahora el que por un lado niegue la personalidad al Estado y, en cambio, se la reconozca a la Iglesia (76). ¿Cómo puede concebirse que el Estado mantenga relaciones diplomáticas con la Iglesia si no es sujeto jurídico? Y ¿cómo puede conciliarse el reconocimiento de la personalidad jurídica de la Iglesia sin el reconocimiento oficial y expreso de la actividad de ésta? No resultan incompatibles ambas personalidades, por lo mismo que dijimos ambas están llamadas a la colaboración.

Tampoco puede admitirse su razonamiento de que para salvar la personalidad del hombre debe sacrificarse la personalidad del Estado, pues aun concibiendo el Estado como un «todo» cabe considerar la naturaleza de éste en el sentido de no absorber a la parte (77), es decir, de no absorber la persona. En cuanto a ésta, resulta sorprendente su distinción entre persona e individuo. Creemos acertada la crítica que en este aspecto le formula Eulogio Palacios (78), y a ella nos remitimos.

En su momento oportuno hicimos notar su idea del Estado como simple mecanismo y cabeza del cuerpo político. Sin embargo, en otros pasajes hace equivalentes Estado y ciudad humana. Si el Estado es la ciudad humana, comprendemos su afirmación de que aquél «peca contra sus miembros y falta a la justicia rehuyendo el conocimiento de Dios» (79). Consideramos irrefutable este principio, como igualmente resulta irrefutable la necesidad de relacionar Iglesia y Estado en razón de la unidad de la persona humana (80), y en razón de la misma necesidad del bien público, como garantía esencial «para que sea posible diseminar la levadura del Evangelio por todo el cuerpo político-social, cosa que precisa, dentro de su esfera, el bien común temporal» (81). ¿Por qué, pues, su empeño de limitar ese reconoci-

(76) *El hombre...*, págs. 201 y 202.

(77) Véase lo transcrito en notas (51) y (52).

(78) *El mito...*, págs. III y sig.

(79) Véase lo transcrito en nota (54).

(80) Recuérdense las citas de los Pontífices en este sentido.

(81) Véase lo transcrito en notas (58), (59) y (60).

miento de la Iglesia a sólo los hechos, sin confesarlo públicamente, sin fórmula jurídica que sirva de cauce a aquella garantía y de límites precisos a esa separación de funciones de la que tan celoso se muestra? Creemos que sólo el temor a levantar suspicacias de los enemigos de la Iglesia es la razón que inclina a Maritain a esta extraña posición.

Que la unidad religiosa en el cuerpo político no es requisito indispensable para el reconocimiento de la misión de la Iglesia por parte del Estado, es principio admitido generalmente en nuestros días, confirmado por la Iglesia católica, que no ha tenido inconveniente alguno en firmar concordatos en esa situación. En cambio, resulta difícil armonizar su afirmación de no confesar el Estado ninguna fe religiosa con la afirmación, a su vez, de que la ley «haya de mantener siempre una orientación general hacia la vida virtuosa y lograr que la conducta común tienda en todas las esferas hacia la realización plena de la ley moral» (82). Un Estado que tenga una preocupación moral por sus ciudadanos ha de tener necesariamente una actitud religiosa y ha de profesar una religión, como vimos por boca de los Papas en el capítulo anterior, precisamente porque en la religión se basa la moral. ¿O es que Maritain reincide en el defecto del Estado liberal —puesto de manifiesto por Sartre— de desconocer oficialmente a Dios, su religión y su moral, para seguir practicando, por inercia, la moral que se aparenta no conocer?

Si el Estado ha de profesar una religión y ha de conocer una moral, precisamente la religión y moral verdaderas, no cabe discusión alguna en el terreno de la tesis. Si el pueblo en su mayoría no profesa esta religión y esta moral, habrá que buscar los principios comunes. Esta es ya una cuestión hipotética que habrá de resolverse tal como la prudencia política y la tradición aconsejen en cada caso. Por eso dijimos que antes de trazar lo que pueda ser una nueva cristiandad, debiera haber hecho la distinción entre los Estados de tradición católica y los Estados de tradición cristiana no católica. La prudencia de la Iglesia católica en este sentido es verdaderamente ejemplar. Quede, pues, para la política el reconocimiento y las relaciones del Estado con las diversas confesiones vitalmente enraizadas en el pueblo. Y quede para el ejercicio de la caridad las relaciones entre las distintas religiones dentro de un mismo Estado y en orden a la consecución de un propio bien común. Es lógico que en esta situación una

(82) Véase lo transcrito en notas (31) y (32).

Iglesia no goce políticamente de privilegio alguno sobre las demás, ni siquiera, como quiere Maritain, la Iglesia católica, como ocurre actualmente en Norteamérica y por las razones que apuntamos en capítulo anterior. Pero hágase constar que son razones de política interior, y no de principio, las que aconsejan esta situación; sin olvidar que las mismas razones aconsejarán el reconocimiento pleno de sociedad privilegiada a la Iglesia, cuando la comunidad política, por tradición y por mayoría, es católica.

Es lástima que Maritain, sobre no explicar suficientemente en qué consiste lo que él llama «privilegios» no nos exponga los derechos que para la Iglesia se derivan de su reconocida superioridad sobre el Estado. De haberlo hecho, tal vez hubiéramos podido analizar si esas pretendidas situaciones de privilegio obedecen a pura política, resto del ideario del régimen sacro, o si, por el contrario, esa situación privilegiada que tan mal aparece a los ojos del humanista francés, es conclusión lógica de la superioridad de fines que persigue la Iglesia católica y que él dice reconocer. Verdad es que no podía ser explícito en esta materia so pena de renunciar a dos de sus puntos cardinales: por un lado, el carácter secular de la sociedad política, y, por otro, su lema de «la Iglesia libre en el Estado libre». Sin embargo, debemos hacer notar que estos dos puntos no son nuevos, sino bastante viejos. Nacidos ambos con la Revolución francesa, fueron bandera política del liberalismo en el pasado siglo. Ambos no se ajustan a los principios esenciales de relación entre ambas sociedades perfectas, como hemos tenido ocasión de comprobar citando el pensamiento de los Papas.

En definitiva, lo que importa a todo trance para Maritain es obtener aquella unidad moral cristiana tan necesaria a los pueblos de Europa, reduciendo a unos pocos principios morales comunes la actuación de cada cuerpo político, aunque ello signifique hacer tabla rasa del dogma. Y esto es para Maritain una analogía de las esencias del cristianismo adaptadas a las circunstancias históricas. Por eso dijimos que la obra de Maritain hace peligrar las esencias. Su ideario, más superficial que profundo, más político que filosófico, resulta decepcionante para quien pretenda encontrar nuevos modos de vivir la verdad cristiana, pues sólo encontrará un intento de infundir desde fuera vida cristiana al cadáver de un Estado laico en el fondo.

BIBLIOGRAFIA

NOTA BIBLIOGRAFICA

DOS LIBROS ACERCA DE LA FILOSOFIA JURIDICA DE LEIBNIZ

Los trabajos de G. Grua desde los años anteriores a la última conflagración mundial hacían esperar una publicación llamada a ser clásica en los estudios acerca de la construcción filosófico-teológico-jurídica de Leibniz. Efectivamente, tuvo más tarde la oportunidad de estar en situación de hallar ciertos textos leibnizianos que permanecían inéditos, y que publicó en dos volúmenes el año 1948. La perspectiva de todo el sistema quedaba dispuesta para salir a luz, y las publicaciones fueron emprendidas en 1953, con la *Jurisprudence universelle et Theodicée selon Leibniz*, París, a la que siguió *La Justice Humaine selon Leibniz*, París, 1956, aparecida ya después de la muerte del autor. Dejó éste dispuesta también una edición crítica de la *Teodicea*, y un estudio acerca del *Optimismo en Leibniz*, de cuya publicación futura se ha hecho cargo el Centro Nacional de Investigación Científica francés (1).

La acogida que han obtenido los libros citados ha sido en todo punto favorable. Las reseñas publicadas en todas las revistas técnicas coinciden en ponderar el alto grado de elaboración sistemática y la riqueza de matices que ha sabido obtener Gaston Grua (2).

La versión ofrecida por Grua contiene varias enseñanzas marginales, pero que por su relevancia merecen ser destacadas en primer lugar. Una de ellas es que está ausente todo espíritu polémico acerca de temas religiosos puestos en litigio por católicos y protestantes. Por el contrario, hace ver en varios pasajes, que se daba prácticamente un des-

(1) Los comentarios siguientes se refieren a las dos obras sistemáticas aparecidas: *Jurisprudence universelle...* y *La Justice humaine...*

(2) Entre las revistas que han reseñado o resumido dichas obras, están *Philosophisches Jahrbuch* (München), *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* (Roma), *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, *Zeitschrift für katolische Theologie* (Wien), *Revue des Sciences Religieuses* (Strasbourg).

arrollo paralelo en ambas ideologías religiosas, reproduciéndose en ambos campos doctrinales las mismas o parecidas polémicas internas. Resultaría, por tanto, que en varios aspectos importantísimos, tales como el de la libertad humana y otros, las diferencias advertidas entre la opinión mayoritaria y minoritaria en ambos campos rivales, se reducían a cuestión de predominio temporal, pero sin que evoluciones diversas contribuyeran a agudizar la ruptura teológico-filosófica, antes, por el contrario, a suavizarla. Se advierte en algún lugar que las consideraciones religiosas eran superadas por las políticas, e incluso, dada la estructura social de la época, por las dinásticas.

Otra observación necesaria, es que la investigación de Grua se ha pegado tan de cerca a los textos leibnizianos, que ha dejado escapar proyecciones importantísimas, alguna de las cuales ya constan en trabajos de otros autores. Me refiero a la poca importancia otorgada a diversos precedentes, por el hecho de no aparecer concretamente sus citas en los lugares concretos. Es el caso de los escritores de la escuela española del derecho natural, tanto en los radicados en Salamanca y Alcalá, preferentemente, como en la prolongación europea representada por el Colegio Romano y los discípulos de este centro esparcidos por toda Europa. Sería importante objeto de una labor investigadora comprobar dónde y en qué materia aparece la inspiración de la mentalidad yusnaturalista española. Hay puntos fundamentales: el intelectualismo de Leibniz quedaría sin puntos de referencia en su tiempo si no existiera contemporáneamente el hecho de la multiplicación de las ediciones de Suárez, de Lugo y de sus discípulos o compañeros: Belarmino, Lessius, etc., en toda Europa. La superación de los puntos de vista teologistas en las cuestiones punteras de los tratados de Leibniz, no se explica si no es mediante la correlación del progreso sostenido en este punto por los teólogos jesuitas, conocidos desde luego, si reparamos en las frecuentes citas que de los mismos efectúa en lugares de menos interés teológico. ¿No será que Leibniz debía, a veces, dejar de señalar sus fuentes de información, precisamente cuando su pensamiento se acercaba demasiado literalmente al pensamiento católico? Las circunstancias sociales de su tiempo permiten no renunciar a esta sospecha, sobre todo cuando la táctica de los escritos leibnizianos era en todo momento muy hábil. Lo demuestra el hecho, observado ya por cierto autor, de que solía escribir sus trabajos en el idioma que hablaran ordinariamente las personas cuya lectura deseaba. Tal interpretación se da al oportunismo con que tan pronto publicaba folletos y libros en latín como en alemán o en francés.

Por otro lado, es seguro que la mentalidad leibniziana se acerca mucho más al espiritualismo peculiar de los pensadores españoles que lo que sus citas expresas dejan traslucir. En tiempos en que el racionalismo de Pufendorf (con el que Leibniz no simpatizaba, como sabemos) era ya tendencia general, Leibniz fué el último gran representante de la mentalidad barroca. Expresamente ha calificado H. Triepel de «Jurisprudencia barroca» la construcción de Leibniz (3), con un acierto que no se puede negar.

Una divergencia de principio aparta a Leibniz del racionalismo voluntarista de la filosofía alemana: Leibniz estima altamente los estímulos naturales del hombre, contrariando el pesimismo luterano. Para Leibniz, el placer es actividad y estado digno de la divinidad. Consiste en la contemplación y en la creación de la belleza y de la bondad. En los hombres toma cuerpo como felicidad. A él están subordinados los actos del hombre, hasta los de justicia. Pues no será *sabia* la justicia que no tienda a algún placer del espíritu mediante la conciencia de su bondad. La felicidad consiste en el placer del espíritu, duradero y progresivo. Placer superior a la mera conciencia de obrar en justicia, es el de amar, conforme a la regla de la justicia como «amor del sabio». Porque no lo entendían así, se ve obligado a contradecir a los estoicos (4). De esta inteligencia positiva de las posibilidades humanas se sigue el intelectualismo ético. Un acto no es pecado por ser ofensa a la razón, sino por ser ofensa a Dios, o si la razón no reconociese ella sola una ley natural (5). Por ser Dios referencia y fuente de toda verdad, lo es también del derecho natural. Dios es la razón suprema, pero no por su voluntariedad, sino por su esencia. La norma de los actos no depende de un decreto libre, sino de las eternas verdades objetivas de su inteligencia, constituidas en su esencia. Las verdades eternas son independientes de la voluntad divina. Son su objeto interno (6). La divinidad representa la fuente universal (*l'univers de source*), de modo que el universo es tal como ella lo hace, y se acomoda a ella que es su germen u origen. Los hombres se acomodan trabajosa y lentamente a esta realidad. De ahí la total libertad divina, y la parcial esclavitud en que está el hombre, por depender de conocimientos no poseídos totalmente. Así como Dios es centro universal, los hombres somos cen-

(3) Heinrich TRIEPEL: *Vom Stil des Rechts. Beiträge zu einer Aesthetik des Rechts*. Heidelberg, 1947.

(4) *La Justice...*, 59.

(5) *La Justice...*, 69-70.

(6) *Jurisprudence...*, 273.

tros parciales de libertad (7). Dios es autor de la realidad, pero no es autor de su propio entendimiento. Por ello la posibilidad de las cosas y de sus formas está infinitamente abierta, pues no es producto de actividad creadora. Dicha posibilidad se brinda como objeto a la mente humana libre (8).

La naturaleza tiene un doble reino: el de la razón (de las formas o almas, mundo inteligible, perfecta república universal de los espíritus); y el de la necesidad (las partículas de materia, instrumentos de Dios). Distintos y dotados de leyes propias, ambos reinos están unidos por la perfectibilidad creadora. El reino de las causas eficientes y el de las causas finales se mezclan sin confundirse, realizando un eterno equilibrio entre el poder humano y la sabiduría divina (9).

El problema de la solución de indiferencia, tan vidrioso por motivos religiosos, se resuelve en Leibniz, negando sus presupuestos (establecidos por los métodos naturalistas de los pensadores del humanismo renacentista). Así como Spinoza obvia el problema identificando *libertad* con *necesidad natural*, Leibniz lo diluye dando la primacía decisiva a la captación intelectual de la verdad, situándose en la tendencia aristotélico-tomista, en una posición cercana a la tradicional antes de la polémica Molina-Báñez (10).

El libre albedrío total es atributo divino. Aplicada al hombre, esta expresión es engañosa, pues el pueblo tiende a darle mayor amplitud de la concedida por los teólogos (claramente se refiere a los luteranos). Su sentido más propio es el de «poder del hombre frente a las cosas ónticamente inferiores a él mismo», de las que el hombre puede lícitamente ser «dueño» (11).

El derecho se plantea, como es tradicional, dentro del ámbito alteritario. De la relación entre conciencia-mutua y amor, Leibniz infiere un estado de la «conciencia del sujeto mirando a otro», que constituye un «placer», y por ello un bien para el sujeto, y la conciliación entre los intereses mutuos surge de la juiciosa administración de ese bien (12).

La justicia universal del hombre (equivalente a la síntesis virtual en el interés social, para Aristóteles; a la piedad bíblica) recibe un al-

(7) *Jurisprudence...*, 249.

(8) *Jurisprudence*, 273.

(9) *Jurisprudence*, 387.

(10) *Jurisprudence*, 128.

(11) *Jurisprudence*, 123.

(12) *Jurisprudence*, 169.

cance acumulativo de estos factores tradicionales. La sociedad universal, natural antes de ser también conocida por revelación, no es una asamblea de sabios estoicos, sino una iglesia dirigida por una providencia justa y que recompense los actos humanos (13).

La justicia se define como *caritas sapientis*, como «voluntad constante de obrar de modo que nadie tenga razón para quejarse de nosotros» (14).

Justicia es la prudencia porque evitamos dañar a otro para no ser castigados y porque le ayudamos en espera de recompensa. Justicia es esfuerzo constante para la utilidad común, estando a salvo la propia. De modo semejante, equidad es procurar el bien ajeno, sin daño para el propio; lo necesario a otro tolerable para sí; la felicidad ajena sin perder la propia; preferir la utilidad de otro a la superfluidad propia, la necesidad ajena a la simple utilidad personal (15).

El interés común es definición de la justicia: *Iustum est quòd publice interest*. La «composición» de amores y de esfuerzos tiende a la mayor armonía posible: simple suma algebraica en caso de la misma dirección, o tercera dirección en caso de oblicuidad (16).

El *Nova Methodus* define la justicia en general en función de la utilidad pública. Prevalece la utilidad universal sobre la genéricamente humana, y ésta sobre la particular. Pero el señalamiento de qué cosa sea en utilidad común, no es objeto de la jurisprudencia, sino de la política (17).

La justicia y el derecho se realizan en una gradación progresiva desde lo particular a lo general, en una triple faceta: intención, obligación efectiva y extensión de la conducta a considerar. Los dos grados primeros son, respectivamente, los de la justicia conmutativa y los de la distributiva. El tercer grado consiste en la justicia universal, o piedad, que reúne todas las virtudes (18). Leibniz trata los temas de la justicia humana jerárquicamente, empezando por el grado más bajo. Va mostrando los aspectos cada vez más complejos, por más elevados, y las crecientes exigencias de la justicia, la cual halla en Dios al garante de la seguridad y de la felicidad, y al objeto supremo del amor. Leibniz estudia previamente los elementos del derecho de naturaleza,

(13) *Jurisprudence*, 163.

(14) *La Justice*, 91.

(15) *La Justice*, 111.

(16) *Jurisprudence*, 220.

(17) *La Justice*, 83-84.

(18) *La Justice*, 3-4.

y luego los tres preceptos que subordinan progresivamente, sin sacrificarla, la utilidad privada a la utilidad común. Constituye así el derecho privado o justicia conmutativa; el derecho público o justicia distributiva; el derecho interno o justicia universal, piedad u obligación natural para con Dios. Al derecho natural están subordinados los tres grados jurídicos, tanto del Estado como de la Iglesia (19).

Acercas de la justicia particular y general, Leibniz se inspira en Aristóteles, pero cambiando su espíritu. En lugar de contraponer la justicia particular —referente a las proporciones— a la justicia universal —tendida hacia el bien común—, él la subordina siempre (20).

La justicia conmutativa se refiere a la conducta entre particulares. La distributiva a la conducta de particulares y Estado. En un estado óptimo, con una buena educación, todo sería conferido por el Poder público, y los hombres gozarían de los bienes comunes en proporción de sus virtudes y méritos, porque el Estado podría proporcionarles todos los medios de acción. El fin expreso de la distribución es llevar a la mayor perfección al conjunto social. Por tanto, es preciso asignar a cada uno de los bienes aprovechables que más le ayuden, y los males inevitables que menos le perjudiquen. El Poder público debe hacer observar la justicia conmutativa en el comercio, que es la causa de la abundancia, y ejercer él mismo la distributiva, que entremezcla recompensas y penas para la felicidad y seguridad de los súbditos (21):

La justicia universal comprende todas las virtudes referentes a otro: realiza el *honeste vivere*. El interés común exige el bien de cada uno. Por ello las leyes perfectas prescriben todos los actos de virtud (21 bis).

El derecho tiene por principio constitutivo la perfección, no sólo de la sociedad humana, sino también de toda sociedad entre seres razonables: la perfección de las substancias inteligentes. Hay comunión o comercio entre todas las inteligencias (22).

En la esfera de la justicia particular el origen del derecho puro, o estricto, nace del principio de la conservación de la paz. En el grado segundo, la equidad busca que, sirviendo a los otros como se pueda,

(19) *La Justice*, 3.

(20) *Jurisprudence*, 219. Esta desviación del pensamiento aristotélico fué realizada, antes que por Leibniz, por Suárez. Compruébese en H. M. Hering, *De Iustitia Legali*. Friburgo, 1944, 6 ss.

(21) *La Justice*, 121-122.

(21 bis) *La Justice*, 129, 130, 126.

(22) *Jurisprudence*, 160.

aumente la felicidad propia mediante el aumento de la felicidad ajena.

En el grado tercero, el derecho es la piedad, o amor (23).

El derecho natural constituye para Leibniz una síntesis de entre los distintos conceptos tradicionales. Su aceptación es doble: derecho natural zoológico (el definido por Ulpiano) y natural-humano (desarrollado en filosofía y teología, el *ius gentium* «primario»). El derecho natural es conforme a la naturaleza humana y a la divina, entendidas ambas como «razón». Es conocido como verdad eterna. No se le puede ignorar, por lo cual no es preciso que esté escrito como el derecho positivo.

A su vez, el derecho humano se divide en *ius gentium* «secundario» y en derecho civil (24).

El ámbito del derecho natural es grandioso, dentro de la concepción leibniziana. Es un derecho perpetuo, que consta de verdades eternas. Su lugar propio no es la sociedad humana, y ni siquiera la sociedad universal cósmica. Rige en la «ciudad de Dios», o sea, las relaciones entre todos los «seres razonables», y en él está comprendida la justicia divina misma (25).

Así es que el Derecho natural consiste en seguir la naturaleza no particular, sino universal-racional. La razón universal, moldeando las leyes del universo, subordina el individuo a la especie, y la especie al universo. Aun considerándole solamente en el hombre, está establecido no sólo por la naturaleza del hombre, sino por la de Dios, o por la esencia divina, la cual es, por razón, fuente del Derecho natural (26).

El derecho natural tiene razones, por tanto, fundadas en la esencia de las cosas, y no en la voluntad de Dios. La conciencia del derecho natural es innata, al menos como efecto del «sentido de humanidad». Las leyes morales están grabadas en el alma como condiciones de nuestra conservación, pero para conocerlas bien es preciso reflexionar sobre ellas. A su vez, la vida social, el amor familiar, el sentido de dignidad y decoro, la previsión del porvenir, pueden elaborar en los instintos parte de la ley natural ordenada por la razón (27).

Por ser racional, y hallándose extendido a nuestra relación con

(23) *La Justice*, 90.

(24) *La Justice*, 232.

(25) *Jurisprudence*, 159.

(26) *Jurisprudence*, 160-161.

(27) *La Justice*, 58-59.

Dios, el derecho natural comprende así nuestras virtudes internas y los derechos de Dios sobre nosotros (moralidad natural), pero también comprende nuestros méritos, entendidos como derechos humanos sobre Dios (28).

En su cumbre, el derecho natural es coextensivo a la moral (confundiéndose ambos en la noción de «piedad»). Apoyado en la autoridad de Cicerón, afirma Leibniz que nadie se pertenece a sí exclusivamente: patria, padres, amigos reivindican una parte de cada uno (29).

Este objetivismo tiende a confundir derecho natural y moralidad. La voluntad individual no alcanza de por sí a obtener valor jurídico. La voluntariedad está severamente subordinada a la inteligencia de las esencias (30). De ahí también que, en caso de silencio de las leyes positivas, el *Nova Methodus* prefiera, a una interpretación extensiva o analógica, la aplicación pura y simple del derecho natural, menos ambiguo en todo caso (31).

Dentro del conjunto del ordenamiento jurídico el derecho natural obtiene la primacía en los casos siguientes: la obligación de respetar los tratados; la obligación natural; la acción jurídica internacional; el cómputo de términos y plazos en derecho internacional; interpretación de costumbres y de contratos, tanto en derecho de gentes como en derecho común; adecuación entre la imposibilidad de hecho y la de derecho; y creación de consecuencias aplicables por el derecho civil común.

Entre las funciones que le otorgan esta primacía están la de contener el espíritu de la jurisprudencia, aun a sabiendas de la insuficiencia de ésta para regir sola el Estado; tener validez ante el ordenamiento civil; imponer la vigencia inmediata del derecho civil, excepto cuando sea gravemente injusto o en caso de tiranía extrema; reducir la arbitrariedad del derecho civil, y, en caso extremo rectificarle o perfeccionarle simplificando la determinación del juez acerca de la regla vigente; fundamentar acciones judiciales válidas; proporcionar, en fin, esquemas para la racionalización del derecho civil (32). Constituye el derecho natural, por la descripción hecha por Leibniz, lo más religioso e inviolable de la vida jurídica. Su esclarecimiento y practicidad corres-

(28) *Jurisprudence*, 162.

(29) *La Justice*, 128.

(30) *La Justice*, 24, 23.

(31) *La Justice*, 104.

(32) *La Justice*, 233-234.

ponde a la jurisprudencia, definida como ciencia de los actos justos, o sea, útiles al pueblo (33).

Dentro de la ciencia político-jurídica, la voluntad no juega papel esencial en la ordenación de las relaciones interhumanas, ni las domina arbitrariamente como en los sistemas voluntaristas. La voluntad jurídica está siempre subordinada a la inteligencia y, por tanto, a la estructura del objeto (34).

Leibniz no puede concebir el derecho, como poco después hará Kant, en cuanto concordancia de libertades, ni como ley formal (a pesar de la constante investigación leibniziana sobre la universalidad de las reglas). Es el «bien esencial» quien forzosamente debe decidir, y la universalidad de las reglas revelará la universalidad de este bien (35).

La diferenciación entre derecho estricto y equidad tiene gran importancia, aunque se reduce por el progreso de la ciencia y de las instituciones. Leibniz no acepta de buen grado que la equidad sea menos obligatoria que el derecho estricto, y se esfuerza en organizar garantías que la sublimen por encima de éste (36).

La jurisprudencia universal designa la doctrina de las relaciones entre derecho y equidad sin precisar si conciernen solamente a los hombres o se extienden también a Dios. Lo que de todos modos queda patente es que, si bien Dios es, de una manera integradora, fuente y medida del derecho interhumano, no lo es de modo voluntarista, sino por su esencia. Por consiguiente, la divinidad es el primer sujeto de la jurisprudencia universal, y la «originalidad» de su justicia siempre es mucho menos resaltada que su sumisión a las «reglas comunes» a los sujetos racionales. El Dios de la jurisprudencia leibniziana es un Dios filosófico, un primer analogado metafísico, una razón primera y perfectamente concedora de las estructuras reales. Es un Dios concebido como esencia racional reguladora de toda realidad (37). Por ello la referencia a la acción divina en la vida jurídica no tiene el sentido inferido por los supuestos teológicos, sino por los filosóficos. En esa dirección se encardina Leibniz en el yusnaturalismo racional, cuya manifestación originaria puede localizarse en G. Vázquez de Belmonte.

ANGEL SÁNCHEZ DE LA TORRE

(33) *La Justice*, 231.

(34) *La Justice*, 22.

(35) *La Justice*, 24.

(36) *La Justice*, 102-103.

(37) *Jurisprudencia*, 162-163.

RECENSIONES Y NOTICIAS DE LIBROS

EL HOMBRE, ANIMAL POLITICO (*)

Con ocasión de su ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Francisco Javier Conde nos ha brindado una monografía sobre un tema cardinal. Pocas veces la investidura externa se acompaña de tan valiosa sustancia. Como don Luis Jordana de Pozas subraya en su contestación: "El discurso que acabáis de oír es una buena prueba del valor que otorga quien lo pronuncia al acto y a la entidad a que mediante ese discurso se incorpora... El hombre, animal político es probablemente... la obra más importante de las salidas de la pluma de nuestro ilustre compañero, y una de las más considerables de la Filosofía política contemporánea." Mirado el hecho desde otra perspectiva: recensión y discurso manifiestan la madurez de uno de los más finos, punzantes y profundos teorizadores actuales de la ciencia política.

La cima de una madurez se manifiesta incluso en las cualidades formales de la obra. El pensamiento moderno se acompaña, más que otro alguno, de un estilo, y comporta un modo de conceptuación y de dicción peculiares. En nuestro caso, Javier Conde logra que la palabra se desnude de toda retórica y, en una depuración progresiva, ofrezca sentidos semánticos insospechados. Lo anterior produce un peculiar efecto estético, pero no lo mencionaríamos si no fuera signo y cifra de una intención radical: desarrollar la dialéctica de un problema, sin velarla con detalles accidentales. El discurso es, así y a la par, escueto y rico. Lo mismo que sacrifica la retórica, prescinde de esa otra forma de pompa que es la erudición. Lo que queda es la realidad como problema, conquistada penosamente por muchos hombres pensantes y engarzada con otras múltiples realidades: un con-

(*) F. J. CONDE: *El hombre, animal político*. Discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Contestación de don Luis Jordana de Pozas. Madrid, 1957, 97 págs.

junto con una suerte de colmada plenitud, en que, desarrolladas o aludidas, están todas las cuestiones claves, y, repensadas o contradichas, las posiciones cardinales. La brevedad cobra una especie de carácter cortante. Desde ella llaman, apelan, incitan, los grandes temas del pensar político. La política es siempre una ciencia práctica. La desnudez del concepto, lo apretado del estilo, la brevedad del conjunto, es la moderna expresión de un hecho antiguo: del carácter arquitectónico de esta rama del saber.

Todo ello da unidad al discurso y dificulta considerablemente un comentario adecuado de su contenido. No querría hacerlo, reservándolo a otra pluma más capacitada. Lo que sí desearía es cifrar un par de temas cardinales que corren a lo largo de la precisa prosa de esta obra, y que le dan su valor para todo hombre preocupado por las cuestiones claves del vivir político.

En primer lugar, la dignidad humana del hacer político. Sería disminuirla si supusiéramos, con algunos modernos, que el hacer político es ordenar mediante la razón, y que lo que no sea producto de ella no es orden. "Ha sido la gran tentación del racionalismo. Fué, desde luego, la idea del orden que subyace a la teoría y práctica del absolutismo." La idea en sí no es falsa, pero amputa la realidad humana e histórica del hacer político. De admitirla, había que considerar todos los tipos de orden políticos anteriores al Estado como "pre-políticos", incurriendo en un yerro parecido, nos dice el autor, al que los etnólogos cometen cuando consideran el hombre primitivo como "pre-lógico". No hay que limitar la humanidad a un período de su historia: a aquel en que un uso de la inteligencia, entendida como razón racionante, dió origen a la sociedad, a la ciencia, al Estado y, en general, al mundo moderno. La vida del hombre es, ante todo, vida. De aquí la segunda tentación: la de aplicar conceptos puramente biológicos al discurrir de esta vida, y degradar el hacer político como función de una estructura vital que despliega sus virtualidades en el tiempo. No está muy lejos el intento, ni vencido plenamente el peligro. En ellos late el último eco, desencantado, de una idea de "physis", arraigada en hondos extractos del pensar occidental. El hacer político es considerado como agente dinámico de la naturaleza y de la vida natural. Nuevamente nos topamos aquí con una degradación de lo

humano. Ni historia ni política "se pueden montar sobre la idea de evolución, ni pueden ser reducidas a una especie de sociología dinámica". La vida del hombre no se le da hecha, tiene que hacerla. "No es que el hombre vaya haciendo su ser, sino el cómo ser efectivamente hombre." Ahora ya podemos, entre los dos peligros, dibujar nuestra ruta. Este empeño de ser efectivamente hombre es vivir desde la inteligencia, entendida como órgano de realidad, que se despliega en todas las mentalidades históricas, y del cual sólo es un modo la razón. Vivir desde la inteligencia es desentrañar las realidades, en su conexión sintáctica, tanto la sintaxis humana de la convivencia, como la de las cosas que ofrecen sus recursos e instancias al vivir y convivir de los hombres. Vivir desde la inteligencia sintiente es tener que conquistar una realidad huidiza y problemática mediante "ideas". Estas ideas comprenden tanto las cosas como la convivencia humana y sus órdenes propios. La vida del hombre es vida desde ideas de orden, forjadas y conquistadas por una actividad unitaria. Ahora podemos acumular las consecuencias. No se puede convivir sin una idea de la convivencia. Los hombres de una sociedad forjan proyectos, dentro del ámbito de una idea de perfección de la convivencia. O sea, el hombre y el convivir humano siempre están envueltos en una idea de la perfección. Si llamamos a esto idea política, veremos que es una idea de perfección, desde la que el hombre resuelve las distintas situaciones de la vida, y que se desgaja exigítivamente de todo convivir. Llegamos así a uno de los lemas claves del discurso: el hombre no sólo es político, tiene que serlo. Pero no vayamos a formalizar demasiado nuestro hallazgo. Hemos visto el hacer político unido, radical e inexorablemente, a la faena de ser hombre desde una idea de perfección de sí y de los otros, de la realidad en cuanto tal. Pero erraríamos si nos limitáramos a constatar el carácter formal de la faena humana, y no la viéramos como una constante subyacente en todo su decurso histórico. En toda sociedad concreta hay una idea de perfección. Pero hay muchas sociedades. A lo largo de la historia, los sistemas de posibilidades sociales son plurales. La idea del orden político es incierta, variable, plural y desarrollable. La política es así, por humana, tarea de perfección histórica; y por humana e histórica, abraza una lenta y continua conquista de realidad.

Nos encontramos instalados en el punto justo para dos faenas cardinales y, en último término, unitarias. De un lado, determinar la dinámica fundamental de esta idea de perfección en el convivir humano, o sea lo que le permite "apoderarse" de los hombres: la teoría del poder configurante. De otro, la tipología humana de las formas de configuración. Las faenas son unitarias, porque no podemos desarrollar una sin que subyazca la otra. De hecho, en esta parte del discurso se contiene una de las caracterizaciones más apretadas y precisas de la forma de configuración y apoderamiento que ha sido el Estado moderno. Pero dejemos de lado esto último, porque lo que nos importa ahora es llamar la atención del curioso lector sobre la teoría del poder contenida en el discurso que comentamos.

Nuevamente aquí, con un sentido fecundo y modernísimo, se rechazan las especializaciones y formalizaciones que deshumanizan tal noción. "La idea del poder es una de las instituciones radicales y espontáneas del hombre." Lo es, por esencia. El reverso del modo primario e irreductible de sentir la realidad como poder es sentir el poder como realidad. La experiencia del trato con las cosas no sólo es experiencia de lo que es tener realidad y de lo que es tener realmente poder, sino de que hay realidades que tienen o no tienen poder. La historia de las religiones nos ilustra sobre este punto. En ella encuentra ciertamente Conde "la inevitable zona profunda y oscura que está a la raíz de toda experiencia política. La historia de las religiones es una espléndida cantera para estas investigaciones de fondo y, además, una saludable lección de humildad y de alerta frente al grave exceso que se comete cuando se reduce la historia a un uso de la razón en vez de a un uso de la inteligencia". Nuevamente humanismo integral, y, con él, generosa apertura a todo cuanto pueden aportar a la ciencia política disciplinas modernas y afines. Inscrito en este horizonte, se perfila el poder del hombre sobre el hombre. La comprensión de él atraviesa dos fases aberrantes que Conde especifica, y que aquí sólo señalaremos: sustantivarlo y disolverlo en un sistema de relaciones. En contra de ello vamos al humanísimo origen del poder político. El sujeto inmediato de las acciones políticas es el hombre, el hombre individual. Las acciones sociales son ejecutadas por hombres concretos con hábitud o hábitos sociales. De aquí

la bella teoría del cuerpo social que expone Javier Conde. La *habitud de obrar en reciprocidad, la habitud de reciprocitar, hace que los hombres formen un "cuerpo" con los demás. Los hombres con los que convivo forman "cuerpo" conmigo. Ellos me ofrecen el sistema de posibilidades sociales para hacer mi vida. La "incorporación" es real, pero no tiene realidad sustantiva. Por virtud de esa incorporación la acción de un hombre concreto que como tal es siempre una acción propia de este hombre, revierte en los que con él forman cuerpo. Se constituye así un sistema concreto de posibilidades reales. Desde él emerge y a él revierte el poder social. El poder social es, por lo pronto, potenciación en el sentido de possibilitación. Lo que queda potenciado, acrecido cuantitativa y cualitativamente es la vida de cada uno. De ello resulta el sistema concreto de posibilidades sociales que recibo de los demás hombres con los que estoy en sociedad. Este sistema de posibilidades emerge como una realidad efectiva, pero no es sustantiva ni absoluta. El poder social, resultante de la convivencia, se sostiene en ella, tiene que estar realizándose continuamente, es activo y flúido. Su permanencia no la obtiene con independencia de sus sujetos, sino en ellos, apoderándose de los mismos: creando una habitud, modulándolos. De aquí resultan dos consecuencias. Como habitud, como modo de unidad, es susceptible de organización. La organización moviliza el poder social para la realización de la idea de perfección del conjunto. El poder que el cuerpo social da a la idea de perfección del orden es lo que en sentido primario llamamos poder político.*

Las posibilidades reales de una sociedad son una "fuerza" disponible, capaz de organización. El titular de este poder sólo lo es en cuanto sus decisiones afectan a todos los que forman cuerpo con él: al cuerpo social constituido, por su virtud, en cuerpo político. La realidad de este cuerpo se presenta, o representa, por los titulares del poder, que en cuanto realizadores del orden son "representantes". Su dominación para hacer política tiene que ser irresistible. Su último sentido o justificación es que siendo resultado o producto de los hombres, se apodera de ellos, les da habitud y les confiere posibilidades reales. Es un bien o un mal. Sirve al bien o mal común de los que forman cuerpo dándoles virtud o vicio. Es así como este bello trabajo

puede llegar a una conclusión rigurosa y casi dramática. A una seria admonición: "Rehacer un orden político no es un puro problema de teoría política, de psicología social o de simple docencia. Es algo mucho más profundo y difícil: una configuración real de la habitud política. Hacer que para felicidad o infelicidad del hombre esa habitud política tome figura de virtud o de vicio."

Terminemos aquí. En el discurso que comentamos se ha logrado, precisa, escueta y arriesgadamente, una monografía política de muchos quilates. A la hora de juzgar finalmente tan excelente trabajo quizá fuera deseable que se ampliaran y desarrollaran sus líneas dialécticas para hacerlo más fecundo respecto a una construcción política concreta. Lo que aquí es filosofía política debe llegar a ser teoría política positiva. Sabemos que este esqueleto analítico de traza tan apretada contiene en sí, incoado, un conjunto sintético, que aspira a expresión. Deseamos que ésta se logre. Lo deseamos para que el magisterio de nuestro autor opere a lo ancho y a lo largo de la ciencia política contemporánea.

ENRIQUE GÓMEZ ARBOLEYA

LIBROS

BASTID, Paul: *Les Institutions Politiques de la Monarchie Parlementaire Française (1814-1848)*. París, 1954.

El autor justifica en el prefacio de este libro la importancia del tema de que trata, afirmando que entre los diversos períodos que componen la historia constitucional francesa, el que se extiende desde los primeros meses de 1814 a febrero de 1848 ha sido el que ha dejado en el Derecho positivo francés mayores y más profundas huellas. No se trata en este caso de los principios generales de filosofía política que han empañado y en cierto modo empañan el Derecho público francés, sino de la estructura y del funcionamiento práctico de las instituciones. Según Bastid, ha sido en este período cuando realmente se ha constituido el Gobierno parlamentario que se mantiene con carácter permanente en Francia. Incluso en el ámbito de las libertades republicanas, su estructura definida frente al Estado se ha conseguido en la tensión política del período mencionado.

Es cierto que este punto de vista tiene una cierta originalidad. En los libros clásicos de Derecho constitucional francés, recuerdo ahora, por ejemplo, a Duguit, no se potencia de un modo especial y preferente este período del 14 al 48 como tiempo configurador y definitivo. Paul Bastid, una vez más, ha sacado a luz una posible e ignorada faceta del proceso político francés. No obstante, es cuestión a concretar si en efecto son estos años de la importancia institucional que el autor defiende. Es cierto que Berthelemy, en su obra *Introduction du régime parlementaire en France sous Louis XVIII et Charles X*, de 1904, había desarrollado la importancia de este período de régimen parlamentario, pero el parlamentarismo posterior, para Bastid, acentúa el criterio y lo ve como el período definitivo y en cierto modo aún presente en sus consecuencias. El lector se hace cargo de este problema fundamental, si la tesis es exagerada o exacta, una vez que ha leído el libro y tal y como Bastid lo presenta, parece innegable que las estructuras técnicas y en muchos aspectos las institucionales del parlamentarismo francés, han nacido o se han configurado en estos treinta y tantos años de historia francesa. Considere el lector que la primera parte tiene un sentido histórico y que de aquí las conclusiones que se obtengan son más bien generales y externas, pero que la obra tiene una segunda parte, a nuestro juicio la más interesante, que se refiere a la descripción y análisis jurídico de las instituciones. Esta segunda parte comienza por una teoría de las «cartas» en la que se recogen los puntos de vista vigentes sobre el cartismo y acaba por un estudio sobre las libertades públicas, pasando por la función de la ley, del electorado, del parlamento, de

los ministros, etc. Considerando este análisis el lector se inclina a pensar, como el autor, que la afortunada sencillez y la generalidad de los dos instrumentos constitucionales, el de 1814 y el de 1830, facilitarían la adaptación del gobierno a las necesidades políticas nuevas, dejando a las autoridades inferiores una libertad de acción política que produjo consecuencias felices por oposición al dogmatismo y manía de preverlo todo y de reglamentarlo todo, según Bastid caracteriza a los textos anteriores. Bajo la monarquía parlamentaria, dice el autor, lo mismo que bajo la tercera república, la práctica ha tenido mucha más importancia que las disposiciones escritas. Aunque las interpretaciones ordinarias suelen discrepar de este criterio, es indudable, a nuestro juicio, que Bastid tiene en gran parte razón.

El lector se sorprenderá del interés enorme que despertaron en los contemporáneos cuestiones de matiz que parece que son características de nuestro tiempo y se asombra del influir técnico a que habían llegado los polemistas parlamentarios. Las citas y referencias de Bastid a la teoría de Benjamín Constant sobre responsabilidad penal y, en concreto, sobre responsabilidad política como una responsabilidad *sui generis*, nos coloca ante un problema muy actual, que de ordinario no se sospecha fuera en sus pormenores prácticos tan antiguo y desde hace tanto tiempo considerado con minucia y exactitud por los teóricos.

Si el libro tiene, como el lector habrá inducido, interés general, lo tiene muy especial para el lector español. Al hilo de los autores y textos que Bastid cita vamos comprobando en qué medida nuestro parlamentarismo décimonónico fué deudor del francés. Sobre la pauta de este libro se podría hacer una obra relativa al parlamentarismo español en el mismo período, que sería una buena demostración de cómo en el orden de las teorías constitucionales, y en general de las políticas, el pensamiento español no ha sido sino una deformación del francés. En todo caso, sea esto o no exacto —a mi juicio lo es—, el libro de Paul Bastid nos sitúa ante una experiencia particularmente curiosa, porque precisamente por su análisis pormenorizado y su abundante bibliografía coetánea, nos podemos hacer mejor cargo de la relación de nuestro movimiento constitucional con el de Francia contemporánea.

La bibliografía es extensa, y al mismo tiempo precisa, con ausencia de cualquier libro superfluo. Sin embargo, algunas omisiones parecen exageradas. Aunque sólo fuera por la exactitud con que Von Stein previó las consecuencias políticas de este período, Bastid debería haber citado su *Historia de los Movimientos Constitucionales en Francia*.

E. T. G.

BOURGEY, Louis: *Observation et expérience chez Aristote*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1955.

Ocurre a menudo con los filósofos que han profesado otras materias distintas de la Filosofía que únicamente son conocidos y estudiados en relación con ésta, pese a haber alcanzado, acaso, en los otros conocimientos, una altura científica apreciable. Tal es el caso del Platón geómetra, del Descartes físico o del Aristóteles naturalista. De este último, y de esa vertiente de su obra muchas veces ignorada y no pocas voluntariamente olvidada, se ocupa el autor de la obra que comentamos. Y precisamente en el caso de Aristóteles está más justificado que en ningún otro el conocimiento de esas materias no propiamente filosóficas, porque todo el «Corpus aristotelicum» es un complejo armónico en el que, con meticulosa precisión, se relacionan los conceptos y las construcciones de los Tratados aparentemente más diversos, debido a haberse partido, en todos ellos, de idénticos principios.

La obra naturalista de Aristóteles es amplia, y en toda ella se aprecia el minucioso cuidado con que la Naturaleza se ha observado, ya por la paciente investigación personal del Estagirita ya —como más verosímilmente cree Bourgey— por el trabajo en equipo de los discípulos del Liceo. Por de pronto, nada más acorde con la doctrina aristotélica de la sanción como fuente de conocimiento que la dedicación a un saber tan ligado a la observación como la ciencia natural.

Realmente, la observación —por supuesto, metódica— de la Naturaleza es ya en sí misma una ciencia; pero Aristóteles no podía quedarse en una simple experiencia científica, en un puro saber cómo son las cosas, sino que, con la precisión que le caracteriza, quiere averiguar por qué son las cosas. De ahí que sus obras de carácter naturalista no se parecen demasiado a las de los modernos biólogos y botánicos, pues toda observación la traduce y convierte inmediatamente en un problema causal.

Así, en el tercer y último capítulo, Bourgey reproduce la clasificación zoológica realizada por Aristóteles, en la que la causa formal ha sido el eje para la construcción de la misma. Ella muestra, como dice el autor, que, aun dejando a un lado los méritos filosóficos de aquél, bastaría su extraordinario dominio de las ciencias biológicas para acreditarle como un auténtico sabio.

A. F.-GALIANO

BUTLER, Richard, O. P.: *The Mind of Santayana*. Routledge and Kegan Paul. London, 1956.

Dentro de la dirección empirista anglosajona sobresale en Norteamérica el llamado neorrealismo, una de cuyas manifestaciones, el realismo crítico, encuentra en George Santayana su más ilustre repre-

sentante (1863-1952). Sus obras principales: *Scepticism and animal Faith* y *Realms of Being*, a más de su permanencia durante meses junto a Santayana, poco antes de morir, permiten al P. Butler, O. P., autor también de unas Memorias sobre el filósofo hispanonorteamericano, presentar un valioso trabajo de conjunto que viene a enriquecer notablemente la bibliografía de una de las figuras más interesantes de la literatura y filosofía norteamericanas. El autor excluye de su análisis sistematizador del pensamiento del autor estadounidense la obra *Life of Reason* por no considerarla el propio Santayana sino como una obra no madura ni decisiva en el conjunto de su obra total de treinta volúmenes.

Lo que fundamenta toda la crítica del pensamiento de este autor es para el P. Butler la manifiesta superioridad de los valores literarios y subjetivos de su obra sobre la solidez de su contribución a la Filosofía. El contenido del libro abarca los fundamentos, la exposición y el examen crítico. Tanto en el prefacio como en el epílogo el autor pone de relieve los vínculos de personal amistad que le unieron al escritor, así como su admiración literaria hacia él. Sobre un repertorio de citas de obras de Santayana, elegidas con verdadero acierto en orden al desenvolvimiento de su crítica, encabeza la parte primera del libro con una declaración de S., en la que vincula el pensamiento filosófico, en cuanto experiencia espiritual, con las propias disposiciones y los problemas particulares de cada filósofo, de manera que la obra filosófica es la expresión de las soluciones dadas a tales problemas. Tal declaración pone desde un principio el pensamiento de S. al margen de todo propósito objetivo o de toda integración en una filosofía de pretensión perenne. Sobre la influencia del temperamento en la filosofía moderna, aceptada por S. con base de William James, de quien pudo recibir algún influjo a este respecto, escribe B. una nota introductoria en comparación con la tradición objetivista griega y medieval hasta Descartes, con quien se inicia la presencia del temperamento como acusadamente matizador de la obra filosófica. El egotismo filosófico puede apreciarse luego en Kant y en gran número de filósofos posteriores. S., discípulo de James, elabora, pues, una filosofía introspectiva con un propósito pragmático de resolución de propios problemas espirituales. Por esto comienza B. por examinar la biografía como causa de su personal dirección filosófica o al menos como principal concausa.

Nacido en Madrid, S. vive luego en Boston y acaba por dominar magistralmente la lengua inglesa. Su padre le trasmite su admiración por la eficiencia inglesa y la tendencia a despreciar toda especulación en favor del hecho inmediato. Muy joven todavía, Lucrecio es su poeta preferido, predilección literaria y filosófica de decisiva importancia en la elaboración de su pesimismo materialista. Huellas del romanticismo literario se aprecian en sus primeros versos. Su amor a la soledad y al estudio lo explica B. como determinado por su desajuste biográfico en bastante medida: su nacimiento en España, su emigración a América, sus regresos a Avila, junto a su padre, sus

estudios en Europa, su decepción de la filosofía alemana en Berlín, su prolongada estancia en Inglaterra, después de su salida de la Universidad de Harvard... El catolicismo —y ésta es otra idea central del libro— no fué abrazado filosóficamente por S. ni al final de su vida. Aunque sentimentalmente estuvo cerca del catolicismo su idea de que los Evangelios y Sagradas Escrituras fueron producto de la inspiración poética del hombre le impidió profesarlo. Esta idea fué el corolario de su teoría general de la religión como intervención de la poesía en la vida (pág. 191). En sus años de profesor en Harvard entendió la filosofía como historia literaria del pensamiento que puede sólo ser comunicada con ser evocada (pág. 21). Partidario de la educación humanística, no se avino con la especialización predominante en América. Los valores estéticos y la facultad imaginativa tienen, pues, un importante papel en su vida y obra.

B. considera a S. filósofo ecléctico de difícil precisión en cuanto a fuentes. No obstante, señala como principales a Spinoza, en cierto modo a Hegel, a James y Royce, sus maestros, y, sobre todo, a Lucrecio. Entre los griegos, a Demócrito y a Platón. Descartes, Kant y Bergson pudieron acentuar en él su escepticismo materialista, valga la expresión. En cuanto que Schopenhauer refleja a Lucrecio y a Spinoza, también puede señalársele como fuente de S. La Escolástica de Santo Tomás es admirada por S., pero considerada al margen de sus caminos filosóficos, incompatibles con la disputa, las pruebas y contrapruebas, lo que para B. le sitúa en la posición de un antiintelectual paradójicamente filosófico (pág. 39).

La noción de esencia es lo más característico del pensamiento de S. Surgió con motivo de la controversia epistemológica neorrealista crítica. La reacción neorrealista anglosajona contra toda reviviscencia del idealismo germánico coincide, a no dudarlo, con el momento de mayor plenitud del pensamiento norteamericano, no lograda anteriormente. El cientifismo, especialismo, realismo existencial subsistencial y presentativo, notas de este movimiento epistemológico, son subrayadas por B. al presentar el cuadro filosófico en el que apareció el concepto de esencia de S. Su noción de esencia intuída, con su reducción del conocimiento de los objetos extramentales a fe animal, constituye el núcleo ideológico de su obra. Esencia es el eterno carácter de todo dato de conciencia.

Nociones básicas en la filosofía de S. son para B. la exploración animal y la fantasía. La filosofía no es ciencia, sino un balance de pensamiento y temperamento, en el que todas las ciencias compondrían una representación lo más verdadera posible de la naturaleza y de la naturaleza humana (pág. 56). Pero el negador de la universalidad de la filosofía no consigue expresar en una definición precisa qué sea razón, no obstante, dedicar cinco tomos a la biología histórica de la razón. A lo más aparece definida como interpretación consciente de la naturaleza y sus fenómenos físicos o ideales. En *Scepticism and Animal Faith* establece su método, descubre la esencia en la intuición y reduce todo el conocimiento al hecho de fe, todas las

definiciones y términos a símbolos y todo argumento a dialéctica arbitraria (pág. 59).

El concepto de esencia en S. se asemeja al de «objeto eterno» de Whitehead y tiene algún punto de contacto con la fenomenología de Husserl, y con la interpretación de la filosofía india dada por Guenon.

El descubrimiento del concepto se realiza por varios caminos: dialéctica y experiencia estética sobre todo. El hecho de que las ideas se conviertan en creencias con vistas a la urgencia del actuar ayuda a comprender la noción de esencia. Envuelve esto escepticismo metafísico, pero este escepticismo es una disciplina purificadora del pensamiento y libra de toda decepción o desilusión, de todo desencanto. S., sin embargo, eligió esto y no el catolicismo: únicas formas de resolución del problema filosófico en cuanto personal. El escepticismo tiene que someter su virginal escepticismo al hecho brutal de la existencia o intuición de esencias, de manera que la realidad es sólo interna. La noción de esencia aparecía en *Essays in Critical Realism*, en 1920, como todo posible término en el discurso mental. Notas: la identidad, la individualidad, infinitud, eternidad. Las esencias no son entes posibles, imágenes, formas, abstracciones, sensaciones o pensamientos, cualidades intrínsecas de las cosas. Pueden ser incorporadas en la materia y dadas en la intuición, que es todo acto de atención que ocurre aquí y ahora por el que se actualiza alguna esencia. B. define la esencia en S. como quiddidad de cualesquiera ser sin referencia a ningún estado posible o actual, ontológico o lógico, físico o ideal, conceptual o eventual, simple o complejo (pág. 87). Continúa su exposición ocupándose de otros aspectos de la filosofía de S. en relación con la noción principal de esencia: la materia como única sustancia, el dualismo cosas-esencias en relación con la verdad pragmática, la trinidad de la naturaleza: materia, esencia y espíritu y la significación religiosa y moral de las esencias...

Para B. la frondosidad literaria de S. dificulta el descubrimiento crítico del fondo de su pensamiento. «My system is no system of universe», decía el escritor americano. La influencia de Hume puede advertirse en su escepticismo. Es otra de sus fuentes indirectas. Rechaza los primeros principios en cuanto al método, pero B. le opone el argumento clásico contra el escepticismo, es decir, el del dogmatismo de todo escepticismo. Con base en Santo Tomás rechaza también su criticismo trascendental porque separa artificialmente el término natural del conocimiento. El considerar la existencia aparte de la esencia realmente, que es otro de los errores de S. a juicio de B., subraya su herencia platónica al truncar el ser y negar la abstracción de las esencias, antes bien afirmar su absoluta inmanencia. El esencialismo lírico y trascendental de S. se resume en que no hay verdades necesarias, sino sólo consistencias lógicas, ya que la verdad describe la existencia contingente y es contingente. B. dice, sin embargo: «Lo que existe es lo que es mientras existe y, por tanto, la verdad. Con base en Cayetano refuta silogísticamente el logicismo gratuito de S.

Finalmente, insiste en la censura del idealismo y pragmatismo del

autor. «La función espiritual en S. —concluye— es estética y esotérica, pero la verdadera sabiduría está fundada en la existencia real. Además, el naturalismo no está explicado en S., como él mismo confesó antes de morir, lo que no impidió que creyera en él como un poeta primitivo. en sus fábulas y la confusión de su vida y de su formación dió por resultado esta obra suya confusa, original y tan literariamente valiosa.»

ENRIQUE SOBEJANO ESTEVE

CALLOT, Emile: *Problèmes du cartésianisme. Dèscartes, Malebranche, Spinoza*. Gardet Ed. Annecy, 1956.

Se trata de una obra nacida del contacto directo con los textos y su reiterada meditación. Este quehacer ha ido planteando problemas interpretativos, históricos, sistemáticos, de irradiación, etc., al autor, que ha creído útil hacerlos llegar a los demás, ya que pueden —y en muchos casos tienen— que presentársele también a cualquier lector atento e interesado. El tema nuclear es Dèscartes, como el título nos hace suponer, pero el intento de aclaración se extiende también a los pensamientos de Malebranche y Spinoza.

El propósito inicial obliga a Callot a plantearse este problema general introductorio: «¿En qué orden tiene que exponerse un sistema filosófico?» Para contestarlo acude al comentario de uno de los grandes intérpretes clásicos del cartesianismo: Hamelin. El método empleado por éste le parece que se vuelca en exceso hacia la reconstrucción de un «sistema», a cuya estructuración pretende someter los hechos. Es el programa —comenta— de un filósofo, no el de un historiador que piensa un sistema. Si nos situamos con él —prescindiendo de las graves dificultades que esta posición entraña— en el plano del «historiador» pronto aparecerán en Dèscartes dos etapas muy distintas: la metódica y la metafísica. Determinado ya su punto de vista al respecto, se lanzará al estudio de tres puntos claves y al par llenos de dificultades y matices, dentro de la filosofía cartesiana: las diversas formas de la intuición cartesiana. Sentido y contenido del *cogito* cartesiano. Nota crítica sobre el *cogito* y las pruebas de Dios.

El primer tema encarna ya, incluso en su planteamiento más externo, un aspecto paradójico. Siendo como es un tema clave en el cartesianismo, resulta que se encuentra muy pocas veces aludido directamente, y estas alusiones resultan a veces contradictorias. Ha sido ésta la razón de su elección. El segundo es el tema central del pensamiento cartesiano. El examen de su sentido, de su extensión, y el análisis de cada una de sus partes, se imponen sin más al que se enfrenta con Dèscartes, y le presionan a una interpretación conexas con todo el sistema. En esta conexión adquieren relieve las pruebas de la existencia de Dios.

Desde el pensamiento teológico cartesiano se pasa necesariamente

al de su discípulo inmediato, Malebranche, tan íntimamente traspasado por la preocupación religiosa. Se pregunta Callot: ¿la prueba de Malebranche, externamente tan parecida a la de Descartes, introduce o no algo nuevo en ella? Arnauld había acusado a Malebranche de destruir la demostración cartesiana. Callot dice que esto tiene un sentido positivo, y es que Malebranche traza otra hechura de prueba. Este capítulo y el siguiente dedicados a Malebranche nos dan amplio margen para resucitar viejas cuestiones. Esta parte del libro —quizás por el buen conocimiento del autor, y por la anterior meditación sobre Descartes— es una de las más cuidadas y personales.

Y, por último, Spinoza. Interpretaciones a que ha dado lugar, estudiadas en sus dos posturas extremas: interpretación naturalista e interpretación mística. Este capítulo introductorio al pensamiento de Spinoza, que se encuentra suprimido cuando se ha tratado de Malebranche, nos muestra que el círculo cartesiano se difumina al incluir al pensamiento de Spinoza y exige un replanteamiento. Spinoza es un cartesiano —es el aspecto de su pensamiento que centra la perspectiva de este ensayo—, pero que exige un horizonte con nuevos matices. Así van a atestiguarlo los dos capítulos siguientes: «Eternidad y duración en el spinozismo» y «Los elementos de la sociología spinozista».

La obra en conjunto, con poco armazón, nos lleva, como era su propósito, efectivamente cerca del pensamiento de cada autor tal y como lo fué produciendo al paso que la realidad se lo exigía.

MARÍA RIAZA

CASTÁN TOBEÑAS, José: *Los sistemas jurídicos contemporáneos del mundo occidental*. Segunda edición. Instituto Editorial Reus, Madrid, año 1957.

Hace años ya que el doctísimo profesor Castán Tobeñas, que se honra, y honra a su vez al Supremo Tribunal de Justicia de España, con su presidencia, nos viene ilustrando con verdaderas lecciones «magistrales» pronunciadas con motivo de la solemne Apertura anual de los Tribunales. La que ahora presentamos es el discurso leído por su autor en la correspondiente al año 1956, pero al que se agregan en esta segunda edición nuevas aportaciones sobre el tema.

Divide el profesor Castán su documentado libro en ocho capítulos, y un noveno dedicado a conclusiones propias, en los que presenta las características y variedades de los Derechos de cultura occidental en general (cap. II): los sistemas romano-cristianos (llamados usualmente continentales) en general, con los grupos latino (Derecho francés y Derecho italiano), germánico (Derecho austríaco, alemán y suizo) y el Derecho griego (cap. III). Los sistemas jurídicos de filiación ibérica (Derecho español, portugués, grupo ibero-americano) ocupan el capí-

tulo IV —el de mayor extensión en la obra—; dedica el capítulo V a los sistemas escandinavos (Derechos de Dinamarca, Suecia, Noruega, Finlandia e Islandia); en el siguiente —cap. VI— agrupa el autor los sistemas de filiación anglo-sajona (los sistemas del «Common Law» y el sistema jurídico de los Estados Unidos de América); el capítulo VII trata de los sistemas jurídicos «en que se entrecruzan el Derecho de tipo romano y el «Common Law» anglo-americano (Escocia, Quebec, Luisiana y América del Sur). Por último, en el capítulo VIII se exponen los sistemas jurídicos de tradición española que han recibido la influencia del «Common Law» (Puerto Rico y Filipinas). Unas acertadas conclusiones críticas cierran, con el capítulo IX, las 125 páginas de apretado contenido de este estudio.

Define el docto profesor el sistema jurídico (cap. I) como «el conjunto de normas e instituciones que integran un Derecho positivo», o «conjunto de reglas e instituciones de Derecho positivo por los que se rige una determinada comunidad» (pág. 5), si bien estas reglas e instituciones deben ser suficientemente completas e importantes para que los hombres a los cuales se aplican estén ligados entre sí por una comunidad de Derecho.

Presenta el autor las variadas clasificaciones propuestas de los sistemas jurídicos, señalando las que parecieron distinguirse en el Congreso Internacional de Derecho comparado de París, de 1900: el del Derecho francés, anglo-americano, germánico, eslavo y el del musulmán; las clasificaciones de Esmein (*Le Droit comparé et l'enseignement du Droit, en Procés-verbaux des séances et documents du Congrès International de Droit Comparé, París, 1900, t. I, pág. 451*); Bryce (*Studies in history and jurisprudence, Oxford, 1901, t. II, página 189*); Taylor (*The science of jurisprudence, Nueva York, 1903, página 42*); Sarfati (*Le obbligazioni nell Diritto inglese in rapporto al Diritto italiano, Milán, 1924, pág. 4*), y Levy Ullman (*Livre du cinquanteenaire de la Societé de Legislation comparé, París, 1922, t. I, página 85*); Clovis Bevilacqua (*Resumo das lições de legislação comparada, Recife (Brasil), 1893-97, págs. 69-79*); Martínez Paz (*Introducción al estudio del Derecho Civil comparado, Córdoba (Argentina), 1934, pág. 154*); Sauser Hail (*Fonction et méthode du Droit comparé, Ginebra, 1913*); Schnitzer (*Vergleichende Rechtslehre, Basilea, 1945*); Armijón, Nolde y Wolff, René David (*Traité élémentaire de Droit civil comparé, París, 1950, hay traducción española, Madrid, 1953*); Silva Pereira (*Unidades da cultura jurídica occidental, en Revista da Facultad de Dereito, Universidad de Minas Gerais (Brasil), octubre de 1954*).

Después de las respectivas clasificaciones que hacen los autores citados, recoge el profesor Castán las de los españoles Roca Sastre (*La adquisición hereditaria en el Derecho comparado, en la Revista del Instituto de Derecho Comparado, Barcelona, julio-diciembre 1953*), Solá Cañizares (*Iniciación al Derecho comparado, Barcelona, 1954, para exponer seguidamente la suya, basada en las coincidencias de ci-*

vilización y cultura, «ya que si la Historia en general se ha elaborado hoy a base de discriminación y estudio de las *culturas* históricas, también la Historia del Derecho y el Derecho comparado habrán de descansar sobre la distinción y cotejo de los sistemas jurídicos, considerados como unidades culturales» (pág. 16). Con arreglo a ese criterio, distingue Castán dos grandes grupos de sistemas jurídicos: sistemas de cultura occidental y sistemas que se han desarrollado fundamentalmente al margen de la civilización occidental, como el soviético (de espíritu antirreligioso y base económica socialista), el musulmán (de base esencialmente religiosa) y los orientales —Derecho indio, japonés y chino— (de base filosófico-tradicional, pero hoy en proceso de transformación).

No podemos detenernos en presentar, ni siquiera esquemáticamente, los tipos históricos de los sistemas jurídicos comprendidos en aquel primer grupo, aglutinado por una común cultura occidental, ni nuestro propósito es otro que el de recoger las atinadas observaciones críticas y fecundas sugerencias del profesor español.

Ciertamente que podemos hablar —y hoy más que nunca se hace— de la unidad de la cultura occidental y, por tanto, de la cultura jurídica occidental, y afirmar que todo el Occidente es portador de una sola civilización. Que son comunes las concepciones en los pueblos de habla inglesa y en los países latinos y germánicos respecto a la moral, la política y la economía. Pero lo que, a juicio del autor, caracteriza fundamentalmente el Derecho de Occidente es constituir un Derecho basado en la supremacía de los valores morales. En efecto, «distingue a los pueblos de civilización occidental: el reconocimiento de la supremacía de los valores espirituales humanos; la consideración de las instituciones jurídicas y sociales bajo un prisma esencialmente civil y político, muy distinto de aquel tinte religioso y sacerdotal que con frecuencia reciben en Oriente, pero, a la vez, el acercamiento de dichas instituciones, del Derecho en suma, a las ideas morales, y, sobre todo, a la de justicia, fundamentalísima en las concepciones jurídicas de Occidente; la tradición, clásica y cristiana, tan arraigada siempre —y que renace viva y pujante cuando pudiera parecer olvidada y perdida— del Derecho natural» (pág. 30).

Pilares ciertamente básicos son los señalados por Castán, y tan sólidos que sobre ellos puede descansar el edificio roquero de la civilización occidental si quiere poder aguantar las embestidas de otras «civilizaciones» y «progresos».

A través del cuadro que de los sistemas jurídicos contemporáneos hace el autor, llega éste a la conclusión de que puede comprobarse que «si bien son muchos los sistemas jurídicos particulares que se esparcen por el mundo, existe en el fondo, y por fortuna, una comunidad fundamental de cultura jurídica entre los pueblos de Occidente que han recibido del cristianismo un espíritu común, vivificado por unos principios morales», sin que «las diferencias de técnica jurídica puedan por sí solas crear un foso profundo e infranqueable entre pueblos a quie-

nes aproxima una comunidad de tradiciones, de sentimientos y de ideales» (pág. 120).

Y en el reconocimiento de esa unidad jurídica del mundo occidental, basada en la supremacía de los valores espirituales humanos, en la idea de justicia y en la tradición clásica y cristiana del Derecho natural, destaca la importancia que debe merecernos hoy la unidad jurídica de uno de sus sectores más destacados, el de la gran familia ibérica. «Los sistemas jurídicos de filiación ibérica —dice— tienen un espíritu común porque mantienen vivo el fuego sagrado de la Hispanidad» (pág. 121).

Termina sugiriendo el ilustre profesor el deseo de que España siga dedicando una atención constante al estudio de los Derechos extranjeros y, especialmente, al de los Derechos ibéricos, tanto europeos como americanos y filipino, a lo que contribuiría mucho «el restablecimiento en nuestra Universidad de las cátedras de *Legislación comparada*, y vuelva a funcionar con normalidad la de *Historia de las instituciones políticas y civiles de América*, ambas de tan honrosa tradición» (pág. 124).

EMILIO SERRANO VILLAFañE

DALBY, Joseph: *The catholic conception of the Law of nature*. Society for Promoting Christian Knowledge, Londres, 1943, 54 págs.

Se excusa el autor al publicar lo que originariamente no fué otra cosa que una tesis para un grado en Teología (tesis doctoral), pero lo hace porque muy poco se ha publicado sobre materia «tan atractiva» y que cautiva la atención hoy día.

Y ciertamente, la doctrina del Derecho natural, sobre todo en su concepción católica, es siempre de actualidad permanente, puesto que sus principios universales e inmutables tienen su actualización mediante la aplicación a los casos concretos que debe hacerse por el Derecho positivo al regular la materia *mutabilis et defformis* de la vida social.

Los recientes conflictos internacionales —dice el autor— no son una guerra de religión en el viejo sentido de esta frase, sino una guerra sobre los derechos y deberes naturales inherentes a todo hombre, cualquiera que sea su raza y sangre.

Presenta Joseph Dalby a través de los cinco capítulos de este libro una tradición de la concepción católica del Derecho natural a la cual hay que acudir en nuestros días si se quiere ciertamente establecer algo que pueda llamarse una civilización cristiana: «There once did exist such a tradition of Natural Law; there seems little hope of establishing anything that can be called a Christian civilisation except on such a basis of Natural Law, howerer re-interpreted and re-stated». Y no porque el Derecho natural, el iusnaturalismo, los ideales jurídicos de base personalista, sean propios de un clima de desgracia

y derrotismo. Las circunstancias históricas no crean la idea, pero evidentemente favorecen su extensión, y ciertamente los acontecimientos de los últimos años arguyen más la necesidad de acudir a un Derecho basado en la naturaleza misma racional y social del hombre, que sea modelo y paradigma al cual deben sujetarse las nuevas leyes de una verdadera civilización.

Un capítulo (el II) dedica a la concepción patrística. Los Padres cristianos —dice— afirmaron ciertamente los derechos naturales de la persona humana, y preocupados con la doctrina del Derecho natural no llegaron, sin embargo, a una concepción doctrinal consistente.

San Agustín, que en tantas otras cuestiones filosóficas y teológicas señala una transición, puede ser considerado aquí también como un «puente» («The Agustinian bridge» es el epígrafe del capítulo III) que conduce a la doctrina sistemática y completamente articulada dada por Santo Tomás, que ocupa el capítulo IV.

Un capítulo (el I) de introducción y el último (V) de conclusión completan la obra que presentamos de Joseph Dalby.

Los primeros discípulos de la «nueva» sobrenatural —el Evangelio— se enfrentaron con la cuestión de la nueva vida del mundo, como cristianos. Pero ellos no fueron filósofos; no fueron grandes pensadores o muy consistentes pensadores («They were not great thinkers or very consistent thinkers»). Fueron, ciertamente, mentes iluminadas, pero los primeros discípulos, como conjunto o corporación, no fueron una aristocracia intelectual; enseñaron el camino, la verdad, el llamamiento por el que Dios propuso salvar al mundo por la predicación del Evangelio. Sin embargo, eran sabedores que Dios había hablado al mundo antes que el Verbo fué hecho carne. Con ello habían desarrollado con certeza principios filosóficos profundamente arraigados en su ser, y ellos fueron, por supuesto, —dice Dalby— helenistas. Bien que no pudieron creer que mucho del antiguo saber griego no fuese dado por Dios. Especialmente ellos aprovecharon la vieja doctrina estoica del Derecho natural, ya convertida en un lugar común uniforme en los círculos no específicamente estoicos.

Fué esta combinación de la teoría estoica con el Cristianismo la que produjo el sistema cristiano del Derecho natural, el cual mantuvo el predominio e influencia por muchos años y dominó la teología, la jurisprudencia, la teoría política, las políticas y la historia de la Edad Media. Así lo afirma Ernst Troeltsch (*Natural Law and Humanity: an adress to the Hochschule für Politik*) y precisamente sobre este texto trabajó con éxito en su monumental trabajo alemán *La doctrina social de las Iglesias Cristianas*. Asimismo, el excelente trabajo de Carlyle sobre la primitiva teoría política europea está fundamentada en la misma suposición. Y ciertamente —subraya el autor— podemos ver que la teoría del Derecho natural tuvo una verdadera relación e influencia sobre la mejor teoría política... «we way say that theory of the law of nature, as it was stated by the Fathers and later by the Schooren, had a very real bearing upon the best political theory» (pág. 2).

Considera en buena lógica el autor necesario para exponer la doctrina del Derecho natural definir ambos términos, máxime cuando la naturaleza ha sido entendida como el mundo material objetivo, el mundo de la materia regido por leyes puramente causales y fijas. Pero esto —dice— fué de otro modo durante las primeras quince centurias de la era cristiana. El hombre era entonces considerado como un ser en el reino de la naturaleza (realmente el ser más importante de ella) en el sentido de que su felicidad y bienestar dependían en su esencia y estaban gobernados por un cierto derecho (ley natural, una ley que era eterna y emanada de Dios).

El hombre formando parte del universo que es un *orden* creado y regulado por la Razón y Voluntad divinas —ley eterna— es, sin embargo, rey de esa creación y ser de fines espirituales, por lo que una ley, también especial, regirá sus actos al fin —ley natural—.

Esta es la grandiosa construcción agustiniana del orden: orden universal y orden de la creatura racional con sus respectivas leyes reguladoras.

Este es el «puente» («The agustinian bridge» del autor) que San Agustín tiende entre la doctrina patristica y la sistematización hecha después por Santo Tomás.

Si en el pensamiento platónico, sobre todo en su *Republica*, adquiere preponderancia la Razón sobre el factor empírico, aunque en *Las Leyes* se haga alguna concesión a éste; y en Aristóteles se intenta la mezcla de ambos principios y se predica de lo justo natural una posible influencia histórica, en el pensamiento patristico el dualismo entre la razón pura abstracta y lo empírico, se manifiesta en un doble Derecho natural: el *primario* y el *secundario*. El primario es el que correspondería a la naturaleza humana en el estado de gracia. El secundario es el único posible para organizar las relaciones sobre la base de la naturaleza humana corrompida por el pecado original. El hombre debe esforzarse por vencer este legado del infierno: tal es el sentido moral y religioso de la vida; pero de hecho el hombre es y será pecador, y una organización social no puede olvidar que ha de habérselas con una naturaleza corrompida. Por eso el Derecho natural secundario no aparece como una mera textura racional, sino como un complejo de elementos empíricos y de una organización racional de éstos. En un estado de gracia absoluta, la naturaleza no representaría ningún papel para la elaboración de los ideales de justicia, porque entonces sería algo completamente penetrable, moldeable por la razón. Pero cierto también que la naturaleza humana corrompida (no destruída) puede y debe emanciparse del pecado.

En el sistema de Santo Tomás encontramos —afirma el autor— dos Derechos relacionados el uno con el otro, pero estos no son el Derecho natural puro y simple y el Derecho relativo, el primario y secundario del pensamiento patristico. Sin embargo, el tratamiento que hace Santo Tomás del Derecho natural tiene ciertas afinidades —subraya Dalby— con la concepción patristica del Derecho natural relativo, pues en cada caso hay un intento para ajustar el Derecho natu-

ral a las complejas situaciones de la vida humana. Hay, sin embargo, muy importantes diferencias entre los métodos. «S. Thomas is mainly concerned with the philosophical difficulty of the relation of the necessary to the contingent, whilst the Fathers in their acceptance of the relative law of nature are concerned with the difficulty of the application of a law of nature a world which sin has made so completely unnatural» (pág. 38).

Para Santo Tomás el Derecho divino de Gracia suple las deficiencias de un Derecho natural cuyas acciones habían sido corrompidas por el pecado y procura para el hombre con alma inmortal lo que un Derecho natural no podría proveer adecuadamente (pág. 39).

La concepción tomista del Derecho natural utiliza la doctrina ética, social y filosófica de Aristóteles y del neoplatonismo. Pero es un error vulgar y exagerado —afirma el autor— suponer que Santo Tomás era un puro aristotélico, «cuando de hecho él construye sobre Platón y San Agustín, quienes, juntamente con Aristóteles, proveen los grandes fundamentos filosóficos de su vasto edificio» (pág. 32).

Y ciertamente, sobre la concepción agustiniana del orden edifica, en efecto, Santo Tomás el roquero edificio de su doctrina jurídica, con la teoría de la ley eterna, natural y positiva. La ley eterna es directiva de todas las cosas creadas, y entre ellas se encuentra, evidentemente, el hombre. Pero de un modo muy distinto participan los seres de esa ley eterna. Santo Tomás subraya que la participación del hombre en la ley eterna solamente puede ser proporcionada a su capacidad natural; no puede conocer la ley eterna en sí misma, excepto el bienaventurado, quien ve a Dios en Su esencia. Todos los hombres participan en algún conocimiento de la ley eterna a través de los principios de la ley natural... «but nont proper knowledge of each single truch, such as that contained in the Divine Wisdom». La determinación de los casos particulares es la esfera propia de la ley humana.

Este es justamente el teocentrismo jurídico que a partir del Doctor de Aquino ha de caracterizar a la doctrina católica sobre el Derecho.

Tres páginas dedica el autor a la doctrina de Santo Tomás acerca de la Gracia y la Naturaleza en el estado primitivo, doctrina que, según él, «is very subtle in S. Thomas». Un párrafo sobre «The Law of Nature: Content and Application», termina el capítulo IV de este libro. Y unas páginas como conclusión (cap. V) son el final de este libro sobre la concepción católica del Derecho natural, de Joseph Dalby.

EMILIO SERRANO VILLAFAÑE

VON GIERKE, Julius: *Widerstandsrecht und Obligkeit*. Enke Verlag. Stuttgart, 1956; 24 págs.

Un en sí insignificante episodio de la vida universitaria de Gottinga, en que por haber sido nombrado Ministro de Cultos de la Baja Sajonia un librero, contra las advertencias del claustro de la Univer-

sidad, que lo estimaron atentatorio a la dignidad de la ciencia, determinó la dimisión del rector y decanos, así como una manifestación estudiantil que obligó al Gobierno a anular su decisión, sirve de pretexto al autor de este folleto para algunas disgresiones sobre el tema de la justificación jurídica del derecho de resistencia ciudadana. Parte de esta idea de un germen teológico y iusnaturalista a la vez, del apostólico precepto de deberse obediencia antes a Dios que a los hombres, así como de las tradiciones griegas recogidas en el famoso apóstrofe de la Antígona de Sófocles. En tales casos tratábase, empero, de una resistencia puramente pasiva, de no acatamiento, mientras que ulteriormente el problema se planteó en su sentido más activo y revolucionario, que es el que más interesa al mundo moderno. También en esta modalidad el derecho de resistencia al Poder constituido goza de precedentes ilustres en Alemania y fuera de ella, considerándolo el autor como un genuino ancestral derecho germánico, radicando del de deposición de los reyes y jefes en el seno de las comunidades bárbaras. Permanece incluso en la época del feudalismo, coexistiendo con el aparentemente contrario principio de lealtad, pues se halla hasta positivamente consagrado en el *Sachsenspiegel* (III, 78, pár. 2) en pleno siglo XIII. Alude a la crisis del concepto con la restauración romanista, aunque la idea permanece, sobre todo, en los monarcomanos católicos y protestantes, decayendo en Alemania en el siglo XVIII con el conformismo socrático de Kant. Es entonces, en cambio, cuando florece en Inglaterra, Francia y los Estados Unidos para triunfar implícita o explícitamente en la declaraciones de derechos del hombre.

Estudia v. Gierke los preceptos constitucionales locales que estipulan expresamente el derecho de resistencia en las Constituciones de Hesén, Bremen y Berlín, creyendo que, aun en las que no se estipula, como en la Federal de Bonn, el derecho subsiste, por integrarse dentro de los humanos de que forma parte indisoluble. En cuanto a su naturaleza, la estima de naturaleza genuina, que tiene tanto de derecho como de deber, correspondiéndole el apelativo de «deber de derecho» o *Rechtspflicht*, con posibilidades de ejercicio, tanto pasivas como activas.

A. Q. R.

GIULIANI, Alessandro: *Ricerche in tema di esperienza giuridica*, Milano, Giuffré, 1957.

Otro libro excelente del joven profesor italiano, colaborador de este ANUARIO. Representa un esfuerzo científico muy considerable, adherido a la brillante trayectoria iniciada por Filomusi Guelfi y Orestano. Estudia preferentemente los problemas de la peculiaridad de la experiencia jurídica, traídos al primer plano de interés por su personal modo de enfocar la naturaleza de la ciencia jurídica contemporánea.

La tecnificación de la ciencia jurídica representa un intento de perduración del dogmatismo científico-jurídico, pero dejando perdido gran parte del valor de la ciencia jurídica misma, precisamente cuando ya desembocaba en una ciencia valorativa y no sólo dogmática. Tanto el sociologismo como el tecnicismo suplantaron la validez universal de la ciencia, por lo cual se hace preciso volver a intentar expresarse en términos universales. Esta actual oportunidad es única —asegura Giuliani— para el yusnaturalismo. Sería un deseable punto de partida para construir una ciencia jurídica verdaderamente universal. Por parte de la ciencia jurídica no hay obstáculos para ello, una vez que la *Naturrechtsphobie* parece definitivamente liquidada. La depuración hecha a la pretendida normatividad estricta de los principios yusnaturalistas por la ciencia positivista deja al yusnaturalismo expedita la vía correcta: la ligazón de individuo y derecho, la libertad y autonomía individual, la idea de derecho como límite al poder político.

El positivismo jurídico nos ha legado la realidad de que la jurisprudencia sea considerada más como medio técnico de conocimiento que como generalidad de principios universales. El normativismo y el sociologismo han tenido su parte de cuenta en llegar a ese resultado. El idealismo crociano, con el acercamiento entre economía y derecho, llegará a determinar la afirmación de que tanto la ciencia jurídica como la económica son una «técnica». Pero con la salvedad de que la dogmática sigue siendo, como ciencia, un modo apto para el conocimiento del Derecho, al lado de la interpretación jurídica. Aún más, afirma Giuliani que Croce defiende implícitamente la dogmática, como refugio de las técnicas tradicionales contra la desvalorización producida por las corrientes de inspiración sociológica y actualistas.

En la misma línea idealista, Cesarini asume valideces logradas por el positivismo sociológico, refundiéndolas en versiones propias.

La distinción entre filosofía y ciencia, el acercamiento entre concepto y norma, entre jurista y legislador, pertenecen a dicha tendencia. La ciencia ha ganado mucho con su ahondamiento hacia planos filosóficos, y desde la filosofía jurídica se atiende a la propia ciencia del derecho. Esta dirección le parece a Giuliani muy conveniente. Los problemas yusfilosóficos a resolver resultan de la aproximación entre conocimiento histórico y conocimiento empírico del Derecho y del reconocimiento de la validez científica de las intuiciones yusfilosóficas. Para avanzar en esta dirección, la escuela idealista cuenta con la autonomía de la ciencia jurídica, su conformación sistemática, la inmediatez hacia el objeto científico, considerando a las normas como producto y no como objeto de la ciencia jurídica, la consideración teórico-práctica de la ciencia jurídica y la distinción, establecida por Cesarini, entre principio *constitutivo* y *regulativo*. Advierte también el riesgo de los idealistas: recaer en el defecto positivista de elevar la ciencia a filosofía, a fuerza de mantener estancada la distinción entre filosofía y ciencia.

En el capítulo IV se plantea la cuestión más entrañada en la intencionalidad del libro comentado: la proyección de una filosofía de la ciencia jurídica. Una concepción jurídica que permita distinguir entre forma y contenido jurídicos, entre ciencia y técnica, implica pronunciamientos filosóficos en torno a lo constitutivo del derecho. Sobre todo cuando la sistematización no ha de coincidir con la mera estatalidad del derecho.

La ciencia jurídica investigará los principios del ordenamiento en la historicidad y contenido de los valores a él incorporados. Tales principios no serán el objeto, sino el resultado de la tarea científica.

Por razones provenientes de este enfoque, la simpatía del autor va hacia las investigaciones que insisten en la estrecha conexión de teoría general y de filosofía jurídicas, y con las teorías que se ocupan de ahondar especulativamente en los temas de la relación jurídica y de la institucionalidad. Pues tales tendencias son las que enriquecen progresivamente el poder cognoscitivo de la experiencia jurídica como método fundamental.

La ciencia jurídica tiene la razonable pretensión de lograr una visión de conjunto, para satisfacer su propia validez como saber general. En consecuencia se le debe otorgar margen para revestir sus intuiciones con dignidad especulativa. A la filosofía jurídica le compete aún la crítica a determinados valores jurídicos, delimitados por la ciencia jurídica, en sentido de su calificación dentro de la categoría justo-injusto. De este modo la filosofía jurídica radicará en la necesidad que de crítica tiene la ciencia jurídica, y será capaz de recabar la doble herencia del iusnaturalismo y del positivismo, incorporando la afirmación de aquél en un perdurable aspecto constitutivo del derecho, y de éste la exigencia de estar conectado con la mundanidad. De ahí revertirá a la ciencia jurídica la fe en la concepción de la virtualidad encerrada en el derecho, operante en sentido de limitar el albedrío legislador.

El obstáculo más poderoso que podría frustrar o desviar esta concepción, consiste en el mantenimiento de los dualismos que rigieron todas las manifestaciones del pensamiento novecentista: el *ser* y el *deber ser*, formalidad y materialidad, universalidad y particularidad, apriorismo y empiricismo. El idealismo italiano, concibiendo el derecho como unidad de principio cognoscitivo y de principio esencial, ha contribuido a superar las dificultades que había en el sistema de Hegel, en cuanto que ha considerado al derecho como proceso histórico en la realidad, salvando el problema de la concreción de la experiencia jurídica.

La filosofía postulada por Giuliani nos ilumina acerca de la efectiva dirección en que progresan los juristas italianos del momento. Merece especial interés la obra de Capograsi, para quien la ciencia jurídica está dirigida a la profunda conexión establecida entre poder y obediencia, entre voluntad y norma, etc., resultando enunciados y principios generales como síntesis originaria de la que sistemáticamente nacen las determinaciones concretas del ordenamiento

jurídico. Y en el punto culminante de la consideración, el individuo, como sujeto de experiencia y como sujeto de valor. Así la ciencia jurídica puede hablar de valores jurídicos, pero no se la puede obligar a afrontar una serie de problemas e interrogantes unidos al problema mismo del valor pero de calidad netamente especulativa.

Termina el estudio con la exposición del problema científico planteado por la historiografía jurídica. Juzga que R. Orestano ha traído una solución aceptable, mediante la adscripción del conocimiento histórico del derecho a una modalidad del conocimiento empírico. Viene a convertirse en una calidad de experiencia jurídica. Si bien hay aspectos que ponen en evidencia la individualidad inaccesible de las situaciones históricas, hay otros que pueden desligarse del ambiente, pueden ser considerados como factores condicionantes pero separables del hecho, en bruto, constituyéndose en problemas idénticos cuya respuesta puede ser proporcionada científicamente. Y el estudio histórico tiene también otro nivel hasta superior al científico: pues si puede ahondarse en el aspecto constitutivo del derecho como experiencia jurídica, resultará tener también un perfil filosófico.

Una observación final. No es preciso hacer una explícita valoración del trabajo del profesor Giuliani, pues su importancia resalta por la mera indicación de su intento y de su logro. Pero sí es lícito añadir que refleja el alto grado de valor ético que puede realizarse en una tarea que no pretende ser más que especulativa. Me refiero a la valoración positiva que, en cada línea de su libro, realiza Giuliani de la ciencia italiana contemporánea. Resalta esta conducta en un país como el nuestro, donde los autores silencian sistemáticamente los esfuerzos de sus colegas, esterilizándose así todos los esfuerzos individuales. Será preciso imitar también en esto la actitud de nuestros vecinos, por la doble vía de hablar de nuestros contemporáneos, sin desvalorizarlos sistemáticamente con la mera atención hacia valores científicos pasados, en cuanto dicha atención significa preterición de los presentes, y de utilizar sus investigaciones, donde pueden hallarse las mejores síntesis que se han hecho acerca del pensamiento jurídico europeo.

ANGEL SÁNCHEZ DE LA TORRE

GONZÁLEZ ALVAREZ, Angel: *Manual de Historia de la Filosofía*. 2 tomos. Madrid, Gredos, 1957.

Dentro de la «Biblioteca hispánica de Filosofía», dirigida por el propio González Álvarez, aparece esta obra cuyos dos volúmenes alcanzan las novecientas páginas. No es frecuente ver entre las novedades literarias una Historia de la Filosofía firmada por autor español; porque la exposición histórica de los sistemas filosóficos, aunque no brinde el terreno más apropiado para las opiniones personales, es tarea que no puede acometer sino quien tiene muchos y bien decan-

tados conocimientos; no es labor que se improvise, ni tampoco nace nunca de una intuición genial y definitiva. Por esa escasez de libros de este tipo entre nosotros se hace más apreciable el que ha publicado el Catedrático de Metafísica de Madrid.

Responde, en su estructura, a la forma que ya se ha hecho tradicional desde Zeller, salvo la excepción de la obra de Windelband, de sujeción a un orden cronológico, aunque no llevado a sus últimas consecuencias, sino que, atinadamente, se tratan unitariamente cada escuela o tendencia aunque, como en el caso del estoicismo, su desarrollo histórico se extienda a varios siglos. Y, al modo como suelen hacerlo los autores alemanes, comienza la Historia de la Filosofía, en Grecia, sin detenerse en otras corrientes ajenas al ámbito cultural de Occidente.

Con un criterio geográfico, distingue en la Edad antigua, además de la patrística, dos grandes divisiones: la filosofía helénica, que se desarrolla toda ella en territorio griego y que termina con el Liceo ateniense, y la helenístico romana, difundida por los territorios del Mediterráneo oriental. En la filosofía helénica no se hace tradicional apartado de pensadores presocráticos, aunque sin negar la unidad del grupo.

La filosofía de la Edad Media está desarrollada en cuatro apartados muy expresivos, en los que se fija acertadamente la evolución del pensamiento medieval: épocas de transición, de formación, de apogeo y de decadencia.

Comienza el estudio de la Edad Moderna con un capítulo dedicado al pensamiento renacentista, y sigue otro en que se incluyen tres filosofías: el racionalismo, el empirismo y la ilustración. El capítulo III corresponde al idealismo, ocupándose con detenimiento, en un artículo, de Kant exclusivamente, y en otro, de los demás idealistas alemanes. A continuación, un capítulo dedicado al positivismo y otro a la filosofía cristiana durante la Edad Moderna, que culmina en el movimiento de restauración escolástica de finales del siglo XIX.

En fin, la cuarta parte se ocupa de la filosofía contemporánea, estructurada en seis direcciones: la empirista, la idealista, la vitalista, la esencialista, la existencialista y la realista.

Todos los capítulos se inician con un preámbulo en que se trazan las líneas generales del período, escuela o dirección filosófica que se van a tratar, dando sus caracteres generales, su encuadramiento histórico, su división, etc. Detalle por demás útil —que prueba, como otros de la obra, el exquisito esmero con que ha sido escrita— con el que se ofrece al lector una visión de conjunto que le ayudará a la mejor intelección de lo que a continuación lea, sirviendo en ocasiones para hacer notar la unidad de doctrina de una escuela, pese a las naturales diferencias de los pensadores en ella encuadrados. En cada capítulo se inserta también una escogida y actualizada bibliografía.

Se ha preocupado González Alvarez, celosamente, de insistir sobre los pensadores españoles de las diferentes épocas, a los que suele

dedicar apartados especiales, en contraste con el casi unánime silencio a que los historiadores de la filosofía extranjeros nos tienen acostumbrados.

Dos completos índices, onomástico y de materias, colaboran a hacer de fácil y útil consulta este «Manual». De obras como la presente no estaba sobrada, ni mucho menos, nuestra juventud estudiosa.

A. F.-GALIANO

GRANGER, G. G.: *La mathématique sociale du Marquis de Condorcet*. Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, de F. Alcan, P. U. F., 1956, VIII, 178 págs.

Lo mejor de Condorcet fué quizás la pasión y autenticidad con que vivió su época. Esto se manifiesta ya en su existencia y en el conjunto de sus amistades. Amigo y discípulo de Voltaire, de Turgot, de Helvetius; en contacto con los grandes americanos del momento: Benjamín Franklin, Tomás Paine, por ejemplo; participó activamente en los que constituyeron lugares de reunión y como «fraternidades» de la burguesía francesa: en los salones de París. A ello no queda limitada su actividad: miembro de la Asamblea Legislativa; durante un tiempo, su presidente; participante y miembro activo de la Academia de Ciencias y de la Francesa, etc. Su actividad científica fué igualmente muy amplia: originariamente un matemático, Condorcet se interesa cada vez más en las ciencias morales y políticas. De 1774 son las *Lettres d'un théologien à l'auteur du dictionnaire des trois siècles*, en que defiende con ardor la tolerancia. Su interés por las cuestiones políticas se manifiesta en su *Eloge de Michel del "Hôpital"*, 1777. En el período de tiempo que desempeña la inspección de la moneda, defiende la política de Turgot: en 1788 estudia las colonias del norte y sur de América. Todo ello, según es notorio, remata en su última obra, redactada apresuradamente antes de su muerte: el *Esquisse*.

Lo que no es tan notorio es que este interés dual y esta compleja personalidad se manifiesta en el intento de fundación de una nueva ciencia: la matemática social. La matemática social llevaba consigo varios problemas: entre ellos el de la fundamentación científica de tal conocimiento. El problema aparece una y otra vez en la evolución intelectual de Condorcet. Dar cuenta de la cuestión y de sus pasos sucesivos, ocupa hoy a Gilles Gaston Granger en el libro que comentamos. Su tesis cardinal es que «no hay solución de continuidad en el itinerario intelectual de Condorcet. La ruptura que se creyó constatar no es más que aparente, superficial e imaginaria». La actividad científica pura continua, y la matemática social desarrolla problemas de ciencia rigurosa. Condorcet reconoce dos especies de verdades probables y que conciernen a hecho. Unas, las verdades físicas. Otras, las que

conciernen a hechos humanos. Estas últimas son hipotéticas o conjeturales. La probabilidad puede, sin embargo, someterse a cálculo. Para ello será necesaria una transformación del lenguaje y de los métodos técnicos, pero también un desarrollo de la misma matemática. Su teoría de la probabilidad aplicada a las elecciones políticas es una especie de ensayo de investigación científica de opiniones. El ensayo continúa en otros sectores. Se trata de un estudio estadístico de los fenómenos humanos basado en «una colección inmensa de observaciones constantes y precisas» y que colaborará a lo fundamental de la dinámica histórica: al progreso del hombre y de la humanidad, tal como se especifica en las últimas páginas del *Esquisse*: aumento de la media de vida, desarrollo de las facultades humanas, y dirección, por tanto, de la humanidad a un «paraíso que ha sabido crear con su razón y que le proporcionará los más altos goces».

Como se sabe, Comte al fundar la sociología, cita a Condorcet entre sus tres predecesores más importantes. Estudios como el que comentamos, sirven para ponderar el acierto de Comte, e incluso para ampliar la conexión de Condorcet con la ciencia de la sociedad, por estos ensayos de matemática social, que sólo más tarde habían de llegar a plenitud.

E. G. A.

HUSSERL, Gerhart: *Recht und Zeit*. (Fünf rechtsphilosophische Essays). Frankfurt am Mein, 1955, 225 págs.

Recoge este libro cinco ensayos de filosofía jurídica, que versan sobre los temas siguientes: «Derecho y tiempo» (págs. 9-65); «Experiencia y Derecho» (págs. 67-86); «La objetividad en el Derecho» (páginas 87-144); «Derecho y proceso» (págs. 145-173); «Sacrificio, delito y penas» (págs. 175-225). El título de la obra corresponde, como se ve, al del primero de los ensayos.

En ese primer estudio se lleva la discusión de lo jurídico al terreno de lo histórico, poniendo de relieve interesantes relaciones entre la filosofía de la cultura y los supuestos de la psicología y la sociología. El derecho ha de considerarse influido por el tiempo, sin negarse den conexiones formales fundadas en la esencia. Esa referencia al tiempo revela que «no hay sistemas jurídicos para siempre». La relación general del hombre con el tiempo conduce al estudio de la estructura de éste en sus tres dimensiones de pasado, presente y futuro. Entre los hombres los hay que viven de cada una de esas tres dimensiones: hombres del pasado, hombres del presente y hombres del futuro. Y de igual forma pueden ser definidas las épocas. Con relación al derecho, las épocas que tienen el primer carácter, de matiz tradicionalista, son de predominio judicial. Las del último producen legisladores. Las intermedias viven al día y se entregan a lo ejecutivo. En

ellas domina sociológicamente la «masa», instalada en el hoy y ansiosa del efecto, frente al tipo sociológico «pueblo», que vive de la conciencia en un pasado.

De esta forma, la discusión entablada entre derecho y tiempo ofrece pie para remover una serie de importantes problemas relacionados con la condición social del hombre, en particular por respecto al presente.

El mundo en torno está propuesto a la comprensión del hombre. Por referencia a un hombre concreto cualquiera, habrá siempre muchas cosas que le permanecen ajenas, incomprendidas en su horizonte de visión. Es también discutible que todo pueda ser comprendido en función lógica. Pero en principio no hay nada de lo que no quepa alguna «experiencia». El ensayo segundo intenta poner de relieve la región en que se «experimenta» la justicia, principio regulador y fundamento del derecho, región que ha de colocarse más allá de la comprensión «lógica» estricta que de ese mundo de lo jurídico tiene corrientemente el especialista.

El tercer capítulo sobre «Objetividad y Derecho» se subtitula «Contribución a una lógica trascendental del Derecho». Señala los diferentes datos materiales que pueden entrar en la constitución de un hecho de índole jurídica y estudia las diferentes fórmulas en que se da su complejo formal. Extenso ensayo de minuciosa disección lógica a partir de los datos de la experiencia diaria.

En «Derecho y proceso» se debate el problema de acoplamiento fáctico de la ley al hecho; de algo que no sucede a lo que es suceso continuo. El proceso es el lugar jurídico en que lo legal se realiza y ha de vivir experimentalmente; mostrándose el juez, en medio del complejo de testificaciones, el órgano decisor por la realidad.

«Sacrificio, injusticia y pena», el último de los estudios, establece la relación que existe entre esos conceptos. Ve en el sacrificio una renuncia en vistas a ciertas posibilidades de entrega a algo superior. Sacrificio es «el don libre de sí en el altar de una idea». Si de este comportamiento humano se resta su calidad de servicio, queda un comportamiento sin razón. Se trata entonces de una renuncia que, de quererla justificar fuera del plan a través del que la propia existencia se cumple, «fuera de la idea del recto camino», se hace un uso de la libertad que cae en la arbitrariedad, derivando la acción en injusticia, en cuya situación aparece con claridad la lógica de la pena.

Los cinco estudios están escritos en forma de discusión libre, aunque con altura. No existe entre ellos ninguna continuidad de tema, si bien es constante la actitud y en todos ellos dominan las mismas preocupaciones. Una varia realidad humana es requerida a proceso por un jurista a base de una seria discusión filosófica, inspirada esta última en la fenomenología. Prescinden de documentación explícita, pero suponen en el autor un hábito científico y una disciplina profesoral evidentes.

S. ALVAREZ TURIENZO

John Locke's Travels in France 1675-1679. As related in his Journals, Correspondence and other papers. Ed. with an Introduction and Notes by I. Lough. Cambridge University Press, 1953, LXVII, 309 páginas.

Los ingleses fueron infatigables viajeros en esos siglos cruzados de rutas que son el XVII y XVIII. El viaje de la gente de calidad se convierte en una pieza indispensable de su educación. Es lo que se llamaba el *Grand Tour*. «En Inglaterra se está convirtiendo cada vez más en costumbre esto de enviar a los jóvenes a viajar por el extranjero, inmediatamente después de abandonar la escuela y sin mandarlos a la Universidad», nos dirá Adam Smith. Otro autor señaló los posibles fines de estos viajes, así J. Tucker en sus *Instructions for travellers*: «Las personas que proyectan un viaje, lo hacen generalmente con vista a obtener uno o varios de los fines siguientes: Primero, hacer colección de curiosidades, como los filósofos naturales, los virtuosos o entendidos, o los anticuarios. Segundo, hacer progresos en pintura, cultura arquitectura o música. Tercero, obtener reputación de ser hombre amante de las bellas artes, y de elegante gusto. Cuarto, adquirir aires extranjeros y adornar sus caras personas con finas prendas y nuevas modas, y su conversación con frases nuevas. Quinto, liberarse de prejuicios locales (lo cual es el motivo más recomendable, aunque no el prevalente), y ganar aquella visión amplia e imparcial de hombres y cosas que no puede proporcionar un solo país». Todos o muchos de estos fines se perseguían, y algunos se lograban. Pero lo cierto fué que ello dió origen a una movilidad más alta de un grupo social. Como el que viajaba iba acompañado de preceptor, guía o vigilante, sirvió no sólo a la educación de los jóvenes, sino a la formación de los adultos de calidad. A veces, el viaje es distinto del *Grand Tour*: tal el que hace Hume, con funciones diplomáticas, y del que son resultados sus preciosas cartas, tan ricas en noticias. También el de Lady Montagu, la elegante ilustrada, *blue stocking*, aunque ella lo niegue, del que resultó la introducción en Inglaterra de la vacuna contra la viruela. Naturalmente, el país vecino (léase Francia) es objeto de múltiple literatura de viaje. Como a la inversa, los ilustrados franceses tienen siempre a Inglaterra ante su vista, el resultado es imágenes ricas de la vida del momento. Basta citar dos ejemplos eminentes: del lado inglés, Arthur Young. Del lado francés, Voltaire.

A todos estos viajes preceden los de Locke, que dan origen a un copioso diario, una selección del cual publica ahora John Lough. Estos diarios no son desconocidos. La primera gran biografía de Locke, la de Lord King, 1829, utilizó una selección de sus diarios y correspondencias. Sobre ellos también publicó un artículo Philarète Chasles, en la *Revue de Paris*. Pero la transcripción de Lord King no siempre fué correcta, quizá debido a la dificultad de la taquigrafía que emplea Locke en su diario, y el artículo de Philarète Chasles no

tiene un gran rigor científico. Por ello el avisado lector sólo podía confiar en los abundantes extractos que en 1936 publicaron dos grandes especialistas: R. I. Aaron y J. Gibb, pero que se referían sólo a las cuestiones filosóficas. El diario no se ocupaba sólo de ellas: era muy rico en noticias vivas sobre la realidad francesa. Estas son las que nos ofrece, en una cuidadísima edición, John Lough. Su libro viene, pues, a llenar un hueco en la bibliografía de Locke. Y no sólo en ella. Por eso merece cuidadoso comentario.

Locke estuvo bastante tiempo en Francia. Dejó Londres en noviembre de 1675, pasó por París y marchó a Montpellier; de allí a Avignon y más tarde volvió a Nimes y a la ciudad citada: a Montpellier. Fué por razones de salud, y como el clima le sentara bien, todavía en 1677 continuaba en Francia. Sólo en mayo de 1679 había de regresar a Inglaterra. Su estancia la aprovechó ampliamente. Viajó mucho a través del país. Algunas regiones, como la del Languedoc, le llegaron a ser familiares. Hombre metódico, observador, recogió noticias, constató datos, observó fenómenos, y de todo tomó indicación sumaria en innumerables páginas. El resultado (o por lo menos un resumen de todo ello) lo tenemos en la mano.

Lo que califica siempre a un espectador no es sólo lo que ve, sino también lo que deja de ver. Todo espectáculo se organiza alrededor de un centro de preferencias, en primeros y últimos términos. Esto es, todo espectáculo tiene su propio horizonte. En las noticias de Locke sobre la realidad francesa, lo que sorprende es el cuidado y la sensibilidad para recoger el detalle real, mínimo, sencillo, y las grandes líneas de organización del vivir común. Lo que Locke desprecia es la pura retórica y suntuosidad de la corte y de la aristocracia francesa. Su genio es empírico y social. Al modesto *gentlement*, que aún no ha escrito casi nada, sólo le preocupa darnos detalle de la vida real. En la vida real juegan un papel los factores políticos, y en este sentido Locke nos describe la máquina del gobierno, en su sector central y local; las transformaciones que está experimentando; incluso se refiere al rey en más de una ocasión. Pero donde está el centro de su atención es en el desarrollo de la ciencia, del que da noticia muy amplia, y en el despliegue de la vida. Así nos da cuenta del estado de los caminos, de los cambios de la moneda, del peso de los impuestos y, sobre todo, de la vida del pueblo menudo. Recojamos sólo algunos testimonios. Así, al final de su viaje por Provenza nos dice que «el pueblo, si uno juzga por sus trajes y por su modo de comer, tiene, como el país, cinco acres de pobreza por uno de riqueza». Y nos da el detalle de que en una localidad y en la casa de un jardinero, la única comida que tenían en domingo era un trozo de carne congelada frita en aceite. «El pueblo de Francia no progresa, por lo menos en el campo.» Le interesa no sólo el jornal del obrero, sino incluso, cómo se reparte este jornal. Al oeste de Burdeos, tiene una conversación con una campesina, y de ella toma los datos exactos de sus ganancias y gastos. La página, que puede verse en la edición que comentamos, 236-37, parece la de un moderno. La veracidad, precisión,

el amor al detalle concreto, la honestidad, la sensibilidad por los humildes, resplandece así a lo largo de este documento.

Por eso es un documento humano y un documento del tiempo. Es el documento personal de un hombre sencillo, inteligente y agudo. Para la biografía y el pensamiento de Locke tiene una alta significación: demuestra la homogeneidad de la inteligencia. El mismo autor, que desprecia en Francia los vagos oropeles, es el que luego diseñará el camino modesto y seguro del empirismo inglés. Su humanismo tiene, pues, esta como doble versión en distintos planos. Pero además es un gran destimonio de la época que retrata. La monarquía francesa ha llegado a uno de sus instantes más altos y gloriosos. Pero la realidad social a su base tiene mucha sombra y problemas. Haber señalado con mano segura alguno de ellos es un mérito imperecedero de los diarios que hoy se publican.

E. G. A.

KARSTEDT, Peter: *Ethik more iuridico*, Meisenheim am Glan, 1956, 194 págs.

Obra constructiva, muy de tipo alemán, en la que se busca la explicación de la naturaleza del derecho, y no se encuentra sino a través de una visión última del mundo. El cuerpo de la investigación consta de tres partes, en las que sucesivamente se tratan los aspectos lógico, metafísico y dialéctico de la cuestión. En el primero se determinan los conceptos fundamentales de la moral, los juicios de valor ético y las leyes o normas de conducta. La parte metafísica es una doctrina de la voluntad como fuente de la vida moral. La voluntad se toma con alcance de magnitud psicológica, según expresa declaración del autor, aunque tiene mucho que ver con el modo de entenderla en Schopenhauer, como sustrato metafísico del mundo. Se esbozan las manifestaciones y condicionamientos que esa potencia tiene, y sobre ella, como instinto originario, ajeno a la noción de libertad, se levanta el edificio ético, por oposición a las tendencias que parten de imperativos racionales. En la parte tercera, la Dialéctica, se toman las categorías de la moral como variables en función de la vida, condicionando una moral flexible en cuanto a la calificación de los medios y orientada hacia la «salud del alma» o la «seguridad de la existencia».

A la base de esta construcción se nos ofrece un estudio introductorio en que se discuten las posiciones de toda la tradición en este campo de lo ético, que, como venía dependiente de concretas soluciones teóricas, obliga a tomar partido también frente a esas soluciones. Es de interés comprobar la ida del autor en busca de la fuente para sus ideas hasta el período en que entra en crisis la concepción intelectual realista del mundo en la edad media, ocupando su lugar el nominalismo. Como los nominalistas, nos vemos mover en este libro, no

bajo un orden de absolutas vigencias racionales, sino en manos de una aspiración hacia ese absoluto radicada en la voluntad. La vida tiende a afirmarse sobre sí misma, y no tiene la moral otro sentido que dar cauce a esta tendencia. La cual se manifiesta de dos modos fundamentales: en el sentido de la propia conservación y en el de la propia negación; o bajo la sollicitación del ideal, o bajo el amparo de la Ley. Liberalismo y pacifismo son los dos ideales que condicionan la doble expresión de la moral. Ideales que definen el sentido de la conducta en el hombre particular, lo mismo que en las sociedades.

El derecho es, en sustancia, una cosa con la moral. Ya sabemos que no se trata de una moral de normas racionales que respetar, sino de voluntades que dar curso, sea para imponerse, sea para protegerse. El derecho es un producto de impulsos morales; un artificio para abrir cauce a las últimas tendencias humanas. Sin querer salta aquí a la consideración el sentido que ya ciertos filósofos de la antigüedad dieron a la justicia, haciéndola expresión de la voluntad del más fuerte, o instrumento de defensa del débil. Se comprende el sentido que sobre esta base ha de atribuirse al empleo de las usuales categorías éticas: ley, deber, responsabilidad... Se nos habla insistentemente de una moral y un derecho orientados hacia el valor; sólo que el valor no está decidido de antemano: «la voluntad está más allá del bien y del mal». Así, pues, la moral queda supeditada a una interpretación ulterior de alcance metafísico. En este contexto dejan las cosas de ser consideradas buenas o malas en sí, recibiendo su justificación del contexto en que se encuadren.

El libro puede clasificarse, más que en el campo de la filosofía jurídica, en el perteneciente a la filosofía general. Su mayor defecto lo encontramos en lo que constituye también su virtud: el afán de constructividad con que está redactado. Fuera de esto, reviste especial interés la introducción, por razón de las discusiones de orden gnoseológico que contiene.

S. ALVAREZ TURIENZO

KIERKEGAARD e NIETZSCHE: Número del *Archivio di filosofia*, órgano dell'istituto di studi filosofici, dedicado a ..., con artículos de: E. Paci, C. Fabro, F. Lombardi, G. Masi, V. A. Bellezza, P. Valori, T. Moretti Costanzi, R. Cantoni, A. Santucci. Fratelli Bocca, editori. Milán-Roma, 1953.

El *Archivio di filosofia* dedica uno de sus números a las grandes figuras, con tantos puntos de contacto, de Kierkegaard y Nietzsche. La vigencia que en nuestros días tienen sus nombres hace necesaria una revisión de sus ideas a la luz de las preocupaciones del momento. A este justo imperativo responde el presente número. Pero en este horizonte se dibujan netamente las líneas de interés que van a perfilar el volumen. No se trata de una sucesión de artículos sobre un tema dado,

aun cuando el dato responda a nuestras urgencias. Se trata más bien de «un libro», pues está concebido unitariamente. Las líneas a las que me refería podrían ser éstas: la libertad contrastada con lo absoluto, con la historia, o la tensión entre lo comunitario y lo personal (singular), y la fe contrastada con la razón, o entendida dentro de la comunidad histórica religiosa. Completan este panorama algunos estudios sobre temas representativos de los autores comentados, como podría considerarse al de E. Paci: *Ironía, demoníaco ed eros in Kierkegaard*.

La índole de esta reseña nos impide una referencia adecuada al contenido de cada artículo. Sin embargo, queremos, eso sí, hacer mención de las articulaciones, y por así decirlo, programa general del estudio.

Se abre con el artículo de Paci: *Kierkegaard e la dialettica della fede* (9-45), referente al tema cardinal kierkegaardiano del papel y función de la fe, analizada en la persona que para Kierkegaard fué paradigma: Abraham. Pero resulta que la fe es algo que le acontece a la persona individual, y esta creencia fundamentante, conmovida por un aire romántico, exige el desarrollo de otros muchos problemas: la libertad individual, que pide ser entendida —y surge el antihegelianismo de Kierkegaard y su matizada interpretación—, respecto al Absoluto (artículo de Fabro: *La dialettica della libertà e l'Assoluto*), respecto a la Historia y el cristianismo (artículos de Fabro, ya citado, y de Masi: *Storicità e Cristianesimo in Kierkegaard*), respecto a su papel dentro de la comunidad (artículo de Belleza: *Il singolo e la comunità*). Así, pues, el problema religioso exige para su intelección acudir al problema del hombre singular y libre, que despliega la gama de artículos mencionados. Los tres artículos referentes a Nietzsche: *Il Cristianesimo in Nietzsche*, *La figura del «Freigeist» nella filosofia di Nietzsche*, y *Alcuni significati della necessità nel pensiero di F. Nietzsche*, escritos, respectivamente, por Moretti Costanzi, Cantoni y Santucci, están montados también sobre esta misma concatenación.

Además del artículo de Lombardi: *Alcune riflessioni su Kierkegaard ed altre poche cose*, el cual, apoyado en el saber que le da su reiterado contacto con la obra de Kierkegaard, al que ha dedicado un meritorio libro, se dedica principalmente a situar la figura del pensador danés en la perspectiva del pensamiento contemporáneo, quedan dos artículos que podrían ocupar el papel del «método» en el estudio que nos presenta este volumen. Se trata del ya citado de Paci sobre la ironía kierkegaardiana y el de Valori sobre *Husserl e Kierkegaard*. El papel de esta ironía como relacionante de lo finito y lo infinito. También el papel «metódico» de la angustia. Y junto a estas nociones aclaratorias desde el interior mismo de la obra de Kierkegaard, la comparación y contraste de este método con el transparente de la fenomenología husserliana.

Y este es el andamiaje del volumen. Cada uno de los artículos está integrado por diversas y sutiles interpretaciones, muchas de las cuales abren hacia el futuro horizontes de nuevas posibilidades. Completan el volumen las acostumbradas Notas y Recensiones.

MARIA RIAZA

LODGE, Rupert C.: *The Philosophy of Plato*. London, 1956, 348 págs.

Este nuevo estudio sobre Platón está redactado bajo la inspiración de un espíritu muy en consonancia con la mentalidad sajona y en forma muy adecuada para hacerse oír en el medio ambiente ideológico que domina en el mundo actual.

Se nos presenta un Platón genéticamente resuelto en situaciones y precedentes y convenientemente adaptado a medidas fáciles de digerir: un Platón comprendido a nivel de una razonable mentalidad media, más que comprendido en su interna y más profunda genialidad. Dentro de esta perspectiva general, se explica el interés que el autor siente por presentarnos bajo todas sus formas el marco en que se desenvuelve la vida del maestro, a fin de captar en él los motivos que luego encontramos definiendo sus ideas. Así, se insiste en describir la situación biosocial de la Grecia clásica junto con los movimientos de ideas de más influjo sobre el tiempo de Platón. Esto lleva a Lodge a someter a análisis todo el «helenismo» (así designa, con expresión hoy sin duda equívoca, al complejo de cultura que venía heredándose de los mayores). Sobre esta base estudia por separado los grandes temas que preocupan al maestro y de los que nos dejó constancia en sus escritos: el ético, el estético, el religioso y el pedagógico. A cada uno de ellos se dedican dos secciones; la primera recuerda la obra de los predecesores y el ambiente, la segunda analiza las ideas del propio Platón. Se subraya particularmente el último problema, el relativo a la educación. Hasta el punto de asegurar que es ése, el tema educacional, el más importante entre los que tratan los diálogos platónicos para el hombre de hoy. De modo concreto se procede en este apartado a fijar las posiciones platónicas con respecto a Sócrates, puntualizando, junto con los motivos que le hacen depender de él, los que le separan. En un capítulo final se alude a las interpretaciones modernas de Platón, después de haberse preguntado por la posibilidad de encontrarle hoy un sentido. El libro se cierra con doble índice, de autores y de materia, y con una bibliografía, aunque reducida a los estudios de importancia mayor dentro de los intereses de la obra.

El deseo de pensar a Platón desprendido de Sócrates, que se acusa explícitamente en estas páginas, responde a una actitud de principio determinada en el fondo, por ver en Platón aquello que es más fácilmente aceptable por parte de la mentalidad de hoy. Así, se subraya un alza del significado filosófico de ciertos presocráticos: los jónicos, Pitágoras, Protágoras, contra una merma del que se suele atribuir al propio Sócrates. No sabemos hasta qué punto aprobaría Platón un libro que ensaya justificar su nombre a costa de disminuir el de su maestro; y ello, aun concediendo, lo cual es perfectamente obvio, que hay menos socratismo en las *Leyes* que en otros escritos anteriores.

Platón aparece como un resumen de cuantos motivos la invención

cultural griega había descubierto hasta él. En su obra se dan cita los diversos estratos de la conciencia anterior, desde la contenida en las creencias del sentido común de las admisiones tradicionales, como se daban en el pueblo o como venían elaboradas por los poetas, hasta la concepción crítica de Sócrates, pasando por la versión científica de la realidad de los jónicos o pitagóricos y por el humanismo de los sofistas. Especial atención merecen, por parte de Platón, el aspecto humanístico y el crítico; de ahí el relieve que en sus obras alcanzan los temas de la cultura y entre ellos el de la educación. Este aspecto de los hechos es el que se propone subrayar de modo explícito el autor del estudio.

Por lo dicho se puede haber adivinado cuáles serán los rasgos generales que le caracterizan. Es una obra de ambientación más que de exposición centrada; abundan los contrastes con todas las direcciones de la vida y el pensamiento griegos, y no hay nunca un Platón que descansa en sí mismo y se ensaye hacernos comprender desde él. El método es, por lo mismo, más bien histórico, positivo, al gusto sajón, que filológico y lógico. Domina el análisis un interés práctico; antes que saber quién fué Platón, parece que lo que preocupa es saber si su obra nos tiene hoy algo que decir. En la buena intención de que el maestro siga siéndolo, se adivina el afán por exculparle de pecados que nadie sabe en qué medida pudo cometer, como, por ejemplo, del de defensor del absolutismo político. El autor encuentra un medio sencillo de hacernos ver que Platón fué un hombre ecuánime, y consiste en atribuir lo defectuoso de alguno de sus pasos al influjo recibido de Sócrates. Hay algo de manía contra Sócrates en este enfoque que no sabemos explicarnos sino a partir del complejo antitotalitario de postguerra, que es el que tácitamente va condicionando la interpretación. El deseo de liberarse del «complejo de apóstol» que siente hoy como expresión del más sano humanismo una buena parte de los espíritus de ambiente liberal, conduce a hacernos de Platón un respetable ciudadano que fácilmente podría ponerse de acuerdo con nosotros a base de una máxima tan anglosajona y tan liberal como ésta: *live and let live*. Pero la llegada a este extremo ¿no significa haber dejado en el camino al verdadero Platón?

En suma, se nos pone ante un Platón mucho menos «platónico» que lo usual, ya que se nos enseña que el cercenamiento de lo concreto en favor del ideal es más socrático que suyo. Así se desemboca en el concepto de un Platón bifronte que, si de un lado da hacia el mundo de lo suprasensible y en él establece su morada, de otro, vuelve sobre sí mismo y, en reacción contra Sócrates, se dedica a organizar el mundo de la experiencia. Si por temperamento era idealista, por imposición de los hechos, con el avance de su vida, acaba dedicando su atención a la realidad concreta.

Se ve, con todo esto, que no deja de tener originalidad la obra que comentamos y que, en muchos extremos, es sugeridora e instructiva.

LLAMBÍAS DE AZEVEDO, Juan: *El pensamiento del Derecho y del Estado en la antigüedad*. Buenos Aires, Librería jurídica, 1956.

El propósito de la obra es presentar ante el lector las diferentes posturas desde las que, en la antigua Grecia, fueron contempladas esas dos fundamentales realidades sociales que son el Derecho y el Estado. La exposición es, pues, puramente histórica y plena de honradez científica: Llambías ha querido investigar directamente en las fuentes, sin quebrar la intimidad con la intervención de terceros, salvo la lectura de traducciones o de comentarios autorizados que le auxilién en la interpretación de tal o cual paraje dudoso o ambiguo.

Titular la obra aludiendo al «pensamiento» y no a la «filosofía» del Derecho y del Estado, no es puro azar o capricho, ya que en ella se contiene el ideario acerca de esos temas hallado, no sólo en quienes como filósofos se catalogan, sino también en prosistas, poetas, oradores e historiadores de la antigüedad.

Los temas centrales atendidos en los diferentes autores son los que en el título del libro se mencionan, pero ello no cierra el campo hasta el punto de dejar fuera otras cuestiones que, según adviértese en el prólogo, constituyen el fundamento dialéctico de aquellas dos ideas; y así se estudian las relaciones entre individuo y comunidad, los valores de ésta (justicia, orden, paz, etc.) y su ordenación jerárquica, el Derecho natural, la relación entre el positivo y los valores, la justificación del Derecho positivo y las condiciones de su vigencia, el equivalente político de los valores de la comunidad...

La presente obra se extiende desde Homero hasta Platón, inclusive, por lo que es de esperar su continuación para tratar el resto del pensamiento griego y el romano.

La primera sección, de las cinco que la integran, se ocupa del período anterior a la sofística, comprendiendo una serie de pensadores que van desde Homero hasta Empédocles, sin excluir algún poeta lírico —como Píndaro— o algún trágico —como Esquilo y Sófocles—. En ninguno de ellos puede hallarse un tratamiento sistemático del Derecho o del Estado, por lo que el autor se ha limitado a entresacar de las obras de cada uno, a menudo fragmentarias, aquellos parajes o frases en las que alude a ciertos temas conexos con aquellos dos centrales: así, la constitución de Solón, el concepto de Justicia de los pitagóricos, las breves alusiones a la misma que se hallan en Jenófanes o en Heráclito, etc. No es ocioso detenerse en estas concepciones incipientes, pues realmente son ellas el fundamento dialéctico y como la semilla de las doctrinas más maduras que nos ofrecerán autores posteriores. Acaso un leve reparo podría hacerse a este primer apartado el no haberse insistido más sobre el orfismo, que dejó una huella tan profunda en todo el pensamiento griego, especialmente hasta el tiempo de Sócrates.

La segunda sección se dedica a la época de los sofistas; pero exa-

minando, además, de las obras de éstos, las de otros autores ajenos al grupo, como Heródoto, Tucídides, Eurípides y Demócrito. La preponderancia en esta época de los temas ético y antropológico hace que sean mucho más frecuentes que en el período anterior las menciones de las cuestiones jurídicas y políticas; por lo pronto, en esta época aparece por primera vez la antítesis estatismo-individualismo, cuyos términos fueron definidos por unos y otros sofistas. La importancia de la temática del período, a la que hemos aludido, justifica la minuciosidad con que Llambías de Azevedo recorre, uno por uno, los distintos pensadores y dos escritos anónimos: el recogido por Jámblico y el que se conoce con el nombre de *διββοί λόγοι*.

Sócrates es el pensador que ocupa toda la tercera sección. Con constante apoyo en los textos platónicos, Llambías hace un bosquejo de la doctrina ética de Sócrates, como preámbulo necesario a la teoría del Derecho y del Estado, examinando su concepto de la justicia y el de la *ὁμοῖα*, que traduce el autor por concordancia o amistad ciudadana, como valores de la comunidad; el derecho positivo y la obediencia al mismo; regímenes de gobierno y condiciones del gobernante, etc.

En la sección cuarta recoge Llambías los testimonios de diversos autores, de muy segunda fila en el orden filosófico, posteriores a Sócrates y clasificados en relación a éste como antisocráticos y semisocráticos, según que se manifiesten abiertamente en contra de las opiniones de aquél referentes al Derecho y al Estado —así Aristófanes—, o bien utilicen determinados elementos aislados del sistema socrático —como Isócrates, Aristipo, Antístenes, Jenofonte, Diógenes «el Cínico», etc.

Finalmente, la sección quinta trata de Platón, exponiendo en forma muy extensa —casi la mitad del libro— y detallada, remitiendo siempre a los textos, la doctrina jurídica y política de aquél, en torno a cinco diálogos, separadamente examinados: el Gorgias, el Teetetes, la República, el Político y las Leyes.

Cada una de las secciones o capítulos va precedido de una bibliografía concerniente al mismo y, al principio, se incluye un elenco de fuentes y una breve bibliografía general. Los nombres propios griegos, así de personas como de lugares geográficos, se han transcrito con caracteres latinos pero conservando íntegra su forma original (Aisjylos, Likurgos, Empedoklés, Athenai, etc.); procedimiento chocante que hasta ahora no habíamos visto más que en un solo autor moderno y de no demasiada eficacia por cuanto, como renoce el propio Llambías en el prólogo, no siempre la transcripción reproduce exactamente los fonemas griegos.

Por lo demás, la obra del ilustre profesor uruguayo evidencia una completa y atenta lectura de las fuentes y un estudio total de la presencia en las mismas de la filosofía jurídica y de la política.

MAUNZ, Theodor: *Deutsches Staatsrecht*. München und Berlin. C. H. Beck'sche, 1956, 5.^a edic.

En la colección *Juristische Kurz-Lehrbücher*, de la editora C. H. Beck'sche, aparece en su quinta edición el tratado manual de Derecho político alemán del profesor Th. Maunz, de la Universidad de Munich, modelo de texto de Derecho constitucional nacional basado íntegramente en las fuentes jurídicopolíticas alemanas de la postguerra con introducciones históricoconstitucionales y bibliográficas a cada cuestión. La parte general teórica deja paso a un tratado de Derecho político especial: el Derecho político alemán vigente. El punto de vista técnico concreto que inspira la obra la hace de una gran utilidad práctica para el jurista.

Los supuestos históricos de la nueva manera de concebir el Estado la nueva Alemania reemplazan a los supuestos filosóficos acostumbrados en los tratados de Derecho político. A ello sigue el estudio del proceso de formación de la dualidad estatal de hoy: la República Federal y la República Democrática, que definen por el momento la peculiaridad de la situación jurídica del Derecho político alemán, disociado como consecuencia de tal dualismo político, más ocasional que real.

Una y otra expresión política del Derecho estatal alemán ocupan las partes principales de la obra introducida por esa declaración de supuestos históricos y de realidades jurídicas. A ellas se agrega la situación de Berlín entre las dos Repúblicas, situación que denuncia claramente la ocasionalidad y artificio de la dualidad de Repúblicas para una sola nación, y el papel de las zonas de ocupación en esta construcción tripartita y artificial.

La parte dedicada a la República Federal es más extensa por varios motivos: la cualidad de profesor de la Alemania occidental, que se da en Theodor Maunz, la indudable mayor riqueza de desenvolvimiento jurídico de la Constitución federal o Ley fundamental y sus manifiestas realizaciones políticas afortunadas, todo lo cual en relación a lo logrado por la República Democrática es suficiente para justificar la dedicación de la mayor parte del libro a la Ley fundamental.

Los fundamentos jurídicopolíticos de la República Federal alemana: el territorio federal, la naturaleza jurídica del Estado en la Federación, el fin perseguido por la Ley fundamental y su riqueza programática, el proceso de creación constitucional y de interpretación de la Ley, la peculiar forma de Estado que representa la República Federal dentro del federalismo..., todo ello es examinado en el primer capítulo dedicado a la Alemania occidental. Agrégase la consideración de los símbolos federales en cuanto contenidos en la Constitución y sobre todo un interesante estudio sobre los partidos políticos.

Estúdiense posteriormente los derechos fundamentales y las ordenaciones generales de la República Federal: el aseguramiento de los derechos subjetivos y la ordenación de los principales campos de la actividad gubernamental: la cultura y la economía con sus reflejos en el campo social.

De especial interés es el capítulo dedicado al problema sustantivo que plantea el régimen republicano federal reconocido en la Ley fundamental; es decir, el de la ordenación estatal federal dentro de la República y su significación en cuanto organización que delimita los campos de aplicación de la Ley fundamental y de las leyes de los *Länder*. Las relaciones entre Federación y *Länder*, capital para el entendimiento de la recíproca integración federal del Estado alemán en sus territorios y de éstos en el Estado, es del máximo interés doctrinal y científico para la caracterización de la modalidad federal de postguerra de mayor significación y ejemplaridad.

Las funciones y finalidad perseguidas por la Federación se examinan en cuanto que emanan del poder legislativo de la misma, de la administración federal, del poder judicial, del Tribunal encargado de garantizar el cumplimiento de la Constitución, o lo que es lo mismo, la constitucionalidad o inconstitucionalidad de las leyes, de la ordenación financiera, del servicio público de la defensa del Estado y de la presencia o reconocimiento de poderes de órganos extranjeros o internacionales.

En el quinto capítulo de la primera parte son objeto de detallada consideración los cuatro órganos supremos de la Federación: el *Bundestag* o Dieta, sobre todo, el *Bundesrat* o Consejo Federal, el Presidente federal y el Gobierno federal.

En la segunda parte, dedicada al estudio del Derecho político de la República Democrática alemana, se siguen con alguna variante los esquemas utilizados para la primera parte, de modo que la comparación resulte fácil en cada aspecto: líneas fundamentales de la Constitución, derechos fundamentales y deberes fundamentales, ordenación económica, ordenación cultural, poder legislativo, administración de justicia, Cámara popular, elecciones y partidos, Gobierno y Presidente de la República, Cámara de los *Länder*. En cuanto a las relaciones entre Berlín y los territorios limítrofes alemanes, resume la posición jurídica y constitucional de Berlín, ocupándose especialmente del Berlín occidental en sus relaciones con la República Federal y de otros territorios alemanes de situación típicamente liminar, como el Sarre, Kehl, Oder-Neisse, Helgoland, Koenigsberg.

Los apéndices que añade a esta última edición se refieren al derecho de ocupación de la República Federal y a la restauración de la organización militar alemana, y también a la bibliografía y medios auxiliares de trabajo sobre los diversos temas expuestos en el libro. A este respecto, a más de los cuidados índices legislativos y por materias que añade el autor al final y al preciso y claro contenido que plantea al principio de la obra, conviene señalar la importante contribución bibliográfica que representa la relación que encabeza cada

parte, capítulo y sección tratados a lo largo de su desarrollo. El manual, aparte su valor metodológico y didáctico, aporta un repertorio bibliográfico de la mayor utilidad para ulteriores trabajos monográficos.

De la obra ya decimos que sobresale la parte dedicada al Derecho político alemán de la República Federal, cuyo proceso de formación desde los Documentos de Frankfurt se sigue detalladamente. Destaca también el tratamiento de los partidos políticos y el análisis del artículo 21 de la Ley fundamental que a ellos se refiere, el comentario o glosa jurídica a la importancia del derecho a la dignidad humana que se encuentra a la cima de los derechos fundamentales, el examen de las tres formas de libertad reconocidas en la Ley, que se manifiestan en el derecho a la vida y a la seguridad corporal, a la libertad personal y, sobre todo, al libre desenvolvimiento de la personalidad. El autor subraya que la relación de derechos fundamentales reconocidos por una Constitución indica generalmente, en cuanto declarativa o programática, un mayor o menor ideal cultural, vinculando así el Derecho político alemán occidental a una concepción cultural del mundo, en el que aparece el aspecto religioso dentro de un clima de libertad de cultos. Cuanto a esta matización religiosa, aparece la escolar, que deja libertad a los *Länder*, insertándolos, al mismo tiempo, dentro del ideal cultural alemán conjunto.

También es de interés la consideración especial dedicada al derecho de asociación reconocido por la Ley fundamental y más aún como antes hemos indicado, el capítulo dedicado a las relaciones entre la República Federal y los *Länder*, prevaleciendo sobre ellos e integrándose recíprocamente en ellos. La no muy larga tradición jurídicoconstitucional alemana procura el autor ponerla de relieve al analizar cada órgano de la República, haciendo referencias oportunas no sólo a los precedentes de la institución correspondiente desde la unidad alemana acá, sino aun antes y, sobre todo, en relación con preceptos de la Constitución de Weimar, expresión constitucional antecedente de la actual República.

El menor desarrollo y complejidad de la República Democrática alemana, su indudable menor importancia en el conjunto nacional y su menor independencia política es, a no dudarlo, la causa del menor espacio conocido a su estudio, que, con todo, es excelente. En torno a la «ley de democratización» descubre el autor una aspiración más enérgica que la occidental en cuanto al ideal de constituirse en Estado alemán unitario, aspiración favorecida por su misma estructura política unitaria, y por la tradición oriental, prusiana, del unitarismo. El ideal unitario se manifiesta frente a la diversidad federal alemana en la unidad de clases perseguida, la unidad de partidos y la unidad educativa. Los casos de socialización obligatoria y facultativa, así como la característica autoadministración de la comunidad, nos permiten comprender el trasfondo de que el pueblo es, a lo menos teóricamente, el verdadero órgano estatal de la DDR.

MEYER, François: *L'Ontologie de Miguel de Unamuno*. Presses Universitaires de France, París, 1955 (XII-136).

La filosofía de Unamuno se presta difícilmente a encasillamientos escolares. La actitud de dicho pensador es dialéctica, o, más bien, *antitética concreta*: de ahí la estructura de su pensamiento, la fuente de su angustia, como mejor que nadie ha apreciado J. Ferrater Mora.

El mismo don Miguel ha dado su propia clave: su pensamiento no es el que busca la verdad completa en el justo medio, mediante la exclusión de los extremos, sino que la deja abierta mediante la afirmación alternante de los contrarios en lucha. Aparece así la estructura del ser como tensión de contradicciones, de donde la tensión creadora.

El ser concreto se confunde con la conciencia, pues no se da sino en la conciencia autorreflejante, como *serse*.

La existencialidad de la conciencia es un retorno hacia sí desde su propia negación una vez que ha sido situada en un horizonte de duda. El proceso de recuperación de la conciencia es doloroso: *des-hacinamiento, congoja*; el ser concreto se revela como forzosidad de ser.

De la antítesis entre ser y nada, Unamuno se prende al ser desde una pasión de acrecentarle infinitamente, descrita como *querer serlo todo*. La pasión del todo es desesperada protesta contra la nada. De esta pretensión crece la medida de mi ser, paradójicamente.

Aquí, otra antítesis. El *serse* es conciencia de una primordial conciencia reflexiva y definidora: es conciencia de limitación, y negación del infinito y del todo. El *serlo todo* niega la limitación en una voluntad de sumersión en el todo, donde ningún peligro inquiete al ser.

De la anti-presencia del finito y del infinito, se avizora la distancia inmensa: es la *nada*. Esta revelación produce un *pánico ontológico*, pues significa el alejamiento infinito del *serse* respecto al *serlo todo*.

La *congoja* unamuniana es la imposibilidad de escoger entre el todo y la nada. Es desgarramiento de una situación sin solución. En este ámbito el ser concreto se halla entre una doble negación: el *serse* niega al *serlo todo*, y el *serlo todo* niega al *serse*.

Aunque Unamuno está convencido de la imposibilidad radical de conjuntar totalitariamente la finitud y totalidad unitaria, nunca deja de soñar con esa conjunción, desde una «esperanza desesperada».

La negación del *querer serlo todo* viene simbolizada por tres principios que imponen sus limitaciones al ser: tiempo, espacio, lógica.

La sustancia de la historia es la tradición. La sustancia del tiempo es la eternidad. El espíritu humano sedimenta en la historia, y es como limo fértil sobre el macizo terreno de los siglos. Del trascurso de ideas, teorías, sistemas, se forma el sedimento de las verdades eternas y del saber.

Frente al tiempo, la vida sustancial de la eternidad, consistente en

la eterna disponibilidad de la libertad. La disponibilidad interior rompe la tiranía de la determinación extrínseca desde el tiempo.

La exigencia del *serse a serlo todo* contiene una antítesis dinámica entre la extensión hacia afuera y el reconducir lo foráneo hacia mí. Esta dialéctica se desarrolla a través de la polaridad determinado-indeterminado, finito-infinito, resultante de la conciencia de lo que es ella y lo que no es ella, en un movimiento reflexivo desde la conciencia misma. De ahí deriva también la distinción entre el mundo interior y el exterior.

La personalidad surge desde un abismo nihilico. La personalidad tiene que ser haciéndose en una continua creación. Precisamente este vacío de mi ser es lo que me apasiona de ser. La persona es insustancial, puesto que no puede decirse dónde está su verdad. Por tanto, en el mundo de las cosas aparecen una insustancialidad e inseguridad recíprocas.

Aparte de las consecuencias teológicas de la estructura de la persona, de ella se deduce por el mismo Unamuno una antropología peculiar.

El descubrimiento por el ser finito de su nada propia es vivido como pánico ontológico y como protesta desesperada. La huída de la nada origina una creación hacia el todo, en lucha contra el mundo o contra «lo otro». La libertad es interioridad del ser concreto, y está constituida por el sufrimiento del dramático proceso de liberación respecto a la tiranía del ser. Un momento de esta liberación consiste en buscar la sociedad de los otros hombres y la progresiva interiorización del mundo para crearse un medio propio adecuado. La técnica es, pues, otro momento de la liberación humana respecto a los peligros de la nada.

La necesidad de perpetuación es esencial en la persona, porque la solidifica contra la nada. La sociedad está toda entera en todos y toda entera en cada uno. Es una realidad concreta y distinta, que a su vez reobra sobre el hombre como excitante y como vocación. La progresiva diversificación del medio es el estimulante de la conciencia individual, y condiciona el progreso de la conciencia a través del tiempo histórico. También ella está sometida a una tensión interior vitalizadora. Su principio activo es la cultura, y el opuesto la civilización, que luchan en la encarnadura misma del hombre de carne y hueso.

El instinto de perpetuación lleva al hombre a entrar en la situación social, donde puede dominar y ser dominado, en una agresividad que busca el estrecho abrazo por que cada uno pueda acrecentar su ser a expensas del otro. Este acrecentamiento es comunicación entre conciencias, pero también conciencia de limitación de esa comunicación.

La comunicación tiene una técnica: el lenguaje, que es medio dialógico, y ofrece un mundo infinitamente más vasto que la estricta sociedad de dos interlocutores; es como la materia sensible de un mundo que se extiende por encima de los siglos y más allá de mí mismo. Pero, además, el lenguaje es el origen del pensamiento reflejo: hace

al pensamiento transmisible de mí a mí mismo. El pensamiento es un lenguaje interior. El verdadero pensamiento no es *monólogo*, sino *auto-diálogo*.

La transmisión del pensamiento tiene reglas propias: la lógica. El hombre no puede pasarse sin lógica, pues sin ella no piensa. La razón lógica nace de la dialéctica concreta de los existentes que se enfrentan cuando su conciencia les impulsa a poseerse y a penetrarse recíprocamente, en lucha contra sus respectivas limitaciones.

Pero a veces se prefiere al pensamiento, que es dinámica, cierta realidad estática: las ideas. Entonces todo es ficción. La ideocracia insensibiliza el pensar y lo aleja de los seres concretos. Las ideas son cosas inertes que es preciso estar troquelando y refundiendo de nuevo.

El valor de la razón procede de ser voluntad de llevar la claridad tan lejos como se pueda, en un esfuerzo de comunicación y de perpetuación de las conciencias concretas.

El autor del estudio compara a Unamuno, en repetidas ocasiones, con otros filósofos existenciales.

La bibliografía acerca de la crítica de los escritos de Unamuno es completísima. Tal vez atrevida la hipótesis de la influencia de los escritores románticos, mientras no se demostrase que Unamuno mismo no era originariamente romántico en su estructura mental.

Se aprecia alguna imprecisión filológica. Por ejemplo (pág. 8), se traduce *anegarme* en *me nier*.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE

NEUMANN-NIPPERDEY-SCHLEUNER: *Die Grundrechte*. Handbuch der Theorie und Praxis des Grundrechte. Tomo II. *Die Freiheitsrechte in Deutschland*. Duncker & Humblot. Berlín, 1954 (XVI; 639 páginas).

El segundo tomo del monumental *Manual de la teoría y práctica de los derechos fundamentales*, de Neumann, Nipperdey y Schleuner, es un análisis, por decir así, exhaustivo de los derechos individuales o personales dentro de la Ley Fundamental constitucional de Bonn. Constituye, por tanto, lo que pudiera denominarse sistemáticamente parte especial de la misma, a la vez que filosóficamente integran su esencia la raíz misma del Estado de derecho. Bien sabido es a este respecto el auge que siquiera en teoría han alcanzado tales derechos en la mejor doctrina, singularmente en Alemania, quizás como justa penitencia al descrédito que determinados sectores de la misma habían intentado contra ellos en los turbios años de la entreguerra. Es allí donde últimamente Helmuth Coing ha podido afirmar que «los derechos humanos son la medula del derecho natural» (en *Grundzüge d.Rechtsphilosophie*, 1950, 170), y Mitteis sostener que los mismos «constituyen el epicentro de la idea del derecho y su fuerza vivificadora» (en *Ueber das Naturrecht*, 1948, 34). Informados en tan nobles y altos principios

de restauración humanista y personalista, los autores de este volumen analizan el texto constitucional de Bonn y el alcance jurídico que cabe dar a sus múltiples normas amparadoras de la libertad individual. Abre el volumen un precioso estudio de una cincuentena de páginas debido a uno de los más destacados directores de la obra, el Presidente Nipperdey, tratando de «La dignidad del hombre», cuya intangibilidad se consagra en el artículo primero de la ley fundamental. Confesada por el autor su prosapia y rango iusnaturalista, su positivización suscita interesantes cuestiones hermenéuticas, materiales y procesales que se explanan por el docto maestro con claridad y alteza de miras sin igual. Es derecho del hombre, al que correlativamente corresponde un deber de acatamiento por parte del Estado, tanto del legislador como del juez. La sola restricción es, en el sentir del autor, la de circunscribirse a lo humano estricto y aun a lo individual, por lo que no alcanza a las personas morales o jurídicas. En cambio, tiene dimensión internacional, tanto en la esfera regional de la Unión Europea como en la universal de la Declaración de Chaillet, de 1948, y Carta de la O. N. U.

A continuación se siguen exponiendo monográficamente los demás derechos personales: el de la vida y libertad, por el profesor E. Kern, de Tubinga; el de la igualdad, por Peter Ipsen, de Hamburgo; el de la igualdad de sexos, por G. Beitzke, de Gotinga; el de libertad de pensamiento, por H. Ridder, de Francoforte; el de libertad científica y autonomía universitaria, por Arnold Köttgen, de Gotinga; el de propiedad y expropiación, por Werner Weber, de la misma Universidad; el de herencia, por G. Boehmer, de Friburgo en Brisgovia; el de libertad de asociación y reunión, por R. W. Füsslein, del Ministerio del Interior, de Bonn; el de la libertad de partidos, por von Heydte, de la Universidad Würzburgo; el de la libertad de movimientos, por Günter Düring, de Munich; el de nacionalidad, por Schätzel, de Bonn; el de asilo y prohibición de extradición, por Grözner, del Ministerio Federal de Justicia; el de Inviolabilidad de Correspondencia, por Oehler, de Berlín, y el derecho de petición, por K. H. Mattern, consejero de la Dieta de Bonn.

A. Q. R.

ORESTANO, R.: *Introduzione allo studio storico del diritto romano*, ed. Giappichelli, Torino, 1954.

Se trata de un curso dado en la Universidad de Génova, donde el señor Riccardo Orestano es Catedrático de Derecho romano. Pero el interés de este trabajo para los cultivadores de la Filosofía y la Metodología del Derecho, se debe a que el autor traza un «primer esbozo» de la introducción al estudio histórico del Derecho con gran empeño especulativo. A través de la respuesta personal que da a la crisis del Derecho romano, afronta el problema mismo de la His-

toria del Derecho en su aspecto más general. Por lo tanto, limitamos esta reseña a estos aspectos, sin profundizar la parte del volumen destinada a problemas más estrictamente romanistas.

Tesis fundamental del autor es que el conocimiento «científico» y el «histórico» del Derecho, deben considerarse con unidad inseparable y que, por lo tanto, el estudio histórico es considerado parte integral del problema de la Ciencia del Derecho. Por lo tanto, los modos y límites de la participación del estudio histórico en tal problema constituyen los motivos dominantes de toda la explicación. A la noción moderna de ciencia jurídica se ha llegado progresivamente, llevando a sus consecuencias extremas la distinción entre conocimiento científico e histórico. Frente a esta división Orestano reproduce la idea de la participación del estudio histórico en la Ciencia del Derecho que ya se encontraba en las aspiraciones del historicismo jurídico del siglo XIX. Por consiguiente es natural que el método histórico de Savigny represente el punto de partida de la investigación, para determinar sus límites de validez, dado que se han perdido las intenciones historicistas de aquella escuela. Obsérvese que aquella amplia renovación en los estudios y la concepción del Derecho a que aspiraba la escuela histórica, no se realizaron y que se acabó continuando la tradición de los siglos anteriores. Por una parte no hay contraposición entre estudio histórico y estudio sistemático, de otra el método histórico perdió con Savigny el viejo significado —propio de la historiografía de la Ilustración—, de recogida y elaboración de materiales de estudio, para adoptar el de verificación y conocimiento de los hechos. Así el mismo Derecho acabó por significar un hecho que vive y se desenvuelve en la historia como un organismo. En las aspiraciones y tendencias de la escuela histórica, los principios de la sistemática habían de verificarse y encontrarse en los hechos, o sea, en la historia: no son, por consiguiente, obra de la ciencia, en cuanto a la sistemática significa «el descubrimiento de un orden estructural, que se encontraría ínsito en la misma realidad». Pero sucesivamente se perdió aquel sentido de concreción e individualidad de todo ordenamiento jurídico, viviente en la concepción de Savigny, y cada vez se hace más señalada la tendencia a considerar los conceptos como absolutos y los elementos sistemáticos como datos objetivos. Se reforzó el culto del conceptualismo, y la ciencia del Derecho fué identificada con la dogmática; Ihering podía así afirmar que «la Filosofía del Derecho actual, como también el Derecho natural, no pueden, en cuanto se refiere a la suma de filosofía que en ellos se manifiesta, rivalizar con la dogmática». La tendencia de los juristas se ha orientado progresivamente hacia el subrayado de un aspecto cada vez más formal del Derecho: la doctrina pura de Kelsen no ha hecho más que llevar a sus consecuencias extremas esta tendencia.

Es interesante la observación de que la idea de evolución se ha venido así trasladando desde el Derecho concebido como un organismo a la misma ciencia del Derecho. Esta última tuvo momentos sumamente dramáticos cuando, entre el siglo XIX y el presente, se pro-

pusieron nuevos criterios para la clasificación de las ciencias por Dilthey, Windelband y Rickert; pero, no obstante esta variedad de direcciones, no se ha abandonado el ideal del Derecho «científico», que permanece común a todas las direcciones, desde las derivadas de Kant a las de matriz idealista. Pero el desenvolvimiento de la concepción sistemática ha incrementado la convicción de que el estudio del Derecho sea tanto más científico cuanto más pudiese prescindir del estudio histórico. Ahora bien, según Orestano, en la base de esta convicción se descubre la falta de investigación del problema metodológico, puesto que se presume (sobre la base de una experiencia histórica particular, ligada a las vicisitudes de *Corpus Iuris*) la permanencia del objeto, o sea la identificación del Derecho con las normas. Pero el método no es algo puramente instrumental e intrínseco, indiferente al cambio del objeto de la ciencia jurídica; la metodología toma como punto de partida precisamente lo que la ciencia pone como objeto de su conocimiento, y tratándose de un estudio «histórico» es peligroso atribuir valor absoluto y objetivo a una concepción particular de la metodología jurídica. Luego de estas aclaraciones resulta fácil al autor encontrar un canon de interpretación para la crisis de la ciencia jurídica contemporánea: en suma, existe hoy un divorcio entre lo que la ciencia del Derecho viene poniendo como «objeto» a través de una progresiva ampliación de presupuestos y los procedimientos y métodos, los cuales han permanecido invariados. Mientras han sido sustituidos los presupuestos de que partía la ciencia jurídica del pasado siglo (basta pensar en la derivación del interés desde el Derecho subjetivo al objetivo, que estaba implícita en el historicismo jurídico) los métodos han quedado en una inmovilidad casi absoluta.

La idea del «movimiento ascensional» de la ciencia jurídica, según la cual «la historia de la jurisprudencia se desenvuelve y progresa por medio del perfeccionamiento del método», se puede justificar en tanto se presuma la permanencia del objeto. Pero el estudio histórico nos aclara la conexión entre cambio de los métodos y el de las concepciones sobre el objeto de la ciencia. Esto nos enseña cómo ocurre que frecuentemente permanecen métodos de una concepción ya superada, y cómo la introducción de nuevos métodos pueda ser, además, determinante de nuevas concepciones sobre el Derecho. Precisa ser consciente del condicionamiento histórico de la ciencia; las construcciones de la dogmática representan conceptualizaciones ligadas a un particular objeto de investigación y no «puras» formas lógicas independientes del objeto. He aquí por qué conocimiento científico e histórico son considerados inseparablemente. Es evidente que tal posición implica la solución de una cuestión muy compleja y debatida: relación entre la historiografía jurídica y la historiografía pura. Orestano rechaza una concepción puramente historiográfica del Derecho, porque la historiografía jurídica no se limita al puro estudio histórico, sino que, por medio de los mismos procedimientos de conceptualización, acaba siempre por expresar también ella misma un *deber ser*. El conocimiento histórico del jurista es también conocimiento

jurídico, porque el historiador del Derecho permanece siendo un jurista: no se limita a juicios de realidad, sino que también debe servirse de juicios de valor, teniendo, no obstante, presente el principio de la contemporaneidad de la historia, en cuanto la experiencia del historiador del Derecho se halla en función del propio presente.

Si la Historia del Derecho es ciencia jurídica, tiene en común con esta última el problema metodológico fundamental, o sea la fijación del dato desde que parte. La Historiografía jurídica debe partir de la más amplia noción del Derecho. Sólo la conversión del estudio histórico en estudio de la experiencia jurídica viene a coincidir con una exigencia notada por la ciencia jurídica a través de la ampliación de la noción del derecho que ha efectuado la especulación contemporánea, tanto filosófica como científica. La noción de experiencia jurídica, tomada como punto de partida de la Historiografía jurídica, permite encuadrar el fenómeno del Derecho en la infinita variedad de sus actividades individuales y de sus experiencias particulares. El Derecho, una vez asignado a la experiencia jurídica, deja de ser considerado desde un punto de vista intelectualista, esto es, aislado del mundo de la conducta humana que le da el ser.

El abandono del objetivismo en la ciencia jurídica implica inevitablemente, como lógica consecuencia, que la misma ciencia y sus conceptualizaciones de los hechos acaben por colocarse sobre igual plano fáctico, como fué puesto en evidencia por Capograssi: Los conceptos jurídicos tienen una función sustitutiva de la realidad, y frecuentemente representan el único medio de conocimiento de ésta y, por usar un término más comprensivo, de la fenomenología jurídica. Si, por consiguiente, también en un estudio de tipo histórico las nociones abstractas resultan insustituibles, el autor afirma poder superar la tradicional distinción entre un conocimiento de tipo «científico» y otro «histórico», puesto que en ambos casos no se puede prescindir de los conceptos.

La polémica entre dogmáticos e historicistas podría reducirse a justas proporciones, porque no hay otra posibilidad de expresar la experiencia del pasado que servirse del lenguaje y los esquemas mentales del presente. La dificultad del método histórico radica en el uso particularísimo que hace de estos instrumentos, los cuales no pueden emplearse *sic et simpliciter*, sino elegidos para cada caso en relación con el dato que intentamos reconstruir. También la dirección histórica se sirve de una sistemática, si bien es difícil decir, en concreto, en qué consiste. Se trata de una sistemática «histórica», construída para cada caso con el fin de consentir la elaboración de una experiencia particular e individual, y cuyos instrumentos son simplemente empíricos y relativos sin ninguna pretensión de ser formas lógicas y absolutas. Parece que esta sistemática pone en duda el valor del conocimiento conseguido por el estudio histórico y, por tanto, presenta algunos peligros. Pero no hay otras alternativas a esta especie de relativismo que tendría el valor positivo, por medio de sucesivas recons-

trucciones, de hacer progresar nuestro conocimiento histórico del derecho y aproximarnos, por medio de una multiplicación de los puntos de vista, al objeto «en su concreción».

ALESSANDRO GIULIANI

PONTIFICIA UNIVERSIDAD ECLESIASTICA DE SALAMANCA: *El evolucionismo en Filosofía y en Teología*. Barcelona, Juan Flors, editor, 1956; 252 págs.

Augusto A. Ortega, C. M. F. es el autor del primero de los trabajos reunidos en el presente volumen. Su título es *Situación actual y sentido del problema del evolucionismo*. El problema de la evolución es para el autor un problema científico, no filosófico ni teológico. A la luz de los descubrimientos científicos puede decirse que todas las cosas de la creación están hechas como para hacer creer en la evolución.

El hecho de la evolución real ha originado la teoría del evolucionismo. La teoría evolucionista tiene alcances distintos en la doctrina: un evolucionismo ilimitado, pero que no trasciende de la observación científica; un evolucionismo metafísico, que halla en el hecho evolutivo la explicación última de la realidad; un evolucionismo que halle el punto de partida de evolución en una fuerza y un sentido preestablecido; un evolucionismo teológico, dentro del cual la evolución es un proceso desde la naturaleza a la gracia.

Argumentos que han llevado a la admisión del evolucionismo biológico son el de la existencia de órganos rudimentarios, la adaptación de los organismos, la ley de la irradiación adaptativa, el parasitismo biológico, aparte de las pruebas paleobiológicas y la transformación gradual de los órganos en relación con la edad geológica, etc.

Se ha distinguido entre evolución dentro del interior de la especie y evolución que origina formación de especies nuevas.

El problema filosófico consiste, sobre todo, en la admisión de una selección automática de aptitudes y modos vitales o la de una finalidad interna.

El conocimiento de la evolución equivale a la percepción de una nueva dimensión en el conocimiento de la naturaleza; el conocimiento histórico. En ella late una gran conciencia de lo concreto existente, de comunidad en lo real, un afán de trascendencia y de victoria sobre el aniquilamiento, un poderoso anhelo de continuidad.

Y desde el punto de vista del teólogo ha podido decir el célebre P. Chardín: «El Cristo total viene a ser como el término de la evolución.» «El universo se transforma y madura en torno nuestro. La tierra nueva se engendra gradualmente.»

L'évolutionnisme à la lumière des principes de la Philosophie, original de Ch. Boyer, S. I., llega a la conclusión de que la historia de

la creación puede aparecer como una evolución. Pero que el paso de una especie a otra sólo puede explicarse mediante una secreta acción divina, utilizando de algún modo las disposiciones predispuestas en la materia viva. Dentro de una especie, la generación es engendramiento. Otra especie nueva es creación.

El profesor italiano Piero Leonardi presenta un importante trabajo titulado *El evolucionismo y los últimos datos de la Paleontología*. El doctor S. Peris y Torres, otra investigación acerca de *Tiempo y evolución*. El biólogo y teólogo M. Úbeda Purkiss, O. P., desarrolla otro trabajo bajo el título de *Evolucionismo y morfología comparada del sistema nervioso*, llegando a la conclusión de que temas tan importantes como el de la evolución biológica conducirán a un conocimiento adecuado de lo que la naturaleza es.

Ataca de frente los problemas resultantes de contratar el hecho de la evolución biológica y el hecho de la versión revelada en la Biblia acerca del origen de las cosas y de la Humanidad, Luis Arnaldich, O. F. M., en su estudio *El evolucionismo en el relato del Génesis*. Concluye que en los textos relativos al origen de Adán y de Eva sólo afirma el autor sagrado la intervención especial de Dios para su creación, pero que las circunstancias sólo son medio expresivo sin correspondencia histórica. Tampoco se especifica la materia de dichos hombres primeros, pero sí se presupone la unidad de la especie humana. La mentalidad primitiva era *fixista*, o sea, incapaz de comprensión histórica. La intervención divina pudo consistir en algún cambio en la fase embrional o en un proceso adaptativo del organismo humano para facultades espirituales.

El doctor Eugenio González comprueba cómo la idea de evolución era desconocida en las culturas antiguas, bajo el tema de *Evolucionismo en los Santos Padres*.

Del dominico Manuel Cuervo es el trabajo *Evolucionismo, monogenismo y pecado original*. Afirma que la dignidad del hombre sería mayor si se pensara que procedía de las manos directas de Dios que de la materia inferior. Del hecho del pecado original como pecado contraído realmente en la naturaleza humana, infiere la necesidad del monogenismo adámico de la Humanidad, lo cual resuelve el problema de que el pecado original sea también propio de cada uno de los hombres. Apoya esta afirmación en la definición tridentina acerca del medio de transmisión del pecado original. Esta doctrina está en abierta oposición con los principios de la doctrina de la evolución, ya que ésta prohíbe suponer que un ser comienza a existir en un estado de perfección tan grande como el originario del Paraíso terrenal, que sólo conservará por muy poco tiempo y que jamás logrará conseguir después. En el punto de la transmisión del pecado original y de la privación del estado de inocencia, la oposición del evolucionismo con la fe no puede ser más radical. De la evolución biológica hay que exceptuar la formación del hombre por Dios.

R. Garrigou-Lagrange, en un estudio *De evolutionismo et de distinctione inter ordinem naturalem supernaturalem*, se enfrenta al

relativismo antropológico incubado en el positivismo, el kantismo, el marxismo y el existencialismo. Su tesis es que la naturaleza humana depende del albedrío divino, que la ordena a la visión beatífica en un grado que sería inconcebible en una situación de pura naturaleza.

La naturaleza humana inmutable puede ser conocida con certeza filosófica y teológica y no depende totalmente del albedrío de Dios.

Asimismo la naturaleza humana no se ordena positivamente y como tal naturaleza al fin sobrenatural, sino que sólo de modo gratuito asciende a la vida de la gracia mediante la acción divina, que pudiera no darse. Por tanto, es patente la diferencia entre el orden natural y el sobrenatural de la naturaleza humana.

El evolucionismo antropológico ante el magisterio de la Iglesia es el título de la investigación presentada por J. A. de Aldama, S. J.

Ante la teoría científica del evolucionismo hubo una estridencia irreligiosa y atea. Luego sobrevino la inevitable aproximación católica a las nuevas ideas. El Concilio Coloniense de 1860 presenció la réplica oficial de que los primeros padres fueron creados inmediatamente por Dios. Posteriormente, la Comisión Bíblica ha señalado que los hechos fundamentales del creacionismo divino son la unidad del género humano, la creación *ex nihilo*, el estado de justicia original, el pecado original, sus consecuencias y la promesa del Redentor, la creación especial del hombre y la formación de la primera mujer del primer hombre.

El año 1941 habló Su Santidad ante la Academia Pontífica de Ciencias. Las ciencias naturales pueden investigar el origen del hombre, según la alocución pontificia, respetando los límites revelados.

Posteriormente, la encíclica *Humani Generis* da más datos sobre lo que en el campo del origen de los hombres compete a la ciencia biológica; hay que distinguir entre hechos demostrados e hipótesis explicativas, tales como el poligenismo. No se trata, para el católico, de entrar en el dominio propio de las ciencias naturales, sino de juzgar una doctrina que tiene múltiples conexiones con la verdad revelada y que, por tanto, cae bajo el juicio auténtico de quien es por derecho único, otorgado por Dios, intérprete definitivo de la palabra divina.

ANGEL SÁNCHEZ DE LA TORRE

ROWE, Constance: *Voltaire and the State*. New York, Columbia University Press, 1955.

Ante un libro sobre Voltaire el lector de cultura media está en principio poseído por la curiosidad de saber cuál de las imágenes que de Voltaire se han dado será la que prevalezca o a la que el autor se adhiere. La visión diabólica lleva automáticamente al pensamiento el famoso retrato del Conde de Mestre, del que se ha abusado porque se ha olvidado con frecuencia el enorme porcentaje de seducción

literaria que contiene. El Voltaire humanitario de Lamartine y de Michelet, particularmente de este último, lleva a ver en Voltaire a un cristiano disfrazado. El propio Lamartine, en su famosa historia de *Los Girondinos*, interpreta el impulso de Voltaire hacia la revolución como un perfeccionamiento de las ideas cristianas. Tal sería, según Lamartine, el sentido que Voltaire había dado a la palabra «fraternité». Aún se podría pensar en el Voltaire escéptico de Hipólito Taine, que desde una neutralidad y marginidad absolutas procura vivir a su gusto acentuando las tintas sombrías de lo que describe, simplemente porque las circunstancias eran así. El lector puede ver desarrollada, *in extenso*, esta idea de Taine en su conocida obra *Los orígenes de Francia contemporánea*. Taine, en el fondo, aplica su determinismo histórico a Voltaire pensador. Cabe también pensar en el Voltaire antipatriótico de Brunetièrre y de Emilio Farret. Y también, por el contrario, en el Voltaire patriótico que parece ser que en este libro de Constance Rowe se reivindica. Pero el lector no debe creer que se trata de un libro que busca la originalidad en la excepción y, por consiguiente, que se esfuerza en dar una imagen de Voltaire no compartida. Muy lejos de ello, estamos ante una obra plena de sensatez, y puede decirse, empleando una insustituible palabra castellana, de comedimento. Tanto es así que de sus palabras parece que surge un Voltaire inédito; Voltaire interpretado más allá de su exageración y más allá de la exageración de sus intérpretes. La parte que estudia el vínculo con la «patrie» va aclarando cómo en Voltaire hay una lucha continua, que explica fases muy oscuras de su personalidad, entre su profundo e inextinguible amor a Francia y su vinculación universal a temas universales. En cierto modo este es el eje de la obra de Constance Rowe. El amor a la patria queda claro, y también queda claro que no es un pseudo amor construido sobre hechos, realmente tan poco importantes, como haber nacido en Francia y no en otro lugar del mundo. El segundo capítulo, en el que se estudia el «concepto» de la patria, dilucida claramente cuáles eran las razones del amor de Voltaire por Francia. No es sólo el lugar donde se ha nacido ni el conjunto cultural al que se pertenece en sentido estricto; el concepto volteriano de patria es más profundo. Francia aparece para él como el centro de gravitación de la cultura universal. Puesta entre los extremos, creadora de genios claros y distintos, compendio y al mismo tiempo núcleo creador de ideas matrices, el ciudadano francés es ya en cierto modo por este hecho ciudadano del mundo. El concepto de patria está, pues, vinculado a la idea de felicidad, y a su vez la idea de felicidad volteriana es algo más complicada que la simple idea de placer que de ordinario se le atribuye. Precisamente, como hace constar Constance Rowe, la felicidad en Voltaire es la resultante entre altruismo y egoísmo. Es una visión realista desde la cual se interpreta al ser humano como una mezcla de dos aspectos que integran la misma realidad. No hay egoísmo sin altruismo, ni altruismo sin egoísmo. Voltaire subsume estas ideas contrarias en una unidad dialéctica.

De acuerdo con lo anterior están los principios democráticos volterianos. La democracia se constituye fundamentalmente sobre valores personales. Es, antes que otra cosa, comprensión. Quizás en Voltaire no se deba hablar de tolerancia, sino de comprensión. La comprensión se interpreta como justicia, ya que, a su vez, comprensión quiere decir percatarse del auténtico ser humano desde los instintos y desde la responsabilidad. Los propios sarcasmos volterianos, las carcajadas que de cuando en cuando interrumpen el proceso de su obra, son modos de compensar, y quizás sea el primer autor que ha rechazado la hipocresía por lo que significa de falsa comprensión. En este sentido el sarcasmo volteriano es pura y simplemente antihipocresía. De estas ideas matrices se deriva el valor que Voltaire concede al Estado. El Estado es un valor dominante porque el altruismo no tiene un imperio absoluto, pero a su vez este poder dominante tiene como función proteger al ser humano y darle la oportunidad de que encuentre la vía media que constituye el modo normal de convivencia que procede de la tensión entre egoísmo y altruismo. En resumen, un libro excelente que ayuda a comprender a Voltaire como muy pocos de los libros que sobre el autor de *Candide* hemos leído.

E. T. G.

SCHOLZ, Franz: *Die Rechtssicherheit*. Berlín, W. De Gruyter, 1955.

No son frecuentes en la actualidad cultural germana los libros escritos por jueces sobre problemas generales de Derecho. Este es, a mi juicio, uno de los méritos fundamentales de la obra. Con esto no quiero decir que carezca de méritos intrínsecos y, por consiguiente, que hayamos de referirnos a los puramente extrínsecos. No habría tal mérito si, pese a todo, el libro del magistrado Franz Scholz careciese de interés intelectual u ofreciese una interpretación del Derecho en cuanto conjunto de principios y del Derecho en cuanto realidad positiva distinta e incompatible con los niveles morales de la Europa contemporánea. Anticipamos, pues, que es libro de un juez que ha pasado gran parte de su vida dedicado a la función de juzgar y que con un profundo sentido jurídico y moral aborda uno de los problemas básicos de la teoría del Derecho: la seguridad. La categoría que constituye el eje del libro, la seguridad, ofrece multiplicidad de conexiones con los diversos sectores axiológicos. No sólo se refiere al Derecho, sino también a la política, a la moral e incluso, de un modo más remoto, a las concepciones del mundo. Ciertamente que la problematicidad de la categoría seguridad procede de esta su condición de estar en un terreno compartido y al mismo tiempo discutido y variable. La seguridad política puede atentar contra la seguridad jurídica; la seguridad moral puede en algunos casos invalidar u oponerse a las dos anteriores.

Nada mejor que un juez para vivir, dijéramos que incluso dramáticamente, este problema. El juez es órgano de un poder que expresa mejor que ningún otro la seguridad. En las sociedades complejas, desde Roma hasta ahora, la idea de juez y la realidad de la jerarquía se identifican con la idea de seguridad jurídica. En términos generales se admite que hasta que Montesquieu no definió el poder judicial como un poder intelectual y con una función específica en el equilibrio de los poderes, no hubo auténtica «seguridad jurídica». Ni el poder legislativo ni el poder ejecutivo realizan la seguridad, *securitas est officium iudicis*. La seguridad es obra del juez, pero esto que teóricamente parece, en cierto modo, incontrovertible, se multiplica en una pluralidad de problemas difícilmente abarcables en una visión de conjunto. Este es ya uno de los méritos intrínsecos del libro de Scholz. En pocas palabras, aunque de letra con texto y estilo muy apretado, se estudia la seguridad con relación a la ley, a la libertad, a la propiedad, a los intereses, a las situaciones vitales y se considera como función específica de los Tribunales de justicia. No se trata de un libro filosófico en el sentido de ser explicación libre sobre el tema. Es este que comentamos un libro escrito al hilo de las exigencias y determinaciones del Derecho positivo. A pie de página abundan las referencias a los Códigos, a la jurisprudencia y a las leyes especiales, y precisamente este apartado crítico hace excepcionalmente valiosas sus conclusiones. La seguridad jurídica equivale a la aplicación de la ley según un criterio de neutralidad y de competencia, entendiendo por competencia la compensación continua por obra del juez de los accesos posibles de los demás poderes del Estado y al mismo tiempo la delimitación de la normalidad de la convivencia. El juez, y en términos generales el poder judicial, aparecen ensalzados, ya que no son sólo un órgano del Estado, sino la garantía de la rectitud de la misión del Estado; son garantía de seguridad política y moral en el seno del orden jurídico. De aquí que donde no hay auténticos jueces, es decir, intérpretes rectos de la ley, no haya auténtico orden jurídico. El juez no es una pura máquina interpretativa; expresa la justicia viva que se esconde detrás de toda norma positiva. No se puede emplear de una manera abusiva por su generalidad la expresión juez. Juez no es sólo el que juzga, sino el que juzga para que la seguridad realice los principios auténticos a través del Estado. Aparte de las concretas enseñanzas relativas al Derecho positivo y del valor exclusivamente técnico de este libro, del juez Franz Scholz, quizás lo que más impresiona y seduce al lector es la tensión moral que queda como residuo y consecuencia de su lectura.

En las últimas palabras del libro el autor se refiere al Derecho administrativo y al Derecho internacional. Es incuestionable que en el orden administrativo la justicia adquiere cada día una mayor importancia y que el juzgador se encuentra cada vez más ante el problema de juzgar y definir al Estado como administrador. En cuanto al orden internacional, también es cierto que sólo habrá seguridad cuando haya jueces que aplican un sistema de normas que a su vez sean prin-

cipios creadores de un orden jurídico estable. Estas generalizaciones no sólo son aceptables, sino necesarias. Por eso quizás echemos de menos observaciones precisas sobre un tema que está hoy de continuo sobre el tapete. Me refiero a la función del juez con relación a las normas constitucionales. El carácter concreto del libro no es una excusa para que persona tan competente hubiera al menos dado su opinión de una manera explícita con relación a ciertos problemas especiales. A juicio del recensor, el autor de este libro tendría que haberse ocupado de un modo especial de un problema básico en los estados actuales para la seguridad jurídica. El primado de la ley constitucional se conserva simplemente en función de su generalidad y carácter de fuente jurídica. Es el juez quien tiene que convertir a la norma constitucional en elemento vivo de seguridad moral y política.

E. T. G.

SMEND, Rudolf: *Staatsrechtliche Abhandlungen*. Duncker et Humblot, Berlín, 1955.

En el jubileo doctoral de Rudolf Smend sus amigos y admiradores, la mayoría discípulos, han recogido y editado en un volumen los trabajos sueltos sobre la teoría del Estado del ilustre tratadista desde 1904 a 1954. No es necesario descubrir al lector español la personalidad de Smend; tiene en España cuantiosos lectores, y de día en día aumenta el número de los que comparten muchas de sus opiniones fundamentales.

Este libro homenaje es un curioso ejemplo de lo que pudiéramos llamar biografía de las ideas. Al margen de los vaivenes vitales del autor se han recogido cronológicamente veinte trabajos, algunos muy breves, que han sido escritos en el transcurso de los años indicados de 1904 a 1954. El lector sin prejuicios nota cómo categorías o puntos de vista que se insinuaban tan sólo en los primeros ensayos maduran y adquieren autonomía en los últimos. En este sentido tiene valor excepcional la breve historia de las relaciones formales entre «Reino e Imperio» que constituye el primero de los artículos coleccionados. El Smend de 1910 luchaba por encontrar una explicación a los fenómenos de relación, dispar y, sin embargo, armónica, que se insinuaban a través de las relaciones entre «Imperio y Reino». La categoría de integración se insinúa desde los primeros hasta los últimos escritos. Así, en el último de ellos, la Universidad de Gotinga y su «contorno» aparece la institución universitaria en integración con la totalidad de los valores culturales e incluso vinculada funcionalmente por el proceso de la historia, con su situación geográfica.

Se podrían ajustar los estudios que contiene el libro en las siguientes categorías: primero los que se refieren de un modo directo a la estructura o a las relaciones políticas; en segundo lugar los que

tratan de la política en sus conexiones con una concepción del mundo, y en tercer lugar las que tienen un cierto matiz sociológico.

En el primer grupo, aparte del ensayo ya citado sobre «Emperador y Reino en los últimos siglos del antiguo imperio», habría que citar, según el orden del interés que suscita en el recensor, el artículo sobre el «Orden constitucional», expresándose a través de la relación doctrinal el derecho constitucional no escrito en las monarquías federales y «El partido político en la constitución», en conexión con el problema de la forma de Estado. En un sentido más concreto, los trabajos relativos a la «Libertad de emisión de pensamiento» y el que se refiere a «Enseñanza y política». En todos ellos hay una preocupación constante que de un modo gradual va configurándose hasta aparecer claramente en el estudio sobre «Constitución y Derecho constitucional». De modo expreso ya opone aquí Smend su teoría a la teoría de Kelsen. El Estado no es una realidad social ni hay, en conexión con esto, un plano exclusivo para las relaciones jurídicas. El Estado significa, según Smend, una vinculación real de voluntades, y en este sentido no sólo es vínculo, sino también realizador. La característica de realizador lleva implícita la categoría de integración. Realizar en el orden jurídico-político equivale en Smend a integrar. La integración es el supuesto fundamental del proceso vital del Estado. El momento en que el proceso de integración adquiere valor constitucional es el momento de aparición de la personalidad jurídica en el que se expresa el proceso real y la estructura normativa. Tal proceso llega a su *máximum* de posibilidades en el Estado, en el que aparece lo que llama Smend la integración funcional. Esta integración funcional define las unidades políticas y da sentido al proceso de la política interior. En el párrafo noveno de este artículo expresa el autor esta idea, desarrollando la tesis de que la doctrina de integración es la que puede explicar satisfactoriamente en su generalidad la teoría del Estado. A esta luz puede comprenderse que la Constitución como orden jurídico del Estado sea, de una parte, expresión de la integración; de otra, la propia integración. Son dos aspectos, uno dinámico y otro estático, pero ambos, como dice Smend, implican una relación funcional de voluntades expresadas normativamente, teoría que se opone rigurosamente a la de Karl Smitt, construída, como es sabido, sobre la premisa de la decisión.

Tiene especialísimo interés el párrafo sexto de la segunda parte (pág. 223), donde, a la luz de la teoría de la integración, se estudia el Estado federal. Incuestionablemente es en este campo donde la teoría de Smend alcanza su máximo sentido.

Con referencia al segundo grupo, relativo a política y concepción del mundo, incluiremos en él el artículo titulado «Protestantismo y Democracia», «Burgueses y burguesía en el Derecho público alemán» y el titulado «experiencia política y pensamiento político desde el siglo XVIII».

Parte Smend del supuesto de que el significado de la experiencia política y de la vida política sólo tiene sentido pleno en la actuali-

dad, en otras palabras, que sólo cuando el ciudadano se constituye como tal, la política cobra la plenitud de sentido público y privado. Considera un proceso que va desde la experiencia de la política referidas a las virtudes cívicas, a la experiencia política, referida en una comunidad que tiene el carácter de sujeto de la vida política y centro desde el cual la experiencia personal cobra significado. De aquí que, como consecuencia del supuesto, vida política y democracia tengan un subsuelo común y que en todo caso el pueblo esté, en los tiempos modernos, a la base de toda política. Este sería, en cierto modo, según Smend, el fondo histórico del protestantismo; haber ayudado a desvelar el pueblo como sujeto de la política. Al hilo de sus opiniones se podría decir que el hallazgo de la corporación y de la vida corporativa general como base de la política nacional está dependiendo históricamente del influjo protestante. La Iglesia obra en cierta medida de monopolizador respecto de la corporación perfecta y sólo en función del protestantismo la idea y la realidad de comunidad se habrían transpuesto con mayor rapidez y perfección al plano secular. Smend ve en la historia alemana un sentido político comunitario forzado quizás por la presencia de la religión protestante.

Por último consideremos los trabajos que tienen un matiz sociológico, tal como el que se refiere al periodismo en el mundo de hoy y a otros ya mencionados sobre la Universidad de Gotinga y la sociedad científica de Gotinga y su contorno. Smend no ha hecho concesiones a la sociología como disciplina autónoma; ha solido mantenerse en un plano político-jurídico e histórico sin aplicar métodos sociológicos definidos. Sin embargo, a través de estos trabajos el lector se admira de su agudeza para calificar y definir. Aparece claro que las corporaciones universitarias, y en general las científicas, no son nada aislado, y que su vida profunda dimana de la sociedad en que está integrada. Una sociedad sin pulso intelectual podrá tener científicos de importación, pero le faltará el espíritu de cuya autenticidad procede el saber creador.

Aparte de su valor como ensayo histórico, sólo la lección que Smend brinda de inexcusable correlato entre la vida intelectual y sociedad dan un valor inapreciable a estos trabajos.

Concluiremos testimoniando desde este ANUARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, en Lengua española, nuestra admiración al ilustre profesor.

E. T. G.

STROHAL, Richard: *Vom Wesen und dem Sinn der Autorität* (Antrittsrede von..., gehalten anlässlich der Inauguration zum Rector magnificus des Studienjahres 1954-1955, am 20 November 1954, Leopold-Franzens-Universität), Innsbruck, 16 págs.

La categoría de lo autoritario, por razones explicables, es hoy recibida con prevenciones. Los hechos recientes han mostrado lo fácil que resulta confundir autoridad con fuerza. La queja sobre el general despego que la juventud siente hacia todas las autoridades no puede ser más común. Pero estos hechos, que no se pueden desconocer, invitan más bien a tratar con cuidado un tema no fácil hoy de abordar, pero del que no se puede prescindir.

El estudio de la autoridad supone esclarecer las formas en que se manifiesta, los rasgos esenciales que la constituyen, el origen y fuentes de la misma, así como las leyes que la hacen surgir y las que condicionan su expansión y manifestaciones. Sobre todos estos puntos, de cuyo desarrollo se seguiría la comprensión de la autoridad en su esencia y sentido, se dan aquí sólo unas cuantas insinuaciones.

Dos son los aspectos principales que procede considerar: la autoridad realmente reconocida y la autoridad oficial. Ambas formas pueden darse separadas; a veces la autoridad acatada es ajena, e incluso puede apuntar en dirección contraria a la establecida. Pero cabe relacionar esa doble manifestación que la naturaleza de las cosas pide ver compenetradas.

¿Qué es lo que condiciona el reconocimiento de una autoridad? Hay, en primer término, una disposición instintiva en el hombre que conduce a ello, a esto se añaden motivos de sugestión obrando sobre el sentimiento, y, por encima, la exigencia racional de confianza en los demás. Pero esto afecta más bien a la autoridad entendida en el primer sentido, cuyo acatamiento tiene base natural psicológica. Para legitimarla en el segundo hay que partir de la ética, buscando la justificación del mandato en general junto con el origen del deber. Se ponen entonces en juego las categorías de responsabilidad y obligación.

Habría luego que tratar de la antítesis autoridad-libertad. La apelación a la libertad, cuando se realiza contra la autoridad, cae fuera del verdadero estado de la cuestión. La auténtica autoridad no esclaviza, sino libera. La obediencia no tiene nada que ver con la pasiva sumisión; exige, por el contrario, una libre y personal disponibilidad.

La autoridad viene exigida por la vida en común; aunque en ella surge el peligro de la afirmación fanática del grupo. Y no cabe duda de que el proceso de organización que hoy exigen las relaciones sociales constituye un obstáculo para el genuino y liberador reconocimiento de la autoridad. La autoridad, que tiene como uno de sus momentos la fuerza, puede deformarse si pasa a concebirse constituida esencialmente por ella. De las lamentables consecuencias que de aquí

se siguen ha resultado en buena parte la desconfianza con que hoy se mira lo autoritario. Sin duda la crisis de ese concepto es entre nosotros real y se viene haciendo sensible desde la primera guerra europea. Particularmente desde entonces la actitud individualista se ha impuesto sobre todas las instancias tradicionalmente aceptadas.

En el complejo pedagógico actual tendría que tomarse interés explícito por una «reeducación para la autoridad». Ha de superarse la actitud anárquica y hay que hacer comprender que la persona se cumple dentro de la comunidad. Pero la educación para la autoridad supone una crítica saludable de la misión de la misma. Las nuevas situaciones humanas surgidas de las últimas guerras ponen al educador en trance de comportarse de modo muy distinto a como lo hacían sus colegas de hace cincuenta años. El fallo primero no ha sido de la juventud, sino de la autoridad misma, y de los hombres maduros que han coreado su adulteración. Hay que agradecer incluso a la juventud su no conformismo, que debe mover a renovar los métodos envejecidos y a librar de rutinas inoperantes.

Partiendo de la situación de crisis de las autoridades que acusa nuestro tiempo, y que se revela con máxima claridad en la disposición de la juventud, el discurso del profesor Strohal, a la par que un ensayo de penetración en los factores que integran el ser de la autoridad, abre un capítulo de responsabilidades sobre el hecho de su desprestigio. Pero es todo en vistas a ganar de nuevo el terreno perdido. La humanidad ha de conocer una nueva alza de los valores comunitarios; y, a través de ellos, por encima de la negación individualista anárquica, se operará la verdadera autorrealización de la persona, a la vez libre y responsable.

S. A. T.

EDITH STEIN: Número de la revista *Les études philosophiques*, dedicado a... Dirigida por G. Berger. Ed. Presses Universitaires de France. Trimestre julio-septiembre, 1956.

La revista trimestral *Les études philosophiques* dedica su número de julio-septiembre de 1956 a la figura de Edith Stein, mujer entregada a la búsqueda de la verdad, primero desde el método fenomenológico y en comunidad con todo este movimiento que conoció profundamente, después por la vía religiosa, como monja carmelita.

El homenaje está integrado por tres artículos, independientes entre sí, que iluminan perspectivas diversas del pensamiento de Edith Stein, una traducción inédita de la misma (Ser finito y Ser eterno) y una recopilación bibliográfica debida a André A. Deveaux.

El primero de los artículos se debe también a la pluma de Deveaux, y lleva como título *L'idée de vocation dans la vie et dans la pensée d'Edith Stein*. En él se explicita —como cada uno hubiéramos reclamado a la sola sugerencia del título— no sólo la idea que Edith Stein

tiene sobre la vocación, sino la realización de su propia vida que incluye la atención a una llamada y el cumplimiento de un destino cargado de dramatismo. La llamada, cree E. Stein, se produce cuando se sabe atender a ella y tener «fidelidad interior». Dos ejes de su vía responsiva. En ellos centradas se van a producir las «respuestas». Primero a Husserl y su círculo, que le fueron vehículo del movimiento fenomenológico, al que se habría de entregar con tanto calor. Después a la llamada de Cristo. Esto en cuanto a la realización biográfica. Pero como corresponde a persona dedicada al oficio del pensamiento, Edith Stein había tratado también teóricamente este tema en una serie de lecciones en el Instituto alemán para el estudio de la pedagogía científica de Münster. Allí define sus ideas sobre el destino, la fidelidad a la vocación, según se trate de una llamada dirigida a un hombre o a una mujer. Sus ideas están claramente relatadas por Deveaux; también las líneas generales de su biografía en cuanto se consideraba como respuesta a una llamada; sin embargo, la íntima compenetración de ambas perspectivas se nos escapa. Seguramente así tiene que ser y así lo advertía la misma Edith Stein cuando alguien tenía una pretensión de «explicar» demasiado.

Lenz-Médoc aborda el tema del estado. El mundo intelectual y político que le tocó vivir a Edith Stein estuvo agitado por esa preocupación: Husserl, Scheler Reinach, Dietrich v. Hildebrand, Hedwing Conrad-Martius... Por otro lado, los momentos reales de la vida social y política alemana. La guerra. Todo esto forzó a Edith Stein a ocuparse del tema, con la pulcritud y hondura que el método fenomenológico exigía. Sus ideas sobre el estado piden aclarar sus vínculos con el derecho. «El estado en sí —dice— no es más que una esfera de derecho y no tiene por qué ocuparse de los valores de otras esferas. El estado no es una persona.» Otra línea de investigación necesaria: relación de persona y estado. El artículo nos hace reparar en esta parte de la obra de Edith Stein, muchas veces desatendida por el relieve de otros trabajos suyos.

El tercer artículo de Eric Przywara: *Edith Stein et Simone Weil. Essentialisme, existentialisme, analogie*. He aquí dos figuras que todos hemos ligado alguna vez. ¿Por qué? Son dos mujeres dedicadas al pensamiento, cosa no demasiado frecuente; pero aquí parece que acaban los parecidos: ni viven los mismos tiempos, ni son coterráneas, ni sus vidas presentan demasiado similitud, nos dice Przywara. La contestación es esta: por el contraste, y este va a ser el resumen del artículo que —después de leído— nos da líneas de respuestas a muchos puntos desasosegantes. El núcleo próximo de esta respuesta es que Stein-Weil, dos mujeres unidas por su dedicación apasionada al encuentro de la verdad, representan para Przywara dos soluciones opuestas: esencialismo-existencialismo. Esta oposición entre el «puro esencialismo de Edith Stein y el puro existencialismo de Simone Weil, es para Przywara, el símbolo de la época contemporánea». El contraste va adquiriendo matices al analizar, con gran conocimiento y finura, los temas neurálgicos del pensamiento de ambas: el tema de la «analogía» que hace

de vehículo para llevarnos hacia lo que cada una entiende por realidad, y el tema del camino hacia la realidad trascendente y su interpretación de «la noche oscura». Es enorme el acierto de la comparación, no sólo para la intelección de estas dos vidas y su pensamiento, sino también para la intelección de nuestra propia situación.

MARÍA RIAZA

VIDLER, Alec R.: *Prophecy and Papacy. A Study of Lamennais, the Church and the Revolution* (The Birkbeck Lectures, 1952-1953). New York, 1954, 300 págs.

El título de este libro es un poco complejo; pero le cuadra perfectamente. Estudia la vida y misión de Hugues-Félicité Robert de Lamennais. Una figura representativa del movimiento de ideas propio de la primera mitad del siglo XIX, en las circunstancias en que las fuerzas de la revolución, aunque en apariencia vencidas, se enfrentan con las de la tradición.

Para los espíritus inquietos ese estado de cosas representaba un *appel* personal, en el sentido de conceptuarse llamados a intervenir en vistas a configurar el orden humano resultante del conflicto. Entre esos espíritus ninguno tan sensible a las urgencias del momento como Lamennais. Por eso también ninguno tan expuesto a exagerar la partida, y propasarse a respuestas deformadoras del problema mismo. Naturalmente, esto no podía realizarse sin una vida llena de trabajos y de empresas; expuesta a violentas oposiciones e incondicionales apoyos desde el exterior, así como mantenida a base de una seguridad de elegido en el interior. De todo hubo en abundancia en la vida de Lamennais. Y esto es en primer lugar el libro de A. R. Vidler: una biografía.

Comienza por presentarnos la familia del personaje. Nacido en 1782, va creciendo al paso de las conmociones de la revolución. Más tarde la empresa napoleónica tiene en continuo estado de alarma a Europa y en particular a Francia. Lamennais pasa por estos excepcionales tiempos aguzando su capacidad crítica. Desde muy pronto se declaró enemigo de la «filosofía» que condujo a las drásticas medidas revolucionarias. Así como vió con neta claridad el mal juego que a las instituciones tradicionales hacían las reformas napoleónicas, aunque a veces se cubrieran con el aparato legal más estricto. Contra ese mundo ascendente abre desde un principio combate, con instinto certero, para percatarse de todos los puntos por donde amenazase surgir algún peligro, en particular respecto a la Iglesia. Pero su polémica es más galvanizadora que cauta; a cargo del repente, la impresión y el efecto, antes que de la prudencia y de la lógica.

Desde 1816, en que se ordena sacerdote, toma más oficialmente partido por las posiciones que vienen prefigurando su mentalidad.

Los veinte años de lucha hasta separarse de la Iglesia (1836) significan una voluntad de recristianización a cualquier precio. En busca de la pureza sin contaminaciones llega a desconocer la vida. Y en esta tensión tras su ideal acaba quedando al margen de ella, incluso al margen de las razones de vivir por las que había venido luchando. Entre la publicación del *Ensayo sobre la indiferencia* y la de *Palabras de un creyente*, puede seguirse con claridad, a través de este libro, la trayectoria de un espíritu que, a fuerza de creerse «el llamado», acaba resolviéndose «el excluido». Quiso tener razón contra la comunidad y hubo de acabar solo.

El título *Profecía y Papado* expresa bien esta antítesis. Lamennais tuvo siempre mentalidad de profeta. Sus libros son, más bien, programas de reformador o apocalipsis de vidente que tratados de doctrina. El público los devoraba, como ocurre siempre con la literatura de mensaje.

No hay duda que su autor tenía la sensibilidad y el talento apto para recoger las instancias culturales del tiempo; y sabía expresarlas en un lenguaje captador. Por eso no puede desconocerse su influjo en el catolicismo francés de todo el siglo XIX. Las primeras figuras de la vanguardia intelectual religiosa en ese período —Bonald, Montalembert, Lacordaire...—, o fueron formadas por él, o trabajaron en su círculo; Louis Veuillot escribía en 1846, refiriéndose a Lamennais, que había sido él quien tuvo primero las ideas que todos ellos defendían. Los mismos indiferentes sintieron la atracción de su figura, desde Víctor Hugo a Augusto Comte. No se puede negar buena intención, y sobre todo afán de pureza, a este movimiento cuyo último sentido era adueñarse de la fuerza revolucionaria para convertirla en cristiana. Esta empresa debía chocar con el orden constituido después de la Paz de Viena, de tendencia restauradora. Hombres como Lamennais tenían que ser vistos, y así aconteció, por los gobiernos como especie de anarquistas. El deseo de una Iglesia, consecuente con su liberalismo, libre de tutelas gubernamentales, que los poderes civiles se cobraban siempre con creces, le tenía que predisponer contra ellos. Y Lamennais veía su enemigo en el orden político aburguesado que se había hecho dueño de todas las cortes europeas. A la vez que interpretaba el cariz que iban tomando en Roma las cosas contra él como algo motivado por razones políticas. Como documento esencialmente político considera siempre la encíclica *Mirari vos* (1832) con que Gregorio XVI condena su actuación. Nunca en la historia han sido cordiales las relaciones entre la inspiración y el oficio. El profeta tuvo siempre enfrente a la autoridad. En el caso de Lamennais, pronto su actitud tuvo que chocar con el Papado.

Colocado siempre en la arista inestable y peligrosa, su vida fué, aunque guiada siempre por una misma ley de reforma, pródiga en cambios de frente parciales. El más decisivo de esos cambios lo representa su ida desde el ultramontanismo al abandono de la Iglesia.

¿Su misión fué un fracaso? En el orden exterior, sin duda. Las

empresas que llevaba entre sus manos, su voluntad de instaurar todo un orden futuro nuevo, simbolizada en el título de su periódico *L'Avenir*, se vinieron abajo. Hasta el equipo de hombres que le apoyaba se dispersa. No obstante, la inquietud de los espíritus a que esos intentos respondían era auténtica, y la expresión que a esa inquietud se dió en el círculo lamennaisiano seguirá obrando a todo lo largo del siglo. Los tres grandes motivos de su obra: el «apologético», a base del tradicionalismo y la filosofía del *sensus communis*, en contraste con el racionalismo cartesiano y la subsecuente revolución; el «sociológico», propugnador de un ultramontanismo en pugna con las pretensiones nacionalistas; y el «político», cuyo peculiar contenido era un liberalismo católico, van a ser banderas de lucha en todo lo sucesivo. Y hasta cabe decir que esas magnas cuestiones siguen actuales y sin liquidar. El programa de regeneración social y renacimiento religioso continúa siendo el nuestro. Este libro de Vidler recuerda el discutido nombre de Maritain, signo de contradicción ideológica entre nosotros, y cuya ascendencia mennaisiana se ha señalado en más de una ocasión.

Por todo esto, la figura de Lamennais, borrosa cuando se consideran en conjunto y superficialmente los hechos, es de lo más significativa para quien intente entenderlos de cerca. Pueden haber envejecido sus métodos y, en general, sus libros; pero sigue representativa su actitud. Una actitud en la que se manifiesta el sortilegio que la revolución puede ejercer en cierta clase de espíritus, y en la que se hacen visibles los peligros a que lleva la falta de control sobre ese sortilegio. La fuerza de Lamennais descansa en su capacidad de profetismo; pero ese profetismo, fuera de los cauces canónicos, causó su ruina. Hasta el momento en que se consuma, separándose de la Iglesia, le sigue la interpretación de Vidler. Esto ocurre en 1836. Ahí le deja, porque el resto de su vida hasta 1854 en que muere, ya no interesa para seguir el asunto central del libro, que es mostrar la pugna de ideologías, significadas en la que sigue un cristianismo que prácticamente se pone al lado de la revolución, y la que mantienen los poderes oficiales añorantes del *ancien régime*.

Este libro puede ser considerado como un ensayo de comprensión filosófica de los acontecimientos históricos en general del mundo en que el protagonista se mueve. Es, pues, un trozo de la historia de la Iglesia, y aun de la Historia Universal a través de la figura de Lamennais. Expositivo más que crítico; ampliamente documentado, en medio de un desarrollo sin pasión, lleno de respeto y objetividad y también de admiración por la personalidad de «uno de los hombres más fascinadores que jamás hayan existido».

S. ALVAREZ TURIENZO

WELZEL, Hans: *Derecho natural y justicia material. Preliminares para una filosofía del Derecho*. Traduc. por F. González Vicén, Edic. Aguilar, Madrid, 1957.

Con la pulcritud y fidelidad acostumbrada en sus traducciones, el profesor de Filosofía del Derecho de la Universidad de La Laguna nos presenta la reciente obra del profesor alemán Hans Welzel, que es un estudio histórico sobre el Derecho natural. No obstante, este estudio no se limita al fenómeno histórico que se designa a sí mismo como «Derecho natural», sino que trata más bien de investigar el motivo principal del Derecho natural: el problema de la «ética jurídica material», el problema de los principios materiales del recto obrar social; es la problemática histórica del Derecho natural.

Lo dice el propio autor: «El Derecho natural y con él el problema de la ética jurídica material, han planteado al espíritu humano un cometido que éste ha tratado de resolver en un coloquio de dos milenios y medio de duración... Las páginas siguientes estudian, por eso, también la historia del Derecho natural, como la historia del problema objetivo de una ética jurídica material. Su propósito es menos ofrecer una exposición exhaustiva de cada singularidad histórica que subrayar la aportación de cada una de ellas al desarrollo y solución del problema de la ética jurídica material.» (Introducción, pág. XI.)

Fiel a este propósito y con la competencia que ya conocemos de otras publicaciones suyas, el profesor de Bonn dedica los cuatro capítulos de su obra de 263 páginas a hacer un recorrido histórico sobre el Derecho natural, desde los presocráticos hasta los autores actuales, con evidente acierto en el encuadramiento de cada autor en la escuela o grupo en los que un denominador común doctrinal une a los autores que los forman y con una prudente cautela y medidas palabras en el enjuiciamiento, que apenas a través de todo el libro puede descubrirse cuál es el pensamiento del autor, quien no tercia casi nunca en la disputa, diríamos que casi constante, durante esos dos milenios en que el Derecho natural ha sido el rótulo común bajo el cual se han tratado como un complejo unitario todas las cuestiones éticas y jurídicas. Sin embargo, de esa objetividad, que tenaz y deliberadamente parece quiere sostener el autor, no es difícil, en ocasiones, observar en él cierto entusiasmo en la exposición que le delata como partidario más o menos decidido de ciertas tendencias, aparte de que, por otra parte, nos es conocido por otros trabajos suyos el pensamiento filosófico del competente maestro germánico.

En la base del Derecho natural se halla la idea de que el Derecho puede deducirse e interpretarse partiendo de la peculiaridad de la naturaleza humana. Pero ¿qué es la naturaleza humana? Los intentos de dar una respuesta a esta pregunta ha excindido radicalmente, desde el principio, la doctrina del Derecho natural.

A través de todos los tiempos y de todas las épocas en que suele

dividirse la doctrina del Derecho natural, se desarrolla paralela, según este autor, una antítesis de principio, la cual, aunque oculta a veces aparentemente por compromisos, se abre paso una y otra vez con igual radicalidad. Es una antítesis que Welzel designa como la antítesis de un Derecho natural «ideal» y un Derecho natural «existencial» (página 5). Para el Derecho natural ideal la existencia del hombre se determina partiendo de la razón, del logos: el hombre es un ser racional y social, *animal rationale et sociale*. Para el Derecho existencial, en cambio, el hombre no es privativamente un ser racional, sino que se encuentra determinado por actos volitivos o impulsos de naturaleza prerracional. Para la doctrina ideal del Derecho natural éste es un orden ideal, eternamente válido y cognoscible por la razón; para la doctrina existencial del Derecho natural, en cambio, éste se basa en decisiones condicionadas por la situación concreta dada o en la afirmación vital de la existencia.

No obstante ser para Welzel una constante en la historia del Derecho natural, la antítesis que queda señalada no surge con toda su profundidad hasta la Edad Media con la polémica entre el realismo y el nominalismo, que es para mí la mayor escisión producida en el mundo de las ideas, y de tan largas consecuencias en la doctrina como de funestos resultados en la práctica.

Sin embargo, el autor quiere ver ya en germen esta oposición en la antigüedad, presentándonos precisamente los comienzos del Derecho natural como un Derecho natural «existencial», el de los sofistas, y en contraposición el Derecho natural «ideal», desarrollado por Platón en una forma paradigmática para todos los tiempos. En efecto, el hombre medida de todas las cosas para el sofista Protágoras, es el hombre empírico, y siendo éste «homo mensura» el único criterio, tanto gnosológico como ético, la verdad, la bondad y la justicia son algo relativo al sujeto cognoscente. «Para mí todo es tal como me aparece; para ti, tal como te aparece» (Platón. *Theetes*). Y justo y bueno es también lo que a un Estado le parece mientras siga manteniendo tal opinión. Subjetivismo individual o colectivo, que no reconoce ninguna verdad objetiva.

El subjetivismo de la sofística es superado por Sócrates en la determinación de ciertos conceptos indiscutibles.

Con Sócrates, Platón persigue nuevos contenidos mentales que no sean mero objeto de opinión subjetiva (doxa), sino objeto de un saber dotado de validez general (epísteme), sustraídos al cambio y la inseguridad del mundo sensible y siempre iguales a sí mismos.

Platón, por encima del subjetivismo y relativismo de los sofistas, llegó al descubrimiento de objetos firmes y permanentes del conocimiento, a contenidos «a priori» idénticos a sí mismos en toda experiencia: las «ideas». Las ideas sustraídas a cualquier modificación son el verdadero ente. Las ideas son los prototipos del ser, frente a las cuales las cosas reales singulares sólo son en tanto que participan de ellas o las imitan.

La teoría platónica de las ideas, en tanto que teoría de los contenidos esenciales «a priori» del mundo, constituyen el nervio teórico de toda teoría ideal insnaturalista. En uno de los diálogos de Platón —el Eutifrón— vemos planteada por primera vez la cuestión decisiva para todo Derecho natural: «¿Es justo lo justo, porque le parece a Dios, o le parece a Dios porque es justo?» Pregunta que hemos de ver repetida a través de los siglos de la Edad Media: realismo y nominalismo; intelectualismo y voluntarismo harán de ella el nervio de su doctrina. Lo bueno y lo justo lo son en sí y por sí —«ex se et per se», «ex se et natura sua»— o por determinación de voluntad alguna divina o humana. Lo justo «natural» y lo justo «legal» formulado por el discípulo de Platón, Aristóteles, el «praeceptum quia bonum» (seu justum) o «bonum seu justum quia praeceptum» se prolongará en las disputas de escuelas y sistemas hasta nuestros días.

Lo bueno y lo malo, justo o injusto, no son para Platón decisiones de la voluntad divina (y menos, claro es, de humana alguna), sino que lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, son verdades racionales, esencias eternas, las cuales, al igual que las relaciones numéricas, están preordenadas a la voluntad divina y a las que por ello el mismo Dios está vinculado.

El problema y la antítesis entre el Derecho natural existencial y el Derecho natural ideal arranca, pues, según Welzel, desde el comienzo de la doctrina del Derecho natural. En este paralelo se mueve el autor a través de toda la obra. Platón formula la tesis fundamental de todo el Derecho natural hasta Leibniz; una tesis a la que desde el punto de vista cristiano iba Duns Scoto a oponer la de que no hay verdades racionales eternas, sino que la elección libre e inexcrutable de Dios es la que determina los valores de lo bueno y de lo malo en el mundo. De Protágoras a Jasper y Sartre, o de Platón y Aristóteles a Renard y a Helmuth Coing, hace desfilar Welzel las figuras más representativas de la doctrina sobre el Derecho natural, sin olvidar, sería imperdonable, alusiones y citas muy acertadas de los autores más destacados de nuestra Escuela española del Derecho natural, a los que no siempre separa debidamente en la crítica que hace del Derecho natural, de otros autores, iusnaturalistas también, pero cuya tendencia protestante, en manifiesta oposición al iusnaturalismo de los nuestros, ha motivado las más severas, y muchas veces acertadas, críticas.

Es, entre todos los capítulos del libro, el más interesante, a nuestro juicio, el IV —«Nuestra época»—, y en él el párrafo 4.º —«El presente»—, en el que la pretensión de Hegel de construir «a priori» todo, incluso la historia, como un proceso dialéctico de autorrealización de la idea, proceso al que la experiencia tenía que adaptarse —«la más osada aventura de la razón», dice Welzel—, había agotado las fuerzas del idealismo, tras cuyo derrumbamiento, y al cabo de unos decenios, de positivismo, comenzó a surgir de nuevo en el último tercio del siglo pasado una filosofía idealista, si bien menos siguiendo la tradición del

idealismo objetivo de Hegel que la del idealismo subjetivo de Kant (página 231).

Fué el neokantismo quien, con la investigación de las «formas mentales a priori», hace retroceder a segundo plano el interés por los contenidos materiales y quien primeramente llevó a sus últimas consecuencias el «formulismo en la ética»; todo el contenido queda sometido a la condicionalidad y relatividad históricas. De aquí la formulación de Stammler de un «Derecho natural de contenido variable» no superado por el relativismo de Radbruch y Mayer, quienes, en contraposición al estéril formalismo stammleriano, quieren llegar a determinaciones axiológicas de contenido, pero renunciando a la validez absoluta de esos contenidos, con lo que, al igual que el formalismo filosófico jurídico, este relativismo tampoco nos da una respuesta a la cuestión decisiva de los contenidos justos del obrar, porque, como para aquél, también para él están abiertos en principio todos los contenidos, teniendo que reconocer cada uno de ellos como dotado de igual justificación ideal.

«Sólo la ética material de Max Scheler y de Nicolai Hartmann —afirma Welzel— ha realizado un esfuerzo decidido para la reconquista de una esfera axiológica material absoluta. Apelando a la teoría platónica en las ideas, los valores son aquí interpretados como esencias ideales, irreales, cuya forma el ser es la de las ideas platónicas»; se trata no de estructuras formales, vacías, sino de contenidos, materias, estructuras que representan un *quale* específico (que dice Hartmann) en cosas, relaciones o personas. Al igual que las ideas platónicas, los valores constituyen un reino objetivo... (pág. 234). Pero tampoco en la ética de Scheler y de Hartmann se cumple el destino que se hizo evidente en Platón y que alcanza a toda teoría axiológica idealista; no hay ninguna ley de preferencia, dice Welzel, que permita, partiendo de valores generales «a priori», extraer idealmente la recta decisión para el aquí y ahora de la situación real.

Por lo que, «dado este fracaso de la teoría axiológica idealista formal y material, tenía que ser sólo una cuestión de tiempo —continúa el autor— cuando se emprendía, una vez más, el camino aristotélico hacia la naturaleza del hombre, a fin de llenar así, con contenidos materiales, los principios formales *a priori*» (pág. 23).

El Derecho natural no había desaparecido nunca totalmente, sino que había seguido siendo cultivado sobre todo en la filosofía católica del Derecho.

Pasa por alto Welzel a beneméritos restauradores, o mejor, continuadores de la tradición insnaturalista, para fijarse en los teólogos protestantes Emil Brunner (*Gerechtigkeit*, Justicia, 1943), Karl Barth (*Nein! Antwort auf Emil Brunner*, 1943; *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, 1946), Erik Wolf (*Naturecht und Gerechtigkeit*, en *Evangelische Theologie*, 1947-48; *Rechtsgedanke und biblische Weisungen*, 1948, y *Rechtfertigung und Recht*, en *Kirche un Recht*, 1950) y Jacques Ellul (*Theologische Begründung des Rechts*, 1948); H. Walz

(*Die biblische Botschaft von der Gerechtigkeit*, en *Gerechte Ordnund*, 1948), quienes pretenden la construcción de un Derecho natural aristotélico-estoico basado en el orden divino de la creación y dotado de un contenido más concreto, tratando todos ellos de fundamentar el Derecho más o menos radicalmente en la voluntad de Dios. (El Derecho no es obra de la razón humana —dice Ellul, ob. cit., pág. 51—, sino de la voluntad de Dios eternamente presente.) Y esto porque la teoría protestante de la *natura corrupta* no permite, en efecto, una deducción del Derecho de la «naturaleza» del hombre.

La doctrina protestante del Derecho natural constituye en amplia medida una parte integrante de la gran corriente voluntarista contra el idealismo, que caracteriza a nuestra época presente.

Los modestos retoños de idealismo, después de su agotamiento en Hegel, no pueden ocultarnos el hecho de que las fuerzas motoras más vigorosas de nuestro tiempo impulsan ya, desde Hegel, fuera del idealismo. En lugar de «objetividad», «razón», «idea», aparecen «subjetividad», «voluntad», «existencia». La filosofía de la vida y la filosofía de la existencia, los dos exponentes de este movimiento, son los principales soportes filosóficos del movimiento voluntarista contra el idealismo. En Schopenhauer y Nietzsche encontramos la más cruda e impía exaltación del hombre y de su impulso vital absolutamente irracional —la «voluntad de la vida»— o la «voluntad de poderío». En lugar de la trascendencia aparece la inmanencia. La dirección del obrar pasa del Dios al «superhombre» nietzscheano, que es «quien determina los valores y guía la voluntad de milenios». A la esfera moral sustituye la biológico-vital; en lugar de los valores morales aparecen, en una «naturalización de la moral», los valores plenamente naturalistas. La justicia, como el Derecho, no son otra cosa que función de un poder o voluntad de perpetuar una rebelión del poder existente.

En nuestro tiempo, sin embargo —opina Welzel—, «la filosofía de la existencia se ha hecho más esencial para la interpretación de nuestro ser que la filosofía de la vida, y aquélla surgió en lucha más directa contra el idealismo alemán que la filosofía de la vida» (pág. 244).

Ciertamente, el subjetivismo tiene su máxima expresión en la filosofía de la existencia. «Existir significa, ante todo —dice Kierkegaard—, ser un individuo.» Por eso, la filosofía de la existencia, que sólo raras veces dirige su atención a problemas jurídicos, considera al Derecho, lo mismo que el «ser-con-otros», cuyo funcionamiento regula, como algo inauténtico, como inauténtica es la vida de masas.

Tampoco, pues, una filosofía que considera todas las formas de comunidad como formas de existencia inauténticas puede apreciar debidamente los contenidos de la vida social.

Agreguemos a esto la gran dificultad de llegar, en la filosofía existencial, a un orden objetivo, de validez general, partiendo de su concepto subjetivista de verdad.

¿Cómo es posible —se pregunta Welzel— que la verdad subjetiva, existencial, que es sólo la mía, pueda coincidir con la verdad de los

otros, igualmente subjetivos y existenciales, confluyendo en una verdad general? (pág. 249).

En vano ha pretendido Sartre, como Jaspers, presentar «su» verdad como modelo y máxima general que nos recuerda el imperativo categórico kantiano (1).

No obstante estos puntos de acertada crítica que apunta nuestro autor, afirma, sin embargo, que «el nuevo retorno a soluciones anteriores insostenibles no puede sacarnos de las aporías del existencialismo. La larga historia del problema ético-material ha probado que no constituye un encadenamiento de opiniones arbitrarias y contradictorias entre sí, sino que es un coloquio que se extiende a lo largo de los siglos y en el cual los problemas planteados por los intentos de solución de una época son aprendidos y llevados adelante por la generación subsiguiente. Por eso nosotros no podemos retroceder a la situación anterior al existencialismo, de igual modo que tampoco la Edad Moderna podía saltar detrás del nominalismo, sino que tenemos que avanzar a través de la filosofía existencial. Ninguna contemplación de ideas, ninguna teoría enteléquica, ninguna construcción histórica *a priori* puede liberarnos de la contingencia de los contenidos históricos» (página 255).

¡Lástima que el ilustre profesor de Bonn no haya querido ver, precisamente en «soluciones anteriores», la virtualidad de un Derecho natural cuyas «ideas» y principios no prescindían ciertamente de la «contingencia de los contenidos históricos!». En situaciones «anteriores al existencialismo» (a las que el autor no puede retroceder) hubiese encontrado Welzel la aplicación que Santo Tomás y Suárez hacían de los principios del Derecho natural a la materia *mutabilis et difformis* de las contingencias históricas.

Aun reconociendo el autor que el sentimiento objetivo y subjetivo del obrar se encuentran indisolublemente entrelazados y no se puede suprimir el uno sin aniquilar también, simultáneamente, al otro, «partiendo de esencias axiológicas ideales no es posible —dice— llegar a una decisión concreta... No valores abstractos, sino bienes concretos constituyen los fines materiales del obrar» (pág. 256), que Duns Scotó vió en Dios; Kant, en el «hombre», del que hizo fin en sí mismo y que nuestro autor fija «dejando al futuro su determinación más concreta», en la «autonomía», con la que la persona puede conquistar un último sentido independiente de toda consideración de medio a fin y que tiene que ser respetada por todos los demás hombres en su validez «absoluta».

Pero, aparte del fruto de los esfuerzos insnaturalistas por descubrir a través de los tiempos principios axiológicos materiales incommovibles

(1) «Lo que yo hago tiene que ser de tal naturaleza, que pueda querer que el mundo sea de tal modo que tenga que ocurrir por doquiera. En la conciencia se me muestra el ser, al cual, como ente general, puedo decir «sí» para «siempre» (JASPERS, *Philosophie*, pág. 255.)

del obrar social, ha sido —termina Welzel— en el sector de lo ontológico donde el Derecho natural ha conquistado los resultados más permanentes, porque, independientemente de toda polémica y toda duda en torno a los problemas axiológicos materiales, existen ciertos datos ontológicos fundamentales a los que se halla vinculada toda posible valoración y que señalan por ello a ésta límites muy precisos.

En este sector ontológico y de objetividades lógicas hay, en efecto, verdades eternas, que ningún legislador del mundo puede modificar y a las cuales se halla vinculado, una vez que ha hecho suyo, el principio respectivo (pág. 259).

Sólo al moderno positivismo jurídico le estaba reservado declarar omnipotente al legislador estatal, que en estas verdades de la esfera de la objetividad lógica (y en otras verdades ontológicas, añadiríamos nosotros) encuentra limitación su omnipotencia legislativa. En estas verdades tiene la ciencia del Derecho el objeto permanente que le hace independiente de toda «arbitrariedad» legislativa.

Como todos los filósofos alemanes de la postguerra, está Welzel también situado en la corriente de franca superación del positivismo (muy interesante a este respecto su estudio *Naturrecht und Rechtspositivismus*, en *Festschrift für Niedermeyer*, Göttingen, 1953), que él quiere en «la elaboración de aquellas estructuras objetivas lógicas, insertas en la materia jurídica y preliminares a toda regulación positiva», y que otros sus compatriotas insignes, convencidos, como por ejemplo Radbruch, del «abandono e indefensa en que el positivismo había dejado a los espíritus alemanes», quieren encontrar en un Derecho suprapositivo (repudiado por Welzel) modelo y razón con el que medir las mismas leyes positivas y considerarlas como actos contrarios a Derecho, como «desafueros en forma legal»; un «Derecho supralegal» con arreglo al cual lo injusto (*unrecht*) es siempre injusto, antijurídico, aunque esté configurado en formas legales.

EMILIO SERRANO VILLAFAÑE

WIEACKER (F.): *Vulgarismus und Klassizismus in Recht der Spätantike*. (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Jahrgang, 1955. 3. Abhandlung C. Winter.) Heidelberg, 1955; 64 págs.

Dentro de la muy variada producción jurídica de Franz Wieacker, cuya *Historia del Derecho Privado en la Edad Moderna* ve ahora la luz en traducción castellana, no ocupa un lugar insignificante la serie de trabajos relativos al derecho romano del Bajo Imperio; en especial hay que recordar su fundamental trabajo sobre la *Interpretatio* visigótica, aparecido hace ya más de veinte años. En el presente opúsculo trata el autor de un planteamiento general sobre el tema «derecho vulgar».

Como es sabido, fué el germanista Brunner quien, hace casi ochenta años, habló por primera vez de «derecho romano vulgar», a propósito de la historia del documento y de ciertas realidades que, divergentes del derecho de los juristas clásicos, explican el desarrollo ulterior del derecho altomedieval. Expresamente aludía Brunner al paralelo con el «latín vulgar» que, distinto del latín más clásico, explica el desarrollo ulterior de las lenguas romances. Abierta tal perspectiva, el derecho romano vulgar se ha venido entendiendo como aquel derecho, que supone una degeneración respecto a los modelos clásicos y se desarrolla en la época del Bajo Impero, sobre todo a partir de Constantino. Tal derecho predominó en Occidente, en contraposición, por un lado, a la reacción clasicista de Oriente, que, a través de la erudición universitaria de Berito y Constantinopla, culmina en el *Corpus Iuris* del emperador Justiniano; por otro, también, al derecho netamente germánico de los pueblos invasores asentados en el Occidente. Más o menos, este ha venido siendo el concepto común entre los autores que se han ocupado del tema, en especial Ernesto Levy, a quien dedica Wieacker su opúsculo, cuyos dos volúmenes (Propiedad [1951] y Obligaciones [1956] de su *Weströmisches Vulgarrecht* constituyen la exposición fundamental de la materia, y Pablo Merêa, cuyos *Estudos Direito Visigotico* tienen primordial interés para la continuidad del derecho vulgar en nuestra historia jurídica peninsular.

Frente a esta opinión, salvando matices o imprecisiones personales, común, reaccionó enérgicamente Francisco Calasso. Partiendo éste de un vitalismo historicista de origen «Crociano» y manteniendo siempre el paralelismo con el latín vulgar, sostiene Calasso que ese que llamamos vulgar (lenguaje o derecho) no es más que el vivo y cotidiano, debiendo calificarse el otro, el clásico, de selecto o artificial. En la crítica de Calasso no podemos entrar aquí —pues en nuestra opinión, aunque haya algo de cierto en su reparo, el carácter degenerado del derecho vulgar resulta claramente de la comparación de los «libros jurídicos» clásicos con los post-clásicos, siendo fundamentalmente la historia jurídica una historia de literatura o terminología jurídica—, pero no debe olvidarse que la posición de Wieacker viene determinada en parte por las críticas de Calasso al concepto común de «derecho romano vulgar».

Habiendo tratado ya Wieacker del concepto de lo «clásico» en otros escritos anteriores (sobre todo: *Ueber das classische in der römischen Jurisprudenz*, Tübingen, 1950), toma ahora el «vulgarismo» y el «clasicismo» como fenómenos de polarización, como estilos de cultura jurídica, siendo el «vulgarismo» un fenómeno típico de la historia jurídica romana, donde se da la especial circunstancia de la caída de una jurisprudencia científica de alto rango y siendo asimismo la polarización contra la que reacciona el «clasicismo» arraigado en las escuelas orientales.

El opúsculo empieza por una historia del concepto «derecho vulgar»; sigue un capítulo sobre el «vulgarismo» como estilo de cultura

jurídica (*rechtskultureller Stil*); luego, en tres capítulos centrales, trata de los factores constantes del derecho post-clásico, especialmente el germánico; del factor que supone el impulso de una evolución orgánica inmanente en el mismo derecho clásico y de los factores revolucionarios de esa época (Retórica, Cristianismo y Absolutismo). Por último, tras un capítulo sobre el clasicismo oriental, el autor concluye con una estimación de conjunto sobre el «vulgarismo».

No debemos extender esta recensión a detalles de historia jurídica y ya en otra ocasión más apropiada podré presentar mis propios puntos de vista sobre el problema. Únicamente, para terminar, una observación sobre el concepto clave de este riquísimo escrito de Wieacker.

La consideración del «vulgarismo» como fenómeno histórico más general que el concepto «derecho romano vulgar de Occidente», para luego reconocer que tal fenómeno se presenta típicamente en la realidad jurídica del Bajo Imperio, obedece, como dije antes, al deseo de superar la crítica de Calasso, en parte fundada, a una apreciación peyorativa, como producto degenerado, del nuevo derecho del Bajo Imperio. No se trataría de una simple degeneración concreta, sino de un «estilo», de una actitud, que el autor califica acertadamente de «naturalista», frente a una tradición jurisprudencial aristocrática. A este «naturalismo», determinado por las nuevas circunstancias sociales y económicas, la preponderancia del punto de vista fiscal, la misma forma de proceso administrativo ahora imperante, etc., corresponde la tendencia a suplantarse las distinciones lógicas de los clásicos por distinciones de función económica, a expresar todo concepto con un término que visualice su función práctica (por ejemplo, *momentum* por posesión provisoria) y a materializar el derecho en el hecho (por ejemplo, confusión de *dominium* y *possessio*, de contrato y escritura, etc.).

La duda que al lector puede surgir al seguir esta magistral caracterización de Wieacker es la de si acaso no sea excesivo hablar de «estilo» para el «vulgarismo». La duda de si acaso no sería más exacto hablar de «falta de estilo». En efecto, me atrevería a decir que este «naturalismo» del derecho vulgar no llega a constituir un estilo. Falta para ello el momento de la conciencia de lo que se hace. Si no me equivoco, el «estilo» implica una contención del espíritu, que procura una expresión estilizada, como portadora de una intención; el «estilo» exige conciencia y esfuerzo, voluntad de congruencia con uno mismo, presencia inspirada de un ideal y esfuerzo de armonía del detalle dentro del conjunto en que se inserta. Todo esto falta en el «vulgarismo». Los clásicos tenían evidentemente su «estilo», y lo tenían los tardíos «clasicistas» de Oriente, incluso lo tenían los autores de las altisonantes constituciones post-constantinianas (en las que se infiltran, no obstante, concepciones vulgares), pero no esos anónimos abogados de provincias que, pertrechados de una cultura retórica y trivial, confeccionaban libros prácticos a base de bárbaras mutilaciones y simpli-

ficaciones, y simplemente olvidaban o incomprendían un pasado glorioso del que, por lo demás, no adjuraban por principio.

El naturalismo del «vulgarismo» es, en mi opinión, simple dejadez, abandono de «estilo», lo que, por lo demás, sigue siendo una actitud de constancia histórica.

En las lápidas funerarias de los siglos clásicos aparece a veces la declaración orgullosa del que se atrevió a hacer su testamento *sine iurisconsulto*. Esto podía ser un alarde en quien era capaz de hacerlo bien sin consejo, pero, de hecho, sabemos que tales testadores solían confundirlo todo: *mancipatio* y *possessio*, *fideicommissum* y prohibición de enajenar, *testamentum* y *codicilli*, etc. En realidad esos testadores *sine iurisconsulto* eran ya, en plena época clásica, agentes de «derecho vulgar». Así también el derecho vulgar del Bajo Imperio en Occidente es un derecho *sine iurisconsulto*: sin estilo.

A. D'ORS

ANUARIO DE REVISTAS

A) HISTORIA GENERAL DE LA FILOSOFIA

SIWEK (Paul): *The Problem of Evil in the Theory of Dualism*, en «Laval Théologique et Philosophique», volumen XI, 1, 1955 (págs. 67-80).

La teología asiática primitiva creía en la dualidad de principios contrarios. En Grecia misma, Plutón era principio del Mal; Júpiter, principio del Bien. Los filósofos griegos: Empédocles, Anaxágoras, creían en principios opuestos. Para Platón, el Bien era el Ser Inmutable, y el Mal el Ser Mutable. Y había espíritus producidos por el Bien y otros producidos por el Mal.

Las formas clásicas del dualismo se hallan en el zoroastrismo y en el maniqueísmo. Para Zoroastro, el Mal es una realidad positiva, esencialmente activa sobre el universo, y tan antigua como el Bien, por lo que no depende de él, antes bien, es su antagonista irreductible.

Dios es solamente Bien. El Mal no puede proceder de Dios. El mal producido por Dios es solamente para que nosotros comprendamos el valor del bien. Pero como Dios prevé la actividad de los males, defiende a los hombres contra ellos.

Ahriman, el rey de los demonios, por el contrario, quiere llevar a los hombres al pecado. Al igual que Dios (a veces son llamados «mellizos») no es creado, sino autoexistente. Ambos tienen poder creador, dominio e imperio propios.

Del maniqueísmo, combatido por San Agustín, han aparecido huellas en sitios tan lejanos como el Turquestán chino. Era un sincretismo de tres religiones: la cristiana, la zoroástrica y la budista, de quienes Manes se consideraba sucesor.

Para Manes existen desde la eternidad dos principios: Luz y Oscuridad. El primero era sinónimo de Espíritu y de Dios. El segundo, de Materia y Demonio.

Antes de la creación, ambos espíritus estaban separados enteramente. Ambos eran igualmente infinitos. Sus reinos es-

taban fronteros. Pero Ahrimán invadió el reino de la luz. Para defenderse, el Dios-Padre creó a la Madre de la luz y al Hombre Primitivo (éste no es Adán, sino Dios consubstancial con el Padre). El Hombre Primitivo fué apresado, pero el Padre creó otros espíritus. Uno de ellos, el Amigo de Luz, le libertó, pero el Hombre había perdido sus armas de luz en la batalla. Entonces, para proporcionárselas de nuevo, el Padre creó las estrellas.

El genio del Mal creó, por su parte, hombres y mujeres. El Espíritu de Luz les envió profetas para iluminarles. Al final, los hombres serán purificados antes de incorporarse al reino de la luz. La definitiva victoria del reino de la luz sobre el de las tinieblas en los hombres, será el fin del mundo y la separación del bien y del mal.

La crítica del dualismo reside en el concepto de mal, según que sea considerado como algo positivo, o como algo privado-de-bien. La contradicción de la primera hipótesis, por el hecho de la petición de coexistencia de dos poderes infinitos y absolutos, invalida la tesis dualista. Además, el caso es que todos los elementos vitales del hombre: vida, actuación, facultades, etc., no pueden ser calificados en sí mismos como malos. El ser sustancial y absolutamente malo es una simple fantasía.—A. S.

GERSON RABINOWITZ (W.), y MATSON (W. I.): *Heraclitus as Cosmologist*, en «The Review of Metaphysics», vol. X, 2, 1956 (págs. 244-257).

Siempre es difícil la investigación del pensamiento presocrático. En el caso de Heráclito se ha de añadir su peculiaridad estilística, apogtemática, simbólica, enigmática. No es de sorprender que se le tenga por maestro de los filósofos irracionistas y de los místicos, ni que

los estoicos se hayan inspirado en él. Se le ha citado como predecesor de Hegel, de Marx, de Nietzsche, del fascismo, del existencialismo.

El objeto del artículo que se resume es un comentario al libro de G. S. Kirk, *Heraklitus: The Cosmic Fragments* (New York, 1954).

El Cosmos es el mundo como conjunto opuesto al hombre. Está incluido como Logos y su opuesto, y descrito en una escala de cambios físicos en que el fuego tiene un papel principal.

La tarea de Kirk es múltiple. Examina la versión de Burnet (en *Early Greek Philosophy*), y la va comparando con la que él mismo realiza. Rechaza también algunos textos criticados por Diels.

Las interpretaciones de Kirk son siempre ponderadas. Al criticar los fragmentos tiene en cuenta las advertencias críticas que Aristóteles hace respecto al pensamiento presocrático en general. Así, por ejemplo, rechaza una corrupción textual que atribuye a Heráclito una teoría de cambio cíclico que Aristóteles afirma no poseían los presocráticos.

Piensa Kirk que en Heráclito la aprehensión del Logos no es un proceso místico, sino que el resultado de las captaciones sensoriales, vista, oído, sentido común... se nos escapa. Aunque nada dice el mismo Kirk, ello parece coincidir con la opinión de O. Gigon, *Untersuchen zu Heraklit* (1955). Su estudio es una buena contribución a la literatura filosófica.—A. S.

LEVI (Albert William): *The Idea of Socrates: The Philosophic Hero in the Nineteenth Century*, en «Journal of the History of Ideas», vol. XVII-1, 1956 (págs. 89-108).

El propósito del autor es poner de relieve la interpretación de Sócrates a lo largo del siglo XIX, a través de filósofos dispares, como Mill, Hegel, Kierkegaard y Nietzsche.

Sócrates, espíritu abierto, lírico, místico, racionalista, fué considerado en su tiempo como irreligioso, corrompido. Las interpretaciones decimonónicas son varias. Mill lo trata episódicamente en su *On Liberty*, 1859, considerándolo como mártir de las libertades civiles, inventor del método científico, que aplicó por vez primera a los fenómenos morales. Además Sócrates se asemeja para Stuart

Mill a Francis Bacon en cuanto que debeló prejuicios.

Para Nietzsche es, por el contrario, y desde su peculiar punto de vista, enemigo del sentido trágico de la vida, precisamente por su cientifismo inaugural; claro que no el Sócrates hombre, no su biografía, sino su obra, su pensamiento racionalista, nada dionisiaco o intuitivo. El Sócrates teorético, enemigo del arte creador, pedante, es el que Nietzsche rechaza.

Hegel lo considera más moralista que cultivador auténtico de la ética. La deificación de la moral fué su contribución, pero también la causa de su martirio. Alcibiades y Critias no dieron buena fe del discipulado socrático, perjudicando la gloria pedagógica del maestro. Las tesis de Mill y Nietzsche sobre Hegel son antitéticas. La valoración hegeliana es intermedia. Fué para él un trágico individualista y también un enemigo declarado de la política universal.

Kierkegaard destaca el heroísmo socrático y el carácter paradójico de la verdad en Sócrates, su «ignorancia», simple expresión irónica de la incertidumbre objetiva, sabiduría socrática. En el reconocimiento que hace de que el conocimiento es primariamente de un existente individual es superior a Platón.—E. S. E.

PLATZECK (P. Erhardus W., O. F. M.): *Adnotationes ad historiam conceptus analogiae*, en «Antonianum», Annus XXX, Roma, october 1955, fasc. 4, págs. 503-514.

En cuatro partes divide el P. Platzeck este documentado artículo: la primera y segunda son una presentación esquemática y comentarios de las obras de Paul Grenet, *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon* (París, 1948), y la de Hampus Lyttkens, *The Analogy between God and the Worlds. An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquin* (Upsala, 1952). La tercera y cuarta parte son unas atinadas observaciones críticas de aquellas obras y unas breves anotaciones que hace el autor sobre opúsculos propios anteriores.

La mayor parte de las obras en las que los diversos autores tratan del concepto de la analogía en el aspecto histórico se

dedica a la doctrina elaborada y defendida por Santo Tomás al respecto. Pocos son los autores que se fijan en el concepto de la analogía en San Buenaventura y que éste aplicaba a sus doctrinas filosófico-teológicas. En uno y otro caso, los historiadores no se remontan en la investigación de las fuentes más allá de la doctrina de Aristóteles (confróntese Bibliografía e historia de la analogía en Cayetano *De nomine analogiae*, ed. por Zammit y Hering, Roma, 1952), y nada suelen decir del concepto de analogía en Dionisio Pseudo-Areopagita o en Platón. Por eso han pretendido subsanar estas lagunas u olvidos algunos autores de nuestros días. Tales, y en ellos se fija el comentario del Padre Platzeck, en primer lugar, Paul Grenet en la obra que queda enunciada y que este autor divide en cuatro partes o «libros»: de la *transposición analógico-religiosa y mística*; de la *transposición analógico-matemática*; de la *transposición imitativo-artística*, y, la última parte, que es una *síntesis y conclusión* de toda la obra.

La tesis de Pablo Grenet puede formularse así: la analogía indica método y este método de la analogía es esencialmente aquel por el cual podemos traspasar los límites, ya actuales, accidentales o naturales, ya individuales o específicos de la experiencia humana. Por eso, la primera cuestión que se plantea es la de si Platón tuvo conciencia de los límites de la experiencia. Después de exponer cómo a través de los poemas de Homero, los fragmentos de Heráclito, Empédocles y Anaxágoras, se ve este problema, lo resuelve respecto de Platón, afirmando que en los diálogos platónicos claramente se manifiesta que Platón «re vera limites experientiae humanae in specie quoad cognitionem deorum, animae humanae et formarum purarum bene cognovisse eosque ope analogiae scientificae transgredi tentavisse» (pág. 504).

Para que la analogía sea científicamente filosófica ha de excluirse el antropomorfismo contra el cual se pronunciaron ya Heráclito, Empédocles y Sócrates. Por eso en Platón observamos cierta «deshumanización de los dioses» y cierta «despersonización de los principios cosmológicos», y en esto consiste principalmente la lucha de Platón contra los poetas.

Las «ideas» o formas puras platónicas,

inmutables y eternas, si bien no se abstraen de los datos empíricos, en sentido aristotélico, porque las ideas platónicas no están realmente en las cosas concretas, sin embargo, la mente humana ante las cosas concretas o presentes a ellas las aprehende y entiende por vía analógica.

Por lo que se refiere a la trasposición analógico-matemática (segunda parte de la obra de P. Grenet) expone e ilustra el autor con ejemplos tomados de los diálogos de Platón, cómo éste aplica las proporciones matemáticas (respecto de la commensurabilidad e incommensurabilidad) a las diversas esferas filosóficas.

Si de la trasposición de la imitación artística se trata, afirmase que cualquier producción se funda en la imitación. La imitación se encuentra aplicada por Platón en su doctrina ética, política, metafísica, en la teoría de las ideas y del conocimiento (imagen e imitación de los «ejemplares» o «arquetipos»), en la psicogonia y en la cosmogonia.

Admite el P. Platzeck que Paul Grenet se preocupó menos de exponer la estructura puramente formal de la analogía según los diálogos platónicos que del uso e importancia de la analogía para conocer «per modum analogiae» qué sea el conocer el ser y el obrar. No se trata en la obra de Grenet—subraya nuestro autor—de la analogía en general, sino de la analogía filosófica según los diálogos platónicos.

Se refiere después el P. Platzeck a la obra de Hampo Lyttkens, en la que éste ofrece la historia del concepto filológico de analogía en los filósofos griegos postaristotélicos, los principales de los escolásticos, para detenerse en la doctrina de Santo Tomás y algunos de sus comentaristas con alusión, entre otros, a nuestro Suárez y a autores modernos que estudiaron al Doctor de Aquino.

Dedica Lyttkens un capítulo —el IV— a exponer los cuatro conceptos principales de analogía mediante los cuales intenta Santo Tomás explicar la relación entre Dios y el mundo, versando los tres primeros acerca de la relación entre la causa y el efecto, y el cuarto se refiere a la analogía llamada de proporcionalidad. Según este autor, aquellos tres primeros conceptos de la analogía tomista se fundan en el axioma «causa causato similis», axioma y concepto—dice—que

más bien concuerdan con el neoplatonismo que con el aristotelismo.

Acercas de la analogía llamada de proporcionalidad, busca ante todo qué sea la unidad conceptual de esta analogía y de qué modo el concepto de ente se considera respecto de la misma. En cuanto a la unidad del concepto en la analogía de proporcionalidad, termina Lyttkens con estas palabras: «To St. Thomas, the unity of the concept can accordingly not be proportional, but becomes non unitary».

Ratifica el P. Platzek en este documentado estudio su doctrina sobre la analogía a la que ha dedicado anteriores trabajos («*Von der Analogie zum Syllogismus. Ein systematisch-historischer Darstellungsversuch der Entfaltung des methodischen Logos bei Sokrates, Platon, Aristoteles im ausschuss an Metaphysik*», Paderborn, Schöningh, 1954; «*La evolución de la Lógica griega en el aspecto especial de la analogía desde la época de los presocráticos hasta Aristóteles. La mentalidad de Raimundo Lulio y la teoría moderna de las formas del pensar*», Instituto Luis Vives de Filosofía, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Delegación Barcelona, Serie general núm. 1, 1954) y en él llega a puntos de vista anteriormente expuestos: «... recensiones illorum librorum... mihi suadent in aliquibus thesibus insistere» (pág. 513). Tesis que, refundidas, formulamos con él:

1.^a Los ejemplos del mismo Platón justifican la interpretación de la voz griega λόγος en el sentido de relación, según la cual todo lo que óntica o sólo conceptualmente se predica de otro, «ad idem se habent respectu cuiusvis «vicinitatis» sive onticae sive mere conceptualis». Y la voz «relación» tomada en este sentido latísimo no es otra cosa que un medio investigativo para hacer más fácil la interpretación y explicación del concepto de analogía. Es más, λόγος ὁ αὐτός «est ipseitas relationis ratione analoganti expressa et mensura pro analogatis» (pág. 514).

2.^a La analogía no existe como tal en las cosas. «Res sunt similes vel dissimiles, sed non sunt proprie dictu analogicae.» La analogía, pues, fundada en la semejanza de las cosas, es «predicación» definitivamente unívoca en cuanto a la razón analogante en sí y aplicativa o matemáticamente exacta o suficientemente especificada o al menos

aproximativamente genérica según el grado de igualdad, semejanza o desemejanza de los analogados, ya esenciales o accidentales, de los cuales se predica «per modum relationis in ratione analoganti».

3.^a Llama su tesis principal el Padre Platzek a la que formula en el sentido de que la «analogía fuit re vera movens per excellentiam ad constituendam logicam Occidentis». Esta tesis concuerda con aquella según la cual la lógica tradicional supone la ontología clásica. La lógica formal se debe a Aristóteles, sin que, no obstante, el estagirita abandonara en ella el aspecto ontológico. Y en este sentido meramente formal varios lógicos actuales han hecho las mejores interpretaciones del sistema silogístico aristotélico. Sin embargo, para conocer la intención del mismo Aristóteles han de observarse fielmente no tanto las reglas lógicas como las reglas interpretativas histórico-filológicas.

Lo cierto es que, tanto para la ontología como para la lógica clásica, la cuestión de la analogía es una cuestión fundamental. — EMILIO SERRANO VILLAFANE.

DOHERTY (Kevin F.): *God and the Good in Plato*, en «The New Scholasticism», vol. XXX, 4, 1956 (págs. 441-460).

El radical problema del ser y del devenir lleva en Platón a una filosofía del movimiento en que un ser eterno y motor de sí mismo es fuente de todo movimiento y de toda vida.

La concepción platónica de Dios libra de impurezas antropomórficas a las concepciones míticas populares. Dios es el bien real. Dios es inmutable, simple y providente, porque esos son los atributos del bien y de la verdad. Para los hombres, «llegar a ser como Dios es llegar a ser justo, santo y sabio».

Acercas de la identificación Dios-Bien, comenta el autor varias teorías.

Piensa Jaeger afirmativamente, por ser Dios «causa de todo conocimiento y bien», al igual que se identifican el sol y la causa de toda visión y vitalidad. Duda que el bien pueda ser aprehendido mediante definición intelectual, pues lo describe como visión de lo que es mejor en la realidad del ser. Siendo, por tanto, el Bien lo que da realidad a

todo ser, es, según la interpretación de Jaeger, «medida de todas las cosas». El hombre no es el centro del cosmos. Tanto Dios como el Bien cumplen para el hombre su papel de paradigma y de mimesis, así como son para él virtualidad y fuente de felicidad personal.

Para Festugière, Platón estudia la naturaleza del Bien y de Dios desde un punto de vista existencial. La jerarquización del ser culmina en un principio supremo, el Bien-Dios. El filósofo no es puro pensador, sino que también es un viviente religioso. La indigencia del alma personal busca escapar del mundo que cambia y donde el bien está mezclado con el mal. Así busca un camino intelectual para buscar la primera fuente de realidad, y un objeto de voluntad para lograr la felicidad. Esta luz espiritual, Dios, la verdad, es invisible, pero su idea es propiamente inteligible. La visión de las ideas divinas es lo que da la felicidad al hombre.

Gilson cree que Platón es en religión un tradicionalista. Cada alma es un dios, el mundo es Dios, está lleno de dioses. Platón inventó las ideas como herederas de los dioses. Dios existe porque el movimiento existe, y el alma mueve al hombre. Como el alma, Dios debe ser inteligente, necesario y eterno, pero sólo sus ideas son inteligibles.

Solmsen atribuye al Dios platónico un papel primariamente educativo, y, por tanto, inferior al de las ideas. Dios es principio de vida, tanto por ser mente que contempla eternamente las ideas inmutables como por ser alma que está en contacto con el mundo mudable. A esto opone E. Frank que el contacto de Dios con el mundo es a través de ciertos espíritus intermedios (daimones).

El articulista aduce, a su vez, que el pensamiento platónico no puede ser determinado a este respecto. La vastedad de la realidad trasciende a su expresión conceptual. Afirma, por consiguiente, una *Platonic Skepsis* sobre la identidad Dios-Bien.—A. S.

STONE HARING (Ellen): *Substantial Form in Aristotle's Metaphysics Z, I*, en «The Review of Metaphysics», vol. X, 2, 1956 (págs. 308-322).

Pretende el artículo presentar la doctrina de la forma desarrollada por Aristóteles en el libro Z de su Metafísica.

A. Filosofía.

Forma es ousía-sustancia. Es principio de determinación y de inteligibilidad de lo individual. Accidentalmente, esta forma está asociada con materia, y es la forma sustancial (Aristóteles no emplea esta expresión) el principio de las individualidades concretas.

Mientras ente (*being*) es el final del proceso, ousía es la primordialidad del ser (*being*). Entre las ousías, las cosas individuales materiales son las únicas cuyo examen es asequible directamente. Forma sustancial es el principio determinante de estas cosas.

La forma sustancial es algo definido y simple, ni universal ni particular, en algunos aspectos indiferente de la materia, aunque inmerso en ella. Por el contrario, la forma platónica no estaba asociada con la materia.

Cada ousía material tiene, en Aristóteles, verdadera unidad, independencia y vitalidad. Las cosas materiales son plenamente *ousiai*.

Lo que en Aristóteles no es concreto es el universal. El universal viene a ser el ser uno entre varios. Cada universal es indefectiblemente difuso.

La cosa no recibe quiddidad (*thisness*) del universal, sino de la ousía. El principio que hace pensar en universales es la forma.

La identidad de forma y ousía resulta de que la comprensión de la forma consiste precisamente en considerarla como ousía primaria de individualidad, considerando a la individualidad como aquello que es en virtud de materia y forma peculiares.

El concepto de esencia resulta de considerar qué es cada cosa en virtud de sí misma ($\kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{o}$, *propter se*). La esencia de algo no es determinación accidental. Esencia es lo que algo es por su propia naturaleza. Y estrictamente, la esencia de algo puede ser también su ousía. La ousía, la forma y la individualidad, o ambos, hacen que algo tenga esencia.

Esencia y Ousía Inmaterial resultan identificadas al decir Aristóteles que forma sustancial es una ousía primaria e idéntica con la esencia de la cosa. Ello resuelve también la cuestión de que la esencia reside igualmente en la materia.

La forma parece ser factor decisivo para la existencialidad. Pero la forma, aun indispensable para el ser, no se produce a sí misma. La forma es de algún

modo intemporal e indiferente para con el contexto material.

La forma sustancial, así como la idea platónica, es inengendrada y simple.

La naturaleza es quien hace que la individualidad pertenezca a un conjunto formado por materia y forma. Ambos elementos son causales de un factor unitario. El ser de la materia la hace ser determinable por una realidad receptiva llamada potencia. La función de la materia es entonces ser ocasión y medio para la forma. La materia provee solamente de una base para el orden y dinamismo de la naturaleza. Las formas sustanciales correspondientes a las especies vivientes—a más de ser partes de una continuidad genética—tienen a su cargo la determinación de la individualidad y la continuidad de las razas.

La forma sustancial de algo es primariamente lo inteligible, como ese algo, o sea, su forma. La forma es la esencia de cada individualidad y está en cada individualidad. Con esencia se identifica también la expresión *sustancia sin materia*.—A. S.

SEROUYA (Henry): *La obra filosófica de Maimónides*, en «Revista Española de Filosofía», 58-59, 1956, (págs. 519-128).

El autor resume el contenido de su propio libro *Maimónides*, publicado por *Presses Universitaires de France*. Maimónides fué médico, teólogo, filósofo, matemático y jurista. Sus cualidades primarias son el amor a la humanidad y el desinterés. Se sirvió del aristotelismo para difundir las enseñanzas talmúdicas, pero manifestando que tal osamenta filosófica se halla genuinamente en el Judaísmo.

Maimónides pone originariamente de manifiesto el hondo contenido cultural hebreo. Considera el monoteísmo, frecuentemente tan mal interpretado; da importancia al hecho de la creación y permanencia del mundo. Dios es el pensamiento absoluto teniendo por objeto a sí mismo. Critica muy extensamente, en cada cuestión, a los Motekallemin (cultivadores del *kalam*, palabra, discurso), que desconocían el principio de causalidad.

Maimónides se inspira en la enseñanza aristotélica para probar la existencia, la unidad y la incorporeidad de Dios.

En cosmología se opone a ciertas tradiciones filosóficas árabes, y también a Aristóteles en el asunto de la creación y de la permanencia del mundo. El emanatismo le es inaceptable, al reconocer en el universo la acción de una voluntad libre que obra con *intención* y no por *necesidad*.

En el problema del mal, lo achaca a cierta tosquedad de la forma, que no es imputable a la acción creadora de Dios, y sí a la ignorancia humana.

La ley mosaica representa la norma más apta para dar a conocer el camino del bien y de la verdad. Tiende a restringir los apetitos, porque «la pasión a la que la muchedumbre se entrega más frecuentemente es la intemperancia en la comida, la bebida y el amor carnal», lo que es o nocivo o peligroso para la perfección social y personal del hombre. La perfección consiste en la ciencia absoluta del conocimiento de Dios. El hombre puede esforzar su pensamiento y purificarlo en la consideración de Dios, y puede gozar de su percepción.

La filosofía se acerca a la religión, según Maimónides, porque la acción del intelecto es pura espiritualidad. Maimónides es liberal y racionalista. También llega a cumbres místicas cuando, con un acento espontáneo e intuitivo, habla del amor de Dios y de los beneficios que de él derivan para la salvación de la humanidad.

La influencia de Maimónides sobre Europa es muy grande. Son testigos San Alberto, Santo Tomás, Duns Scoto, Spinoza y otros.—A. S.

HÄRING (Nikolaus M.): *Character, Signum und Signaculum. Die Einführung in die Sakramenten theologie des 12. Jahrhunderts*, en «Scholastik», XXXI Jahrgang, Heft II, 1956 (págs. 182-212).

El problema del signo vinculado a los Sacramentos, en cuanto imprimen carácter y determinan una forma, está en la tradición medieval fuertemente vinculado a Pedro Lombardo y las «Glosas a sus sentencias». De una manera más amplia se puede referir la cuestión de San Agustín a la teología paulina. En Pedro Lombardo la expresión *signaculum* se utiliza para señalar la huella que deja el sacramento. Pero, en la medida en

que la teoría sacramental se va haciendo más compleja y copiosa, con relación, por ejemplo, al *ablutio*, surge la necesidad de una mayor diferenciación terminológica, y en torno al siglo XII se inician diferencias, que van a culminar en la teoría del carácter o teoría de la composición, como también se la llama. Hugo de San Víctor y algunos maestros posteriores comienzan a elaborar la teoría del carácter. Se trata de buscar la unidad de los diversos factores que entran en la *signatio*, cuyos diversos factores determinan el carácter. El carácter, como condición definidora de la fuerza que imprime la señal, es menester distinguirlo del signo que pone y del signo que queda, y así se va elaborando una teoría compleja, que tiene extensas consecuencias teóricas e incluso prácticas. El carácter, evidentemente, es un signo en la medida en que es capaz de signar. La cuestión teológica más grave estará en la valoración de la huella dejada por el signo, que en cierto modo es lo que en la teoría católica define el valor del Sacramento. Posteriormente, cuando concepciones teológicas distintas nieguen la peculiaridad señalante de los Sacramentos, la teoría del carácter adquirirá una considerable fuerza polémica. Será entonces cuando las diferenciaciones terminológicas tradicionales muestren su indiscutible utilidad.—E. T. G.

LANDGRAF (Artur Michael): *Schwankungen in der Lehre des Petrus Lombardus*, en «Scholastik», XXXI Jahrgang, Heft IV, 1956, págs. 533-544.

Se advierte, en general, en los autores del siglo XII una marcada precaución en el estudio de muchos problemas. Esto no es nada sorprendente en un momento en que se acumulan las cuestiones sin una tradición, ni terminológica ni doctrinal, que los ofrezca resueltos y, a veces, ni siquiera planteados. Las expresiones de cautela abundan, por ejemplo, en Pedro de Poitiers. Pero es significativo entre todos el caso de Pedro Lombardo.

Abundan en él cuestiones que no reciben una respuesta unívoca, sea por obra de vacilaciones reales en su juicio o por motivos pedagógicos. Bastan como muestra unos casos. El primero es el relativo al modo de concesión de las virtudes a los niños por el bautismo.

Da su opinión de que las reciben *in munere non in usu*, poniéndola a cargo de un comprometido *quidam*. No muy seguro de ella él mismo, será criticada por los grandes maestros posteriores, Santo Tomás y San Buenaventura. La discusión de si «la virtud es un impulso o un hábito» describe toda suerte de meandros en su obra, que pueden seguirse, pero sin que a través de ellos sea posible captar la tesis resultante con precisión. Lo mismo se diga de la pregunta relativa a si «las virtudes se vinculan entre sí de tal forma que el tener una suponga tener las demás». Falta en Pedro Lombardo una terminología estable y falta una toma de posiciones consecuentemente mantenida. Los ejemplos que se acaban de mencionar, confrontados con sus diversos escritos, lo muestran.

Observaciones semejantes pueden hacerse a partir de la doctrina de la *gratia operans* en relación con la *cooperans*, que no mantiene en otros escritos la función que se le asigna en las *Sentencias*. Asimismo, no coincide la definición que da del libre albedrío en la doctrina de los ángeles con la que establece al hablar del hombre en estado de justicia original. Tampoco se muestra consecuente en su posición acerca de la Unión Hipostática. Por otra parte, ya los comentaristas de la edad media habían notado algunas de las inconsecuencias del maestro.—S. A. T.

JOHANNES BEUMER: *Richard von St. Viktor, Theologe und Mystiker*, en «Scholastik», XXXI Jahrgang, Heft II, 1956 (págs. 239-244).

La pregunta acerca de la relación entre ser y valor no deja de ser una pregunta inquietante. Lleva en su seno el problema de la auto-suficiencia del valor, con independencia de la ontología y de los fundamentos ontológicos de toda realidad. Desde el punto de vista de los valores, se habla de una ética de los valores; desde el punto de vista del ser se puede hablar de una ética del ser. La cuestión está en ver cuál sea la relación que exista entre uno y otro punto de vista. Se suele atribuir la ética del ser a la escolástica, y la ética de los valores se considera con un carácter más moderno. En el fondo de la ética de los valores estaba el problema de la posibilidad

de la ética personal, siempre que se considere que el mundo de los valores está en función de la relatividad inherente al individuo o a las situaciones. Algunos teóricos de la ética de los valores han puntualizado la permanencia, estabilidad e inmutabilidad de éstos, en cuyo caso surge la pregunta acerca de la diferencia que realmente exista entre la ética de los valores y la ética del ser. Santo Tomás y los escolásticos posteriores admitieron como punto de partida la identificación del bien y del ser, y, por consiguiente, la equivalencia entre ética ontológica y ética puramente valorativa. Para los escolásticos, los valores no perdían fundamento ontológico y eran expresión del ser. Los modernos que adoptan el punto de vista de la ética de los valores desligan ésta de la ontología, y el valor se convierte en una realidad muy discutible, cuya fundamentación, que se pretende que sea autónoma, no logra construirse con base suficiente. De aquí, sin duda, el hecho de que los teóricos de la ética de los valores, o los críticos de esta posición, hayan visto los valores básicos con los atributos propios del ser, y, por consiguiente, aunque no lo digan, estén dentro de la ética tal y como la construía la escolástica. Por otra parte, la vinculación a la ética de los valores se ha dicho que implica la aceptación de una ética dinámica, en tanto que la ética del ser sería una ética estática. Esto no es exacto, por lo menos no lo es en el ámbito de la filosofía escolástica, donde la ética del ser no obstaculiza la diversa «valoración de los valores». Estatismo no puede significar inalterabilidad y perennidad de las entidades que actúan como valores con relación a nuestra conducta o juicio.—E. T. G.

MULLIGAN (R. W.): *Ratio Inferior and Ratio Superior in St. Albert and St. Thomas*, en «The Thomist», 19, 3, 1956 (págs. 339-367).

La filosofía del siglo XIII es un gran esfuerzo de asimilación constructiva. Ya un estudio del P. Chenu (reseñado en el número IV del ANUARIO), enseña los antecedentes antiguos de la doctrina de la Ratio, que el articulista no hace sino resumir.

San Alberto habla de *portio inferior* y *portio superior* de la razón, como há-

bitos de la razón práctica, versados sobre la conformidad del hombre con la ley humana y divina, respectivamente, y teniendo, por tanto, por objeto a la *sabiduría* y a la *ciencia*. Entre ambos hábitos prevalece el superior, porque también la ley divina prevalece sobre la humana y la sabiduría sobre la ciencia.

En los primeros escritos de San Alberto se advierte una tendencia a reducir la teoría agustiniana de la razón superior e inferior, restándole importancia dentro de su propia teoría de la actividad práctica. Pero al final de su vida dió mucha importancia a tal división con carácter tanto especulativo como práctico. La explicación podría ser la dificultad intrínseca para incorporar la teoría agustiniana a su construcción, que era aristotélica.

Santo Tomás advierte también la relación de la razón superior e inferior con la modalidad más o menos perfecta del conocimiento: el conocimiento de sabiduría y el de ciencia. Ambas intervienen en el juego silogístico de la conducta práctica, tomando el principio general (de la *ratio superior*) el lugar de la mayor del silogismo, viniendo a ser, por tanto, idéntica con la *sindéresis* dentro del juego moral de la conducta.

La razón superior está en la concepción teológica tomista, siempre informada por la fe. Aunque no tiene por objeto exclusivo objetos eternos e inmutables, pues parece aportar siempre fines a la consideración de conducta a seguir, siendo, por tanto, también su objeto representaciones percederas.

En conjunto, la enseñanza tomista no puede ser objeto de fuente crítica para el conocimiento de la teoría de la razón superior e inferior. Emplea esta construcción las menos veces que puede, y ello cuando comenta pasajes en que se acostumbraba hacer uso de la misma, pero sin aplicarla en otros. Por ello cree el articulista que no es de capital importancia el estudio exhaustivo de los textos tomistas al respecto. Lo que tiene de positivo es, sin embargo, la desvoladura con que incorpora este elemento tradicional, aunque no goce de sus preferencias, a la propia doctrina. Maritain ha observado que Santo Tomás aún ofrece ricas posibilidades para el empleo de esta teoría en una filosofía cristiana, gracias al trabajo asimilador de los filósofos antiguos y medievales y al acogimiento del mismo Santo Tomás.—A. S.

STEENBERGHEN (Fernand Van): *Nouvelles recherches sur Siger de Brabant et son école*, en «Revue Philosophique de Louvain», t. 54, febrero 1956 (páginas 130-147).

Nuevos descubrimientos documentales traen recientemente luz nueva sobre la biografía de Siger de Brabante.

Se reconstruye el suceso de la condena del maestro parisiense en 1277. Pedro de España (el Papa Juan XXI) acaba de ascender al solio. Simón de Val lanza la citación contra Goswin de la Chapelle y Bernier de Nivelles (canónigos de San Martín, en París) y contra Siger de Brabante, que era entonces canónigo de San Pablo, en Liège (y no de San Martín, como suele leerse).

Siger de Brabante conoció la filosofía clásica por medio de las versiones árabes. Reparó en la incompatibilidad de ciertas teorías platónicas con el cristianismo. Su ciencia psicológica procede de los comentarios de Averroes al *De Anima* aristotélico, y se inspira frecuentemente en el aristotelismo tomista.

El naturalismo de Siger de Brabante le lleva a exponer una teoría acerca del conocimiento, que fué la condenada en 1277. Es la teoría de la «doble verdad». Dos verdades opuestas, por ejemplo, una verdad filosófica y una verdad teológica, pueden ser válidas al tiempo (*simul stare possunt*) sin contradecirse mutuamente. Discípulos inmediatos de Siger se manifiestan racionalistas, rehusando admitir restricciones en la libertad de investigación. La verdad revelada y la filosófica son verdades *secundum quid*, es decir, referentes a las premisas de que han sido sacadas. Resulta, según las teorías aludidas en el presente artículo, de la exagerada atención al valor puramente formal del razonamiento, sin atender bastante al contenido y valor real de las premisas.

La fe y la razón son compatibles aunque se contradigan. Pues propiamente la fe se refiere a las verdades no demostrables racionalmente, pero a que la mente se adhiere ante el testimonio de Dios. Es insensato querer demostrar lo indemostrable, herético no creer lo que no se pueda demostrar, lícito creer sin demostración lo que podría ser demostrado.

La filosofía alcanza a todos los reinos del ser. Cada ciencia filosófica se

define por su objeto y por su método. Por tanto, un científico no puede negar las verdades que no puede demostrar, porque éstas están fuera de su objeto y de su método particulares. Es posible la contradicción entre fe cristiana y filosofía científica, pero se puede ser al tiempo creyente y filósofo. No debe menospreciarse a la filosofía, sino interpretarla con benevolencia: es la ciencia de la sabiduría.—A. S.

PELSTER (F.): *Eine ungedruckte Quaestio des hl. Thomas von Aquin über die Erkenntnis der Wesenheit der Seele*, en «Gregorianum», vol. XXXVI, 4, año XXXVI, 1955 (págs. 618-625).

Se suele decir que de Santo Tomás de Aquino, lo mismo que de San Alberto el Grande, no quedaban cuestiones inéditas. De San Alberto se han encontrado recientemente algunas, y de Santo Tomás, últimamente, dos. En este artículo se hace cuestión de la autenticidad de la «Quaestio» titulada *De Immortalitate Animae*, que existe en el famoso Códice latino Vaticano núm. 781 y en otros dos manuscritos, «Quaestio» que no está absolutamente probado sea de Santo Tomás.

La «Quaestio» titulada *Utrum anima coniuncta cognoscat se ipsam per essentiam*. La demostración de que esta «Quaestio» corresponde por modo auténtico a Santo Tomás ha de hacerse en este caso concreto por comparación metodológica y de contenido intelectual. Ahora bien, si se analizan las cuestiones 16 y 17 del texto de Santo Tomás *De anima animalium*, parece que se está en condiciones de localizar la posible situación lógica de la «Quaestio», por cuya autenticidad se pregunta. Entre las preguntas «Utrum anima coniuncta corpori possit intellegere substantias separatas» y la pregunta «Utrum anima separata intelligat substantias separatas», cabe el texto que se discute con un absoluto rigor lógico. Si se considera además la fórmula que Santo Tomás ha dado a la «Summa» al problema concreto al que la «Quaestio» se refiere, «Videtur quod anima intellectiva se ipsam cognoscat per suam essentiam», se llega a la conclusión de que no hay inconveniente ninguno en admitir que la «Quaestio» sea de Santo Tomás, sobre todo si se tienen en cuenta otros textos del Tratado *De Veritate*.

Se puede, en resumen, aceptar que la «Quaestio» pertenece a Santo Tomás y que estamos más o menos en el mismo caso que en el expuesto por J. de Guivert en su inolvidable librito *Les doublets de Saint Thomas d'Aquin*.—E. T. G.

HAYEN (André): *L'Être et la Personne selon le B. Jean Duns Scot*, en «Revue Philosophique de Louvain», t. 53, noviembre 1955 (págs. 525-541).

Comprende este artículo una serie de consideraciones surgidas en presencia del libro de Herbert Mühlen, *Sein und Person nach J. D. Scotus* (1954). Duns Scotus y Santo Tomás miran los dos al ser, al mismo ser, pero ambos no ven en él exactamente la misma cosa, y el diálogo continúa entre sus discípulos, porque ninguno puede demostrar, sino únicamente mostrar, lo que quisiera hacerle ver al otro.

La originalidad de ambos filósofos se aprecia tanto más cuanto más se la integre en sus síntesis teológicas. Este extremo que afirmó Gilson viene confirmado por Hayen.

Scoto es profundamente realista. Si Santo Tomás *distingue* para unir, Scoto *distingue* para no confundir. El realismo de Scoto es esencialista. Lo posible es anterior a lo existente. El posible es la inteligibilidad pensada por la Inteligencia divina. El ser es la relación concreta de creación.

El ser es la relación entre esencia y existencia. El ser viene constituido por la tensión entre esencia y existencia entre quienes tienden a realizarse temporalmente. Se inserta dinámicamente entre la idea divina y el individuo existente. El ser es una tendencia existencial que vence a la tendencia esencial a no existir.

Persona no es solamente el individuo inteligente boeciano. Scoto sigue la definición de Ricardo de San Víctor; persona es la existencia incommunicable de una naturaleza intelectual. Por tanto, la filosofía sólo puede conocer a Dios como *sujeto (Einzelsubstanz)*, pero no su *personalidad*.

El ser simplemente dotado de existencia está constituido por la tendencia de la forma a informar la materia. El hombre es personal, subsistente, porque esta primera tendencia, en él, se determina

en una tendencia ontológica de ser él-mismo en sí-mismo. Esta última tendencia da al hombre la incommunicabilidad real que hace verdaderamente de él una persona. El ejercicio de esta tendencia es anterior a la conciencia que se toma de él. Sin embargo, debe ser asumido conscientemente. El hombre debe tomarse a sí mismo en peso, libremente. Este acto constituye a la persona en su incommunicabilidad real.

Esta soledad lleva naturalmente al hombre a la desesperación. Sólo puede salirse de ella mediante el poder obediencial y la capacidad natural de obedecer a Dios, resultantes de la creación. Así es como la personalidad humana requiere y se acaba en Dios.—A. S.

RADETTI (Giorgio): *Umanesimo e Riforma nella prima metà del sec. XVI*, en «Giornale Critico della Filosofia Italiana», X, 2, 1956 (págs. 210-225).

No es posible, al hablar de los fenómenos renacentistas, prescindir de la situación religiosa. En toda Europa se difunden movimientos de piedad individualista y de reforma disciplinaria, tanto en el seno de las Ordenes religiosas como entre los laicos devotos. Entre el interés por la reforma moral y cultural del cristianismo y la doctrina de la *docta religio* de Ficino; entre la profunda seriedad religiosa de Savonarola y la *pax philosophorum* de Pico della Mirandola; entre la experiencia filosófica de la *devotio moderna* y la experiencia crítico-filológica erasmiana, hay más de una razón de armonía, debidas a coincidencias psicológicas y personales. La lucha contra Aristóteles es luego lucha contra la autoridad eclesiástica. La desvalorización de las ciencias especulativas lleva a que prevalezcan los intereses morales sobre los dogmáticos. La influencia del mago, conocedor de los secretos de la naturaleza, se contrapone con la fe del cristiano en la Providencia.

Uno de los fenómenos más definidos es la intervención desde las riberas del humanismo en las cimas más altas de la teología, que dió lugar a generaciones de humanistas que se lanzaban a un estudio, casi siempre desdeñoso con la tradición, de los dogmas cristianos. Se trata de intentos apasionados que aspiraban a una religión más íntima y libre de legalismos. Tales tendencias no podrían

seguramente ser juzgadas bajo estrictos criterios de ortodoxia y heterodoxia impuestos más tarde por la teología de la reforma católica. Destaca sobre todo la dejación de sutilezas jurídicas y escolásticas, y la tendencia a considerar la religión como elemento directamente encaminado a la reforma de las costumbres humanas más que al esclarecimiento de la dogmática divina. Bajo el lema de la unidad y pureza del cristianismo se intentan conciliar los polos más opuestos doctrinalmente.

En la teología de aquellos humanistas, el rigor no es tanto de orden especulativo como de orden práctico. El conocimiento teológico es el más elevado, pero también el más sencillo y evidente, por estar consignado en unos pocos textos límpidos y definidos.

La concordia entre las ciencias filosóficas y naturales por un lado y las teológicas por otro, aparece indiscutidamente estable. No se distinguen categorías de bien supremo. Dios es el objeto de todas las ciencias, de un modo o de otro, y todos los saberes se necesitan y perfeccionan entre sí.

Los métodos se hacen intuitivos. La confianza en la validez de la contemplación intelectual puede ser calificada de realista. La naturaleza humana tiene en este mundo su medida de desarrollo y de comprensión.—A. S.

OESTERLE (John A.): *St. Ignatius on Education*, en «The New Scholasticism», vol. XL, 2, 1956 (págs. 224-231).

La contribución de las universidades y colegios jesuíticos al desarrollo de los estudios filosóficos pone de relieve el aspecto educacional de la Orden, y que el espíritu ignaciano parece haber sido el que primero fundó una Orden religiosa para educar tanto los aspectos religiosos como los profanos.

El articulista quiere dar a conocer el desarrollo de las instituciones docentes jesuíticas durante la vida de San Ignacio, así como sus ideas sobre la educación filosófica y teológica y sobre la mentalidad pedagógica del fundador.

Los colegios abiertos por San Ignacio estaban dedicados: a facilitar a estudiantes jesuitas la asistencia a universidades; a la educación de los estudiantes jesuitas por profesores de la misma Orden; a enseñanza tanto de estudiantes jesuítas

como de extraños; a formar aspirantes a ejercer el sacerdocio en ciertos países.

En 1953, llevando sólo dos años de funcionamiento, el Colegio Germánico tenía ya facultades universitarias de teología y filosofía. En las Constituciones de la Compañía razona así su establecimiento: «Como sea el fin de la Compañía y de los estudios ayudar a los próximos al conocimiento y amor divino y salvación de sus ánimas; siendo para esto el medio más propio la facultad de Teología, en ésta se debe insistir principalmente en las Universidades de la Compañía...»

En teología implanta como texto la *Summa Theologica*, de Santo Tomás. A la orientación filosófica se refiere en las Constituciones: «En la Lógica y Filosofía natural y moral y Metafísica seguirse ha la doctrina de Aristóteles, y en las otras Artes Liberales.»

El plan educativo de San Ignacio es básicamente un esquema para una educación liberal. La retórica y la elegancia expresiva tenía gran importancia. Así también el núcleo de filosofía, matemáticas y ciencias naturales era fundamental. La teología era la corona de una formación católica liberal prevista en las Constituciones.

(El artículo comenta el libro de George E. Gans: *Saint Ignatius' Idea of a University*, Milwaukee, 1954).—A. S.

RABENECK, S. J. (Johannes): *Grundzüge der Prädestinationslehre Molinas*, en «Scholastik», XXXI, Jahrgang, Heft III, 1956 (págs. 351-369).

La teoría de Molina de la predestinación constituye, sin duda, una de las soluciones más brillantes al viejo problema de la relación, tanto ontológica como de justicia moral, entre la divinidad omnisciente y omnipotente y la voluntad humana. Sabido es que Molina se mueve en la órbita de la «concordia», palabra que aparece en el título de su libro y que más o menos indica cuál era su actitud con relación a la tradición teológica. Su libro apareció en 1568 y, por consiguiente, disponía de un amplio caudal de antecedentes. Para Molina, *Praedestinatio est ratio ordinis seu mediorum in deo quibus praevidet creaturam rationalem perducendam in vitam aeternam cum proposito eundem ordinem exe-*

quendi. En conexión con esta definición está el problema de la libertad. ¿En qué medida la criatura queda libre dentro de este orden y sus medios? Y las cuestiones conexas que no ofrecen menos dificultad como aquellas que se refieren al concurso de la gracia, y, en un caso más concreto, a los méritos de Cristo.

Molina resuelve el problema, como es conocido, por medio de su teoría de la *antepraevisa mérita*. En el plan divino, los méritos de cada criatura están previstos. Esta previsión es menester entenderla con rectitud para comprender el fundamento de la teoría de Molina. Los actos de las criaturas son queridos por ellas, según juicios volitivos, pero *omnino id totum in liberam ac misericordem Dei voluntatem qua solo suo beneplacito id ita voluit, sit referendum*. De aquí la necesidad de la ciencia media. Según esta ciencia, la divinidad conoce a aquellos que quieren en conexión con las exigencias de la salvación. No se puede entender la ciencia media como un saber en desconexión con los restantes saberes divinos. El conjunto de lo que Dios conoce es lo que le permite elegir de acuerdo con la libertad individual, sin incurrir en contradicción moral.

Desde el punto de vista de Molina, se resuelve la dificultad de una predestinación que destruya por completo los méritos individuales y al mismo tiempo se justifica la absoluta razón y voluntad de Dios. El problema radica en si esta solución realmente resuelve la totalidad de las dificultades y si la libertad queda realmente salvada en la explicación. E. T. G.

FESSARD (Gaston): *D'Ignace de Loyola à Hegel par Hölderlin. Circularité des Exercices Spirituels et Circularité du Savoir Absolu*, en «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», volumen XLII-4, 1956, págs. 541-554.

El tema de la actualidad de San Ignacio en el tiempo presente no sólo ha sido apuntado en relación con la filosofía existencial de dirección católica, o, mejor dicho, de la filosofía católica de matiz existencial. Gaston Fessard relaciona aquí los *Ejercicios* con la circularidad del saber absoluto en Hegel, a través de Hölderlin, a pesar de lo que de desconcertante tiene a primera vista tal relación.

Esta asociación se establece por Fessard entre los *Ejercicios* y la *Fenomenología del espíritu*, a través de la metáfora de la circularidad espiritual en ambas obras. El saber absoluto es para Hegel devenir de sí mismo, círculo, pero no geométrico, dado que la proyección del centro a la periferia cobra existencia independiente de él. El alma en los *Ejercicios* adquiere esa expansión y contracciones y anuncia, a juicio de Fessard, esta concepción del saber absoluto que viene a Hegel de su camarada de juventud, Hölderlin. La vinculación se verifica a través del epitafio jesuíta: «Non coarctari maximo, contineri tamen a minimo, divinum est», en cuya máxima se comprende el orden divino y el humano.

La frase comentada por el autor que enlaza a San Ignacio con Hegel por la circularidad implícita en la frase: lo máximo y lo mínimo con relación a un centro, fué para Hölderlin, quien la reveló a Hegel, no lema a seguir en busca de la verdad abstracta, sino lema para su espíritu poético, subjetivo: «Lo que para mí no es todo y eternamente todo, nada es.» La circularidad contenida en la frase alcanza en Hölderlin un matiz subjetivo; en Hegel, objetivo; en Ignacio de Loyola, absoluto.

Un ideal común anima el sentido de la frase para cada uno de los tres: el reino de Dios. El origen del conocimiento de esta frase por el gran poeta y el gran filósofo se encuentra en que la *Imago primi saeculi Societatis Iesu* no era ignorada en el Seminario de Tübingen, donde estudiaron Hölderlin y Hegel. A ella atribuye, a la frase, el origen de la acusación de infatuación dirigida tradicionalmente a los jesuitas, por la peligrosa inclinación a que ella invita, a poseer y dominarlo todo.

Lo que en San Ignacio de Loyola es centrismo cristiano reconciliador, simbolizado en la frase aludida, en Hölderlin, inserto en mil setecientos noventa y tantos, en pleno clima prerromántico, es ideal de amor y muerte totalizador. Ignacio de Loyola pasa a ser indirecto ideal de *Hyperion*, de modo que entre el «id quod volo» y la atmósfera de sueño y deseo de la poesía hölderliniana se hace posible esta relación. Pascal pudo también recibir el impacto de la frase.—E. S. E.

RABENECK (Johannes, S. J.): *Das Axiom: Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam nach der Erklärung Molinas*, en «Scholastik», XXXII Jahrgang, Heft I, 1957, págs. 27-40.

Diversamente interpretado, y aun frecuentemente negada la legitimidad del axioma que recuerda el título, se nos expone en este estudio el modo de entenderlo Molina. Hay que acudir, además de al tratado *De concordia*, a la *Responsio* con que contesta a Francisco Zumel y a dos cartas de Molina a Antonio de Padilla. Estos últimos lugares sirven para esclarecer a la luz de la ortodoxia el pasaje discutido *De concordia* (disp. 10), que constituye el punto de partida.

El axioma ha de tomarse debidamente circunscrito. Se entiende referido a los adultos, que no creen aún y no han recibido la gracia santificante. Lo que está de su parte en éstos concierne a sus capacidades naturales, en el orden de la inteligencia como en el de la voluntad, en vistas a la fe que se ha de reconocer o a la vida que se ha de llevar. El axioma supone un *facere, totum y quod in se est*; por supuesto, en el plano natural. Pero esto no implica que el don de Dios proceda *ex viribus naturalibus*. Ningún *facere* humano puede hacer digno al sujeto del mismo de la gracia. La gracia no puede ser merecida por la naturaleza.

El axioma, sin embargo, pone una cierta relación entre el hacer humano y la dignación de Dios. Molina estudia el carácter de la misma. Su opinión resulta clara si, además de la disp. 10 en *De concordia*, se tienen en cuenta los otros lugares aludidos. Esa relación se aclara comparándola con el concurso de Dios a la acción natural del hombre. Ni aun en el orden natural concluye nada el hombre con sus solas fuerzas. Un acto sobrenatural se produce a base de estas dos o bien tres causas: el hombre, que pone a contribución su actividad, y Dios; pero aquí en doble plano: en el del concurso general, sin el que acción ninguna de la criatura sería posible, y en el del influjo sobrenatural, por el que el acto se transforma en salutífero. Es sobrenatural un acto por obra de Dios; pero lo es el acto del hombre. El mismo acto es el que realiza el hombre y Dios. No es que al hombre, que

primero hace lo que esté de su parte, Dios luego, en pago, le dé la gracia; sino, a la par que obra, Dios le previene y le infunde la misma. Por eso, más que de un *facere*, se trata de un *presto esse* de la prontitud y deseo de hacer lo que se pueda.

En la disputa con Zumel se pone de relieve cómo Molina no considera en ningún sentido lo natural como disposición a la primera gracia o como inicio de la conversión, lo que sería semipelagianismo. Toda la primacía en el plano de la justificación está por la gracia. La intervención divina no viene condicionada, y menos causada, por acción alguna del hombre. Aunque esto no impide que Dios dé la gracia «siempre» a quien pone cuanto de su parte puede, no porque entonces atienda al hacer de la criatura, sino porque así atiende a mantener la economía providencial que, como ley, y sin que ello limite su libertad Dios, se ha impuesto a sí mismo. Según ese compromiso consigo mismo, da la gracia a todo el que hace de su parte cuanto está de sí para estar presto a recibirla. Y entonces la da siempre; lo que no excluye que, a veces, y sin limitación de ningún género, dé también sus auxilios a los remisos. Así respondió Molina a quienes le oponían dificultades durante su vida. Su respuesta, entonces suficiente, sigue siéndolo en orden a quienes continúan objetándole motivos parecidos hasta hoy. Su pensamiento, pues, puede mantenerse en este punto sin rozar con la ortodoxia tridentina.—S. A. T.

BERGMAN (Gustav): *Some Remarks on the Philosophy of Malebranche*, en «The Review of Metaphysics», vol. X, 2, 1956 (págs. 207-226).

La filosofía de Malebranche es un sistema especulativo de gran interés intelectual. (Para el articulista, *especulación* es el intento de comprender toda la experiencia en una circundivisión.)

Es examinada en tres puntos: aspectos de presencia y ausencia de su valoración de la percepción, concretamente en su estudio del problema realismo-nominalismo; su opinión sobre el problema de la individuación, y su teoría intuicionista de la Divinidad.

Al mirar un cubo verde suceden dos cosas. Mi mente adquiere un atributo de

lo en algún modo llamado «ser verde», y mi mente concibe el arquetipo, del que dicha percepción no es sino una ocasión. Esta percepción, sensible e imaginativa, es la que el articulista quiere destacar. Concebir una idea es verla «en» la Divinidad. Mi mente también está metafóricamente «en» Dios, y mi percepción es la unidad de ambos términos. El mejor conocimiento para una mente es el de las cosas que «toca» de ese modo.

Para analizar el alcance de la palabra «en» dentro de la expresión «ser en Dios», hay que tener en cuenta que para Malebranche las cosas no tienen otras cualidades que las que Locke llamaba primarias, respecto a las cuales la teoría de Malebranche es realista. Por el contrario, según el autor del artículo resumido, niega a las cosas las cualidades secundarias.

En la razón divina estaría el pensamiento inteligente, como arquetipo de las mentes, como contrapartida de la extensión inteligible, contenida también en la razón divina como arquetipo de todas las cosas posibles de pensar por mentes humanas. La mente humana no puede concebir tales ideas, pero sí algún atributo en que se manifiestan, dando lugar a una clase de conocimiento llamado *sentimiento interior* o *conciencia interior*. En el ejemplo puesto, la opinión de Malebranche sobre la existencia del cubo sería realista, pero no así la de ser verde.

Explicando la individuación, Malebranche no habla de cosas individuales. Solamente hay una diferencia entre la sustancia y sus atributos: puede haber idea de la primera sin la de los segundos, pero no al revés.

La individualidad es sencilla: no tiene partes. Únicamente existen individualidades. Las individualidades son sustancias. Lo que convierte en individuo una sustancia es una forma (Aristóteles) o una naturaleza (Santo Tomás). Pero tanto forma como naturaleza son genéricas, y tanto una como otra «informan» cada individualidad. De aquí el problema de la individuación.

La individualidad es *sin partes* para Malebranche.

La extensión creada tiene, empero, partes reducibles a puntos. La *sustancia* es esencialmente divisible. La opinión de Malebranche acerca de la individuación es similar a la cartesiana.

Los espíritus están, por otra parte, en la razón divina, y los cuerpos en la inmensidad divina. Los atributos están en las sustancias y los cuerpos en el espacio. Las mentes (y los principios inteligibles) están en la razón divina, del mismo modo que los cuerpos (y la extensión inteligible) están en el espacio. Dicho modo existencial corresponde a la *participación platónica*.—A. S.

SEMERARI (Giuseppe): *L'etica di Schelling sino al «Sistema dell'idealismo trascendentale»*, en «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 4, 1956 (páginas 490-531).

Schelling se entusiasmaba, al comienzo de su vida científica, por el sistema spinoziano, que reconcilia la razón teórica con la razón práctica. También le seducía el sistema de Fichte, cuya llamada de libertad le atrajo hacia el idealismo. Era amigo también de Hölderlin, el poeta de la libertad estética, y de Hegel, en cuyo incondicionado absoluto cree hallar la pureza del Yo y la esencia de la filosofía: la libertad.

Su influencia de Spinoza le hacía negar la existencia de ningún Dios personal. Su construcción del Yo es un paralelo de la *Substantia* de aquél. La ley moral del ser finito es correlativa a la naturaleza del ser infinito: sé tú absoluto e idéntico contigo mismo.

Fichte supera la ruptura kantiana entre fenómeno y noumeno. La existencia y la naturaleza son el objeto de la actividad del ser, del Yo. La trascendencia del Yo resuelve los datos objetivos de la experiencia fenoménica, y su función ética consiste en la incesante superación de la naturaleza, de las inclinaciones y de las tendencias naturales. La tarea de toda filosofía es, precisamente, presuponer la libertad a la conducta del Yo.

La libertad ha de realizarse en el mundo de los objetos naturales. El universo entero es propiedad moral del hombre. Pero la causalidad de la libertad ha de manifestarse a través de la causalidad física.

La naturaleza en cuanto tal no es enemiga moral del hombre. La resistencia contra mí procede más bien de los otros hombres. Así, pues, la libertad moral tiene una doble dirección: hacia la naturaleza y hacia los demás.

El problema de la libertad es, pues, el de la coexistencia de mi libertad con la ajena, que siempre es contradictoria, en cuanto limitadora, de la mía. Pero la libertad que a cada uno pertenece no es ninguna libertad general, sino su propia libertad. En ese contraste entre yo y los demás, me constituyo como *individuo moral*. Además, la voluntad general está condicionada por la voluntad particular, y no al revés. La libertad misma no es sino la forma de la voluntad y del querer.

En la ética viene formulado el principio del Derecho: el Derecho impide cualquier acción contraria a la libertad individual o a la posibilidad de querer. El Derecho es la garantía de la libertad.

El Derecho natural se fundamenta en esta teoría de la libertad, y da vida al problema de igualar al poder físico con el moral, condicionando la acción del Derecho a que, a su vez, disponga también de poder físico. La naturaleza es el conjunto de condiciones para la realidad objetiva de la libertad. El derecho ha de superar esas condiciones mediante la libertad activa.—A. S.

WELLS (Rulon): *Leibniz Today, I*, en «The Review of Metaphysics», vol. X, 2, 1956 (págs. 333-349).

Comienza este trabajo con un resumen de la bibliografía sobre Leibniz en los años 1946-56: ediciones, traducciones y estudios.

Las traducciones han puesto al alcance físico de todas las obras más importantes. Se han modernizado las puntuaciones, se han sustituido vocablos decaídos y formas idiomáticas desusadas. Los textos elegidos para traducir han sido escogidos entre los más importantes del filósofo alemán, con criterios evidentemente acertados. Se ayuda a la comprensión de dichos textos introduciendo divisiones y capítulos y también mediante ensayos introductorios. Además, se han traducido trabajos de que ni siquiera existían ediciones anteriores, tales como los recogidos en los archivos alemanes durante la ocupación aliada.

Por ejemplo, el *Discurso* ha sido resumido, y se ha hecho un estudio situando su ideología en el conjunto del pensamiento leibniziano mediante valiosas introducciones. Es importante también la nueva interpretación que la pu-

blicación de Couturat introduce en el sistema leibniziano, según deduce Russell. Las finalidades concretas de alguna de sus obras resultan, según dicha interpretación, de factores tales como el hecho de que hayan sido escritas en idioma francés o alemán en lugar de utilizar el latín; lo cual sólo puede ser explicado imputando a Leibniz la intención de apoyar o atacar alguna de las teorías sobre que versaba la polémica religiosa o cultural del momento.—A. S.

MACKEY (Louis): *Kierkegaard and the Problem of Existential Philosophy, I*, en «The Review of Metaphysics», 1956, vol. IX, 3 (págs. 404-419).

Conocer y ser.—Kierkegaard replica a Hegel. El objeto del pensamiento es real. Que el pensar tiene un contenido es un hecho, y la idea de la nada es inimaginable.

Ser y conocer son idénticos en el caso de las ideas y de las esencias: el ser de las esencias es pensamiento objetivado, y pensamiento de ideas es estructura del ser. Pero esta identidad, dada la no existencia ni de ideas ni de esencias, es abstracta y formal.

Tal identidad no significa nada sobre el ser de las cosas concretas individuales ni sobre la naturaleza de su conocimiento. Hegel no distingue entre ambos campos, y las supera mediante su teoría del principio de contradicción como algo meramente dialéctico. Kierkegaard insiste, no obstante, en que no es igual la relación de negación que la de exclusión mutua. La oposición formal bien-mal no puede identificarse en el acto de voluntad en que un hombre se afirma en el bien y renuncia al mal. Fácticamente, la contradicción u oposición formal no es negación radical ni exclusión total. El sistema demostrativo del pensamiento de Kierkegaard consiste en su teoría de la existencialidad.

Existencia o actualidad difieren radicalmente de esencia o posibilidad. Esencia es lo que es inmutable e idéntico consigo mismo, y existencia es sólo una posibilidad. Actualidad es el ser naturalmente resultante en un proceso deviniente, y es, por tanto, variable y producto de variaciones. Actualidad es el ente (*being*) que ha llegado a ser (*to be*). Por tanto, espacial y temporal. Su proceso es contingente (Kierkegaard

identifica *necesario* con *eterno* y con *idéntico consigo mismo*).

La contingencialidad de los procesos de actualización denota, pues, que éstos no son lógicos (esenciales, necesarios), sino cierta causa que opera contingentemente. El primer motor es contingente en cuanto a su actuación exterior (*working*).

El puro pensar es identidad de esencia mental con esencia real. Pero quien existe está en constante devenir. Quien ahora está pensando reproduce constantemente su propia existencia en su pensar y coloca todo su pensar en una evolución. Pensar es intermitente. El puro pensar es absolutamente continuo en la eternidad y en la unidad de la idea, no por estar estático o quieto, sino por ser simple. Mas, para el pensador existencial, hay antes y después, y su pensamiento está terminado y recomenzado a través de toda su vida. Para que en un hombre hubiese puro pensar habría que presumir en él una libertad que condicionara su existencia, lo que es imposible afirmar a todo lo largo de la misma.

La existencia del pensador es una síntesis de ser y conocer, bajo modo de actualidad temporal. El pensar existencial es una síntesis de la certeza del pensar y de la incertidumbre del devenir con la que todo pensar válido debe contar.

El tiempo establece, pues, un criterio de distinciones fundamentales. Modalmente, idea objetiva es distinta del proceso actual pensante. Modalmente, la existencia del pensador es diversa de la realidad esencial en que el puro yo tiene su ser. Modalmente, la lógica formal difiere del sujeto pensante. Modalmente, el pensar subjetivo difiere del ser esencial y la actividad individual pensante difiere de su existencia en cuanto que sólo es una de las numerosas actividades del individuo. Resulta, al final, que la existencia en sí misma es algo impensable. Lo que plantea el problema de que, si un individuo existencial piensa, ¿puede su pensar tener validez objetiva al tiempo que contiene una ligazón significativa de existencia?

El pensador subjetivo.—Kierkegaard distingue entre puro pensar y pensar abstracto de tres maneras equivalentes: el pensamiento abstracto es un acto de conceptualización, un acto de abstracción y un traslado *ab esse ad posse*.

Ya el pensar mismo es un movimiento preterexistencial, al otro lado de los lin-

deros de la existencia. Pero pensar no es sólo abstracción *desde* la existencia, sino también abstracción *de algo de* la existencia, asiéndose a cierto aspecto o aspectos universales de la actualidad, y siendo entonces la existencia una *posibilidad* de actualidad. Pensar consiste entonces en trasladar lo real adentro de lo posible.

El pensar abstracto trabaja en conceptos que comprenden esencias. Esencialmente no hay diferencia entre actualidad y posibilidad de una cosa, con la diferencia de que el modo de estar actualmente esa cosa no es pensable como esencia, pues pensar en algo es aprehenderlo bajo el modo de su posibilidad. O sea: «toda abstracción es referida a actualidad en cuanto que es una posibilidad, pero no a una actualidad incluida dentro de abstracción y posibilidad».

Esta confesión de que el problema no tiene solución al nivel del pensamiento lleva a Kierkegaard a pensar sobre la naturaleza de la *acción*. Así como pensar es trasladarse del ser al poder, la acción es traslado del pensar al ser. Acción es el resultado de identificarse libremente con el contenido del propio pensar. Entre la acción posible (proyecto) y la acción actual (decisión) no hay diferencia de contenido esencial, sino de modo existencial. La acción deviene personal y ética, mientras que el pensar permanece impersonal y moralmente indiferente. En la relación pensar-obrar surge la posibilidad de la filosofía existencial, ya que en dicha tensión se manifiesta la *esencia* que es objeto de la filosofía.—A. S.

MACKEY (Louis): *Kierkegaard and the Problem of Existential Philosophy, II*, en «The Review of Metaphysics», volumen IX, 4, 1956 (págs. 569-588).

Acepta Kierkegaard que verdad es correspondencia entre pensar y ser-objeto. Pero hace una diferenciación crítica entre naturaleza y apropiabilidad de la verdad. Siendo tomados pensamiento y ser como idea objetiva y esencia, respectivamente, la veracidad de su correspondencia no es sino una identidad abstracta. La verdad se define como ser, pero no como *existir*.

Otra cosa es si el pensar y el ser se toman como objetos empíricos. Entou-

es verdad significa verdad de la naturaleza, de la sociedad, de la historicidad. Pero es *una* verdad. La verdad científica es entonces un ideal, perseguido siempre, pero inalcanzable. Los más puros resultados del conocimiento son problemáticos.

Ambos aspectos, el racionalista y el empirista, son el aspecto más completo de la verdad. Verdad es la propiedad cognoscitiva que representa su objeto con la más exacta fidelidad y con la mayor cercanía a la subjetividad. El ideal de objetividad es aquel punto en que la interferencia del sujeto-cognoscente con la fidelidad de la representación cognoscitiva es una constante despreciable o una variante calculable. El ideal de la verdad objetiva es inexhaustible y decepcionante. La verdad sólo tiene existencia en y por su aprehensión individual. Bien puede ser la verdad en general, pero sólo puede ser entendida en particularidad. La verdad existe para cada uno que pueda apropiársela, aunque sea para todos.

Kierkegaard insiste en la necesidad de decidir entre la modalidad objetiva y subjetiva de perseguir la verdad, entre la aceptación vulgar y el escudriñamiento libre e intransferido.

La expresión «subjetividad es la verdad», necesita ser cuidadosamente contrastada en el pensamiento contextual. La subjetividad no es exclusividad ni capricho. Subjetividad es el proceso de captación individual que acarrea a la existencia alguna verdad. No es amenicia excéntrica ni impersonalidad vulgarizada.

La subjetividad abstrae de la existencia y se afana por la objetividad hasta que la objetividad lograda se convierte en pensamiento existente. Al final, toda ventana a la vida viene a ser abstracción. Y también esa verdad se integra en el propio ser en orden a existir. Se piensan posibilidades que, al ser pensadas, cobran actualidad.

A Kierkegaard no le alcanzan los supuestos escepticistas. Un hombre existe mientras piensa, y el pensamiento que no se une a su existencia es mera fatuidad. La verdad objetiva, al ser traída a la existencia, entra en paradójico encuentro con la misma. La verdad eterna y esencial baja desde su certeza. Cada objetividad se convierte en incertidumbre, paradójicamente. La actuación humana tiñe de incertidumbre todo cuan-

to toca. La acción debe conjugarse con el pensamiento, apasionándose en la existencia, pero la objetividad no resulta desplazada sino clarificada en límites y adecuaciones existenciales, al ser relacionada con la actualidad a través de una apropiación personal. La pasión por la verdad —idea permanente a través de la historia de la filosofía— toma en Kierkegaard la expresión de «apasionada apropiación de una incertidumbre objetiva». En el mismo sentido Kant renunciaba, por contar con la libertad como «incertidumbre objetiva», a la prueba teórica de la libertad.

Sobre la posibilidad del pensar subjetivo es posible la filosofía existencial. El puro yo no es una unidad simple ante cuya presencia se objetive la idea. El pensamiento objetivo es posible sobre la posibilidad de la comunicación subjetiva. Lo que se problematiza es la comunicación de la verdad subjetiva hasta ser objetiva e indiferente a todos. La apropiación existencial por cada uno es incomunicable.

Hay un medio de comunicación: ideas y conceptos, cabalgando sobre mecanismos múltiples: los medios de expresión. El ser humano contiene en su pensar múltiples referencias significativas que dejan inviolada su subjetividad y la posibilidad de una filosofía existencial.

El pensamiento existencial es dialéctico por naturaleza. Se requiere agudeza mental, imaginación, sensibilidad, apasionamiento. Filosofar existencialmente es comprenderse a sí mismo en su propia existencialidad, transparentándose a sí mismo además de cualquier otro objeto. Cada uno tiene que captar en sí mismo lo que de esencialmente humano hay en lo humano. De otro lado, la comunicación existencial es un resultado de libertad. Para comunicarse hay que emanciparse de sí mismo. La verdad apasionada constituye el ser propio y le hace libre. Una filosofía existencial es obra de la creación individual aislada en su libertad, y únicamente comunicada a través del tajo que su libertad misma abre entre los hombres.

La razón de una filosofía existencial no es una pretendida superioridad, sino una posibilidad. Intrínsecamente no es más ni menos ética la pretensión de buscar esforzadamente la verdad, que la de poseer una verdad absoluta, pero aquella es más adecuada a la situación ontológica del hombre y a la posibilidad

humana de filosofía. En último término, Kierkegaard reclama para el pensamiento el ser restituído a su natural posición de colaboración íntima con la acción.—A. S.

SCIACCA (Michele Federico): *Les éléments fondamentaux de la gnoséologie rosminienne*, en «Revue Philosophique de Louvain», t. 53, núm. 38, 1955 (páginas 225-238).

La percepción intelectual es síntesis de una idea del ser y de un contenido sensible. La sensación se debe a un elemento excitante exterior que Rosmini llama *extrasubjetivo*. No es posible dudar del objeto exterior captado, porque se revela en un hecho interior. La sensación es un cierto sentimiento no exento de violencia, en la que el alma es pasiva y queda en un modo particular.

En el conocimiento sensible hay un cuerpo no puramente sentido (el receptor) y otro puramente sentido (el exterior, que modifica al nuestro).

El sentimiento fundamental corporal tiene también valor metafísico, ya que es para la sensibilidad lo que la idea del ser para la inteligibilidad. Es como la forma que se va enriqueciendo mediante los contenidos exteriores.

En el saber hay grados. Hay objetos que no son independientes del órgano que conoce, pero puede ser considerado como opuesto y distinto. Entonces no es el sentido corporal, sino la inteligencia misma quien percibe. La inteligencia ofrece la idea del ser indeterminada, y los sentidos la materia, resultando un juicio primitivo consistente en la afirmación espiritual de la existencia de una cosa percibida por los sentidos. En él concurren tres elementos: una idea universal en la inteligencia (el ser), la afección producida en los sentidos por el ser particularmente percibido y una visión de la relación entre el *ser-agente* percibido por los sentidos y la *idea universal* formada en la inteligencia.

A su vez, la energía de razonamiento es independiente de estímulos exteriores. El acto de pensar es una acción primaria. Las condiciones necesarias para la formación de cualquier juicio son la unidad de la conciencia y los principios metafísicos de sustancia y de causa. La unidad hace posible la integra-

ción de datos en la conciencia. La causalidad hace posible la acción del sujeto cognoscente. La sustancia hace posible la captación de la realidad como un conjunto en que los accidentes determinan la identidad de la sustancia. Ambos principios son reducidos por Rosmini al de contradicción: no puede pensarse al mismo tiempo el ser y el no-ser. El objeto del pensamiento es el ser.

Rosmini estudia la cuestión de si las cosas son pensables en sí, en su objetividad, y si es correcto pasar de la concepción del ser posible a la del ser subsistente. Las resuelve considerando que el que *siente* es idéntico con el que *piensa*. Los elementos de la percepción son duales: el posible y el real, el objetivo y el subjetivo, el universal y el particular.—A. S.

CEÑAL (Ramón): *La filosofía española de la segunda mitad del siglo XIX*, en «Revista de Filosofía», 58-59, 1956 (págs. 445-464).

A mediados del siglo XIX destacan en la vida intelectual los nombres de Jaime Balmes, recién muerto, y de Juan Donoso Cortés. Al primero se le concede mucha importancia desde todos los sectores del pensamiento. Donoso Cortés forma una escuela *tradicionalista*, apasionada y donde tomismo, racionalismo, krausismo, herejía, son objeto de hostilidad o de defensa incondicional. Las doctrinas empiristas inglesas hacen un sano impacto en la mentalidad ambiente más conservadora.

El hegelianismo recibía atención y cultivo por el profesor sevillano Contero y Ramírez, maestro de Pi y Margall y de Castelar.

El movimiento krausista es acontecimiento importantísimo. Su primera repercusión importante es la traducción, en 1841, de la *Filosofía del Derecho*, de Ahrens. Luego ocurre la toma de contacto de Sanz del Río con el pensamiento europeo durante su trascendental viaje de estudio. Sus discípulos De Castro, Arés, Salmerón, Giner de los Ríos, Francisco Canalejas, se proyectan sistemáticamente sobre la filosofía en un intento de racionalizar las estructuras de la realidad y del conocer. Los krausistas minaron el terreno a los sistemas de Cousin y, sobre todo, de Hegel.

Lo más notable del impacto krausista fué la incompatibilidad que desde pronto resultó entre sus cultivadores y los defensores de la ortodoxia religiosa española. Impugnaron el panteísmo krausista Alejandro de la Torre, Navarro, Ortí y Lara, Laverde, Caminero, Fernández Valbuena y otros.

Hacia 1875 el predominio krausista avasalla las inteligencias, y, en franca crisis, se orienta hacia los más diversos sistemas. Entonces la situación filosófica era ya despierta y vivaz. Hace acto de presencia el positivismo, que en seguida encuentra en el kantismo decidido contraste. Rey Heredia, Revilla, Perojo, Azcárate, Tubino, Simarro y otros ocupan las cátedras del Ateneo y de la Prensa.

El escolasticismo concreto renovado vigor en el dominico Ceferino González, al que Menéndez Pelayo reconoce verdadero talento metafísico.

Discípulos del ilustre cardenal fray Ceferino González son Pidal y Mon, Hinojosa, Henestrosa, Ortí y Lara. Este último califica de «falsas» las doctrinas extraescolásticas, y sus libros calcan a Tapparelli, Liberatori y otros. Mendive y Urraburu, jesuitas, se interesan por la filosofía de Suárez. El tomismo está representado, al terminar el siglo, por Fajarnés, Eleizalde, Lledó, Vendrell, Arnáiz y, sobre todos, Antonio Comellas y Cluet.—A. S.

ROMANELLI (Patrick): *Romanticism and Croce's Conception of Science*, en «The Review of Metaphysics», 1956, vol. IX, 3 (págs. 505-514).

Según la tesis de Abbagnano, el idealismo neohegeliano en Italia no ha sido reacción contra el positivismo. Los orígenes románticos de este poderoso movimiento no se hubieran agostado sin la crisis de la segunda guerra mundial.

Históricamente, el romanticismo del siglo XIX es rebelión contra la Edad de la Razón. Psicológicamente, es una reacción humana contra las desconcertantes limitaciones de la razón y de la ciencia. Filosóficamente, el romanticismo es idealista o positivista, siendo la segunda posibilidad un «recorte práctico» de la primera. Idealismo y positivismo constituyen en la actualidad una supervivencia histórica del pensamiento característico del siglo pasado. Su comunidad de

origen hace posible que un filósofo actual pueda ser idealista en algunos aspectos y positivista en otros. Tal es el caso de la concepción crociana de la ciencia.

Croce distinguió pronto dos órdenes de conceptos: los de la filosofía natural y los del conocimiento científico vulgar. Por otro lado, lógica, filosofía e historia se identifican, y, por tanto, la filosofía es la «ciencia verdadera». Consiguientemente, las llamadas ciencias no son de suyo tal para Croce. Estas sólo atienden a las necesidades prácticas de los hombres. Las ciencias son abstractas (matemáticas) o empíricas (físicas), y sus conceptos son *impuros* desde el punto de vista científico. Sólo los problemas filosóficos son, conceptualmente, puras.

Otra de las paradojas que nos hallamos en Croce es que es liberal en política, pero no en filosofía.

No existen para él ciencias normativas: «no deseamos cosas porque nos parezcan útiles o buenas, sino que las consideramos útiles o buenas porque las deseamos». El voluntarismo hegeliano domina.

En definitiva, para Croce, el carácter limitado de las ciencias naturales implica la naturaleza ilimitada del saber filosófico.

Croce se anticipa al ficcionismo de H. Vaihinger partiendo de las teorías físicas de Mach y de la ciencia económica marxista. Pero, justamente, la tecnificación de la ciencia la hace incompatible con la proyección histórica del saber puro, que es el propiamente verdadero, y, por tanto, filosófico.

El saber filosófico es para Croce verdadera religión, así como el cientifismo es para Compte la religión de la humanidad. En este extremo también coinciden el idealismo y el positivismo, afirmando así su común origen romántico.—A. S.

BARIE (Giovanni Emmanuele): *Il neopositivismo*, en «Giornale Critico della Filosofia Italiana», X, 3 (1956), páginas 299-331.

El positivismo reduce toda la realidad a la experiencia gnoseológica. Pero entonces la experiencia viene a quedar en un presupuesto domático y nebuloso, tan inseguro como el ser de los metafí-

sicos. Además, no tiene en cuenta la previsión del futuro como campo en que el hombre espera verificar las exigencias que llega a sentir.

La contribución efectiva del neopositivismo se centra en los aspectos gnoseológicos de la verificabilidad. Reducir lo real a lo verificable supone ya rebasar el realismo ingenuo. Pero contentarse con eso es poco y pobre. Otro aspecto muy importante es el esfuerzo por logizar el lenguaje, distinguiendo entre acepciones vulgares y técnicas, aunque tampoco es suficiente recurrir al simbolismo matemático para cambiar sustancialmente la situación respecto al positivismo antiguo. Por otra parte, el lenguaje en sí mismo mantiene una estructura física propia, que hay que mantener siempre. La experiencia sintetiza en sí un conjunto de elementos, a cuya descripción ha de aludir siempre la expresión lógica.

El carácter más notorio del conocimiento científico neopositivista es el de «intersubjetividad». Esta nota significa una eliminación de la subjetividad, traduciéndola a datos objetivos de tiempo y espacio y sacándola, por tanto, del punto de vista abstracto. Pero hay gran diferencia entre los métodos filosóficos y los científicos. Es ingenuo querer extender el método positivo, apropiado para la ciencia, a la filosofía. Su estilo responde más bien al *homo faber* que al *homo sapiens*.

La intersubjetividad, como método de verificación y de averiguación neopositivista, tiene los límites de ser histórica, porque requiere relaciones concretas entre hombres, y de poder ser objeto de experiencia incommunicable, porque hay experiencias que no son compartibles por darse en la incontinuidad de la conciencia individual como interioridad pura, siendo sólo comunicable su representación expresiva concreta.

Es objeto de comprobación empírica la seguridad de ser cada uno de nosotros un yo continuo, a pesar de la mudanza y variedad de las representaciones y verificaciones que podemos calificar como nuestras. Por tanto, también la historia entra en el concepto genérico de experiencia, aunque no englobable en el concepto de *strong verification* ni de *factually significant*, ya que no es tan verificable la entidad del *acto* como la del *hecho*. El acto es anterior y genético del hecho. La debilidad del neopositivismo

aquí es su incapacidad de comprender la experiencia histórica dada en el sujeto agente. Le resulta imposible admitir la actividad en sí.—A. S.

KLINE (George L): *Recent Soviet Philosophy*, en «The Annals of the American Academy of Political and Social Science», vol CCCIII, enero 1956 (páginas 126-138).

En Filosofía, como en otros sectores, en lo que respecta al conocimiento teórico de la Unión Soviética después de Stalin, parece a primera vista que se ha entrado en un período de relativa libertad de discusión, que ha permitido una cierta elasticidad en lo que se refiere a las diferencias de opiniones. Unas recientes declaraciones son esclarecedoras en este sentido. Según ellas, la solución de los más importantes problemas científicos exige una cierta libertad en la discusión y en el intercambio de puntos de vista. Estos conflictos de opinión se constituyen cada vez más en normas de vida de las colectividades científicas. Se admite incluso que de tiempo en tiempo conviene que exista un conflicto de opiniones para revisar las tesis del marxismo-leninismo, en lo que se refiere a su desarrollo dialéctico. La aplicación de estas tesis a la Filosofía abre posibilidades anteriormente desconocidas. Desde luego, la misión de la Filosofía continúa siendo parcial, ya que no se escapa de estar al servicio de la orientación política. Fundamentalmente, la Filosofía tiene como objeto estructurar científicamente la política del partido.

El último criterio con relación a los métodos y a los supuestos del contenido filosófico consiste en rechazar abiertamente la pretensión de sustituir la lógica dialéctica por la lógica formal, ya que esto implicaría un ataque a los fundamentos del marxismo-leninismo. Se condena también explícitamente el movimiento nihilista, al que se juzga un movimiento desviacionista.

En el orden de la teoría del conocimiento de la Filosofía y de la ciencia, parece que se abre camino una interpretación con una cierta orientación relativista, aunque condicionada a los intereses de la política soviética.

Hay, por último, una mención, en las declaraciones de los últimos tiempos, respecto al sentido de la moralidad en

cuanto fundamento de una teoría social; el punto de vista es el siguiente: la moralidad es, de acuerdo con el criterio del partido, el autosacrificio en la lucha por el comunismo.

Quizás el cambio más profundo se observe con relación a la historia de la Filosofía. Frente al criterio de negar la utilidad o ventajas de la historia de la Filosofía occidental, se impone el criterio del estudio de la historia de la Filosofía como base para el desarrollo de la Filosofía política soviética. Diversos autores han publicado una Historia Colectiva, en la que parece que conceden más importancia de la que comúnmente se otorgaba a la opinión burguesa sobre estos temas.

Los órganos oficiales soviéticos han realizado últimamente una amplia crítica acerca de la enseñanza de la Filosofía y el problema de la renovación, sosteniendo la tesis general de que la Filosofía se caracteriza por un lento proceso, en el que las innovaciones son más aparentes que reales.—E. T. G.

MONTEFIORE (Alan): *Philosophy in France*, en «*Philosophy*», XXXI, 117, 1956 (págs. 158-162).

En Francia la influencia intelectual marxista sigue teniendo mucha importancia. Así lo vienen a demostrar los libros de Merleau Ponty, *Les aventures de la dialectique*, y de Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*. El marxismo clásico viene siendo representado por lo que podríamos llamar un «fárrago filosófico», que para alguien es ya considerado como restos históricos. Lo que más ha prevalecido de la pasada generación de filósofos marxistas es su terminología. Ello hace que muchos que de momento parecerían marxistas son más bien derivaciones del marxismo. El libro *Le Marxisme*, del escritor Henry Arvon, es una pasable introducción al tema. Con

el mismo título está la obra del profesor Acton, que penetra en su ideología tanto como Arvon, sopesa tesis en favor y en contra del marxismo en conjunto. Explota los elementos tomados de la dialéctica hegeliana y la noción de enajenación.

Joseph Ohana, en *Pouvoir politique et pouvoir spirituel*, opone los valores espirituales a los políticos, considerando a los primeros como valores ideales y reflejos de las tendencias unificadoras inherentes a la naturaleza humana como conjunto. Hay en él aceradas críticas contra la ética kantiana, la intuicionista, la utilitaria, la marxista y la católica. Es un libro extrañamente incoherente.

El *Essai sur la politique de Hume*, de Georges Vlachos, hace pensar en la extraordinaria simpatía del autor por el tema tratado. Es un libro claro y estimulante.

La obra de Edmond Barbotin *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste* es un examen completo de los puntos de vista de Teofrasto sobre el asunto, lo cual tiene un interés primordial sabido el puesto que Teofrasto ocupa entre los discípulos directos del Estagirita. El apéndice añade textos de Teofrasto, cuidadosamente criticados y traducidos. Evidentemente se aporta mucha luz sobre el oscuro tema de la teoría aristotélica acerca del intelecto activo y pasivo, y sobre el origen y destino del alma. Al revés que otros filósofos que intentaron concordar a Aristóteles con Platón, Teofrasto le presenta tal como efectivamente era. Tiene el libro índices excelentes y bibliografía completa.

La notion Normal en psychologie clinique, de Fr. Duyckaerts, discute la aceptación de varios candidatos a sinónimos de «normal» en dicha materia. Se barajan integración, independencia, autonomía, adaptación, tipismo. El punto de vista propio del autor es que debe considerarse normal al hombre cuya vitalidad individual y social esté orientada creadoramente.—A. S.

B) HISTORIA DE LA FILOSOFIA JURIDICA, SOCIAL Y POLITICA

SCHULZE (Wilhelm A.): *Römer 13 und das Widerstandsrecht*, en «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», volumen XLII-4, 1956, págs. 555-566.

El párrafo 13 de la Epístola de San Pablo a los Romanos es de importancia capital en la filosofía política y cristiana. En ella se resume lo esencial de ésta. Thomas Mann y Ernst Wiechert, escritores alemanes muy leídos, se han preguntado por la peligrosidad de la palabra paulina, aún más peligrosa desde la interpretación luterana. Peligrosa en el sentido de que rehúyese en el cristianismo el derecho de resistencia. La absoluta no resistencia al poder, siempre venido en definitiva de la permisión divina, ha sido subrayada por pensadores cristianos de todas las confesiones. El autor del artículo cita en primer lugar a Barclay (1582-1621) (*De rege et regis potestate*). Presupone tal posición optimismo cristiano muy acusado: «La legitimidad hace un rey, no la probidad y justicia de su gobierno.» En este sentido se manifiestan también Robert Filmer y Thomas Hobbes. Y Bossuet. Y Kant, en principio, salvo que en la práctica resulte insostenible. Y Schleiermacher y Stahl. Se examinan en el artículo las posiciones sobre la cuestión en Orígenes, San Agustín, Hugo de San Víctor, hasta Tomás de Aquino, en quien se inicia una tendencia casuística en torno al problema de la resistencia al poder basado en el pasaje de San Pablo y en relación con la Epístola de San Pedro, 1: Dios resiste a los soberbios. El prerreformador Wessel Gansfor distingue entre resistencia a un poder que edifica y a otro no edificante, con base en el propio apóstol (Ephes., 2 y 4).

Es Domingo de Soto quien afirma el derecho de resistencia frente al emperador. En su *De justitia et jure* distingue entre leyes justas e injustas y, por tanto, entre reyes y tiranos, aplicando para ello la doctrina de las cuatro causas. En el gran escolástico barroco Francisco Suárez, en su *Defensio fidei...*, aparece la guerra contra el tirano como guerra justa. La resistencia al tirano es admitida también en el campo protes-

tante en determinadas circunstancias. Así en Zwinglio, en Calvino y en Oekolampad, Knox y John Mayor. El calvinista Teodoro Beza y Du Plessis-Mornay infieren de la Epístola de San Pablo estos principios: Que los privados no tienen el derecho de resistencia; que el príncipe es ministro de Dios para bien y comodidad de sus súbditos, y que los príncipes deben ser obedecidos *propter Deum*, no *contra Deum*.

A través de David Parens, Buchanan y otros monárquicos llegase a Althusius, que en su *Política* (1603) define la autoridad como servicio de Dios. Milton representa la postura puritana que pasaría a Norteamérica, Melancton, defensor de la soberanía nacional, como Lutero y Calvino, rechaza tiranías y latrocinios admitiendo la resistencia. No sólo luteranos, sino conservatistas, como Von Gerlach, y muchos otros han coincidido en una misma interpretación aproximada del texto paulino.—E. S. E.

MAYER-MALY (Theo): *Die Kölner Gaffelverfassung und die Rechtsgeschichte der Demokratie*, en «Österreichische Zeitschrift für Öffentliches Recht», t. VII, cuad. 2.º, 1956 (págs. 208-218).

Repetidas veces se ha indicado que la aparición de la sociedad, conocido, en general, con el nombre de «Gaffel», en Köln, por primera vez en el año de 1365 y reiterada después, contribuyó al desarrollo de los principios democráticos. Se trata de uno de los múltiples pactos medievales, pero con peculiares condiciones que le hacen especialmente interesante. Como decíamos, en 1365, en Colonia, aparece una *Societas de Societate furce, dicte vulgariter der gaffelen super foro Ferri*. El primer problema que se plantea es el del significado concreto de la palabra «Gaffel». En términos generales, se emplea hoy en ciertos casos como sinónimo de sociedad. No obstante, su origen y significado inicial es discutido. Para unos se asocia con «Gabel», con el valor de reunir diversas cosas en su conjunto, asociándolo con horquilla, tenedor, etc. Para otros, va vinculado a «Gabella», y para otros tiene en concreto el valor de diferenciar,

dividir, de acuerdo con la acepción de una palabra muy extendida en la Europa medieval, «trincar». Cualquiera que sea el valor etimológico completo, lo cierto es que se trata de una sociedad gremial o clasista, según las tesis. Para los que creen que tiene un contenido preferentemente clasista, la asociación planteó una revolución de carácter fundamentalmente moderno. Los que se inclinan a admitir con preferencia una reacción gremial, ven un pacto medieval, matizado por el anhelo de integrar en una unidad superior y estatuida los diversos estamentos de la ciudad: aristocracia, burguesía y estado llano. Todas estas ideas están incluidas en la constitución o estatutos de la «Gaffel». Se precisan las relaciones entre gremiales puros o burgueses y los aristócratas y algo se insinúa respecto del pueblo común, que, en cierto modo, participa del gremio. En el fondo se trata de una valoración política y económica de la vida ciudadana, que mira, sin duda ninguna, hacia el futuro de Europa. Esta es la tesis a discutir: Si se está o no ante un tipo de pacto que está abriendo camino a los movimientos igualatorios y democráticos que desde el Renacimiento crecerían sin cesar en la órbita de la cultura europea.—E. T. G.

COENS (Maurice): *S. Boniface et sa mission historique d'après quelques auteurs récents*, en «Analecta Bollandiana», vol. LXXIII, diciembre 1955, fascículo III-IV (págs. 462-495).

El recuerdo de San Bonifacio, apóstol de los germanos y reformador de la Iglesia franca, ha alcanzado un gran eco con motivo del duodécimo centenario de su martirio en Dokkum. El Papa Pío XII, por una Encíclica fechada el 5 de junio de 1954, se ha dirigido a los obispos de Inglaterra, Alemania, Austria, Francia, Bélgica y Holanda para exaltar el recuerdo del santo mártir.

En el centenario a que hacemos referencia no se han presentado documentos desconocidos, cosa improbable por lo menos en lo que respecta a los principales acontecimientos de la vida del santo, sino que se han aumentado las interpretaciones de su actividad como misionero y las enormes consecuencias que tal actividad tuvo. Después de la ruptu-

ra provocada por un sistema de ideologías acentuadamente contrapuestas, a causa de la guerra, los autores parecían haberse reducido a puntos de vista en exceso sistemáticos, abandonando las interpretaciones generales. Un esfuerzo honrado ha vencido esta estrechez y han sido muchos los esfuerzos por colocar a San Bonifacio dentro de su siglo octavo, esforzándonos por verle vivir y actuar con los hombres y según las perspectivas de su época. Entre los escritores que han contribuido, citaremos en primer lugar al profesor Théodore Schieffer, que hace poco ha sido trasladado de la Universidad de Maguncia a la de Colonia. Autor en 1950 de una Memoria muy notable titulada *Angelsachsen und Franken*, en la que la acción de San Bonifacio se analizaba con mucha agudeza, estaba en condiciones de escribir el libro capital de este año del centenario, su *Winfried-Bonifatius und die Christliche Grundlegung Europas*. De menor amplitud, pero también repleta de pensamiento original y de conocimientos firmes, es la obrita de M. Joseph Lortz, historiador de la Iglesia, que lleva un título muy parecido al anterior: *Bonifatius und die Grundlegung des Abendlandes*. Este autor había ya escrito algunos artículos que en el transcurso de la recensión se señalan. Como era necesario, antes del jubileo se había formado por el magistrado de Fulda una junta que recogiese las contribuciones de una mayoría de eruditos para formar con todas ellas un monumento histórico y literario en honor del santo. *Sankt Bonifatius, Gedenkgabe zum zwölfhundertsten Todestag* es un volumen cuidadosamente pensado y realizado, de más de 700 páginas y que reúne treinta y un artículos de carácter científico sobre la personalidad, la época y la fama póstuma de San Bonifacio.

Godefroid Kurth ha escrito que la influencia del santo sobre el porvenir del pueblo alemán sólo es comparable a la de Carlomagno. Mirando más lejos, Christopher Dawson no duda en reputar al apóstol como el hombre que ha tenido una influencia mucho más profunda en la historia de Europa que la de cualquier otro inglés de todos los tiempos. En cierta medida, esto aclara y justifica, desde todos los puntos de vista, el interés que despierta la vida y obra del santo.—E. T. G.

PEREÑA VICENTE (Luciano): *Diego de Covarrubias und die Eroberung Amerikas*, en «Archiv des Völkerrechts», t. 6, cuad. 2.º, 1957 (págs. 129-151).

La polémica en torno a la legitimidad y justificación de la conquista y colonización americana se construyó por los teólogos y pensadores españoles en el siglo XVI, con una independencia de criterio y visión universal del problema realmente admirables. Se suelen distinguir tres actitudes bien definidas: una, la de Juan Ginés de Sepúlveda; otra, la de Bartolomé de las Casas, e intermedia, la de Francisco de Vitoria. El autor de este artículo analiza un manuscrito, hasta ahora desconocido, de Diego de Covarrubias, cuya actitud respecto de la colonización indica una posición diferenciada de la de los grandes teólogos y juristas que hemos mencionado.

Como se sabe, Ginés de Sepúlveda sostenía la tesis, de origen aristotélico, de que los indios estaban por naturaleza en una situación de inferioridad respecto de los españoles y que por consiguiente tenían que ser gobernados, regidos y orientados según su minoridad. Por otra parte, fray Bartolomé de las Casas sostenía la tesis de la inocencia del indígena americano y defendía una colonización puramente evangélica o misional. El Padre Francisco de Vitoria planteó el problema en términos estrictamente jurídicos y morales, buscando los títulos que legitimasen la intervención española en América. Aparte de otras ideas particulares defendió como doctrina general la de *jus commertii* y la de *jus communicationis*. Según este criterio, en la medida en que los miembros de lo que hoy llamaríamos comunidad de naciones no aceptasen la relación pacífica con los demás miembros ni abriesen sus países a la comunicación espiritual e intelectual, existiría el derecho de la intervención armada. Covarrubias mantiene una actitud intermedia al mismo tiempo que conciliadora. Según los textos que se dan en este artículo, se puede concluir que Covarrubias acepta la tesis general de Vitoria del derecho a la comunicación y al libre trato, pero que, al mismo tiempo, defiende la necesidad de una acción espiritual-religiosa sobre los indios, de manera que la intervención está justificada por la ne-

cesidad de extender la verdad y aumentar el número de los que participan en el cuerpo místico de Cristo. Se podría decir que el criterio jurídico-moral de Vitoria aparece, desde el punto de vista de Covarrubias, perfeccionado por un criterio religioso de comunicación de la verdad revelada.—E. T. G.

KOCHER (P. H.): *Francis Bacon on the Science of Jurisprudence*, en «Journal of the History of Ideas», vol. XVIII, 1957, núm. 1 (págs. 3-26).

Generalmente se olvida que Bacon fué un gran jurista además de un gran filósofo. Su padre ya estuvo preocupado con problemas de jurisprudencia. Perteneció al movimiento señalado por Maitland y en el que se agrupan muchos humanistas que tienden a superar la desorganización reinante en el mundo del Derecho y a sustituirla por el Derecho romano. Bacon sigue, en cierta medida, esta tendencia. En ello se acuerda con lo que pretendía Enrique VIII al establecer cátedras de derecho civil en Oxford y Cambridge. Su impulso hacia la reforma de la ley se manifiesta ya en una compilación de máximas jurídicas, alguna de las cuales presenta a la Reina Isabel con una dedicatoria y un prefacio. De este modo procuraba hacer el Derecho más claro y sistemático. Una máxima no es una ley. Pero sí es la lógica de la ley: una generalización alcanzada gracias a la razón. La máxima se deriva de varias leyes. Son generalizaciones intermedias que no alcanzan la categoría de axiomas, pero que tiene mucha utilidad. Mediante ellas se establecen los supuestos para resolver nuevos casos, se suprimen las contradicciones y se refuerza la posibilidad de la analogía. Por eso él las llama «leyes de leyes», *legum leges*. Se pueden comparar con los axiomas medios de la ciencia natural. Máximas y axiomas medios se obtienen mediante inducción de casos individuales y luego se aplican para ampliar el conocimiento de otros. Para ambos es muy importante que el material de que se extraen sea completo y exacto. De aquí que Bacon procura que los casos legales estén publicados en colecciones que merezcan suficiente crédito. En la confección de máximas jurídicas Bacon había tenido precedentes. Pero él le da más impor-

tancia que los civilistas que las habían utilizado con anterioridad. Incluso le da una nueva dimensión. Lo característico es que, según él, siendo la máxima un producto de razón, vale no sólo para una legislación, sino se encuentra en otras. Razón, justicia y naturaleza son términos enlazados. Mediante la máxima se llega así a conseguir axiomas medios en la ley de naturaleza que rige el orbe jurídico. Indudablemente, tal tarea hubiera sido muy superior a las fuerzas de Bacon. Encontrar ejemplos de justicia universal extrayéndolos no sólo de la ley inglesa, sino de las otras leyes nacionales, estaba más allá de sus posibilidades, lo mismo al comienzo de la vida que al final. Por tanto, la tarea le sirvió respecto a los casos ingleses y tendiendo a la preparación de la codificación inglesa.

Pero aun con estas limitaciones, quedaban muchos problemas. En primer lugar, el problema de que la generalización podía apoyarse en estatutos injustos. En realidad Bacon cree, con una especie de optimismo jurídico, que casi todos los estatutos ingleses, como en otros países, sólo son vigentes si están basados en justicia. Bastará, pues, tomar como base la mayoría de los casos justos y no la minoría que se apartan de la justicia para que la máxima tenga validez.

De este modo, la razón natural y la inducción trabajan conjunta y solidariamente para una ciencia jurídica. En este trabajo Bacon ve otros dos aspectos. De un lado, el aspecto religioso, y de otro, la relación con las otras ramas científicas. Primero, el aspecto religioso. La Biblia sigue siendo para Bacon importante en todas las ciencias referentes al hombre. En el caso de la ley, la ley revelada tiene un valor junto a la ley natural (obtenida por intuición o por inducción). El hecho de que no cite frecuentemente a Dios en sus obras legales se debe a que está más preocupado por el procedimiento que emplea y por la interna incoherencia de la ley. Lo cual ya es un comienzo de lo que luego harán otros pensadores: Grocio, Pufendorf y Locke. Ahora, respecto a la conexión del trabajo jurídico con las otras ciencias. Todas las máximas y axiomas de las ciencias sirven para obtener los principios fundamentales de la filosofía primera. La *Philosophia Prima* es a la ley en general lo que las máximas

legales son a las leyes particulares. Es la culminación de un proceso inductivo.—E. G. A.

COMPOSTA (Dario): *La «moralis facultas» nella filosofia giuridica di F. Suárez*, I, en «Salesianum», 18, 3-4, 1956 (páginas 476-497).

Se hace eco el autor de la euforia con que en todo el mundo se estudia la doctrina de Suárez, cuya influencia ha sido muy intensa en la cultura europea. Se ha puesto de manifiesto su magisterio sobre Grocio, Vico y Rosmini.

Suárez elabora la ciencia universal a partir de datos singulares experimentales, gracias a su elaboración del *concepto objetivo*. La apreciación de lo singular es precientífica. El concepto formal, proveniente del mundo experimental como dato inicial, se ha de transformar en concepto objetivo, o sea objeto presente a la mente intencionalmente, conocido o conocible reflexivamente. Está, por un lado, la *cognitio* o *apprehensio*, y por otro, el *esse apprehensum*, el *esse obiectivum*, el *obiectum*.

A pesar de la consideración teológica en su tratado de las leyes, éste se desarrolla sobre todo en el campo natural: *legum consideratio non transcendit naturalem finem*. Pero Dios es legislador, y los seres humanos son creaturas insertas en la teleología universal.

La existencia de la realidad jurídica surge de la experiencia empírico-inductiva: *Solet proprie ius vocari...; dicendum est hominem...*, etc.

En la doctrina del Derecho subjetivo natural, emplea esta metodología: a) La filosofía jurídica presupone una metafísica (ética-teodicea). b) La filosofía del Derecho no debe probar la existencia del Derecho, ya que hay constancia en el vulgo y en los juristas. c) La filosofía del Derecho elabora un concepto de Derecho a través del análisis y síntesis de los datos empíricos.

El dato primario es la existencia individual humana, determinable en cuanto posición personal en la sociedad política, y en cuanto estructura jurídica personal como portadora del Derecho.

La sociedad, sociológicamente, es un conjunto de individuos y familias. Fenomenológicamente, es una *collectio* de individuos. Como entitativamente política,

la sociedad está sometida a vicisitudes históricas.

Durante el medievo, la ética y la política habían sido parte de la metafísica y de la teleología. El hombre era un moviente hacia su fin. Suárez, sin perder de vista la finalidad, pulsa los tanteos vitales de la ruta humana, en una filosofía dinámica y no solamente especulativa de la finalidad última. En Santo Tomás, el orden ético-jurídico consiste en expresar la ley y cumplir la justicia del orden objetivo. Suárez acentúa el aspecto dinámico: considera la obligación moral en el «móvil» y del «móvil» hacia el fin. Derecho es facultad moral, poder individual, acción mediante la cual el hombre realiza personalmente su orden, dentro de la ontología normativa.—A. S.

COMPOSTA (Dario): *La «moralis facultas» nella filosofia giuridica di F. Suárez, II, en «Salesianum», 19 1, 1957 (págs. 3-33).*

Los conceptos jurídicos suarecianos pueden reducirse a la dicotomía ley y *moralis facultas*. La primera reducción es la de *ius, iustum, o res iusta* como idéntica con *facultas moralis*. Pues si bien Suárez no desconoce la peculiaridad del derecho-cosa, lo reduce, mediante su consideración dinámica, al de *moralis facultas*, dotándolo así de objetividad en la realidad humana.

La construcción suareciana en este punto respeta la tradición, pero dotándola de una proyección nueva. Tal aparece al dar su definición de justicia, como «constans et perpetua voluntas unicuique suum tribuens, id est tale ut vel sit proprium dominium rei ve illi moraliter equivalent». Hay una nueva atmósfera, una nueva visión de la justicia, como facultad.

Suárez denomina al Derecho subjetivo «potestas» o «facultas». Quiere significar en estos términos el principio operativo primario, energía y virtualidad humanas, limitadas solamente con las imposibilidades físicas absolutas o relativas. Estrictamente, significan permisión y licitud para obrar o no obrar.

El contenido significativo del Derecho subjetivo aparece de los atributos esenciales de la *facultas*. El dominio, el usufructo, etc., son manifestaciones de un solo Derecho general, del cual son es-

pecies, pues no existe en el hombre un poder general indiferenciado como tal, sino que está diferenciado específica y limitadamente en las diversas situaciones históricas, surgentes de los diversos sujetos, origen, objeto y contenido del poder. Por los sujetos, hay varios grados de poder: dominio absoluto divino, dominio excelente de Dios sobre la creación, dominio *altior* del Estado y dominio *proprium* o particular. Por el origen, el poder puede ser concedido por ley positiva o por Derecho natural. El objeto del poder pueden ser cosas (*dominium*) o personas (*iurisdictio*). El contenido del poder puede ser un Derecho legal, o distributivo, o conmutativo.

La terminología de Suárez, en el caso de la *facultas*, no estaba justificada por la tradición. En el Derecho romano se hablaba de *facultates* concretas. Su empleo fué original en Luis de Molina, en cuya corriente navegó Suárez.

Opina el autor que la expresión *moralis facultas* no se refiere al plano ético, sino al metafísico. No es un aspecto de la voluntad humana, lo cual haría del querer humano y de la libertad la regla de moralidad, sino un aspecto de la posibilidad metafísica de ese querer y esa voluntad. Aquí es una exigencia de la naturaleza humana, que históricamente no se manifiesta como puro albedrío, sino como actuación del orden metafísico. La facultad moral no es voluntad individual o social, sino una relación finalista de la persona, anterior a la actividad del intelecto o de la voluntad. Por tanto, no tiene significado ético, sino metafísico.

A su vez, la facultad moral es reconducida a la doctrina del Derecho objetivo. La mera facultad moral es aún un no-ser, ya que no adquiere conocibilidad sino mediante un concepto objetivo. No es la facultad moral un dato distinto de la naturaleza humana misma. No es posible, por tanto, definirla directamente. El Derecho, como facultad tuvo que ser definido negativamente, oponiéndolo a «facultad física». La «facultad general» de Suárez es un no-ente, que, sin embargo, tiene un contenido positivo. Para definirla tuvo que emplear Suárez, por consiguiente, su técnica del «concepto objetivo». Por tanto, es expresión metafísica más que técnicamente jurídica, y juega como órgano de relaciones sociales antes que como libertad o voluntad.—A. S.

FRUYOL SERRA (Antonio): *Hierokratie und Staatenwelt bei Thomas Campanella (1568-1639)*, en «Archiv des Völkerrechts», Band 5, Heft I/2, 1955 (págs. 1-20).

La filosofía política y social de Campanella, se vincula con mucha frecuencia a su obra más conocida *Civitas Solis*, poniéndola en conexión con otras obras de la misma clase, como la *Utopía*, de Tomás Moro, y la *Nova Atlantis*, de Francisco Bacon. No es tan conocido otro aspecto del pensamiento de Campanella, que también se refiere a los problemas políticos, bien que en un orden que supera al de la organización del Estado para entrar en una zona cuyos límites los definen, de una parte, la organización inter-estatal de las soberanías del mundo, y, de otra parte, la filosofía de la Historia. Respecto de este último camino del pensamiento campaneliano, son obras fundamentales: *De Monarchia Hispanica*, *Aforismi Politici*, *De Monarchia Messiae*, *Atheismus Triumphatus*, *Le Monarchie delle Nazioni* y otras más. Tienen incluso interés en este último aspecto, las poesías del autor a que nos referimos.

En la obra *Civitas Solis* aparece como concepto básico el de la vinculación entre gobernantes y sacerdotes. En esta línea se descubre una pretensión de totalidad. El cosmos aparece, en cierto modo, reflejado en la ciudad del sol. En sus edificios hay signos que expresan el culto racional al ser supremo a través de la trilogía poder, saber y amor. El sacerdote se constituye así, no sólo en agente del culto, sino también en realizador y símbolo de una idea política y social. Se trata, en resumen, de una hierogracia, idea que con frecuencia se refleja en el ámbito de las utopías. Hay, sin embargo, aquí algo nuevo, que es esta racionalidad en relación a lo divino. Quizás hasta Campanella esta dimensión no haya expresado con tan alto valor simbólico y con tanta fuerza.

Con relación a sus otros escritos, Campanella construye una filosofía de la Historia, cuyo eje es la concepción mesiánica del proceso del mundo, idea que le aproxima a Joaquín Da Fiori. El proceso de la Historia tiende a unidades superiores. Estas unidades conseguidas por integración las vio Campanella sucesivamente en la monarquía hispánica, en la Iglesia y también en el poderío inter-

nacional de la monarquía francesa. La visión hispano-céntrica del mundo internacional de su tiempo explica, en cierto modo, las demás. Se trata, en resumen, de conseguir una forma política absoluta en la que la espada y la cruz realicen sin discordia la unión total de los dos viejos poderes discutidos. El poder temporal y el poder espiritual.—E. T. G.

MANUEL (Frank E.): *From Equality to Organicism*, en «Journal of the History of the Ideas», vol. XVII-1, 1956 (págs. 54-69).

La delineación del proceso de conversión del igualitarismo, preconizado por Rousseau y otros autores de su tiempo, en organicismo, durante el siglo XIX, principalmente en su segunda mitad, es el objetivo que persigue este trabajo. Partiendo de Locke, salvo casos de deformidad patológica, todos los hombres nacieron iguales y libres. La desigualdad innegable era refutada por Rousseau en el sentido de que la igualdad natural primitiva podría adecuarse con una semejanza presente, que se alcanzaría en la medida en que se esforzara la sociedad por volver a aquella igualdad primitiva de la naturaleza humana, al menos aproximadamente. De otro modo, la desigualdad se convertiría en esclavitud. Reducida la cuestión a términos matemáticos se atrevían los teóricos del siglo XVIII a presumir una igualdad de resultados en la naturaleza humana sobre bases de identidad de educación, etc. Helvetius y Condillac fueron fieles a esta primitiva teoría británica. Rousseau matizó más la cuestión. La desigualdad se producía por viciosas influencias del estado social. Voltaire, en cambio, veía el peligro de la igualdad en la indolencia humana, propicia a conformarse con el mínimo de esfuerzo, de modo que la desigualdad sería el correctivo estimulante. Condorcet propugnaba el ideal de igualdad como meta dialéctica de la aspiración humana. La excepción a la igualdad que suponía el genio o los genios científicos era resuelta en sentido peoplático, confiriéndoles la dirección del todo social. El problema se resolvía si se proclamaba al menos la igualdad en cuanto a la propiedad. Fue Talleyrand en un famoso informe quien inauguró las tendencias organicistas substituyendo el ideal lockiano de igualdad

por el de colocación de los hombres conforme a sus facultades.

Cabanis siguió esta dirección en el sentido de que lo importante eran las desemejanzas y no las semejanzas entre los hombres. Pero este punto de partida, dispar respecto al anterior, abocaría a un mismo fin: el ideal de igualdad humana, a base de eliminar los defectos humanos observables en esa enorme variedad. Bichat contribuyó a la dirección organicista con su trinaría distinción de los hombres en intelectuales, sensoriales, mecánicos, de modo que sólo una podría predominar. El organicismo se basaría así en especializaciones, en funciones diferenciadas. El paso en literatura se dió desde Goethe al Romanticismo, mundo de convulsión y prodigio individualista. Burke, por su parte, clamó también en contra del igualitarismo. Todas estas doctrinas influyen en el organicismo de Henri de Saint Simon. Principalmente Bichat, de quien toma la tipología fisiológica para convertirla en social. Los tipos pasionales de Fourier responden a un grado más en el proceso de la conversión del ideal de igualdad en ideal organicista. La utilidad social es el pensamiento central de St. Simon, en virtud del cual todo hombre mal colocado respecto de su capacidad o talento es socialmente inútil o, al menos, reduce notablemente su propio potencial. Suprimido el malajuste de talentos, productor de las fricciones sociales, el reconocimiento de la superioridad del otro se haría en la sociedad organicista de St. Simon sin celos ni conflictos. El ejército napoleónico con sus ascensos fué prototipo para él de lo que sería o debería de ser la jerarquía organizada. El *slogan* saint-simoniano de que a cada cual cabe una función conforme a su capacidad, resume su pensamiento, que se aleja del moralismo del XVIII para tomar una carga emocional romántica. Producción y creación sobre consumo y distribución es la traducción económica de las ideas sociales de St. Simon.—E. S. E.

SHACKLETON (Robert): *The Evolution of Montesquieu's Theory of Climate*, en «Revue Internationale de Philosophie», números 33-34, 1955 (págs. 317-329).

El nombre de Montesquieu va asociado inmediatamente al de su teoría sobre la influencia del factor clima en el des-

arrollo de los pueblos y de sus civilizaciones. Examinadas las fases que en la formación de esta teoría atravesó su autor es el objeto del artículo del profesor Shackleton. El comienzo del serio interés de Montesquieu por la influencia de los climas en los pueblos es su viaje a Italia. La atmósfera romana, apreciada por algunos autores que Montesquieu cita, había sido calificada de poco salubre. Dubos ya concluía, en 1719, que el clima romano había cambiado desde los días de Bruto y Catón. Leídas las *Réflexions critiques* de Dubos, Montesquieu va a Roma, en 1729, y conversa con el cardenal Polignac sobre el aire de Roma. Parecidas observaciones hace al visitar Nápoles. Paralelamente a las observaciones científicas en Italia que se traducen en sus obras: *Réflexions sur la sobriété des habitants de Rome comparée à l'intempérance des anciens Romains*, *La Nature et les propriétés de l'air* y *Dissertatio de nativis deque adventitiis Romani caeli qualitibus*, va elaborando su concepto de «esprit général», sobre todo en sus *Pensées*. En *Considérations sur les Romains* aparecen juntas las dos teorías hasta entonces separadas y en cierto modo embrionarias. Desarrollada más la teoría de la importancia del factor climático en los pueblos se llega a los libros XIV-XVII de *L'Esprit des lois*. El autor examina cómo fué influido Montesquieu por el *Essay concerning the Effects of Air of Human Bodies*, de Arbuthnot, durante el período de 1734-1741, en el que no se había traducido al francés aún y, sobre todo, de 1743 a 1746 el influjo de Espiard determinante de su estudio del clima en relación a las costumbres.—E. S.

CHEVALLIER (Jean-Jacques): *Montesquieu ou le libéralisme aristocratique*, en «Revue Internationale de Philosophie», números 33-34, 1955, fasc. 3-4 (páginas 330-345).

Partiendo del «centrismo» político al que alude Halévy en su obra *La fin des notables*, el autor examina la génesis de este centrismo o liberalismo aristocrático que arranca de Montesquieu hacia el siglo XIX, si bien tiene unos precedentes en la Fronda, Retz, Fénelon, los St. Simon, Chevreuse, Boulanvilliers... que posibilitan que la obra de Montesquieu tenga tradición suficiente para realizar ese progreso hacia el siglo XIX.

En las *Lettres Persanes* aparece ya el odio al despotismo, la hostilidad a la centralización burocrática, la nostalgia de la antigua libertad. El influjo del país que entonces se encontraba a la cabeza del movimiento ideológico europeo, Inglaterra, determinará también las *Lettres anglaises*, de Voltaire, a las que Bruns- vig concede gran importancia. El principio propio de la monarquía, el honor, debe confrontarse con la naturaleza de la monarquía que de suyo postula poderes intermediarios. Estos poderes intermediarios son los que deben confiarse a la nobleza, que evitará así, contrape- sando a la monarquía, el despotismo, el peor de los males políticos, separados y distribuidos entre los poderes sociales concretos, que actuarán de concierto constreñidos los unos por los otros. Con Montesquieu el liberalismo aristocrático, primera fase del liberalismo en el siglo XVIII, de oposición al gobierno absoluto, rinde todos sus frutos. No obstante, Montesquieu admite en este punto dos versiones diferentes: la inglesa y la francesa, la de que introdujo Locke en Francia el liberalismo, y la de que trató el liberalismo francés influido por Locke de adaptarse a una monarquía francesa.

En ambos casos una cosa es cierta: que el liberalismo aristocrático trata de mantener leyes fijas independientes de la voluntad caprichosa y momentánea del rey. La contrafuerza por excelencia es la nobleza. El noble liberalismo de Montesquieu permite el interés por la política de los cuerpos intermediarios que se advierte a lo largo del XVIII: Parlamentos, Cámaras, Asambleas..., y por ello la Revolución pudo ser tomada en un principio como una manifestación grandiosa de liberalismo noble. La gran aportación de Montesquieu es, pues, la fundación del liberalismo aristocrático que perdura a pesar de que Sorel la considerara como utopía de emigrado.— E. S. E.

DERATHÉ (Robert): *Montesquieu et Jean- Jacques Rousseau*, en «Revue Internationale de Philosophie», núm. 33-34, 1955, Fasc. 3-4 (págs. 366-386).

La relación Montesquieu-Rousseau, como subraya el autor del artículo ha sido aludida muchas veces en la muy abundante bibliografía de ambos escritores,

en la que parece estar ya todo dicho. Sin embargo, hay tres aspectos comunes que permiten relacionarlos y sobre los que apenas se ha insistido o que no se han observado debidamente. A estos tres aspectos es a los que se refiere el artículo de R. Derathé: la teoría de los climas y su importancia como factor político, la de la religión civil o aspecto político de las religiones, y, finalmente, la crítica de Hobbes. En estos tres puntos los dos autores de mayor trascendencia política en los tiempos contemporáneos, juntamente con Marx, vienen a coincidir. El liberalismo de Montesquieu y la democracia de Rousseau, antagónicos en principio, aunque compatibles teóricamente en el régimen demoliberal, ponen de relieve en estos puntos algunos de los contactos que han permitido y permiten su compatibilidad. Voltaire y Helvétius hicieron objeto de severa crítica la obra de Montesquieu. Rousseau coincidió con Helvétius en criticar el conservatismo o conformismo que revela su doctrina, y, sobre todo, su respeto a los cuerpos intermediarios, de los que sólo reconoce Rousseau al gobierno. Aunque la crítica del conservatismo no es explícita en Rousseau, puede entreverse a través de la crítica que hace de Grocio. Se basa, como señala Vaughan, en que el derecho político es para Rousseau una grande e inútil ciencia que trata de fijar lo justo, legítimo y universal más que de encauzar lo establecido, finalidad que tiene para Montesquieu. En medio de las dificultades de la fijación de influencias de unos autores en otros, sobre todo cuando son de la misma época aproximadamente, cuando han sido en alguna parte de su vida contemporáneos, no obstante, y a tenor de la comparación de textos inequívocos, el autor señala aquellos tres aspectos comunes a que nos hemos referido. En cuanto a las condiciones geográficas, previas en el sistema de Montesquieu, base inductiva en la elaboración de una doctrina política conservatista, Rousseau, aun considerándolas en un principio fuera de su sistema deductivo, no las considera, después de formuladas, irrelevantes. Antes bien, trae a colación la doctrina de Montesquieu en el libro III del *Contrat social* (chap. VIII). En cuanto al influjo de Montesquieu en las relaciones entre religión y política que se advierte en Rousseau, se basa en la coincidencia respec-

to de la inadecuación entre la grandeza de la religión cristiana y su inserción en la vida política de Occidente a través de un «chef visible»: el Papa, lo que justifica la coincidencia casi volteriana de Rousseau y Montesquieu en el tratamiento de la cuestión y los orígenes del anticlericalismo o laicismo del régimen demoliberal. Finalmente, en la crítica de Hobbes defienden ambos la naturaleza pacífica y temerosa del hombre natural. Otros puntos comunes a indicar en Montesquieu y Rousseau son la importancia que confieren a las instituciones y la admiración compartida por la antigüedad. Tienen también de común el culto a la ley, aunque no coincidan en la definición de lo que es una ley en un Estado. Los teóricos de dos escuelas políticas radicalmente opuestas vienen a coincidir así en varios temas, y posibilitan la explicación del pacto demoliberal del mundo contemporáneo.—E. S.

COTTA (Sergio): *Montesquieu et Filangieri. Notes sur la fortune de Montesquieu au XVIII^e siècle*, en «Revue Internationale de Philosophie», número 33-34, 1955 (págs. 387-400).

El influjo de Montesquieu en el pensamiento político del siglo XIX es evidente. Menos lo es la exacta fijación de su doctrina en el siglo XVIII, particularmente fuera de Francia. Por ejemplo, en Italia y concretamente en el pensador napolitano Filangieri, hoy casi olvidado, y que escribió una obra de filosofía de las leyes, cuya confrontación con la de Montesquieu es de gran interés, aunque menos clara que la que pudo tener el filósofo francés sobre un Beccaria. La *Scienza della legislazione* mereció un comentario de Benjamin Constant, lo que da idea de su conocimiento en el siglo XIX. Montesquieu, afirma el autor del artículo, influyó sobre Filangieri, como Helvétius, los fisiócratas y Rousseau. Como Montesquieu, el filósofo italiano persigue un sistema completo y razonable de legislación, a fin de obtener una ciencia cierta y ordenada. La bondad absoluta de las leyes es para Filangieri su armonía con los principios universales de la moral, comunes a todas las naciones y gobiernos y adaptables a todos los climas. En esto acusa más la influencia de Vico, pero también se entrevé la del barón francés, sobre todo en cuanto que

prepara el principio de la bondad relativa de las leyes. Su esquema imita al de Montesquieu, aunque la correspondencia de las ideas no sea total, en cuanto que Filangieri rechaza que el clima sea causa universal de casi todos los fenómenos morales y políticos, desconociendo que Montesquieu no consideró el factor clima sino como uno de los elementos del espíritu general de las naciones y no el determinante exclusivo. Filangieri propende al universalismo, a la invariabilidad de las leyes, en contra de la doctrina del filósofo francés, pero aprovecha muchos resultados alcanzados por Montesquieu. El relativismo de Filangieri se limita a aspectos puramente institucionales de la vida social. Los principios de virtud y honor puestos de relieve originalmente por Montesquieu aparecen en el autor italiano como esenciales para la clasificación de las formas estatales, como subraya el autor del artículo, Sergio Cotta. En síntesis la fortuna de Montesquieu hubo de esperar al nacimiento de la sociología, ya que ni aun en la Francia de los filósofos, y menos en la Italia de Filangieri pasó de ser admirada e imitada, pero incomprendida en su significación profunda.—E. S.

HENDEL (Charles W.): *To Montesquieu: Acknowledgment and Appreciation*, en «Revue Internationale de Philosophie», núms. 33-34, 1955, fasc. 3-4 (páginas 346-365).

En el número de la «Revue Internationale de Philosophie» dedicado a Montesquieu es acaso este trabajo el que tiene un carácter más general y comprensivo. Refiérese a la desproporción existente en América entre la frecuente cita de Montesquieu y su efectivo y real conocimiento, a pesar de que significa para los EE. UU. su doctrina. Así va examinando el autor del artículo los diferentes aspectos de la doctrina de Montesquieu: la cualidad de ciudadano, la virtud política, la refutación de Hobbes, la libertad política, el espíritu nacional, su anticontractualismo, el problema básico de lo que constituye la unidad de una nación, la ilustración científica, la analogía entre la ciencia, la naturaleza de las leyes y su necesidad, los factores físicos y morales, el perpetuo triunfo de la moralidad, la analogía entre la nece-

sidad y el concepto de necesidad natural, la Constitución como sistema de leyes. También, el carácter de pionero del mundo moderno que tiene Montesquieu, la relación entre sociedad e instituciones, el método histórico, su relación con Hume y Buffon, concluyendo con el triunfo de la imaginación histórica...

El derecho y la moral son relativas a la particular condición de los hombres en cada caso. El concepto de virtud se resume en amor al país de nacimiento y amor a la igualdad. Las relaciones primarias de justicia y equidad son leyes fundamentales para toda existencia humana. La teoría newtoniana fué tan importante para el tiempo de Montesquieu como la doctrina inglesa de la libertad. Qué sea la naturaleza de las cosas es la cuestión que se plantean científicos, juristas políticos de la época. La diferencia entre las cosas es factor condicionante de la existencia de una sociedad. A lo largo de sus investigaciones Montesquieu descubrió un nuevo requisito en la investigación científica en materias históricas: el empleo del método histórico, de trascendencia principal en la cultura moderna. Aunque fué el primero, a juicio del autor, en establecerlo, también Hume tuvo capital importancia en su aplicación. Y Buffon, Montesquieu, al afirmar que el espíritu de las leyes es el espíritu de las naciones, plantea la cuestión filosófica y política a la vez de determinar qué es espíritu «general» y el de cómo puede ser concebido éste en relación a aquellos espíritus «particulares» que son tantos y diversos. Es decir, toda la problemática de una filosofía de la Historia. Aunque Montesquieu usa los términos causa y efecto como si de física se tratara, puede advertirse, según el autor, que su concepto de naturaleza no se diferencia apenas del de Malebranche. En todo caso la principal aportación de Montesquieu fué contribuir al triunfo del método intuitivo histórico. E. S.

NANIWADA (Haruo): *Smith, Hegel, Marx*, en «Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft», tomo III, 1955, cuaderno 3 (págs. 397-417).

Hay una indiscutible interdependencia en la filosofía social de estos tres autores. Comparando la obra básica de

Smith con determinadas teorías de Hegel y, a su vez, la valoración que de Hegel hizo Marx, se encuentran unos fundamentos en ciertos aspectos análogos. No se trata sólo de encontrar analogías, sino también del hecho de que estos distintos autores se citan en la dirección que el proceso del tiempo exige. Por otra parte, ya se ha visto por algún otro autor la conexión que en este artículo se intenta desarrollar. Nos referimos al libro de Rosenkranz titulado *Hegels Leben*. Hegel critica la filosofía social de Adam Smith; a su vez, Marx criticará la filosofía social de Hegel.

Podemos caracterizar el sistema de Smith en su conjunto, en lo que a nuestro intento se refiere, como la mejor expresión de la sociedad burguesa autónoma. Smith estudia la sociedad burguesa preferentemente desde el punto de vista de la producción, y ve claro que se trata de una sociedad comercial en la cual —y repetimos textuales palabras de Smith— todos los hombres son, en distinto grado, comerciantes. Esta sociedad comercial ha construido su propio orden, el orden jurídico-político de la burguesía contemporánea. Las sociedades autónomas de producción se mantienen por los beneficios del comercio, beneficios que están sujetos a un proceso mecánico, cuyo proceso mecánico se puede resumir en la tendencia al equilibrio de la oferta y la demanda. Reiteradas veces se ha hecho hincapié en la semejanza del sistema económico liberal con la mecánica de las instituciones políticas liberales dentro del Estado.

Sin embargo, será Hegel quien le dé al mundo abierto de Smith la estructura estatal que el tiempo exigía. El punto de vista de Hegel puede recogerse en esta frase: «Subsunción de la sociedad burguesa en el Estado.» Efectivamente, Hegel considera el Estado como la expresión máxima del proceso de la Historia, y, por lo tanto, realización plena del espíritu objetivo en cada momento. La sociedad sólo en función del Estado adquiere sentido metafísico y político. El burgués y el mercado aparecen como función de la estatalidad, desde este punto de vista, el poder político sustituye al poder social del comerciante.

El tercer supuesto es el de Marx. Marx intenta destruir la sociedad burguesa. La destrucción de la sociedad burguesa supone no sólo la transformación de las tesis de Smith, sino la negación de la

afirmación hegeliana sobre el Estado. De aquí que Marx aparezca como un negador al mismo tiempo que un continuador de los dos pensadores anteriores.—E. T. G.

HENNIS (Wilhelm): *Der Begriff der öffentlichen Meinung bei Rousseau*, en «Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie», XLIII/1, 1957 (páginas 111-115).

En la historia del desarrollo del concepto de opinión pública los teóricos han ofrecido puntos de vista muy diferentes, pero tiene una cierta importancia el criterio de Rousseau en cuanto se le señala como teórico de la democracia y en cuanto es el definidor del concepto de voluntad general. El resultado general que de la teoría de Rousseau se obtiene es decepcionante. En sus diversas obras, el criterio más constante de Rousseau es el del escepticismo respecto de la opinión pública como sistema seguro al que referir el comportamiento político. Rousseau parte del supuesto de la vida en sociedad y del papel de los otros en el comportamiento individual; pero los otros, en la misma medida en que influyen sobre nosotros, o en medida superior, son influibles; el problema está precisamente en la infleuncia sobre los otros. Parece ser que Rousseau partía del supuesto del prejuicio público como algo existente en todo caso y que era menester desarraigar. Así, la opinión se identifica en estos casos con el prejuicio y es necesario operar sobre esa opinión para evitar la acción permanente y deformadora del prejuicio. Según este punto de vista, la opinión pública está dirigida por el político. Rousseau afirma en concreto que cualquiera que se ponga a gobernar a un pueblo «doit savoir dominer les opinions et par elles gouverner les passions des hommes». En el artículo de la enciclopedia dedicado a la Economía Política, Rousseau ha hablado del auténtico político, encareciendo el talento personal para dirigir la opinión. Queda, pues, incluso comprometido el concepto de libertad. El hombre libre opina, pero la opinión puede ser gobernada por el político. Parece que el escepticismo de Rousseau respecto de la rectitud de la opinión pública plantea un problema muy gra-

ve, ya que la propia voluntad general queda en cierto modo mutilada en función de una opinión que hay que dirigir. Sólo pensando en el político como censor y orientador moral, cabe una cierta superación de la antinomia propuesta. Parece ser que el político debe elaborar un juicio *a priori*, respecto del cual oriente la opinión. En este sentido la opinión refleja la rectitud del político.—E. T. G.

REISS (H. S.): *Kant and the Rights of Rebellion*, en «Journal of the History of Ideas», vol. XVII-2, 1956 (páginas 179-192).

Heine comparó la Revolución Francesa con la *Crítica de la razón pura*, de manera que vino a significar la obra de Kant una «copernicana» revolución en órdenes aparentemente alejados de la especulación, como el social y político de la Revolución del 89. La paradoja que motiva el artículo es la de cómo quien influyó en la deificación de la razón, desde el punto de vista constitucional y político de la Revolución, pudo, sin embargo, negar el derecho a rebelarse contra la autoridad establecida. Su ética y su filosofía de la Historia fundamentan sus principios de Política. La unión de diferentes seres racionales bajo leyes comunes hace de tales seres personas heterónomas por el principio de felicidad, y autónomas, en virtud del principio de obligación. Un Estado es unión de hombres bajo la ley. Kant llamó republicana a la Constitución que garantiza estos derechos. Constitución que exige obediencia. La ideal condición de la paz perpetua es la confluencia entre la ley y la obediencia a la autoridad. La rebelión supone que el pueblo quiere erigirse en juez. El contrato social es una idea más que un hecho histórico, puesto que sin él el Estado no podría fundarse. El hombre desea concordia, pero sabiendo que la discordia es buena para la selección, en cierto modo la desea también.

Así, Kant no autoriza el derecho de rebelión, si bien admite que el principal derecho es el de criticar al Gobierno mediante la Prensa, única palestra de los derechos del pueblo. El pueblo deberá sufrir la injusticia sin resistir, pero tiene derecho a opinar; debe obedecer, pero tiene derecho a argüir. El desarrollo

de la racionalidad humana es la filosofía de la Historia de Kant, y a ella se orientan política y ética. La Historia es la historia de la educación de la humanidad hacia la libertad y bajo la ley. Tiende al futuro y su meta es política y ética. Como la violencia pide violencia y la paz es éticamente imperativa, debe proscribirse el derecho de rebelión, a no ser que signifique una reversión del propósito de la creación el *status* existente. El formulador del Estado de Derecho, Kant, coincide con el pensamiento paulino, Rom., 13-1-2: no resistir a los poderes que de alguna manera vienen de Dios.—E. S. E.

JAKOB BAXA: *Adam Müller über die Revolutionen in Südeuropa*, en «Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft», tomo III, cuad. 4.º, Tübingen.

En el año de 1820 comienza la rebelión del liberalismo contra el sistema de la Restauración. En España se repone la Constitución de 1812, que había de tener tanta resonancia en Europa. En efecto, en Nápoles se acepta, en 1821, con algunas modificaciones. Por los mismos años pasa a Portugal. El movimiento liberal replanteó y vivificó el tema de la Restauración, sobre todo cuando la política internacional, dirigida por el zar de Rusia, impuso la tesis del intervencionismo restaurador. Precisamente el año de 1821 estaba un escritor romántico, partidario de la tradición, defensor de la monarquía y en este sentido restauracionista, Adam Müller, en Leipzig como cónsul general del príncipe Fernando de Cöthen. La correspondencia entre el diplomático y el príncipe tiene interés para explicar la información y los puntos de vista de Adam Müller. Se recogen en este artículo las cartas que hacen referencia al pensamiento de Müller sobre la revolución italiana. Se desprende de ellas que Müller veía la Restauración como un principio de legitimidad y, al mismo tiempo, como el retorno de los pueblos atacados por la Revolución a su auténtica fórmula política. Karl Marx llamó años más tarde a Adam Müller, precisamente por estos puntos de vista del diplomático político, un «Romantischen Sykophaten». Müller está muy cerca de De Maistre, por el que siente una

gran admiración, hasta el punto de escribir que la muerte del Conde de Maistre había sido una desgracia irreparable. De Maistre adquiría el carácter de un oráculo. Como hace observar el autor de este artículo, hasta el propio Henry Bayle pronunciaba su nombre con gran respeto. En esta dirección Müller hace afirmaciones dogmáticas de carácter cada vez más radicales. Identifica el bien con el conservadurismo; el mal, con el liberalismo. Estas proposiciones las cree fundamentadas en San Agustín, por cuya razón rara vez cita otra autoridad cristiana. Tocado del mesianismo profético de la época, ve al liberalismo como lo satánico, y sus progresos los identifica con la corrupción de la moral y la destrucción de los principios religiosos. Sus observaciones sobre los hechos, generalmente ponderadas y exactas, quedan envueltas en generalizaciones de carácter dogmático, de manera que se constituye asimismo en una especie de apóstol de la contrarrevolución.—E. T. G.

EWALD (Reinhard).: *Der Streit um K. L. von Hallers, «Restauration der Staatswissenschaft»*, en «Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft», tomo III, cuaderno 1.º, Tübingen.

En 1808 editaba Karl Ludwig von Haller su «Handbuch der Allgemeinen Staatenkunde». Era por entonces profesor en la academia berlinesa, sin duda ninguna la institución de mayor altura científica de la Alemania de su tiempo. En este libro está ya contenido lo fundamental de lo que en 1817 dirá en su obra más conocida, titulada «Restauration der Staatswissenschaft». La publicación de esta segunda obra llamó más la atención que la primera, sin duda ninguna por el proceso de los acontecimientos políticos. Hasta 1850 la obra de Haller no se divulgará por los países latinos, gracias a un libro italiano titulado «Macrobiótica de los Estados o modos por los cuales los Estados prosperan, se mantienen o desaparecen». Este libro, editado en Nápoles en 1851, es, en cierto modo, el punto más alto de la influencia de Haller.

Recién aparecido el libro, sin embargo, provocó una activa polémica. Se puede recordar el folleto de W. T. Krug, cuyo título indica más o menos

el tono en que estaba escrito: «La ciencia del Estado en el proceso de la Restauración por los señores Haller, Adam Müller y consortes.» Sin embargo, la identificación no es exacta, ya que Müller era más radical y su punto de partida no era el racionalismo de Haller, tan peculiar como se quiera, pero construido con las pretensiones de no salirse de las exigencias de la razón. Algún otro escritor le compara con Burke. Eschert, que publicó en Zurich un librito de 124 páginas sobre el tema, cree que Haller es un segundo Burke o, si se quiere, un traductor original de Burke. Las críticas más seguras proceden de los que se han dado cuenta de la indiferenciación con que Müller combina elementos antiguos y modernos, sistemas feudales y estatales; punto de vista éste sostenido por F. Ancillon y al que se ha referido Meinecke en su conocido estudio «Haller und der Kreis Friederich Wilhems IV». Hegel, en sus líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho, ha caracterizado también a Haller como un pensador que depende de Rousseau, lo mismo que de Montesquieu. La idea de Haller de la espontaneidad creadora de la Ley y de la función que en este sentido corresponde a las instituciones tradicionales está en otros casos en contradicción con las propias afirmaciones de Haller acerca de la función del derecho. Hegel ve en él, pues, una síntesis de tendencias dispares. De un modo más concreto, Friederich Julius Stahl, en su «Historia de la Filosofía del Derecho», ha escrito unas páginas importantes sobre Haller, cuyo sentido último puede reducirse a una crítica de la confusión de este autor entre público y privado. Precisamente, dice Stahl, el Estado ha de caracterizarse por su diferenciación de lo privado, y no se puede colocar a los órganos que detentan la soberanía en el mismo plano que las organizaciones menores. De los muchos autores que han entrado en la discusión en torno a la obra de Haller se podrían citar como los más autorizados, a continuación de aquellos a los que ya nos hemos referido, a Heinrich Leo, que ve la relación entre Burke y Haller; a Jareke y otros, que el lector puede encontrar en la obra de Ewald Reinhard «Karl Ludwig von Haller, der Restaurator der Staateswissenschaft» Münster, en donde encontrará extensa bibliografía.—E. T. G.

FETSCHER (Iring): *Über Marx und die Gegenwart*, en «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», XLII/2, 1956 (páginas 229-238).

El socialista Fritz Sternberg, ha publicado un interesante libro sobre Marx y la actualidad. Plantéase en este libro el problema, en tantos sentidos básico, de qué es lo que permanece de la teoría socialista de Marx. Parece que el marxismo no es en ningún caso una teoría que, encajada en una determinada situación, sólo pueda explicarse en función de ella. Sostienen, por el contrario, los marxistas que el conjunto de sus tesis permanece inmutable, adaptándose a un proceso histórico que no puede exceder de las previsiones implicadas en tales tesis, sin que esto quiera decir estatismo, sino dinamismo, dentro de un cierto esquema, que en este caso sería la *Filosofía de la Historia*, de Marx. Según Sternberg, habría que distinguir en la obra de Marx aquello que tiene el carácter de una prognosis y lo que se mantiene como afirmación absoluta. Dentro del área de las penetraciones anticipadas respecto de lo que ha de ocurrir, no se puede, en determinados ámbitos, atribuir a Marx una certeza absoluta, ya que en ningún caso es, ni pretendió serlo, un profeta. Es indudable que Marx consideraba la realidad de su situación histórica y desde ella construyó su valoración del futuro. En la situación de Marx, la oposición burgués-proletario o, en otras palabras, ricos y pobres, tenía un valor de antagonismo y tensión que ha ido transformándose después. Sin embargo, esta transformación no afecta al hecho de que se haya producido en gran parte por la aplicación de métodos socialistas. Resulta, pues, que, en cierta medida, lo que Marx no pudo prever es que sus ideas habrían de dificultar sus previsiones. Por otra parte, el marxismo se ha valorado de una manera muy concreta de acuerdo con el Estado soviético. Dentro de esta estructura se han dado transformaciones muy definidas del mundo teórico de Marx, y, sobre todo, una oposición entre el mundo soviético y el bloque occidental, cuya oposición ha transformado, en parte, los principios de la política internacional. Para poder —dice Sternberg— decidir con rigor acerca de lo que el marxismo de Marx quede y cuáles han sido sus

transformaciones básicas, habría que responder a las siguientes cuestiones:

1.º Análisis del desarrollo de las formas de producción capitalista desde Marx hasta la actualidad.

2.º Análisis de las teorías burguesas en estos últimos cien años, tomando como modelo el análisis que Marx hizo de la teoría del plus-valor.

3.º Análisis de la obra de Marx, poniendo en claro aquellos de sus errores y aciertos.

4.º Análisis crítico de las publicaciones de carácter marxista y socialista desde Marx.

5.º Análisis del orden social ruso hoy.

6.º Análisis de las comunidades surgidas en Asia.

7.º Análisis de la significación de la oposición entre el mundo capitalista y el no capitalista.

8.º Análisis de la esencia y función del Estado.—E. T. G.

STOCKHAMMER (Morris): *Der Grossinquisitor als politisches Vermächtnis Dostojewskis*, en «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», vol. XLII-4, 1956 (págs. 567-578).

La leyenda del Gran Inquisidor, de Dostoievski, insertada en *Los Hermanos Karamazov*, lleva consigo su ideario político en parte principal, su legado político. Así como la filosofía de la Historia del gran novelista universal se encuentra contenida en su *Diario de un escritor*, su legado político tiene en esta leyenda, episódica en su novela cumbre, su manifestación más explícita al envolver el eterno problema de la mejor forma de gobierno. Cristo, alma de la verdadera democracia, se encuentra en Sevilla, llega a Sevilla y el pueblo le reconoce y le sigue y besa el borde de su vestido. Pero el Cardenal Inquisidor no es ya el representante del espíritu suprapersonal cristiano, sino el ajustador de la aristocracia cristiana a la democracia humana imperfectísima. El Inquisidor sirve a la muerte, no a la vida; ejerce un poder de anti-Cristo en nombre de Cristo. Practica la mentira en nombre de la verdad; la injusticia en nombre de la justicia; la astucia en nombre del ideal. En paralelo con *El idiota*, la leyenda del Gran Inquisidor refuerza su credo político cristiano liberal. La frase de Alioscha: Tu Inquisi-

dor no cree en Dios ni en los hombres, es una trágica ironía del novelista ruso en torno al misterio de las relaciones entre cristianismo y política. El Inquisidor sólo cree en él. Los tres poderes de la tierra: sabiduría de las cosas humanas, misterio y autoridad, los reelabora conforme a sus intereses, a los intereses de la Iglesia. La leyenda del Gran Inquisidor deja el legado político de Dostoievski, el verdadero ideal aristocrático cristiano irrealizado y acaso irrealizable. No está el Señor en la fuerza o violencia, sino en la verdad. El ideal de la libertad es de la democracia, ya que el poder del Gran Inquisidor, viene a limitar paradójicamente y por motivos puramente humanos, democráticos en el peor sentido, la libertad de Cristo, fondo filosófico-político del pensamiento preexistencialista del máximo escritor ruso.—E. S. E.

DI STEFANO (Anna): *Quello che Benedetto Croce sconosceva in materia di filosofia del diritto*, en «Sophia», 24, 2, 1956 (págs. 234-237).

Según Del Vecchio, la mezcla idealista acoge, en definitiva, las instancias del mismo positivismo, y hasta del materialismo avanzado. De eso a la tesis de que la historia siempre tiene razón, y de que la justicia se identifica con el éxito —sofisma bajo el que siempre se han querido justificar la tiranía y la arbitrariedad—, hay nada más que un paso muy corto y casi inevitable.

Para Croce, las actividades fundamentales del espíritu son dos: teórica y práctica. Esto es, o volición del particular —economía y derecho—, o volición del universal —moral—. La ley es para él un acto volitivo que tiene por contenido una serie o clase de acciones. Pero no especifica cómo sea ese acto volitivo ni a qué clase de acciones se refiere. Sólo añade, al respecto, que las leyes que existen son solamente las individuales, con lo que al no salvar la necesidad de una interioridad del derecho deja caer a las leyes en la arbitrariedad y en la anarquía. Hace sinónimas actividad económica y actividad jurídica. Por el contrario, como dice Del Vecchio, hay que considerar que tal identificación es indefendible. Se defiende Croce manifestando que las distinciones que hacen los juristas entre ambos órdenes no son

especulativas, sino sólo justificables en la práctica de los mismos juristas.

Contesta Del Vecchio que el derecho no es fundamentalmente actividad, sino criterio para valorar la actividad, distinguiendo entre acciones justas e injustas, lícitas e ilícitas. Toda afirmación jurídica es, por tanto, la afirmación de una valoración supraexistencial de la naturaleza, puesto que no se habla de derecho sin tener presente la posibilidad de un antiderecho. La identificación crociana entre derecho y resolución práctica particular significa la reducción del derecho al hecho y de la justicia a la fuerza.

Para Croce resultaría que no hay diferencia entre la ley y el mero programa del individuo. Identifica también a la ley con toda clase de preceptos.

Al plantearse Croce el problema de que el derecho tiene que ser o actividad práctica general —moral— o actividad práctica particular —economía—, pretende darle una solución forzada, pues no admite que no pueda dejar de identificarse con una o con otra. Es una actitud como la de Don Ferrante en la novela manzoniana, al negar realidad a la peste porque no era sustancia ni accidente. En realidad, Benedetto Croce era un improvisador en ese mismo terreno en que él flagelaba e intentaba desconocer la autoridad de los juristas.—A. S.

HYDE (William J.): *The Socialism of H. G. Wells*, en «Journal of the History of Ideas», vol. XVII-2, 1956 (páginas 217-234).

H. G. Wells se encuentra dentro de la corriente teórico-política utópica. Su doctrina socialista —la utopía es predominantemente socialista, más que liberal— se encuentra diseminada en sus ensayos sociales, pero también en sus novelas. Ello indica que es, ante todo, un idea artística, como lo fué la primera utopía política de largo alcance: el platonismo. Sólo que el cientifismo británico modula la utopía socialista de Wells en sentido industrial, y, lo más interesante, proyectada a un orden mundial. El futuro de la civilización y del Estado mundial es el último objetivo del socialismo. La etapa de 1900 a 1906 es en Wells la del origen del laborismo inglés, de la *Fabian Society*. Se inicia como programa tendente a una burocracia perfecta con soporte popular. Apor-

ta nuevas bases fabianas: la prioridad de las ideas sobre los partidos, con un mínimo de revolución. Los elementos eugénicos de la utopía también se encuentran, de otro modo, en Wells. La tradición malthusiana se continúa con él y asimismo sigue las corrientes del socialismo británico del XIX en otros aspectos. Aboga por la limitación de la propiedad a las cosas estrictamente personales. El Estado debe controlar todos los bienes y servicios esenciales: Economía, Sanidad, Educación... El autor del artículo apunta el influjo de William James sobre el pensamiento socialista de Wells. La sustitución de la caridad por el trabajo es puesta de relieve. Acusa a la monarquía hereditaria de amparar a la clase social aristocrática y considera que la eficacia política debe preceder, sin embargo, al socialismo. La clasificación tetrapartita en «poietic», «kinetic», «dull» y «base» sirve a sus fines de estratificación de la jerarquía política, de fondo organicista. En todo caso, la educación se propone como meta de su ideario político. Las tres ciencias fundamentales en orden a este ideario educador son la Historia, la Biología y la Geografía económica. Ahora bien, la garantía del proceso educativo es la libertad de expresión; pues «la suprema necesidad de nuestro tiempo es la educación».—E. S. E.

MULLER (Georg): *Eugen Rosenstock - ein Hegelianer?*, en «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», XLII/2, 1956 (págs. 249-253).

En la *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, volumen 71, hallanse algunas indicaciones valiosas de Walther Schönfeld sobre el concepto de revolución en Rosenstock y plantéase a este respecto el problema de la dependencia y continuidad de tal filósofo respecto de Hegel. La cuestión se plantea con un carácter problemático; sobre este tema vamos a hacer algunas indicaciones. Rosenstock, nacido en 1888, estuvo en la emigración desde 1933, y fué en estos años de emigración cuando publicó su obra más conocida, *Out of Revolution, Autobiographie of Western Man*. En esta obra el propio autor se pregunta acerca de la revolución como obra del espíritu, tema que había de

desarrollar más tarde en otra obra sumamente conocida titulada *Salud y Verdad*.

En el conjunto de la obra de Rosenstock la expresión revolución puede tomarse en dos sentidos, o en un sentido profético o en un sentido filosófico, lo que determinaría, a su vez, dos clases de revoluciones, las revoluciones de los profetas que no quieren oír y las revoluciones de los filósofos que procuran preferentemente construir desde el presente. La verdadera revolución es la revolución de los filósofos. En este sentido Rosenstock está en la línea de Hegel, y pudiérasele llamar, como a tantos otros de sus contemporáneos, un cripto-hegeliano. En realidad, en la filosofía de los valores, y, en términos generales, en el mundo filosófico neo-kantiano, existe la pretensión de una revolución filosófica, en cuya revolución está, desde luego, implícito un método. En cierto modo, el sentido de las revoluciones modernas está en el subsuelo filosófico y en la

metodología. Desde un punto de vista profético, lo que se descubre es el fundamento teológico de las revoluciones, y, por consiguiente, el camino hacia la realización de las grandes metas escatológicas. La revolución se proyecta entonces hacia una cuarta dimensión, hacia la trascendencia. Realmente, sería muy difícil sostener el contenido explícito o implícito de la herencia de Hegel en la filosofía de Rosenstock de no descubrir el tema de la trascendencia dialécticamente opuesto y coordinado al tema de la immanencia. Tanto una como otra de las revoluciones son progresos concretos respecto del pasado. Las revoluciones al mismo tiempo que resuelven se resuelven. En este sentido la filosofía de la revolución de Rosenstock no se mira en el pasado, sino que se ofrece como referencias o soluciones de futuro. La Historia universal está presente en el proceso de la revolución filosófica, lo mismo que en el de la revolución profética.—E. T. C.

C) PENSAMIENTO CONTEMPORANEO

BRUGGER (Walter): *Mitsein, Eine Erweiterung der scholastischen Kategorienlehre*, en «Scholastik», XXXI Jahrgang, Heft III, 1956 (págs. 370-383).

Las categorías escolásticas pueden ser sometidas a un ensayo de ampliación y en esta ampliación acoger, sin ruptura de sus notas fundamentales, muchos de los conceptos valiosos que ha aportado la metafísica moderna.

En la imagen del mundo de la doctrina escolástica, una de las categorías básicas es la sustancia. De acuerdo con esta categoría, las cosas se definen por una última realidad. Esta última realidad es sujeto de la distinción existencial de una realidad respecto de otra y pone al mundo al alcance de nuestra disposición, ya que, siempre que no se incurra en un platonismo exagerado, las esencias no implican la disponibilidad de las realidades sustantivas. Uno de los problemas más interesantes en torno a esta temática sería el de la sustancialidad colectiva. El ejemplo es patente en un organismo. El organismo aparece como una totalidad. Esta totalidad tiene

sentido por sí misma y al mismo tiempo diferenciación real. De esta manera cabe aplicar la categoría de sustancialidad. Es cierto que aquí sustancia es un concepto que hay que tomarle en conexión con el concepto de inherencia. La sustancia aparece como el sujeto de inhesión de los accidentes; *esse in pluribus*. Desde este punto de vista aparece claro que el ser es siempre de algún modo y que en la modalidad del ser está la posibilidad de una ampliación accidental cada vez mayor. Esta ampliación accidental nos lleva a la categoría de *ser con*. Basta pensar en la sustancialidad plural para percatarnos de que el mundo de lo accidental puede incluirse en un sujeto de inhesión superior. El *ser con* se conexiona con la *unum per accidens* tanto como con el *unum per se*. Cierta número de entidades sustantivas pueden constituir la unidad plural. En el ámbito estricto o propio de la aplicación de la categoría del *ser con*, es el ser social. Este *ser con* se diferencia de la misma categoría empleada por Heidegger. En Heidegger el *ser con* tiene un carácter negativo de la esencia, en tanto que, tal y como aquí se expone,

no tiene por qué someterse a esta exclusividad existencial. Desde la categoría del *ser con* se tiene acceso libre a las distintas modalidades que este nuevo punto de vista abre. Por lo pronto, la sociedad, como un conjunto plural, con un sujeto colectivo de inhesión. Desde este punto de partida, las condiciones que afectan al todo pueden inducirse de la peculiar cohesión de los miembros. Surgirá la noción de finalidad, vinculada al sentido moral individual y al mismo tiempo el concepto de subordinación y el de orden. De esta manera, lo colectivo se puede estudiar a partir de las categorías tradicionales. Evidentemente, basta considerar cualquier autor que haya realizado una metafísica de lo colectivo, por ejemplo, Othmar Spann para darse cuenta que cabe perfectamente en este orden de estudios aplicar la categoría de *ser con* deducida de las categorías clásicas de la escolástica.— E. T. G.

BURLOUD, (A.): *Bilan de la Psychologie dans la première moitié du XX^e siècle*, en «*Révue philosophique*», enero-marzo 1955, (págs. 1-27).

Bien puede decirse que la psicología ha alcanzado en la primera mitad de esta centuria la condición de ciencia fundamental por la serie de grandes avances producidos en sus variadas ramas.

En *psicofisiología* se cuenta, en el citado período, con el fundamental descubrimiento, de Pawlow, de los reflejos condicionados, a los que Bechterew llama asociativos. Desde otro punto de vista, y gracias a las experiencias de Sherrington, Somers y Heumans y de Gemelli, se ha rechazado la doctrina de W. James que conceptuaba la emoción como una simple conciencia de las reacciones orgánicas de origen periférico; hoy, en cambio, se tiende (Karpus, Kreild, Cannon y Bard) a situar los centros emocionales en la región talámica o hipotalámica. En la actualidad, uno de los puntos de mayor interés en psicofisiología es el de las localizaciones cerebrales, al que tanto colaboran los modernos métodos de la electropsicología. También merece destacarse la novísima doctrina que considera al hombre como una máquina sumamente perfecta y de parecida estructura a los artificios de la Cibernética.

La *Psicología animal* que, si no es propiamente psicología, al menos, como dice Guillaume, conduce hacia la misma, se ha visto frecuentada por numerosas experiencias realizadas sobre animales inferiores y superiores, llegándose a distinguir en ellos acciones provenientes del simple instinto y acciones procedentes de la «*inteligencia práctica*». Sin embargo, se ha confirmado la incapacidad animal para el lenguaje (H. Delacroix); el animal, dice Buytendijk, sigue encarcelado en su propio mundo. Ello explica los límites de la socialización en el mundo animal, sobre la que ha trabajado F. Picard.

En el campo de la *psicopatología* distingue Burloud en la primera mitad del siglo dos períodos: el primero, hasta 1920 aproximadamente, en el que se examinan las diversas manifestaciones del psiquismo anormal sin unidad doctrinal ni de escuela; y el segundo que se inicia con la difusión entre los psiquiatras y psicólogos, durante el decenio 1920-1930, de las doctrinas de Freud, completadas después por Adler y por Jung, el discípulo más fiel de Freud. El psicoanálisis deja así de ser un instrumento terapéutico para extenderse por el campo de la psicología y, muy especialmente, de la psicología infantil, fundando Pfister, con fines educadores, el «*pedanálisis*».

En cuanto a la *psicología diferencial* y a la *tipología* toda su historia se desarrolla en lo que va de siglo, puesto que nacieron al principio del mismo. Unidos los psicólogos y los pedagogos, con el valioso auxilio de los tests, se ha alcanzado cierto nivel en los experimentos de estudio de caracteres y medida de aptitudes; habiéndose creado, en relación con tales temas, la psicotecnia y la psicometría.

Seguramente la dirección que ha contado con más cultivadores ha sido la *psicología funcional* o estudio de las «*funciones*» del individuo, mediante la generalización de los métodos de laboratorio, antes sólo empleados por Weber y Fechner, y la práctica, especialmente en Europa de la introspección provocada.

También en esta primera mitad del siglo se han iniciado los estudios sobre *psicología religiosa* y *psicología social*. Pese a haberse estudiado el fenómeno religioso con una pretensión puramente psicológica, el hecho es que, como dice

el articulista, casi siempre han derivado las investigaciones hacia el campo de la especulación filosófica, con olvido de la experiencia. Respecto de la psicología social, aunque ciencia nueva, es realmente la heredera de la «psicología de los pueblos», que fundaran Latzarus y Steinthal ya en el siglo pasado. En el presente se han manifestado dos corrientes dentro de la psicología social: la que considera las corrientes sociales y el comportamiento colectivo y la que estudia el vínculo social como vínculo espiritual, tratando de precisar su naturaleza.

Finalmente, durante el período indicado ha tenido también pleno éxito la *psicología reflexiva e intuitiva*, que pretende llegar a captar la creencia del psiquismo del hombre mediante una reflexión pura —inmediata— sobre nuestra propia conciencia, desembocando en una intuición en el sentido bergsoniano; así ha nacido la psicología fenomenológica, que tantas vinculaciones tiene con el existencialismo, ya que a la propia conciencia del hombre existencial, del «hombre en el mundo», se llega a través de una experiencia inmediata o reflexiva.

El artículo termina con un breve resumen de las principales corrientes generales manifestadas en lo que va de siglo en campo de la psicología.—A. F. GALIANO.

CONNELL (Richard J.): *Logic as Speculative or Practical*, en «The New Scholasticism», vol. XXX, 2, 1956 (páginas 198-205).

No es escaso ni poco importante el grupo de los filósofos que consideran la lógica como ciencia práctica. Esta practicidad depende para unos de que la lógica es ciencia auxiliar para las demás, o porque está ordenada a otra actividad.

El autor quiere diferenciar lo especulativo y lo práctico en ciencia: distinguir entre útil y práctico, de un lado, y mediación y practicidad, de otro.

Hay ciencias cuya utilidad es medio de conocer otras, y ciencias que se intentan conocer en sí mismas. Nadie negará que estas últimas son las que, desde Aristóteles, son llamadas especulativas, aunque para Santo Tomás en algún sentido sólo la metafísica es ciencia es-

pecíficamente independiente de otra finalidad cognoscitiva de orden más elevado. Pero también sucede que las ciencias matemáticas y naturales, por ejemplo, son especulativas, aunque su razón especulativa no se agote precisamente en ellas, sino en la metafísica.

La distinción más importante entre especulación y práctica científica la hace Santo Tomás en otro pasaje. La actitud práctica difiere de la especulativa por su fin, que en ésta es la verdad *simpliciter*, y en aquélla una actividad subsiguiente, como *verum relatum ad opus*. El objeto y fin del intelecto práctico y del especulativo son distintos.

A su vez, el acto intelectual especulativo y el práctico no se diferencian por que sean últimos o mediatos en sí mismos respecto a una ciencia cualquiera, sino respecto a un resultado de pura especulación o respecto a una ulterior fase operativa.

En conclusión, la ciencia lógica, aunque sea útil para otras ciencias, es en sí misma un saber especulativo, ya que su finalidad concreta no es otra que tender a la idoneidad y rectitud del acto intelectual en cuanto especulativo. Es ciencia útil, pero siempre es ciencia especulativa. Tampoco es que la lógica sea un puro saber especulativo, precisamente porque la ciencia a que esté en cada caso sirviendo pueda ser cualquiera, sino que su actitud científica pertenece genéricamente a la especulación. Nunca agota la lógica la actitud especulativa, precisamente porque es un saber instrumental, por estar en razón de los elementos concretos que en sí misma combina. La practicidad es, desde luego, un utilitarismo, pero cuyos términos científicos están más allá de su utilidad: están en una conducta subsiguiente.—A. S.

DE FINETTI (B.): *Expérience et théorie dans l'élaboration et dans l'application d'une doctrine scientifique*, en «Revue de Métaphysique et de Morale», París, año 60, núm. 3, julio-septiembre 1955 (págs. 264-286).

En tres apartados se divide el artículo, que corresponden, respectivamente, al estudio del tema «experiencia y teoría» en su función general gnoseológica, en su papel respecto de ciencias determinadas y con referencia concreta a la teo-

ría de las probalidades y a la estadística.

En el primero de los citados apartados comienza De Finetti por declarar la inseparabilidad del conocimiento teórico y del empírico, de suerte que uno y otro factor se hallan íntimamente ligados en toda actividad gnoseológica, sin que su separación deje de ser otra cosa que un simple artificio técnico. Sin que ello quiera decir que la distinción entre «experiencia» y «teoría» no sea útil, e incluso necesaria, para conocer la importancia de cada factor en la evolución histórica de las doctrinas.

Tras de unas breves consideraciones acerca de la necesidad de iniciar el tratamiento de cada cuestión por la definición de los conceptos centrales de la misma, pasa el autor a concretar la que él entiende por «experiencia» y «teoría». Experimental es todo aquello que nos es dado por directa constatación, bien se trate de un hecho espontáneo o provocado, ya sea el hecho de la realidad exterior o de nuestra intimidad de conciencia. Teórico es todo lo que, de un modo u otro, nos conduce a integrar la simple constatación de la experiencia; v. gr., anticipándola mediante la previsión de los posibles resultados. Por estas definiciones —particularmente por la segunda— se muestra claramente la íntima conexión que liga a lo teórico con lo empírico.

Ocúpase la segunda parte del trabajo de examinar la aplicación de la tesis general expuesta a casos concretos de determinadas ciencias, sin que —como advierte el autor— alcance tal examen sino a los casos más significativos. Comenzando por la lógica, debe rechazarse la tesis generalmente admitida de que la validez de sus principios es independiente de toda verificación experimental; al contrario, cabe sostener que también en la lógica se presuponen una serie de conocimientos experimentales: «no habría lógica si las entidades de las que la misma se ocupa no se presentasen como ayudas espontáneas y cómodas para expresar situaciones realmente vividas». Respecto de la matemática, valen las afirmaciones hechas para la lógica por cuanto que aquella es, precisamente, expresión formal de ésta: cuando existe una cierta simplicidad en las premisas de un reconocimiento lógico y una gran complejidad en su desarrollo, dicho razonamiento adopta forma matemática mediante el uso del *algoritmo*, que

no es sino «una forma de escritura abreviada y bien concebida, de manera que los razonamientos se reducen a la aplicación de reglas formales para operar sobre fórmulas».

Lo empírico, pues, está presente, aún en aquellos campos —físico, matemático— que ordinariamente se consideran como del dominio exclusivo de la teoría. Y a la inversa, de modo que en las constataciones más elementalmente experimentales (como son las de nuestra experiencia sensitiva personal) pueden descubrirse prenotandos que pertenecen al mundo de la teoría. Por ello, en física no puede hablarse de puntos de partida o principios que tradicionalmente se han considerado como seguros y axiomáticos; todos ellos son casos particulares del principio de causalidad, y lo cierto es que éste no afirma casi nada. Aparte de que el esquema determinista construido alrededor de dicho principio, que se consideraba hace medio siglo como fundamento de la ciencia, ha perdido hoy mucha de su importancia al inspirarse gran parte de la ciencia moderna en las nociones y métodos del cálculo de probabilidades y de la estadística.

A esta materia se dedica la última parte del artículo, en la que De Finetti, después de señalar las relaciones existentes entre los conceptos de «estadística» y «probabilidad», se ocupa de este último distinguiendo, en toda afirmación de un hecho probable, tres posibles valores, que denomina fáctico, lógico y subjetivo. Tiene un valor fáctico la afirmación cuando expresa un hecho susceptible de comprobarse empíricamente; el valor lógico se da cuando no se refiere a un hecho y no puede, por tanto, comprobarse ni desmentirse por vía experimental, dimanando su verdad de reglas lógicas; finalmente, el valor de la afirmación es subjetivo si, no dándose el valor fáctico, no puede tampoco apelarse a una lógica unívoca, independiente de la opinión personal, psicológica, de cada individuo. En este último caso, la probabilidad no es más que la expresión de esa opinión personal, la medida del «grado de confirmación» tal como es apreciada por un individuo determinado.

Rechaza el autor las dos primeras concepciones, admitiendo solamente la probabilidad en su valor subjetivo, la cual —que no es otra cosa sino el concepto

común y vulgar de probabilidad— está presente constantemente en la esfera del conocimiento humano.—A. F. GALIANO.

DEWEY (Robert E.): *The Future of Philosophy*, en «The Journal of Philosophy», vol. LIII, núm. 5, marzo 1, 1956 (páginas 187-196).

Desde el siglo pasado parece que la filosofía se transforma, en el sentido de evolucionar, de la síntesis al análisis. Pocas obras de consideración encontramos hoy con las pretensiones sintéticas de los grandes libros de Spencer. Este caso implica un fraccionamiento y una multiplicación en los métodos e incluso en los puntos de vista. La causa de esta incertidumbre respecto del método, e incluso del contenido de la filosofía, parece descansar principalmente en su desarrollo, que implica el hecho fundamental de que el campo de la filosofía ha sido lentamente ocupado por las crecientes y absorbentes ciencias de la naturaleza. Para los griegos, la filosofía reducíase a una investigación acerca de la naturaleza de la realidad, analizando los distintos sectores de ésta en tal medida que el filósofo y el científico se confundían. Pero hoy, con la independencia adquirida por las creencias psicológicas, por las ciencias sociales, amen del crecimiento de las ciencias naturales, el filósofo profesional encuentra el campo de sus investigaciones limitado en extremo y, además, comprometido. Precisamente, lo que este ensayo pretende es promover el necesario reajuste de la actual división del conocimiento humano y preguntar si la filosofía puede sobrevivir como una con pleno sentido o, mejor, es el resultado de la incidencia de otras muchas disciplinas. El reajustamiento que se defiende exige diversas reformas. Todas ellas han de tener en común, y como tema principal, la abolición de la distinción, tan corriente entre la filosofía y las demás ciencias.

En efecto; el crecimiento de las ciencias, que ha resultado tan perjudicial para la filosofía, no es un hecho artificial o secundario, y por consiguiente hay que tomarlo en cuenta. El filósofo tiene que renovar, si quiere subsistir sus esfuerzos, por reconstruir una filosofía sintética, y en esta filosofía sintética es indiscutible que tiene un papel principalísimo la ciencia natural. No siendo vá-

lida, como parece que no lo es la división y separación entre filosofía y ciencias, no es posible que el filósofo se mantenga al margen del proceso de ésta. Es cierto que la absorción sintética de los contenidos de las ciencias naturales implica una grave transformación en el campo de la metafísica y de la epistemología, ya que estos sectores perderán su carácter preferentemente formal. Al mismo tiempo, y con relación al método, la filosofía adquirirá un sentido experimental. De esta experiencia no se puede decir que sea exclusivamente filosófica o exclusivamente científica con relación al punto de vista antiguo. En resumen: que es menester superar el fraccionamiento que está esterilizando la marcha del conocimiento filosófico, y, al mismo tiempo, obstruyendo las posibilidades de la ciencia en el orden de su más general teoría.—E. T. G.

GHIODI (Pietro): *Essere e linguaggio in Heidegger e nel «Tractatus» di Wittgenstein*, en «Rivista di Filosofia», 46, 2, 1955 (págs. 170-191).

Se propone el autor esclarecer el desenvolvimiento del lenguaje de Heidegger, y compararlo con el *Tractatus* de Wittgenstein.

Entre ambos autores hay una coincidencia de posición filosófica. Para el primero, «ocuparse de filosofía puede darnos la ilusión de estar pensando, cuando en realidad lo que hacemos no es sino filosofar.» Para el segundo, el verdadero método filosófico sería propiamente este: no decir nada que no pueda decirse, o sea, nada que no sea proposiciones científicas.

El problema del lenguaje es el más inocente y más peligroso de los bienes. Su crítica es una de las preocupaciones de Heidegger. A la luz de dos núcleos problemáticos, los de *ser* y *tiempo*, puede hacerse el examen de la crítica heideggeriana del lenguaje.

El concepto de *comprensión* es el existencial más cercano a la problematicidad, en su doble aspecto de proyecto y de anticipación.

La distinción de *discurso* y *lenguaje* (Rede y Sprache), requiere entender que la aserción tiene tres aspectos: manifestaciones, enunciado y comunicación. Discurso es precisamente la articulación de la comprensibilidad, y la totalidad de los

significados comprensibles reposa en la palabra. Lenguaje es la determinación mundana del discurso. Discurso es la articulación de la comprensibilidad de los significados. Ambos términos participan de la originalidad existencial de la comprensión y de su naturaleza anticipadora y proyectora.

Sentido es la base sobre la cual cada cosa resulta comprensible como ella misma. es una propiedad del «estar-para-nosotros» y no una propiedad intrínseca al ente.

El término *fenomenología* —dice Heidegger— se compone de fenómeno y de logos. Fenómeno no significa apariencia, sino revelación. Originariamente logos significa, no lenguaje, aserción, juicio, razón, sino apófasis, manifestación, dejar ver. Fenomenología viene a significar, por tanto, «dejar ver en sí mismo lo que se manifiesta, tal como en sí mismo se manifiesta».

Hallamos en *ser* y *tiempo* dos presupuestos: la coexistencia de una multiplicidad de entes entre los cuales uno, el ser-para-nosotros, se arroga el primer puesto en la comprensión del ser; y la existencia de un sentido del ser en general que debe ser determinado por la filosofía.

La esencia del ser es la custodia y manifestación de su verdad. La historia es hija de la verdad, como actualidad del *Geschick* del ser. Lenguaje es la revelación del ser en su verdad. (El artículo detalla, en una segunda parte, las semejanzas entre la filosofía de Heidegger y de Wittgenstein).—A. S.

JANSSEN (Otto): *Zur Phänomenologie des menschlichen Daseinsfeldes*, en «*Zeitschrift für Philosophische Forschung*», X, 1956, Heft 3 (págs. 366-394).

La fenomenología del campo ontológico existencial humano es temática de gran actualidad hace ya años. La aplicación del método fenomenológico a la Ontología existencial y a sus conexiones antropológicas y sociológicas es bien conocida, pero como un conocimiento que requiere precisiones cada vez mayores. Por eso reaparece el tema en diversos trabajos. La diferenciación entre *Existenz* y *Dasein* se valora constantemente en busca de más perfiladas explicaciones de sus respectivos campos ontológicos. El

campo ontológico de la existencia humana se ve enmarcado en un círculo de propias e inalienables obligaciones. La referencia intencional característica del método fenomenológico se muestra a cada paso en toda analítica del campo ontológico existencial humano. La conciencia cognoscente y la yoidad constituyen lo esencial de este campo ontológico. La conciencia va complicada con elementos emocionales y sensitivos y es factor integrante de la relación inmediata sujeto-objeto. Esta conciencia característica de la existencia humana es pues relacional e intencional y se encuentra por decirlo así «abovedada», circuida por un horizonte al que apuntan esas referencias intencionales, su campo situacional. La conciencia de «algo» distinto a la propia conciencia pone en relación a la existencia humana con la mera existencia. Sobre la base de un presente cualquiera se manifiesta inmediatamente esto: la relación sujeto-objeto planteada existencialmente como una relación intencional entre existencia humana y existencia. Desde las exigencias del campo existencial humano se construye la posición.

Sin embargo, el problema de las relaciones del campo existencial humano está ensombrecido por el pensamiento de su subjetividad hipotética. La inclusión del yo-sujeto en cada una de sus actualidades pensadas aparece como una limitación o determinación especial en el sentido categórico kantiano. La polémica contra Kant habría de partir desde la fenomenología existencial con la polémica contra las relaciones lógicas en sentido estricto. La referencia intencional sobre conocimientos concretos separa fenomenología de criticismo o logicismo exagerados. La fenomenología del juicio, de gran trascendencia jurídica, a través de factores emocionales previos lleva a previas tomas de posición. Frente al pensamiento en desnudo esquema que considera sólo las invariantes se encuentra el que se fundamenta en la propia y particular existencia con sus ideales obligaciones, pero con su específica porción extralógica. El campo existencial humano indica un orden de posiciones que explican su capacidad en situaciones diferentes. La proporción existente entre el grado maduro del hombre y sus estratos infrahumanos será factor a tener en cuenta en la fenomenología de su campo ontológico desde

la niñez. Lo que nosotros llamamos —quizá en un sentido restringido— *metafísico* es la imbricación del campo existencial humano desde lo profundo, no desde lo cotidiano o efímero. Son insuficientes denominaciones «doctrina del conocimiento», «lógica», «teoría del objeto»..., trabajos infructuosos frente a la ontología como campo existencial humano radicado en el estar en el mundo y estructurado en una serie de planos desde el plano fundamental del *Dasein* abierto al reino de las cosas.—E. S. E.

MOHAN (Robert Paul): *Is there a Philosophy of History?*, en «The New Scholasticism», vol. XXX, 4, 1956 (páginas 461-471).

Suele entenderse por filosofía de la historia una indagación del pensar histórico a través de la filosofía o de la teología como hilos conductores. Pero también se pretende con ella buscar las leyes históricas a que obedecen los procesos históricos como objeto de la metafísica o de la dialéctica. En este último sentido suelen los historiadores negar su pertinencia como histórica.

La historia de hechos pretende estar independiente de la filosofía y de la teología, ignorando tanto la causación como la Providencia. Pero no consigue independizarse, al menos, de la filosofía, y le acaece como al M. Jourdain cuando supo que llevaba toda la vida hablando en prosa. Pues el mero seleccionar los datos históricos no es otra cosa que su comprensión significativa dentro del mismo proceso histórico y con influencias conexas en el transcurso vital.

Desde luego, también ocurre el defecto contrario, y la filosofía de la historia es propicia a un tendencionismo más o menos sutil.

Admitido que el hombre tiene siempre prejuicios teológicos o filosóficos, debe esforzarse el filósofo de la historia en respetar el sentido latente en los hechos históricos.

Lo que es característico en la filosofía de la historia es su modernidad como ciencia. Ni los griegos ni los hebreos pudieron ser filósofos de la historia. Los cristianos primitivos sólo comprendieron el orden temporal en función de una ultimidad metahistórica y supratemporal. San Agustín, Orosio y Bossuet explica-

ron mediante la idea de providencia el acaecer histórico. Voltaire interpretaba los datos históricos en función del sentido que ellos incorporaban en sí.

La filosofía racionalista a lo Spengler destruye la creencia en la libertad humana como factor histórico, al someter el mundo a leyes necesarias. Toynbee, Ortega, Sorokin, Gilson, Maritain han oteado caminos diversos. Nietzsche rechaza la concepción cósmica tradicional. Pero todos estos esfuerzos concluyen en un punto común: en una pretensión científica.

El autor opina que el término de «filosofía de la historia» no debe aplicarse a la historia orientada por la profecía, la teología o una filosofía enfática. Tampoco es admisible una profecía inexorable, por negar esta actitud la libertad humana. Pero la existencia de la Providencia divina no es contradictoria ni con la filosofía de la historia ni con el hecho de la libertad humana y el desarrollo de las culturas.

El filósofo de la historia no es ni un prejuzgador de la realidad histórica ni un mero redactor de sucesos.

La filosofía de la historia está conexas con todas y cada una de las restantes ciencias.—A. S.

MOREAU, (Joseph): *Philosophie de l'esprit et philosophie de l'existence*, en «Les études philosophiques», número 4, 1955 (págs. 665-679).

Constituye el artículo una vibrante defensa de la que denomina «filosofía del espíritu» —en otras palabras, metafísica— frente a la filosofía existencial. En definitiva, una y otra son dos actitudes ante los grandes temas filosóficos, contemplados, bien de forma espontánea, con una pura actividad especulativa natural de la que todo hombre está provisto, originándose así la actividad existencial; o bien con contemplación metódica y reflexiva del propio sujeto cognoscente, lo que da lugar a la filosofía del espíritu.

La pugna entre ambas no es de hoy, pese a la actualidad —aunque ya no es tanta— del tema existencialista. Realmente, la historia de la filosofía nos ofrece varios ejemplos de presencia de ese binomio: Pascal, antimetafísico, oponiéndose al pensamiento cartesiano; Kierkegaard, frente al idealismo postkantiano;

W. James, en contra de Bradley; actualmente, en Francia, Gabriel Marcel, objetando al idealismo de León Brunschvicg.

Como es sabido, el cargo que el existencialismo hace a la doctrina idealista es achacarle un excesivo alejamiento de la realidad con la que convive el hombre, a la que éste se halla sometido, en la que se ve inmerso y contra la que nada puede; y la causa de ello está en que el idealista, movido por un pernicioso fenomenologismo, encerrado en su propio yo, transforma en ideas o fenómenos puramente subjetivos los objetos todos, evadiéndose así de la realidad de los mismos: el existencialismo nos muestra «el hombre en el mundo», mientras el idealismo hace entrar «el mundo en el hombre». O, como decía el propio Pascal en un juego de palabras para apuntar esa oposición: «Por el espacio, el universo me *comprende*; por el pensamiento, yo le *comprendo* a él».

El idealismo considera como primordial el problema del conocimiento, pero no como único. Y lo cierto es que se había llegado por algunos idealistas a una exclusividad del tema gnoseológico, naciendo entonces la filosofía existencial como una reivindicación del ser frente a esa estrecha concepción de la filosofía sólo como teoría del conocimiento. En ese sentido, dice Moreau, la reivindicación fué regítima, en cuanto postulaba una trascendencia que no se daba en ese idealismo cerradamente inmanente y «yoísta». Pero es que «ése» no es el auténtico idealismo; el verdadero atiende, sí, en primer término, a una verificación del conocimiento para, una vez asegurado ese paso inicial, caminar hacia el ser, como hizo ya Descartes hace siglos.

La filosofía del espíritu no excluye la trascendencia, afirma Moreau. Es cierto que el autor del «Discurso del método» contemplaba a Dios —y de ello le acusan los existencialistas— como garantía de una certeza científica; pero no debe olvidarse que la misión que se propuso Descartes era de orden científico; aparte de que tal concepción de Dios no le impidió objetivar, por así decirlo, el Ser divino y contemplar la relación del ser creado con su Creador. Así como en Pascal la interrogante existencial no excluyó la reflexión sobre el conocimiento, así tampoco, y aún más claramente, el deseo cartesiano de fun-

damentar la certeza científica no impidió la meditación sobre la existencia. A. F.-GALIANO.

NABERT (Jean): *L'optimisme de Le Senne et son interprétation de la contradiction*, en «Études Philosophiques», X, 3, 1955 (págs. 483-491).

En su «Introducción a la Filosofía», Le Senne expone y defiende el idealismo especulativo de Hamelin, pero distingue de él el idealismo concreto, en que se expresa su propio pensamiento. El primero se construye dialécticamente a partir de relaciones elementales y abstractas, por un encadenamiento racional de nociones, cuya síntesis sobrepasa a la personalidad. Pero lo rechaza Le Senne, no por su racionalidad y por la inteligibilidad radical que implica, sino por esa especie de determinismo de la verdad que se impone al sujeto anulando su participación y su responsabilidad. Así es como Le Senne distingue entre la certeza y creencia. Pasar de la certeza a la creencia es ir de menos a más. Las creencias surgen de las certezas, sobre las cuales ha operado la conciencia personal. Hay una objetividad de postulados implicados en la afirmación. Tales postulados son el idealismo mismo cuando la acción racional los pone como verdad. La vida de la conciencia está, pues, hecha de incesantes opciones jerarquizadas. La dialéctica puramente racional cede su lugar a un trabajo inventivo y creador donde se juega el destino de la conciencia.

La invención debe resolver los dilemas y la contradicción. Si triunfa, verifica el idealismo absoluto. Si fracasa, la conciencia ha fallado en valentía y en confianza.

La contradicción es la prepresentación de un retraso e incertidumbre de un fin en la posición de lo pensado. La conciencia se da a sí misma contradicción para darse vida. Ninguna contradicción existe si no es como deseo de unidad y promesa de resolución.

El mal toma la forma de una dilación interior. Pero el optimismo puede ser mantenido, considerando ese mal como instrumento de que surgen las tendencias de la moralidad. Es como las tolerancias que el padre tiene para con las travesuras de sus hijos, pues manifiestan su iniciativa, cosa que es elemental si han de ser educados para la libertad.

La realidad ha de ser tomada en sus datos concretos y contradictorios. No se puede condenar la realidad porque en ella se esconda la guerra. No está el hombre hecho para un reposo sin nervio, sino para la creación. Cuando aparece la guerra, es que, por algún lado, tiene que haberse producido un fallo de las potencias creadoras.—A. S.

REVERDIN (Henri): *Philosophie et philosophies. Discussion.* «Revue de Théologie et de Philosophie». Lausanne, 1955, IV (págs. 214-254).

Los filósofos, lo mismo que hablan de la religión, la moral, el arte, la ciencia, dicen, asimismo: la filosofía.

Ahora bien, ¿se puede con fundamento hablar de *la* filosofía, esto es, de una filosofía única que pueda considerarse «realizada», o en vía de realización, o todavía como realizable? En otros términos: ¿admitimos la unicidad real de la filosofía, o su unicidad virtual? O bien, la diversidad de tendencia, de doctrinas, de sistemas filosóficos, debe, por el contrario, ser considerada como el estado normal y definitivo de la investigación humana?

Así plantea la cuestión Henri Reverdin en la sesión anual del 12 de junio de 1955, de la «Société Romande de Philosophie», y nosotros nos permitimos añadir que es éste problema de todos los tiempos. ¿Acaso la filosofía no ha sido definida como la búsqueda de la unidad?

Pero si dirigimos la mirada hacia la diversidad, se abren a nuestros espíritus como otros tantos mundos grandiosos y cautivantes, las filosofías de un Platón, Aristóteles, de un Plotino, las de Santo Tomás, Spinoza, Leibnitz, etc., y si buscamos el parentesco que puede unir a estos maestros del pensamiento —y sin pretender que sean perfectamente conciliables— todos ellos han querido llegar a *la* filosofía o aproximarse a ella.

Y los que con Hegel pretenden haber construido un sistema acabado, ¿podrían todavía decirnos qué idea y qué acciones ha creado en la historia de los hombres y cuáles han sido y serán los continuadores legítimos de su autor?

El problema que se plantea nuestro autor es el de la unidad o pluralidad de filosofías, y, admitidas éstas como sistemas, en plural, distingue en toda filoso-

fía —por tanto, en *la* filosofía— su *expresión* (qué afirma de hecho) y su *intención* (su objeto y fin), qué sea de derecho y en qué pretende convertirse, llegar a ser.

Y si es en la *expresión* donde advertimos las ideas más o menos ordenadas que se enuncian o contienen en una obra filosófica, nos preguntamos en seguida cuál es la intención profunda, declarada o expresada, del autor.

¿La filosofía no ha tenido siempre la intención y ambición de tomar en consideración al ser para interpretarlo según la Verdad, realizar según el Bien la sabiduría, el saber más justo y generoso, mantener en ella la fuente de todos los valores y encarnarlos?

Aun admitida esta unidad de *intención* (que presenta Mr. Reverdin) como denominador común de toda filosofía, ¿cómo han pretendido llevarla a cabo los filósofos y sistemas?

«La humanidad ha producido muchas filosofías que difieren en expresión, y su significación, y no sólo esto, sino que de la simple lectura de las introducciones o declaraciones en las que los filósofos indican ya su propósito, no se puede menos de advertir el hecho de que entre ellos hay divergencias y oposiciones a veces profundas.»

¿Puede decirse que es la misma e idéntica la intención (objeto y fin) asignado a la filosofía por los antiguos? ¿Y podíamos, acaso, afirmar que Descartes está en perfecto acuerdo con los grandes escolásticos? ¿Kant con Leibnitz? ¿Hegel y Augusto Comte? ¿Y todos los filósofos de nuestro tiempo con los clásicos, ni aun entre ellos?

Creía, sin embargo, Spencer poder encontrar en medio de esas discrepancias y opuestas intenciones y expresión, la implicación tácita de que la filosofía es un conocimiento completamente unificado, y en cada sistema de conocimiento y en los métodos que se propone para efectuar esta unificación veía siempre la creencia de que esta unificación es posible, y que el fin de la filosofía consiste en cumplirla.

¿Pero admitían los propios contemporáneos de Spencer la posibilidad de esta perfecta unificación? Renouvier, por ejemplo, oponía a esta unificación objetiva el carácter subjetivo de los sistemas filosóficos, ya que cada uno de ellos «es la obra personal, o al menos la afirma-

ción personal de un pensador, situado bajo la influencia de un cierto temperamento intelectual o pasional, de una cierta educación, de un cierto medio, que le conduce por el estudio y la reflexión a un punto de vista propio en el que se resuelve a permanecer fijo a partir del momento en que tal pensador ha tomado su partido».

Desde otro punto de vista, William James, empirista «radical», dirá en sus conferencias sobre el pragmatismo: «El universo real es cualquier cosa que permanece siempre abierta: ahora bien, el racionalismo construye sistemas, y los sistemas quieren ser firmes y cerrados.»

Un adepto de un racionalismo constructivo, León Brunschvicg, afirmaba que la filosofía no es algo cerrado; no es la pretensión de fijar de una vez para siempre las creencias de la humanidad, de detener la obra de generaciones sucesivas; por el contrario, ella la orienta y la provoca, está siempre «abierta y vuelta hacia el futuro».

La «apertura» es ya una noción privilegiada en ciertas corrientes filosóficas actuales, entre ellas en el pensamiento de M. Ferdinand Gonseth.

Para Bergson, una filosofía es, generalmente, la obra de un filósofo, una visión unida y global del todo; «se podrá tomar o dejar»; una filosofía capaz de completarse o de perfeccionarse es la filosofía que nosotros reclamamos.

La afirmación, el hecho de la oposición entre los filósofos, se encuentra corroborada de un modo tal y significativo en el estudio en que M. Jean Wahl (*La pensée de l'existence*, pág. 205) trata de las filosofías en el mundo de hoy; así el bergsonismo ha sido entendido —dice— con relación a Kant y «contra» Kant; la filosofía de la existencia se define a la vez como una consecuencia de Hegel y como una reacción contra él.

Estas posiciones diversas hacen pensar que los filósofos no están de acuerdo en la expresión de su pensamiento, ni lo están tampoco en cuanto a las intenciones o ambiciones que les animan.

Es indudable que todos los filósofos tienen intención y ambición de expresar la Verdad y el Bien, pero precisamente el modo y el fin a que quieren llegar les separa casi siempre. Unos se proponen la Verdad y el Bien para todos; otros expresan su concepción personal y tratan de formar su propia per-

sonalidad; otros tienden a dar un sistema acabado, o virtualmente completo.

Esta diversidad nos demuestra, y si no justifica, al menos explica, la pluralidad de filosofías, derivadas de otros tantos factores diversos: el carácter mismo del filósofo, la educación e instrucción tan variada, la lengua, las lecturas y lo que éstas influyen en la formación del filósofo, las relaciones con otros filósofos o sistemas, etc.

Por eso dice Windelband que no es posible llegar a un concepto unitario de la filosofía a base de la historia. — EMILIO SERRANO VILLAFANE.

WHITROW (G. J.): *The Study of the Philosophy of Science*, en «The British Journal for the Philosophy of Science», vol. VII, núm. 27, noviembre 1956 (págs. 189-205).

Frecuentemente se critica el estudio de la filosofía de la ciencia desde varios puntos de vista: porque atrae a los intelectualmente mediocres y por la escasez de tiempo. Por ejemplo, se dice que un científico debe dedicarse mucho más al cultivo empírico de su ciencia que a su fundamentación filosófica, y que son sólo los incapaces de hacer lo primero los que se entregan a la segunda tarea. Como el personaje de Molière en *El burgués gentilhomme*, los científicos se asombran de descubrir a veces que ellos también tienen una filosofía de la ciencia. Justamente la filosofía de la ciencia ha de cultivarse para hacer explícitos los fundamentos de las propias posiciones científicas. Esto en términos generales, porque, además, la filosofía de la ciencia tiene tanto derecho como cualquier otra disciplina a ser estudiada por su propio interés por aquellos que deseen especializarse en ella. Y, además, sirve al científico no sólo cuando está hablando sobre la ciencia, sino también cuando está haciendo ciencia y hasta contribuye significativamente al avance de la ciencia, contrariamente a la opinión sostenida por Beveridge.

La filosofía de la ciencia no es una popularización de la ciencia. Se ha afirmado que es la lógica o el análisis de la ciencia. Esta concepción tiende a separar al científico de la filosofía más que a unirlo a ella y a repetir por implicación la gran equivocación de considerar a la ciencia como algo estático

más que como algo vivo y cambiante a medida que pasa el tiempo. El autor sugiere consecuentemente que es mucho más satisfactorio considerar la filosofía de la ciencia como una disciplina que está aproximadamente en la misma relación con la historia de la ciencia que la teoría está con la experimentación en las ciencias naturales. La principal función de la filosofía de la ciencia es el estudio crítico y la dilucidación sistemática de la precisión del método científico del descubrimiento, de la explicación y de los hábitos particulares de pensamiento, que la práctica de la ciencia tiende a alentar.—SALUSTIANO DEL CAMPO.

AMES (Meter): *Mead and Sartre on Man*, en «The Journal of Philosophy», vol. LIII, núm. 6, marzo 1956 (págs. 205-218).

Mead y Sartre tienen mucho en común. Ambos piensan la vida como si fuese un proceso y transición, moviéndose hacia un futuro que lleva en sí la constante revisión del pasado, de manera que nada es de modo absoluto, permanente, y ni siquiera es lícito plantearse esta cuestión. La diferencia empieza cuando Mead alude a la ciencia como determinante de las posibilidades más efectivas de la vida, y Sartre se inclina por valores que están por encima de los meramente científicos. Sartre, con un criterio que hunde sus raíces en Descartes, abre un abismo entre los entes en sí, es decir, las cosas y los entes para sí, esto es, los que están dotados de conciencia. Esta conciencia aparece como pura espontaneidad abierta al mundo. Mead, por su parte, considera el mundo de manera más compacta, evitando la distinción sartriana. De aquí que en la obra de Mead tenga una mayor importancia la situación social, y por consiguiente el pragmatismo desde la convivencia. La imaginación, en cuanto potencia creadora, actúa también en la filosofía de Mead, pero como reflejo del conjunto de actividades que definen el mundo. De aquí también la distinta valoración del futuro. Si Sartre ve el futuro fundamentalmente en función del pasado, partiendo sobre todo del acto de conciencia, Mead considera el futuro como una dimensión objetiva, y en este sentido abierto a las posibilidades de la

previsión. De esta manera la inteligencia creadora puede proyectarse con seguridad en el tiempo. El pragmatismo de Mead atestigua que en Sartre no hay propiamente un pragmatismo, sino una filosofía espiritualista desposeída de los tradicionales fundamentos teológicos. La diferencia entre uno y otro autor, con relación a la libertad, está explicada en función de lo que hemos dicho. Para Sartre la libertad es un escape del mundo; en Mead la libertad se logra dentro del mundo. De manera que una filosofía tiende a la elusión, y la otra a la inclusión. En uno la libertad es más consuelo que en otro, juzgando por la fuerte expresión de Sartre de estar «condenado a la libertad». Con relación a la moral, las diferencias son también perceptibles. La metodología moral de Mead es científica; la moral de Sartre se apoya más en el querer individual.—E. T. G.

GREENE (Theodore M.): *Life, Value, Happiness*, en «The Journal of Philosophy», vol. LIII, núm. 10, mayo 10, 1956 (págs. 317-329).

¿Cómo se relacionan entre sí vida, valor y felicidad cuando se conciben en su mayor profundidad posible? Siglos de experiencia, de reflexión, han puesto en claro la estrecha relación que existe entre vida y felicidad. La vida aspira a la felicidad, la felicidad está de un modo u otro dada en la vida. Ahora bien: normalmente, a la felicidad se la puede considerar desde diversos puntos de vista. Para unos es un valor meramente humano y definido por las ventajas materiales; para otros tiene un sentido espiritual, y sólo adquiere su sentido perfecto cuando se pone en relación con la Divinidad. De este modo el tema de la felicidad conviértese en el tema del valor. Según se valore de un modo u otro la felicidad, podremos entender lo que ésta sea. Con un criterio meramente subjetivo, se entiende que los valores los ponen los seres humanos, y por consiguiente valorar es simplemente el resultado de una apreciación de carácter psicológico. Con un criterio objetivo se entiende que los valores tienen una estructura propia y realidad ajena a la simple apreciación personal, de manera que la felicidad valorada tendría que atenerse a este criterio objetivo. A las dos posturas a las que nos hemos referido se les

podría llamar subjetivista e idealista, respectivamente. Ahora bien: ¿qué conexión tiene la realidad que llamamos vida con valores y felicidad? La relación parece que se construye desde el momento en que *apreciamos* la felicidad, y por consiguiente daremos sentido a la vida cuando tengamos un justo esquema de valores. Esto quiere decir que la vida se realiza según la felicidad ideal o la felicidad subjetiva. Se plantea, pues, aquí una disyuntiva, que en cierto modo es radical. O el proceso vital auto-realiza el sistema de valores, dando en cada caso apreciaciones distintas, o existen valores permanentes indestructibles, a los cuales hay que referir la supuesta felicidad. De una auténtica adecuación o inadecuación a los elementos reales del problema surge sin duda el ajuste o desajuste colectivo e individual; desde muy antiguo las religiones han intentado resolver el problema de la relación entre vida, valor y felicidad, acoplado rigurosamente los dos criterios, el subjetivo y el idealista. En este sentido la religión cristiana y la fe cristiana ofrecen una mejor adecuación y relación más perfecta. La felicidad sólo es asequible en la medida en que los valores se apoyen en una divinidad que sea el sumun y expresión total de todos ellos y fuente de su vigencia y eficacia.—E. T. G.

ARNETT (Willard E.): *Santayana and the Poetic Function of Religion*, en «The Journal of Philosophy», vol. LIII, número 24, noviembre 22, 1956 (páginas 773-786).

Los puntos de vista de Jorge Santayana sobre la religión o han sido por completo olvidados o bien se consideraron con mucha severidad por teólogos y ensayistas religiosos e incluso por los filósofos laicos. Tiene interés considerar el tema que intentamos exponer en este artículo, considerando la situación religiosa del mundo de hoy. Santayana ha insistido y se ha formulado preguntas fundamentales sobre los tipos básicos de la religiosidad. Precisamente por esto, su actitud tiene mucho interés en cuanto designa una de las perspectivas desde la que el hombre contemporáneo considera el problema religioso. Frente a los tradicionalistas en cuestiones de religión que consideran que todo pasado fué mejor y los innovadores liberales, cabe

distinguir la actitud de Santayana, que no se identifica ni se siente siquiera atraído por ninguno de esos dos grupos. El fondo de la cuestión, como veremos, está en que Santayana no distingue con suficiente cuidado, según sus críticos, entre razón e imaginación, pensamiento y fantasía, poesía y filosofía.

Santayana concibe la religión como producida por la relación de la psique específica humana con su contorno. La experiencia—dice Santayana—prueba que no se ha podido probar la existencia de Dios, pero al mismo tiempo demuestra la persistencia de la idea de Dios. Partiendo de este supuesto, Santayana ve la vida de la religión como la vida de sus símbolos e ideales en cuanto constituyen parte fundamental de una cultura. A su vez, la cultura es el proceso de las relaciones con el medio. Estos símbolos e ideales no están sustantivamente diferenciados de la poesía. En el fondo, son formas en las que se expresa de un modo vital lo espontáneo o imaginativo. El contenido del mundo imaginativo religioso puede reducirse, según Santayana, a la atribución a la Divinidad de lo que consideramos nuestros más altos ideales. Algo semejante o parecido ocurre de ordinario con la poesía. De aquí que el poeta tenga siempre un cierto carácter religioso, y lo mismo le ocurra, aunque a la inversa, al sacerdote que maneja conceptos poéticos. La base emotiva es la que se trasluce en las expresiones simbólicas, y junto con esta base emotiva están las esperanzas recogidas en nuestras pretensiones y anhelos respecto del futuro. De todo esto, concluye Santayana que el ideal religioso cristiano, con su profundo significado poético, no puede ser jamás la guía de la vida secular y social del hombre. Precisamente la poesía no puede ser guía de la vida, y para Santayana la mejor definición de religión sería esta: «La poesía conduciendo a la vida.»—E. T. G.

BATTAGLIA (F.): *E' possibile una metafisica?*, en «Giornale di Metafisica», XI, 1956, 4-6, págs. 481-507.

La obra de Battaglia representa—como es sabido—una de las más meditadas tentativas de profundización en la problemática del historicismo contemporáneo, dentro del cuadro de un espiritualismo crítico, y éste escrito muestra

una elaboración ulterior respecto a sus trabajos más recientes (recordemos en particular *Il valore della storia*, 1948, y *Morale e storia nella prospettiva spiritualistica*, 1954). En dichos escritos, que constituyen el presupuesto necesario de éste, el autor ya había definido claramente su propia actitud, contraponiendo al historicismo cerrado de impronta idealista el propio historicismo «abierto», y recuérdese que había llegado a tal conclusión precisamente a través de una progresiva revisión del punto de partida originario, o sea el actualismo de Gentile. Su revisión había buscado salvar las exigencias de concreción que quedan insatisfechas en el idealismo, el cual era, en definitiva, espiritual en las palabras, pero naturalista en los efectos; a pesar de todas las afirmaciones sobre la historicidad del espíritu, el idealismo, «racionalizándolo todo, ha perdido contacto con la finitud y la persona y, por consiguiente, ha menospreciado los valores». La racionalidad de lo real como síntesis cerrada (y la polémica no se dirige sólo contra Hegel, sino también contra *Verum ipsum factum*, la sentencia de Vico) se resuelve en la identificación pura y simple del valor con el acto, del disvalor con el hecho. El problema del valor, ¿no queda tal vez ignoto también para el historicismo absoluto? En Croce, en efecto, los juicios de valor son extraños a la Historia, que sólo conoce juicios individuales.

En Gentile se pierde el sentido del «deber ser»; para mantener la síntesis y todas sus consecuencias precisa «pensar que todo es racional y que el pensamiento racional haga racionales los hechos». El historicismo cerrado, y así es el que se funda en Hegel, amenaza por tanto resolverse continuamente en un naturalismo, por no colocar al individuo en el centro de la vida y de la historia.

Un historicismo «abierto» debe, por el contrario, revalorar precisamente cuanto hay de irracional en la misma vida del espíritu, reconociendo, en suma, que la síntesis nunca es cerrada; tiende a la racionalización de lo irracional, pero no la consigue por completo. He aquí por qué Battaglia nos había hablado de la necesidad de la «construcción de una nueva razón en la experiencia, de una razón que se adecúe a la vida y la historia, y afirmaba ser ello posible mediante la adhesión a un espiritualis-

mo crítico, a una filosofía de la inmanencia, que fuese método y no conclusión. Pero, en definitiva, había demostrado cierta dubitación entre inmanencia y trascendencia en cuanto «la trascendencia» era siempre el último fin.

En el último ensayo, que también hubiese podido titularse «Historicismo y Metafísica», Battaglia precisa aún más su propio pensamiento, dando una nueva aportación a la problemática del historicismo en cuanto define el propio pensamiento espiritualista «historicista y metafísico, afirmando que estos términos no son contradictorios». Se juzga ésta la posibilidad única para preparar un pensamiento histórico que consiga evitar el objetivismo, propio tanto del idealismo como del positivismo: «Precisa evitar no digamos el escollo de Aristóteles, sino el de Comte y Hegel.» En Aristóteles la historia no lleva consigo —según Battaglia— una espiritualidad libre y creadora, puesto que el acto del conocimiento es pasivo y la naturaleza, en su complejo, es un dato; a este propósito se declara contrario a las interpretaciones de quienes—como Padovani—querrían encontrar en Aristóteles las premisas de una gnoseología de la historia o de un análisis de la estructura lógica del conocimiento histórico.

En cuanto a la aproximación del idealismo hegeliano al positivismo comptiano y a las implicaciones antihistóricas de su pensamiento, Battaglia viene a encontrarse sustancialmente de acuerdo con las conclusiones de algunos historiadores de profesión, como Meinecke, o de tratadistas de ciencia sociales, como Hayek. Comte y Hegel, positivismo e idealismo, han actuado unidos incluyendo al individuo en el «unotodo», y poco importa si éste sea la sociedad o el espíritu; en ambos casos el individuo carece de sentido, la Sociología comptiana se presenta como la Filosofía de la Historia del positivismo. Mientras el sociólogo (como Hayek) se se vuelve al individualismo e historicismo peculiar de algunos pensadores del siglo xviii, Battaglia intenta contraponer al historicismo cerrado un historicismo metafísico: sólo éste, en su opinión, acierta a superar los límites del objetivismo comptiano y hegeliano, siendo capaz de garantizar la historicidad de los procesos humanos. El problema de la razón histórica se coloca también fuera de la tipología diltheya-

na, no obstante el esfuerzo para captar inmediatamente la realidad vivida en cuanto se nos presenta como *Erlebniss*: Para Dilthey la definición del método del conocimiento histórico tiene lugar, en definitiva, desde una posición psicológica, y el inevitable recurso a la descripción y el análisis inserta la historia en la tipología y abre el camino a la Sociología.

Para Battaglia, la conciencia de la coincidencia de nuestro ser con la realidad y la vida es la premisa de toda investigación que quiera llamarse histórica; es la afirmación de la experiencia en su inmediatez; en suma, la revaloración de lo irracional: «la historia procede siempre de lo irracional y deja un residuo». Toda la especulación filosófica contemporánea nos lleva (desde el «sentimiento» de Gentile a la «duración real» de Bergson, y quizá hasta el «existente» de Heidegger) a la certidumbre de la existencia de un dato que está más allá de las cosas y los fenómenos, más allá de la mediación del intelecto y de la razón. «La premisa de algo irracional o de un residuo parece, por consiguiente —observa Battaglia—, esencial a la historia, que siempre procede de lo irracional y deja un residuo. Las pasiones del hombre son las que hacen la historia, sus impulsos y sus tendencias...» Si es esencial a la historia la premisa de lo irracional, precisa poner en claro que todo irracional se halla en función de un «valor». Una vez afirmado que la historia es actividad valorativa y se encuentra en el reino del valor, surge la dificultad de establecer precisamente lo que sea el valor: precisa evitar tanto el absolutismo de quienes ven en los valores categorías absolutas que rigen la Historia desde arriba como el relativismo de quienes caen en la tipología sociológica. Es posible garantizar la función del valor a condición de poner el acento sobre aquello que existe de residuo, de límite, en la empresa valorativa.

Toda resolución integral mata al valor, que cesa de ser tal. Lo irracional, en suma, no se resuelve en lo racional, que encuentra siempre su límite en el primero. Esto implica la conciencia de los límites que tiene nuestro conocimiento en el mundo histórico: «el destino del hombre en la historia es la búsqueda de los valores». Pero toda actuación del valor es una aproximación

a la unidad, si bien se trata de algo perseguido y nunca alcanzado. Si la Historia se encuentra sostenida por los valores, éstos buscan la unidad. Siempre que el pensamiento intenta una escala o un resumen, cae en el objetivismo como si los valores fuesen para nosotros un dato externo: nosotros participamos en los valores por medio de una experiencia directa. Según Battaglia, la explicación de cómo los valores forman unidad debería ser la más elevada misión de la especulación metafísica, dada la importancia que para ella tiene las estructuras espirituales.—
A. GIULIANI.

BELLEZA (Vito A.): *Alternativa e impegno esistenziale nell'umanismo di Giovanni Gentile*, en «Giornale Critico della Filosofia Italiana», X, 4, 1956 (páginas 191-204).

Para Gentile, el problema de la propia existencia puede ser resuelto en un acto de la decisión de la voluntad consciente. La afirmación es el esfuerzo que espera realizarse en la propia realidad.

La decisión supone una alternativa: ser o no ser, ser o deber ser.

Gentile determina, sí, la alternativa existencial: el Yo, en cuanto tal, y además en cuanto no inmediatamente idéntico consigo mismo, debe optar por esta segunda alternativa.

La necesidad natural de ser se identifica con la contingencia. La necesidad espiritual del deber ser se identifica con la libertad. Pero el pensamiento está él mismo sometido a una necesidad: la de abstraer realmente por sí mismo. O sea, que así como el hecho de pensar es contingente —natural—, el acto o proceso en que se trasciende en un deber ser es absolutamente necesario en cuanto referente a un ser que debe ser para que Yo mismo sea.

La concepción gentiliana de la libertad como la misma necesidad espiritual (en la realización del valor) no es desconocimiento de la alternativa y de la opción y decisión existencial. Pues la libertad humana tiene el privilegio de tomar su propia actitud respecto a ser lo que quiere ser, o bien o mal, o ser o no ser. Mas la alternativa no es indiferente, dado que debe optar por ser Yo mismo, persona, espíritu.

La libertad no es atributo natural del

hombre, sino conquista. La inmoralidad tiene un ser negativo, que reposa sobre el resto de moralidad que conserva. La libertad se conquista en el dilema ser-deber ser: o naturaleza mecánica, o espíritu que es Yo.

La necesidad espiritual consiste en lo que Gentile llama *seriedad* o *religiosidad* de la vida. El idealismo italiano ha reivindicado en la vida del espíritu la pasión. Ha querido la vida como milicia y lucha en la que el hombre se comprometiese por entero, para ser él mismo en vida y en muerte. Esta seriedad hace al hombre entero, al que tiene carácter, al que sabe lo que quiere, y pone en práctica su querer sin titubear. El hombre de carácter es una personalidad que en cualquier momento está presente a sí misma, quien no distingue entre teoría y práctica, entre decir y hacer, entre saber y creer. Es, en suma, lo que todo hombre debe ser: una *conciencia*.

Quien vive seria y religiosamente la propia vida y tiene, por tanto, una vocación —existencia auténtica— se contrapone al indiferente, al escéptico, al aficionado, al egoísta —existencia inauténtica.—A. S.

LAUTH (Reinhard): *Versuche einer existentialistischen Wertlehre in der französischen Philosophie der Gegenwart. Sartre und Polin*, en «Zeitschrift für Philosophische Forschung», X, 1956, Heft, 2 (págs. 244-278).

Los ensayos de una doctrina existencialista de los valores en la filosofía francesa actual, particularmente en Sartre y Polin es el objeto del artículo de Lauth. La tesis fundamental de Sartre sobre la existencia humana como ser y nada revelada en la libertad como valor supremo envuelve una conexión de gran interés entre existencialismo y valorismo. La existencia humana es, ante todo, vivir originario con sus posibilidades o, unitariamente, con su posibilidad. En esta posibilidad radica el acto libre, de manera que a su vez las posibilidades están constituidas también por el acto libre. La fenomenología sartriana parte, pues, de esta ética posicional en la que cada ser para sí es un valor consustancial. Cada elección es la elección de nuestro ser, de nuestros valores, pero éstos no nos son dados como reales o ideales. En Sartre hay sólo dos posibi-

lidades: «Je suis en contradiction avec moi-même si, à la fois, je veux (les valeurs) et déclare qu'elles s'imposent à moi» («L'existentialisme est un humanisme»), lo cual aclara enfáticamente: «Rien n'existe préalablement à ce projet; rien n'est au ciel intelligible, et l'homme sera d'abord ce qu'il aura projeté d'être» (EH., p. 23). Así trata de desarrollar una moral.

Casi al mismo tiempo que Sartre, el profesor de la Universidad de Lille Raymond Polin trata también de constituir una ética existencialista, una de las lagunas que dejó el existencialismo alemán. La fuente de todos los valores es para Polin el acto trascendente. Pero los valores son referencias a lo «otro» desde la nada y por ello son desconocidos; es decir, que su apreciación es inmanente, aunque se trate de trascendentalizarlos. Los principios señalados por Polin son el de cambiabilidad de valores análogos, el de continuidad y el de comunidad de los valores. En el primero está el originario trascendente, en el segundo se tenderá a la trascendencia y en el tercero se absorberá la originaria trascendencia en una formación normal. Los tipos ideales son para Polin creaciones del universo axiológico. La jerarquización viene dada por la dialéctica dinámica de lo inmanente (conocimiento, práctica) a lo trascendente (posición de los valores). Así no pueden darse valores objetivos, dado que todo valor objetivo existe sólo como real, es una realidad trascendente. Más que un nihilismo práctico se deduce de esta negación de Polin un nihilismo gnoseológico, por consecuencia. Justamente porque los valores son desconocidos e irreales no pueden constituirse filosóficamente en realidad ontológica. La axiología objetiva de Scheler queda así invalidada en el existencialismo francés.

Reinhard Lauth critica particularmente la doctrina de Polin con base en la teoría objetiva de los valores.—E. S.

MONEY-KYRLE (R. E.): *The World of the Unconscious and the World of Commonsense*, en «The British Journal for the Philosophy of Science», vol. VII, 21, 1956 (págs. 86-96).

El procedimiento analítico freudiano es conocido. El paciente prueba a comunicar sus pensamientos y sensaciones:

al analista, y éste encuentra en ellos otras ideas y sentimientos que estaban deprimidos. Establece su conexión, y el paciente puede aceptarla, o rechazarla porque no la entiende o porque le parece falsa. La resistencia a aceptar la interpretación es o afectiva o intelectual. Un estudio amplio de estas dificultades podrá aclarar si están relacionadas con las teorías acerca del instinto.

Las reacciones instintivas podrían nacer o como un conocimiento o como un afecto responsable a ciertas sensaciones, o como conductas espontáneas ante estímulos diversos. Pero el instinto no es ni algo puramente subjetivo ni un recurso común a toda la especie humana, independientemente de los recuerdos y experiencias adquiridas concretamente. Hay un instinto *primitivo* y un instinto *experimentado*. Por tanto, es difícil decir si la respuesta a un estímulo es sólo cognoscitiva o también afectiva, o si el estímulo es él mismo la realidad promotora del instinto o sólo un símbolo de la realidad capaz de promoverlo. Además, la capacidad instintiva de *reconocer* no implica tampoco que exista una idea instintiva de la realidad reconocida.

La realidad, como parte del mundo del sentido común, nos es tan familiar que se nos aparece como independiente de nosotros. Pero la realidad es, para nosotros, egocéntrica. Cada sensación de realidad se nos fija en nosotros, y la personalizamos. La realidad es dualista: material y espiritual. Pero si está distinción se pierde, ambos reinos de realidad se interfieren y el mundo se nos aparece monista. Además, conocemos la realidad como modelo de sí misma, y como realidad concreta. Y es difícil saber si captamos el mundo como verificación de nuestro modelo subjetivo o como objetivamente está, aparte de que los aspectos psicológicos del mundo se nos aparecen como físicos.

Una cosa es clara: que nuestro pensar, sentir o desear están únicamente restringidos por nuestros conflictos internos. Bastará resolver éstos para aclarar aquéllos. Este mundo de conflictos interiores es el que los analistas tratan de explorar. Desde el mundo fantaseado, el mundo del sentido común emerge gradualmente bajo la doble influencia de la madurez interior y de la experiencia exterior. La confusión entre fantasía y hecho es lo que produce los conflictos interiores. Por eso es tan necesario remo-

ver los recuerdos infantiles, donde hechos y fantasías se mezclan por no poder ser aún distinguidos desde la experiencia infantil.—A. S.

PACI (Enzo): *Funzione e significato del mito*, en «Giornale Critico della Filosofia Italiana», X, 4, 1956 (págs. 148-160).

Ha dicho Hölderlin que la palabra es el don más peligroso que los dioses hayan concedido a los hombres. Dentro de la tensión significada por la formación de un mito, se confunden el bien y el mal, la afirmación y la negación, en una *situación límite*.

Como forma de pensamiento, es un antídoto del intelectualismo, y pretensión de reconquistar la perdida espontaneidad originaria, en una ilusión.

Si quiere admitirse al mito como factor positivo, no puede ser considerado como «restauración», que niega la civilidad y la vida del próximo futuro, en una negatoria absolutización de la unicidad y de la soledad que destruyen las exigencias y disuelven las solidaridades futuras.

El proceso vital o histórico revelado en el mito está constituido por un ritmo de extrema simplicidad, por una elemental estructura existencial. Hay un nacimiento en una situación preexistente, un desarrollo englobando al mundo circundante, necesario para la nueva vida; se une luego a otra existencia para engendrar otra existencia nueva, y, al fin, muere.

En su significado más profundo, el mito es una relación entre la estructura económica y la fe religiosa, aunque la fe religiosa no sea concretamente transformación de una estructura económica negativa en estructura económica positiva, y la fe o pseudocreencia se refiera no a una presencia divina, sino a una presencia diabólica.

En su aspecto positivo, en cuanto descubrimiento o invención de nuevas posibilidades de aprovechamiento del trabajo propio o ajeno, el mito significa y describe situaciones cerradas y cristalizadas en formas sociales. Toda sociedad, sin dejar de vivir en el mito, puede abrirse o cerrarse. Pero si se abre, es porque ha podido avizorar algún dato que tal vez no sea aún elemento real, pero pue-

de llegar a serlo. El mito es, como la palabra, un regalo muy peligroso.

Pero como elemento equilibrador y que satisface una necesidad mental importantísima, el mito puede indicar la construcción de una futura armonía a realizar en el tiempo y en el mundo. Pues siendo la naturaleza proceso y apertura hacia la posibilidad de futuro, la misma fe irracional puede constituirse en un alto grado de posibilidad positiva, como tensión física y psíquica hacia tal posibilidad, y como actividad cotidiana para realizarla. Una cosa parecida a esta fe debían sentir los iniciados eleusinos cuando, silenciosamente, les era mostrada la recién cortada espiga.—A. S.

STALKNECHT (Newton I.): *The Quality of Man*, en «The Review of Metaphysics», vol. IX, 4, 1956 (págs. 531-547).

Se viene hablando de la «declinación de lo Absoluto» en filosofía. Pero el autor cree que en muchos escritos filosóficos no es el relativismo su característica más acusada, dentro del pensamiento reciente. Por el contrario, el pensamiento moderno se orienta cada vez más hacia lo Absoluto. De algún modo se revive el *uno* de Parménides. El *ser en sí y para sí* de Sartre ofrece carácter de libre implicación absoluta. El *cogito* de Descartes se nos aparece como un arquetipo histórico de nuestro absoluto. En el horizonte persiste la *cualidad de hombre* inspirando como auténtica realidad el trabajo filosófico.

Empezando por Bergson, que insiste en que el metafísico debe trascender las limitaciones del punto de vista, se tiende a considerar la entidad más que el aspecto parcial. En el punto opuesto, la teoría de su amigo W. James: no hay esencias absolutas en cada cosa, sino objetos esenciales para nuestra contemplación, a cuyo servicio está cierta sagacidad intelectual capaz de un «modo de comprender». Pero también W. James parece referirse a cierta universalidad real, cuyos datos concretos son los aprehendidos como datos esenciales característicos. La limitación cognoscente se debe a que la realidad universal no puede ser captada, porque su concreción es infinita. De este modo James plantea lo que podríamos llamar una ontología negativa. Aunque la plenitud de la reali-

dad está organizada de tal modo que permite ser dividida selectivamente.

El esfuerzo de la metafísica consistirá en reconstruir la unidad indivisa. La intuición es, como en Bergson, un movimiento absoluto.

W. James ha hablado del hombre como de un «hecho complejo». Pero a veces esta complejidad exterior está presidida por una conciencia que establece cierta unidad intencional, una integración autointerpretadora. Entonces podemos hablar de una gran obra artística o de una sinceridad moral.

Una doctrina semejante resulta de los sutiles análisis de Whitehead sobre el «sujeto-objeto». Esta expresión paradójica indica la *subjetividad*, descrita como juntamente anterior y posterior a una actividad cualquiera. El sujeto aparece como irrevocablemente unido a sus acciones y a las cosas. La subjetividad viene a quedar definida como su propia causa final. Hay un *telos* sobre nuestra conciencia. Surge para Whitehead la noción de «subject-superject». El «subject-superject» es el propósito dentro del proceso originador de sentimientos. Los sentimientos son inseparables del fin a que aspiran. El concepto de «superject» se nos revela cuando nos consideramos en una subjetividad reflexiva. Además, la causa final es un elemento inherente al sentimiento, y constituye con él unidad. Una entidad es acto, siente lo que siente, en orden a ser la entidad actual que es. De este modo, es concordante con la entidad actual la definición que Spinoza daba de *substantia: causa sui*.

La construcción de Whitehead establece lo que podría ser descrito como un relativismo microscópico referente a cada partícula del universo. Pretende, por otro lado, salvar la desvalorización del subjetivismo, en el término del «superject», que viene descrito como objeto, objetivo, por tanto, a la reflexión intencional. Significaría cierta implícita unidad de los términos, sujeto y objeto, en intento similar al de los idealistas alemanes. Y la expresión «subject-superject» aludiría precisamente al elemento de autocausación en la conducta.

En resumen, la *cualidad de hombre* reside en su poder de autorrealización, expresada en responsabilidad y en autointerpretación. Tal autonomía contrasta expresivamente de la «plenitud de realidad» de que James hablaba. En oposición con la compacta indentidad de nues-

tra responsabilidad, la plenitud de James es una disyunción indefinida e incurable. Por el contrario, está la expresión de Hegel (en su *Fenomenología del Espíritu*) de que «la conciencia de sí mismo, cuando está cierta de serlo, es toda la realidad.»—A. S.

ALBERT (Hans): *Das Werturteilsproblem im Lichte der logischen Analyse*, en «*Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft*», t. CXII, cuad. 3.º, 1956 (págs. 410-439).

El problema del enjuiciamiento tiene muy diversos aspectos. En principio están las actitudes radicales, así la anhilista, según la cual el juicio de valor como expresión concreta de un tipo de enjuiciamiento no responde a ninguna objetividad ni permanencia y sólo a los deseos de la persona que enjuicia. En contraposición a este criterio, el que pudiéramos llamar platónico o, al menos, de origen platónico, según el cual el enjuiciamiento ético procede del reconocimiento de una realidad objetiva inmutable, tal como las ideas. Entre estos dos extremos, caben situaciones intermedias, así el relativismo moderado, que puede incluirse dentro de las modernas tendencias axiológicas. Axiológicamente, cabe admitir un cambio entre un modo de valoración y otro modo de valoración, aunque el valor mismo oriente los juicios.

En términos generales podrían distinguirse cuatro puntos de vista para abordar el problema de los juicios de valor: Primero, el definitorio. Segundo, el problema lógico. Tercero, el problema metodológico. Cuarto, el moral. De acuerdo con un criterio meramente definitorio, el juicio de valor hace referencia a una clase de juicios cuya determinación más general la da la aplicación de puntos de vista que implican una aprobación o desaprobación. Esta aprobación o desaprobación tiene un valor y significado objetivos. Desde el punto de vista lógico, el problema se refiere a la estructura de los juicios de valor, estructura que puede estar caracterizada por su peculiar sentido. La cuestión metodológica entra de lleno en este ámbito, ya que la elaboración de los juicios de valor está en conexión con el significado lógico que les otorguemos. Por último, queda el problema ético. Este es, sin

duda, el más complicado y el que tiene una problemática que afecta en mayor medida al comportamiento. Se pueden sostener dos criterios principales; según uno, la moral de apreciación que se incluye en el juicio de valor tiene carácter propio e independiente de las circunstancias concretas. Según otro criterio, que ha sido defendido por los sociólogos y que, desde un punto de vista peculiarísimo, lo ha sostenido Max Scheller, los juicios de valor están en función de las circunstancias. Se abre aquí el problema de la llamada moral de la situación, que aparece como una consecuencia del punto de vista últimamente expuesto.

Por último, habría que discutir las relaciones entre la teoría del bienestar y el problema de los juicios de valor. Una teoría del bienestar exagerada podría llevar a un eudomonismo lógico, pero siempre nos debatiremos ante el hecho de los juicios de valor negatorios del bienestar, con lo que la discusión tornará a ser una discusión filosófica.—E. T. G.

BANNER (William A.): *The Case for Ethical Determinacy*, en «*The Review of Metaphysics*», 1956, vol. IX, 3 (páginas 455-461).

El problema de la determinación o indeterminación es en ética el problema del fundamento del juicio moral. De este tema se ocupa el libro del Profesor Abraham Edel *Ethical Judgement: The Uses of Science in Ethics* (Glencoe, 1955). Por cualquier método ético se llega frecuentemente a contradicciones. Y como tales disensiones envuelven cierta oposición de actitudes éticas, no pueden en última instancia resolver la decisión. Tal situación pretende superar el Profesor Edel mediante un semi-apriorismo que pueda resolver en cada caso el sentido de la conducta humana.

Rechaza Edel los extremos del relativismo y del absolutismo éticos (en el fondo éste no es más que una forma del primero). La cuestión desemboca en una definición de bien y en un conocimiento de la vida humana que no esté en contradicción con aquélla, comprendiendo una completa descripción de la naturaleza humana y de sus facultades cognitivas, así como de sus relaciones sociales.

El grado de determinación de una de-

cisión ética hay que emplazarlo sobre la situación-problema, constituida por relaciones de personas, designios, circunstancias y ambiente. Los datos objetivos (complejidad de factores de hecho) y los subjetivos limitan el proceso cognoscitivo. A su vez, los factores cambiantes e implicados revierten sobre una «complejidad primaria existencial». Esta permite una perspectiva para analizar los datos de la experiencia moral. Los elementos netamente morales resultan de analizar los fenómenos del esfuerzo humano. El Profesor Edel distingue entre lo esencial vital y lo periférico y hostil.

El criterio básico de valoración ética resulta de elementos universales (necesidades, aspiraciones y sus valores respectivos, humanas) y locales (condiciones contingentes y concretas en que se han de incubar y desarrollar aquéllos).

Las orientaciones y tendencias de la conducta humana no son considerados desde un punto de vista relativista (antropológico y etnológico), sino intuitivo (valioso, atendiendo a los valores corporizados). Los valores concretos (psicológicos, físicos, sociales, intelectuales) están ligados por relaciones necesarias que proveen de material a numerosas estructuras configurativas de valor. Son fenómenos humanos especificados sobre una red de necesidades en un medio cultural.

Esta base de valoración, constelación de fines humanos referentes a necesidades humanas, provee de criterio a las actitudes morales, a las obligaciones y virtudes, a los derechos y deberes, a la política social y a la defensa de la sociedad.—A. S.

BELOFF (John): *Facts, Values and Moral Solipsism*, en «The Journal of Philosophy», vol. LIII, núm. 18, agosto 1956 (págs. 541-549).

El problema filosófico de los valores requiere antes de intentar su solución en el orden metafísico, ver cuáles son sus supuestos para tratarlo como un problema científico. Se trata, en resumen, de investigar previamente en qué medida se puede aplicar el método llamado hipotético científico. Desde el punto de vista del positivismo, las proposiciones que implican un juicio de valor, tienen un carácter pseudocientífico hasta tanto

que no se apoyan en las auténticas disciplinas empíricas. Desde un plano empírico la pregunta básica para obtener resultados concretos sería: ¿Son los hechos morales distintos de los otros hechos? ¿En qué consiste esta diferencia? Parece claro que hay dos respuestas posibles; sí o no. Lo que no cabe es un término medio ambiguo. Si los hechos morales se constituyen como hechos distintos, los juicios de valor tendrían aquí una base de diferenciación. Pero si, por el contrario, son semejantes al resto de los demás hechos, y los juicios morales son sólo proposiciones diferentes, el tratamiento de la moral no puede escapar del método empírico positivo. Esto mismo hace referencia a las valoraciones y a las actitudes frente a las valoraciones. Con un criterio empírico lo bueno y lo malo está en función del resultado de la actividad y no al contrario. La aplicación al campo moral plantea un problema con referencia al solipsismo. Para el solipsismo la intimidad descubre los contenidos de los juicios de valor y, por consiguiente, los hechos no están a la base de la moral en cuanto *substratum* indiferenciado éticamente. Se perfilan, pues, con claridad dos significados del concepto de valor. Por una parte, con un criterio conductivista, forma parte de las ciencias sociales; por otra, el juicio de valor se vincula a la filosofía moral. Desde este punto de vista es inexcusable reconocer que su validez tiene, en última instancia, un fundamento solipsístico. Y según uno u otro criterio prevalezca, el método a aplicar será distinto y dará lugar a programas éticos distintos, bien de carácter naturalista, bien de carácter autoritario, entendiéndose en todo caso que éstos son los patrones absolutos.—E. T. G.

DAYA: *The Moral and the Axiological "Ought"*. *An Attempt at a Distinction*, en «The Journal of Philosophy», vol. LIII, núm. 21, octubre 1956 (págs. 634-641).

En un reciente artículo Everett W. Hall ha afirmado que la frase «A debe ser B» muestra la estructura del valor, y que lo que en función de esta estructura se dice no puede ser convertido a una frase declarativa o imperativa equivalente. En oposición a tal criterio se in-

ienta en este artículo exponer cómo la estructura mencionada muestra importantes diferencias críticas cuando se aplica a diferentes campos. El campo en el cual se aplica de ordinario el deber parece que se divide naturalmente en dos partes: una se refiere primariamente a las otras personas que no son uno mismo, y la otra parte se orienta a objetos, situaciones, etc., que no tienen importancia primaria para otras personas que no seamos nosotros mismos. El «deber» que se refiere al primer campo puede llamarse deber moral; el «deber» que se refiere al segundo campo puede llamarse deber axiológico. Es el propósito de este artículo mostrar que existen algunas diferencias importantes entre los dos campos y que las consecuencias de este hecho respecto de la teoría ética han sido descuidadas. Por consecuencia, se concluye también que la estructura universal de la frase que expresa el juicio de valor tiene aplicaciones factuales muy diversas.

En el primer campo, para que el deber funcione es menester que exista un sistema social que haga que el deber tenga sentido respecto a los otros; en el segundo campo, es decir, en el axiológico, la estructura social no tiene el valor complementario que tiene en el primero. En esta diferencia inicial hay ya una nota importante. En el campo moral la situación personal es esencialmente cambiante; en el campo axiológico parece que el cambio no tiene esta distinción esencial. Recordemos la diferenciación de Hartman entre el «deber-de-hacer» y el «deber-de-ser». No es, desde luego, la misma distinción, pero ayuda a comprender lo que queremos decir. Aplicando lo anterior al campo de las obligaciones, aparece claro que es de suma importancia el valor contingencial y, al mismo tiempo, el significado personal. La obligación de hacer se refiere a supuestos concretos y vincula a una determinada persona. Ahora bien: el valor moral, aunque es personal, no es válido sólo para la persona, sino que, como es conocido, tiene la pretensión de universalidad. El valor axiológico parece que no responde a estas características y que el deber en este campo adquiere, por consiguiente, otras notas peculiares. El deber axiológico no es socio o antropológico-céntrico, sino que parece tener un valor objetivo, peculiar y distinto al que se da en el campo moral.—E. T. G.

FERRIO (Carlo): *Il problema del libero arbitrio in alcuni riflessi pedagogici e giuridici*, en «Salesianum», 18, 1, 1956 (págs. 156-163).

En la antigüedad se tenía el concepto de que todos los acontecimientos estaban regulados por el hado. Para Cicerón no podía conciliarse con la presencia divina. Los luteranos, calvinistas y jansenistas enseñan que las acciones están dominadas por la concupiscencia dominante o por la gracia divina. Spinoza y los panteístas dicen que todo depende de la evolución del Absoluto. Para los materialistas, la conducta se regula por leyes de la materia. Leibniz niega prácticamente el libre albedrío, a pesar de su teoría de la libertad de indiferencia. Todos los maestros católicos afirman, sin embargo, la existencia del libre albedrío. Y acerca de esta cuestión no ha dejado de pronunciarse ningún filósofo.

Dentro del campo de la psicología, podemos apreciar dos posiciones al respecto: la tendencia biológica, negatoria, y la filosófica, generalmente afirmatoria de la libertad psicológica.

Para el biologismo psicológico, las representaciones que entran en el proceso de decisión se indican como *factores motivantes*, dotados de un determinado *colorido afectivo* que puede llamarse *carga afectiva*. La representación de motivos cuyas cargas afectivas sean más numerosas y decididamente agradables, se impone en la deliberación y llega a pasar a la fase activa. Esta teoría puede calificarse como determinista afectiva. Pero, se pregunta el autor, ¿es siempre determinante la carga afectiva? Pues sucede que contra ella objeta a veces un valor inserto en la voluntad agente, o sea, la experiencia de la conciencia, la cual atestigua que en el fondo la razón de nuestra determinación es siempre el yo, cuya consideración es la que aflora durante la deliberación sobre las cargas afectivas propiamente dichas.

La potestad de inhibición da asiento, por tanto, a la responsabilidad. La sanción se justifica precisamente por considerar en el agente íntegras la capacidad de entender y de querer, a través de las cuales es posible una correcta valoración de la acción.

En definitiva, una solución del problema del libre albedrío que responda a

los rigurosos principios de la biología moderna, no niega los valores espirituales que son el patrimonio más estimado del hombre individual; antes al contrario, los pone bajo la luz más adecuada.—A. S.

GOLIGHTLY (Cornelius L.): *Value as a Scientific Concept*, en «The Journal of Philosophy», vol. LIII, núm. 7, marzo 1956 (págs. 233-244).

Durante más de una década los sociólogos han estado trabajando para encontrar una definición de valor en cuanto concepto científico. Creen que el concepto de valor, especialmente los valores morales o éticos, son necesarios para una conveniente descripción de la vida humana. Las motivaciones humanas, la conducta social, los esquemas culturales, utilizan, en cuanto objeto de una u otra ciencia especializada, el término a que nos referíamos.

Como concepto científico, valor puede construirse de acuerdo con una estructura lógica comparable a la cultural o social. Valor, cultura y estructura social son inferencias y abstracciones de lo que el individuo percibe por los sentidos. De acuerdo con esto, el término valor es una abstracción científica. Haría falta, por consiguiente, aislar los contenidos de esta abstracción, y una vez que hubiéramos conseguido el análisis aislado de sus diferentes acepciones pasar a un concepto general claro. Fundamentalmente, podemos admitir con el Profesor Clyde Kluckhohn, en su «Logical Foundations of Probability», que una teoría, y, por consiguiente, una teoría respecto a los valores, cumple tres funciones importantes: 1.º Clasifica los conocimientos existentes sobre el tema. 2.º Es una guía en la investigación. 3.º Controla la observación e interpretación. Para lograr las tres funciones indicadas conviene adoptar tres posibles puntos de vista con relación a los valores: el cognitivo, el catéctico y el valorativo. El primero se refiere a nuestra «visión» del objeto. El segundo se refiere al proceso por el cual atribuimos al objeto un cierto significado y, por último, el valorativo implica un proceso de selección. Los tres criterios, aplicados al problema de los valores, más o menos vienen a darnos un criterio básico, según el Profesor Kluckhohn el criterio de

la actividad. En todo caso, un proceso determinaría la presencia del valor. En este proceso reconoceríamos tres dimensiones: la dimensión de modalidad, valores positivos y negativos. La dimensión de satisfacción o estética y la dimensión de finalidad. Pudieran distinguirse otras divisiones menores, pero de la aplicación de los criterios que hemos puesto en juego se induce que los valores proceden de un punto de vista general justificativo y que todos son, pues, deducibles a la idea y proceso de justificación.—E. T. G.

HALL (Everett W.): *Practical Reason(s) and the Deadlock in Ethics*, en «Mind», vol. LXIV, 255, 1955 (págs. 319-332).

El intuicionismo y el emotivismo han replanteado el tema de la razón práctica. G. E. More, Arthur Prior, A. S. Ayer, Charles Stevenson, Stephen Toulmin, D. B. Terrell, K. Bayer, R. M. Hare y otros han estudiado los límites y posibilidades éticos de la razón, siguiendo, de lejos o de cerca, los jalones hincados por Kant.

Se resalta la diferencia entre naturalismo y antinaturalismo éticos, y la que hay entre el juicio ético desinteresado y el interesado, para ser puesto en práctica en la propia conducta. Los puntos de vista objetivista (inquiriendo por el valor debido), subjetivista (buscando la valoración necesaria), imperativista (hallando el valor en lo preceptuado) encierran dificultades características.

La gravedad de la empresa filosófica en este sentido es enorme, pero los adelantos son constantes. En ética hay cosas importantes además de la necesidad de tomar decisiones prácticas en la actualidad contextual. El reconocimiento del sentido práctico no versa sobre valores puros, sino sobre realidades entremedadas de valor. Pero siempre este reconocimiento es para ser practicado en la situación moral, y no puede asegurarse refiriéndolo a las convicciones propias o a las consecuencias.

No se debe negar a la filosofía del Derecho apelar a los conceptos o al lenguaje cotidiano, tratando de investirlos de problematicidad categórica. Pero ello ha de hacerse sin desligarse del contexto original y tratando de localizarle en términos amplios.

El defecto que el articulista halla en

la ética contemporánea, es el no haber hallado una salida teórica al punto muerto que hay entre el naturalismo y el antinaturalismo sin dislocar sus respectivos puntos de vista. La opinión del autor es que no la hay, pero sí entre el fenomenalismo y el fisicismo éticos, acerca de la existencia o no de los valores. La sistematización y refinamiento de las conclusiones respectivas las aproxima más cada vez, y su lenguaje va acomodándose a una terminología correcta.

En definitiva, parece que los antinaturalistas darían lugar a la razón en moral, en dos sentidos: como forma de persuasión a obrar y como asimiento para obtener verazmente las normas. Los naturalistas, solamente en el primero. Y la distinción entre ambas orientaciones hace, al parecer, que esté de veras presente el modo de progresar cada día en la ciencia ética.—A. S.

HEMS (John M.): *Reflecting on Morals*, en «Philosophy», XXXI, 117, 1956 (páginas 99-116).

Hay que llegar, en toda tarea inteligente, a un grado de reflexión. No puede quedarse fuera de esta regla la práctica psicológica, cuyos resultados son muy importantes.

La ingenuidad es rara en cierto nivel práctico, ya que el proceso indagador va llevado por principios metodológicos. Sin embargo, aun así ocurren confusiones en la descripción sintomática. La conducta correcta para un paciente puede no serlo para otro.

El error de «falsa identificación» se halla en muchos de los escritos filosóficos. El mayor error de los teorizantes ingenuos es la confusión de las referencias de una persona con las de un tercero. La distinción entre yo mismo como «yo» y yo mismo como «él» puede y debe ser tan clara, a su vez, como la hecha entre yo y otro.

De modo semejante, si el filósofo moral nos proporciona cuidadosa información sobre la experiencia moral, debe también tener siempre presente qué es lo que en la conducta no es propiamente moral. Pues la distinción en uno mismo como asesor y como sujeto debe ser mantenida siempre, si el resultado del examen ha de significar algo.

El problema de la rectitud subjetiva

y objetiva se impone. El punto de vista subjetivo indica que un hombre debería hacer lo que pensara que es recto, y el objetivo traspasa la duda al saber qué es lo recto en sí. Tomando este último criterio, el problema es saber si tal rectitud es accesible al hombre, pues antes de ser hecha la operación, ¿cómo puede ser examinada igual que si hubiera sido hecha ya? Desde cualquier punto de vista, el agente desconoce de verdad qué es lo recto, mientras que el asesor lo conoce. ¿Dónde está, entonces, el nexo entre la acción objetivamente recta y la obligación? Pues no debiera existir el nexo mientras el agente no supiera cuál era la conducta objetivamente recta. Y de otro lado, toda obligación supondría que el agente había sabido ya lo que era recto.

El agente nunca puede estar objetivamente seguro de la rectitud de todas las consecuencias de su acción, ya que éstas son imprevisibles.

La contradicción entre la objetividad y la subjetividad en el conocimiento de lo recto es una cuestión que merece toda la importancia.

La elusividad e inseguridad de esta confusión es debida a la facilidad con que la persona del agente puede ser «alterada» empleando un lenguaje extraño. El «subjetivista» se identifica, además, a sí mismo con el agente, constituyéndose en punto de referencia ajeno, pudiendo llegar a la conclusión de que una conducta es obligatoria para una persona que no ha llegado a comprender que el sentido de esa conducta es recto. Por el contrario, la noción de acción objetivamente recta es esencialmente contradictoria, ya que se trata de una acción aún no actuada, una conducta inactual, un pensamiento, en definitiva, impensable.—A. S.

JACOBELLI ISOLDI (Angela María) *Liberità e valore*, en «Giornale Critico della Filosofia Italiana», X, 4, 1956 (páginas 459-489).

El subtítulo del artículo recensionado es «Riconquista della prospettiva kantiana», y da bien claramente el esfuerzo constructivo de la autora.

Para poder justificar la validez universal y necesaria del intelecto, hay que dar razón de la estructura de la experiencia

en las relaciones universales y necesarias. La experiencia ha de ser concluida en una anticipación racional de la realidad. Es preciso, sobreentender la totalidad real, comprenderla.

Kant esgrime contra Hume la existencia de una exigencia metafísica de comprensión. La razón ha de valerse, para ello, de problemas e hipótesis cuya conexión verifique la validez de las ideas. Kant es un buen guía para distinguir la inteligencia de la comprensión, al explicitar la diversidad entre la perspectiva física y la postulada por la exigencia metafísica.

La función intelectual se manifiesta como unificación del múltiple sensible físico. Pero a la unidad causal la razón contrapone una unidad final, en sistema del cual es posible partir para entender cualquier realidad. Entonces el acto de pensar se sustrae a las contradicciones de las ideas, que han de ser superadas por la libertad, desde la cual se innova la perspectiva.

La libertad como moralidad se constituye en su propia garantía. Como responsabilidad surge de la ruptura de una vinculación interhumana anterior. Con el concepto de autonomía decide Kant la difícil síntesis entre libertad moral absoluta y responsabilidad necesaria socialmente. De suyo, según Kant, el hombre sólo es responsable ante sí mismo, y él mismo se identifica a sí mismo, en cuanto racionalidad, con la racionalidad general, ya en el plano absoluto o teológico o en el relativo y político.

La realidad no puede ser sometida a una perspectiva de valoración irreducible a los puros hechos. Pues toda cosa vale en cuanto que debe tener un valor, o sea, un sentido respecto a la totalidad real. Pero siendo la totalidad real una perspectiva humana, el ser autónómico del hombre sólo puede lograrse resistiéndose al hipnotismo de las cosas y variando los puntos de horizonte en torno, para reconocer la centralidad del yo y la ilimitación de nuestras posibilidades de horizonte. En esta precisión de autonomía se basa la exigencia metafísica de comprensión. Por tanto, la libertad es una disponibilidad de posibilidades. En el sentido de que siempre el hombre puede dar un juicio de valores de su propia perspectiva, siempre es el hombre libre. Pero la libertad esencial no se agota en la actitud yudicativa. Se ha de ma-

nifestar como responsabilidad que exige respuesta a la incitación del valor. La libertad no es sino un problema exigente.—A. S.

HORSBURG (H. J. N.): *Purpose and Authority in Morals*, en «Philosophy», XXXI, 119, 1956 (págs. 309-323).

La ética debe poner punto final a la interminable discusión entre teleólogos y deontólogos, en forma que depongan su común hostilidad.

El utilitarismo dice que debe obrarse de tal modo que contribuyamos al bien común y al gusto general. El intuicionismo dice que el hecho de haberse hecho una promesa constituye por sí mismo una razón para su necesidad. Los teleólogos, pues, se fijan en la realización del fin porque éste es bueno. Los deontólogos, porque es forzoso, sin atender a más.

Las reglas morales tienen un número de caracteres que las apartan de los otros imperativos: son incondicionales recomendaciones dirigidas a cada uno; proveen de razones en favor y en contra de las acciones, con independencia de cualquier otra clase de consideraciones, etc. Por lo esencial de su justificación se parecen a normas imperadas no-morales. Pueden ser justificadas por dos caminos: por manifestar ciertos propósitos las relaciones sobre que rigen; y por manifestar cierta autoridad las relaciones para que están puestas. Una justificación completa de una moral imperativa demanda el uso simultáneo de ambos métodos.

Los teleólogos han percibido y enfatizado que las reglas morales están justificadas por referencia a la intención, mientras que los deontólogos se fijan en el elemento de compromiso que en la conducta pueda haber.

Los deontólogos corren el riesgo de cometer serias equivocaciones olvidándose de los aspectos teleológicos de la ética, haciendo injusticia a la razón ética, y menospreciando el punto de vista común de la ética, porque sólo los imperativos morales son susceptibles de la justificación teleológica en ese sentido.

Los teleologistas incurren en errores paralelos. Si rehusan aceptar una dilución deontológica de su posición, su error es peor que el de los mismos deontólogos. Si, de otro lado, se conforma con

negar que estemos sometidos a reglas específicamente morales, su error es menos serio que el de los deontólogos.

El aspecto deontológico de la ética es más fundamental. Sin un agente moral revestido de autoridad los fines estarían siempre en un bajo nivel significativo éticamente, y el poder para ejercerlos en la vida humana no tendría apenas relevancia psicológica. Pero sólo el agente moral que se ha asimilado un imperativo moral que de algún modo pudiera ser llamado categórico, puede darle precedencia absoluta sobre los otros imperativos.—A. S.

KADING (Daniel): *Re-defining moral judgements*, en «The Journal of Philosophy», 1956, vol. LIII, núm. 17, págs. 513-523.

En este artículo el autor se propone mostrar cómo los juicios morales, tal y conforme se les emplea ordinariamente, son esfuerzos que se hacen para expresar una verdad importante. Y que, donde tal esfuerzo no existe, no podemos decir que se siga o resulte un juicio moral típico ni importa la clase de lenguaje que se emplee. Sin embargo, surge el problema de que dicho esfuerzo realizado para discernir la verdad moral pueda resultar inútil, y, en este caso, aquellos cuya opinión es la de que este problema se da, puedan desear hacer una re-definición de sus propios juicios morales en términos de ciertos propósitos a los que sus juicios muy bien pudieran servir. Con este planteamiento Kading estructura su estudio en dos partes: una dedicada al análisis de dos de tales propósitos y la otra a una discusión de algunas de las re-definiciones que probablemente podrían servir dichos propósitos.

Partiendo de la conclusión de que los juicios morales típicos no se les puede someter a verificación, ya que ellos presuponen un método que no se puede emplear, inquiriere, en honor de aquellos que acepten la anterior conclusión, cuáles pueden ser los propósitos que el lenguaje moral podría continuar sirviendo. Dos propósitos, afirma Kading, pudieran muy bien merecer la retención del lenguaje moral. En primer lugar, nosotros continuamos teniendo, incluso después que la estructura ordinaria de moralidad ha sido rechazada, algo que

se aproxima a sentimientos morales, lo cual únicamente por medio del lenguaje se puede expresar fácilmente. Y, en segundo lugar, en nuestra sociedad hay ciertos principios morales tan comúnmente aceptados, que ellos podrían construirse convenientemente como formando la base de los juicios morales, siendo estos juicios descripciones de determinadas cuestiones complejas a las que es difícil referirse de manera explícita. El resto del artículo lo dedica a re-definiciones de los juicios de moralidad, como dijimos.—J. C.

LADD (John): *Symposium: The Grounds of Obligation. I. The Distinctive Features of Obligation-Statements. II. On the Use of Moral Principles: Maurice Mandelbaum*, en «The Journal of Philosophy», vol. LIII, núm. 22, octubre 1956 (pág. 653).

El problema que se plantea en este primer trabajo es el siguiente: ¿Cuál es el fundamento desde el cual se justifica un juicio particular sobre la obligación? En cierto modo, esto equivale a preguntarse por los fundamentos de una obligación o por los fundamentos de un juicio moral. Antes de analizar un juicio moral será menester conocer y analizar lo que justifica tal juicio. El término obligación se emplea para designar la obligación moral en el sentido de que, cuando una persona tiene una obligación respecto de X, tiene un deber moral equivalente respecto del propio X.

La primera característica de los juicios de deber que implican obligación es la prescriptividad, en el sentido de que prescriben u ordenan en cuanto el que pronuncia el juicio cree que el contenido afirmativo de éste, en cuanto obligación, ha de realizarse en una ocasión determinada. Desde luego, puede afirmarse un juicio de deber moral con la obligación implícita sin creer en ello, pero, no obstante, la obligación, en cuanto tal, está en función de ciertos hechos, reales o supuestos.

La segunda característica del juicio de deber la podríamos llamar pretensión de legitimidad. De acuerdo con esta característica, la aseveración del que enuncia el juicio implica que él la suscribe y, además, que debe ser suscrita por todos cuantos le oyen, ya que no es una afirmación caprichosa, sino que hay

razones profundas y generalmente válidas para realizar la obligación. De acuerdo con la pretensión de legitimidad, el juicio de deber presenta la obligación como inexcusable. Ahora bien: es evidente que un análisis fenomenológico llevaría a la conclusión de que el sentimiento de adhesión al juicio enunciado no sirve de fundamento a la obligación moral. Tampoco la adhesión a la razón, ya que tales razones pueden, a su vez, aceptarse por su vinculación emocional. Parece que la justificación moral está en la justificación de la lógica deductiva, insertando la necesidad de cumplir una obligación en un juicio general del que la obligación es consecuencia.

El segundo artículo de los que constituyen esta symposium, dedicado al uso de los principios morales, afecta principalmente a las dificultades de fundamentar lo bueno, lo debido y lo justo en el orden moral en cuanto en la vida cotidiana usamos los principios morales como justificados por sí mismos. Tanto lo bueno como lo debido y como lo justo tienen en sí su justificación. Analizando un juicio moral llegamos, pues, a una fundamentación general. El análisis de uno de estos juicios cualesquiera muestra unas cuantas características en una acción, elección o actitud, cuyas características la definen. Utilizamos, por consiguiente, los principios morales en cuanto son justificación por sí de una acción a la que nos referimos. Ahora bien: no parece que haya aquí un proceso deductivo, sino la presencia de una obligación vinculante que apreciamos de modo directo sin recurrir a deducción ninguna.—E. T. G.

MACLAGAN (W. G.): *How important is Moral Goodness?*, en «Mind», volumen LXIV, 254, 1955 (págs. 213-225).

Por bondad moral entiende el autor el carácter de la voluntad-de-acción. No en sentido de *virtud*, sino de lealtad práctica a la propia convicción de lo recto. Una lealtad así es un bien. Lo que se pregunta ahora es su importancia. También hay que examinar si la falta de determinación a obrar refleja una percepción moral sana, o si procede nada más de una confusión mental. Los estoicos y kantianos afirmarían esto último. Pues el

resultado decisorio es el comparar lo que reclama su propia bondad moral con lo que la particular ocasión exige. La tesis estoico-kantiana atribuye una bondad absoluta a la *buena voluntad*, en el sentido de que no siendo en último término absolutamente bueno más que la buena voluntad, aunque todos los elementos de la conducta sean buenos, la buena voluntad es incomparablemente más importante que los demás o que cualquier combinación de ellos.

En contra está que, aunque nuestra elección es francamente libre, la mente no es sino uno de los factores determinantes de lo que nosotros hacemos. El papel del bien moral es hacer inteligible el juicio comparativo de cuál bien entre los que yo pueda obrar será preferible a los restantes. Pero la bondad moral no constituye la razón convincente en ese juicio.

No podemos combinar varios puntos de vista: tenemos que escoger entre ellos.

Existe el problema de si el hombre estará corrompido o ciego a la hora de escoger. Dando por supuesta la aptitud selectiva, ¿habrá de utilizarse la corazonada *prima facie*, o una reflexión elaborada y lenta? En cualquier caso, la influencia de la educación recibida será muy grande. La educación moral tiende a hacer reconocer la rectitud o malicia en la conducta. En ella tiene gran importancia la autoridad del educador y la inmadurez del educado, factores en cuya función está el resultado educativo.

Lo que en todo caso es indefendible es que se pretenda que un hombre obre en contra del dictado de su conciencia. Pues la bondad moral tiene importancia absoluta.

No sabe el autor concretar cuál es la regla absoluta. Nadie puede decir que está seguro de que una regla exterior es mala porque su propia estima de la bondad moral es buena. Ni que, si está seguro de estimar rectamente, lleva consigo realmente su propia norma.—A. S.

MAISTRIAUX (Robert): *La liberté dans l'oeuvre de René Le Senne*, en «Les Etudes Philosophiques», X, 3, 1955 (páginas 458-465).

El destino de los hombres se articula sobre dos ejes: obstáculo y valor. El nombre del valor supremo es Dios. La

dificultad es un *punto de partida*. La libertad es el motor que alimenta y dirige —iniciativa y valor— el destino.

El hombre no es cosa a la que se dé cualquier perfección sin su consentimiento.

La experiencia vital arrastra consigo datos en algunos aspectos determinados y en otros indeterminados. En la mente de un filósofo positivista, tales juicios se negarían mutuamente, se neutralizarían, y su oposición les llevaría a anularse mutuamente. Pero realmente lo que sucede es la apreciación del fenómeno de la contingencia, y, con él, tenemos la condición que permite el hecho de la libertad.

El hombre suele tener conciencia de su *libertad original*. Al hallarse en presencia de un obstáculo siente haberla perdido. El «yo» se siente impedido por ese endurecimiento vital que se le opone. Entonces el obstáculo permite comprobar el avance de la libertad. Esta libertad no es ya la libertad original. Le Senne la llama *libertad activa*.

Al proyectar el modo de superar la dificultad se encuentra uno con la variedad de términos para superarla. Esta contradicción interior ha de ser resuelta por otra modalidad de libertad: la *libertad inventiva*. Si pudiera ser fijado el límite en que es posible resolver la contradicción interior, tendríamos conocidos los límites de eficacia de nuestra libertad.

Cuando el proceso inventivo haya superado el proceso contradictorio la libertad habrá conseguido su plenitud y su premio. Es la *libertad real*.

Sin embargo, la libertad no puede absolutamente engendrar el valor. La libertad opera en nosotros al operar nosotros en ella. La libertad busca las mediaciones entre nosotros y los valores. El mérito no crea el valor, puesto que éste es objetivo. La libertad no puede provenir de nada que sea antes que ella. Sólo puede proceder de lo Absoluto. Por consiguiente, la libertad humana emana de la divina.

Poniendo la libertad como fuente de realización de nuestros valores, Le Senne ensancha considerablemente el dominio de la responsabilidad, que alcanza al logro de cualquier valor, y no sólo al de los morales. Por tanto, renunciar a cualquier modalidad de libertad es comenzar a anonadarse. «Concediéndonos la liber-

tad, Dios nos ha concedido a perpetuidad, no un trozo de naturaleza, sino una vocación».—A. S.

MONRO (D. H.): *Are Moral Problems Genuine?*, en «Mind», vol. LXV, 258, 1956 (págs. 166-184).

¿Cuál es la justificación última de la moral? ¿Es la moral objetiva, o subjetiva?

El autor cree que las respuestas tradicionales son inaceptables, y que no parece haber otras respuestas adecuadas. Pero cree que la invalidez de las soluciones se debe a algún defecto en los planteamientos problemáticos. Igual sucede con algunas preguntas infantiles, a que no se puede responder porque no tienen respuesta.

La pregunta de cómo pueden ser justificados los juicios morales, debe cambiarse en esta otra: «¿Qué aceptaría usted como justificación?; nosotros diremos a usted qué clases de argumentos son los aceptados usualmente, y los principios que usted podrá aplicar cuando se le pregunte.» Pero no puede usted, sin embargo, contestar si un juicio está desde luego justificado.

Una decisión moral es una decisión de principio, y debe tener cierto grado de generalidad. Tiene que ser descriptiva, como «máxima» en sentido kantiano. Debemos aplicarla en circunstancias parecidas, y debemos aprobar su empleo por otros tanto como lo aprobemos en nosotros mismos.

El punto de vista del autor, a este respecto es que el conjunto de principios aceptables que generalmente constituye un *modo de vida* es algo artificioso. Consiste esa vida general en acciones reguladas por principios aplicables universalmente, no excepcionales, que se apoyan mutuamente. Pero ni se derivan del análisis de la conducta actual del ser humano ni de la estima de lo que todos creen que deben hacer. Por esto los filósofos no han encontrado una base para justificar necesariamente sus sistemas éticos, y se quiebra la consideración ética como ciencia rigurosa.

Deben tenerse en cuenta los intereses, deben armonizarse los deseos, debe contarse con los afectos comunitarios y culturales. Y a la pregunta de si un *código* es mejor que otro, el objetivista dirá que sí, y el subjetivista que no. Sin embar-

go, puede preguntarse si tal pregunta tiene sentido.

Para juzgar sobre los distintos estilos éticos de vida tiene que haber contrastes críticos (*standards of judgement*) y puntos sistemáticos (*frame*) de referencia analógica. Ello implicaría un cierto *relacionismo (relativism)*.

Los conceptos de *bien* y de *deber* no tienen, para el saber ético, alcance absoluto más que en terreno práctico. Su justificación no es función de principios morales, sino de la posibilidad de conducta, de la cooperación humana y de las posibilidades de aprender y enseñar hábitos regulares de conducta. Los problemas morales quedan patentes no sólo en su solución, sino también en su planteamiento.—A. S.

MOTHERSILL (Mary): *The Use of Normative Language*, en «*The Journal of Philosophy*», vol. LII, núm. 15, julio 21, 1955 (págs. 401-411).

Muchos de los problemas de la ética contemporánea exigen de nosotros que decidamos, en casos concretos, entre teorías éticas distintas; así, temas como el concerniente al significado de los «*Predicados valorativos*», o el de la justificación de los juicios de valor, se pueden considerar desde puntos de vista tan distintos como el intuicionismo, el naturalismo y el no cognotivismo. Pero es difícil saber cuál de estas teorías es la correcta. La dificultad aumenta por el hecho de que, generalmente, no disponemos de esquemas que determinen cuándo las teorías éticas son correctas. Esta dificultad y defecto ha sido siempre la objeción de la crítica; uno puede formular esta o aquella teoría sin saber con rigor cómo decidir sobre la rigurosa corrección de una de modo que excluya las demás. De los diversos métodos propuestos unos se refieren a la materia del objeto del conocimiento ético; así se dice que cuando el contenido es definible como bueno, se tiene un criterio para determinar la corrección, pero esto puede simplemente ser la expresión de la valoración ética común y negarse la corrección. Desde otro punto de vista, se ha afirmado que el sentido común puede decidir por una condición, a él inherente, de saber dónde está lo bueno y dónde está lo malo, de manera que no haría falta un esquema normativo superior.

Este punto de vista se puede aproximar al naturalismo. Cabría admitir que hay un intuicionismo profundo, desde el cual, sin carácter normativo estricto, se decide sobre las discrepancias entre los puntos de vista de las teorías éticas.

Podríamos, por último, plantearnos la cuestión de un criterio normativo que estuviese en principio planteado como el problema de un lenguaje característicamente ético. Decir que una persona es buena no parece que implique un juicio de valor ético absoluto; decir que un perro es bueno no es un juicio de valor ético; decir que la conducta implicada en la práctica de una religión superior es antes buena que mala, parece un juicio de valor ético. De aquí la necesidad de tener en cuenta el lenguaje normativo y su uso. Hay en principio que percatarse de que no es necesaria una sentencia ética, la imperatividad, como expresión lingüística, que tampoco es indispensable la valoración como una propiedad, sino que los juicios que impliquen una determinación ética adquieren su máximo sentido cuando suponen normatividad, y, por consiguiente, la discriminación de las condiciones, según las cuales se admite que determinado contenido tiene el carácter de ético.—E. T. G.

PATTON (Thomas E.): *Reasoning in Moral matters*, en «*The Journal of Philosophy*», vol. LIII, núm. 17, págs. 523-531.

Numerosos autores están de acuerdo con los emotivistas en que los juicios morales no son descripciones, y están de acuerdo asimismo en que la ética estudia lo que se da en el discurso moral. Pero difieren en sus opiniones de autores tales como C. L. Stevenson, al sostener que algunos juicios morales son *razonables* en una forma en que otros no lo son. La validez de un juicio moral, dicen, se deriva de los principios morales que se obtienen dentro de la sociedad en cuestión. Habiéndose estudiado raramente con cuidado la relación entre los principios morales de una sociedad y la validez de los juicios morales, el autor se propone discutir una parte de este problema, la que tiene que ver con los procesos que el raciocinio sigue en materias morales.

Analizado el procedimiento de la ley

inglesa, Patton arguye que existe una analogía íntima entre el raciocinio moral y dicho procedimiento. Puesto que éste disuade de usar modelos deductivos («silogismos morales» modificados), nos parece proponer que abandonemos la simplicidad de una opinión como la de Hare en favor de un territorio menos familiar. La posición MP, sin duda, parece más simple de lo que debiera. Por ejemplo, expresiones estereotipadas, como «en una sociedad dada» y «la sociedad en cuestión», esenciales para tal posición, necesitan de un estudio más profundo. Pues ¿a cuántas sociedades pertenece una persona? Entre otras muchas, nosotros hablamos de la sociedad occidental, de la sociedad primitiva, de la sociedad de la clase baja, de la sociedad culta, de la sociedad humana, etc. Una misma persona puede pertenecer a muchas sociedades al mismo tiempo; ¿cuál de ellas es, pues, la «sociedad en cuestión»? La respuesta, afirma Patton, es que la tal «sociedad dada» es una ficción de los filósofos. Y, en este caso, la posición MP parece mucho más simple a este respecto de lo que propiamente pueda ser: un complejo de hechos ha sido explicado con una ficción.—J. C.

PICHLER (Hans): *Die Willensfreiheit als Gabe und als Aufgabe*, en «Zeitschrift für Philosophische Forschung», X, 1956, Heft, 3 (págs. 352-365).

La libertad de la voluntad para determinarse en cada caso es por una parte una facultad reconocida que tiene la voluntad y este es el criterio de la mayoría de los sistemas filosóficos. No obstante, queda a través de la Historia de la Filosofía un margen a la problematicidad de dicha libertad. El escepticismo sobre la libertad de la voluntad alcanza en el siglo pasado un señalado puesto en la concepción del mundo romántica o positivista y en más ocasiones una desvaída solución a ella favorable. La casualidad juega un importante papel en el pensamiento déimonónico, o al menos la idea de destino. La problematicidad radica en que no nos sentimos libres cuando nos vemos urgentemente forzados, obligados. En cambio nos adherimos a la creencia en la libertad de la voluntad cuando en espontaneidad no forzada nos manifestamos conforme a nosotros mismos. En esta última conducta lo instintivo ele-

mental o forzado por así decirlo no tiene la relevancia que en aquellos otros casos. El determinismo ordena a la fenomenología natural la vida volitiva. Pero el mismo instinto de conservación que aparentemente está vinculado a la Naturaleza tiene en sus espontáneas elecciones, depuraciones en el campo de elección a su alcance una evidente emancipación del destino ciego que no podría seleccionar los impulsos propios de cada uno, la profunda vida instintiva del individuo, caso de que se identificara ésta con la libre voluntad. En todo caso esa vida instintiva sería la manifestación natural de la libre voluntad profunda. Al «yo no puedo hacer otra cosa» se opone la resistencia a situaciones naturales desagradables y a deseos insubordinados. La mayor o menor libertad aparente viene dada por la mayor o menor dotación de talento para resistir. Tan equivocada es la doctrina del determinismo hereditario como la de la inalterabilidad del carácter. El autodomínio y la autorrepresión son un grave problema, pero no un insoluble problema. Hay una heroica victoria en el autodomínio. La esencia de la autoliberación por la voluntad es independiente del éxito o fracaso, de modo que la no aceptación de la voluntad como libre obedece muchas veces a una retórica pesimista a la moda. Un fondo esteticista mueve estas actitudes. El determinismo en todo caso y aun aceptando hechos volitivos no deduce de ellos la existencia de la libertad. Pero una cosa es voluntad en una determinada situación y otra es voluntad pura. La vigilancia se exige para que la voluntad se manifieste positivamente como libre. El spinozismo se adivina en todas las direcciones contemporáneas de negación de la libre voluntad, contrariamente al leibnizismo, afirmador de la correspondencia entre las mónadas.

El determinismo, por otra parte, que trata de luchar contra supuestos improbados es él mismo una conjetura. Es evidente que la voluntad humana no apunta solamente a lo mandado, a lo moral o justo y en ello es precisamente donde se pone de manifiesto su libertad de elección. Cuando nos subordinamos a ordenaciones ideales es cuando, sobre todo, se manifiesta la libre voluntad; su carácter racional primordial y secundariamente moral explica la libertad de la voluntad.—E. S.

ROFENSTREICH (Nathan): *The Superject and Moral Responsibility*, en «The Review of Metaphysics», vol. X, 2, 1956 (págs. 201-206).

Según la teoría de Whitehead, el concepto de «superject» se distingue en dos planos: el de la emergencia del sujeto y el de la actuación sensible. Desde el *datum* propio, alcanza una superior unidad progresiva, basada siempre en el plano anterior. El término «superject» indica precisamente la cualidad resultante de la unidad de ambos, mediante un proceso causal-final, sin distinguir el aspecto genético y el estructural dentro de ese proceso formativo de la realidad humana. De suyo el hombre entendido en su función y en su entidad es un «superject». La consideración desde la conciencia humana de su propio proceso genético-estructural puede dar una idea de la propia responsabilidad.

El problema de considerar la responsabilidad propia surge en la opción de interpretar las etapas del proceso o de considerar los puntos de partida y llegada.

La cuestión puede plantearse así: ¿Puede alguien tener conciencia de identidad moral consigo mismo considerando el *datum* y la unidad final? ¿Surge de esta consideración simultánea un objeto de referencia responsable?

La responsabilidad moral, en cuanto conciencia computadora (*as accountability*) no está ajena al propio proceso humano. Pero la responsabilidad moral es también una decisión personal identificándose como totalidad respecto a cada estadio formativo particular. Ese poder integrador de la conciencia es presupuesto de responsabilidad.

En lenguaje de Whitehead: solamente puede hablarse de «superject» cuando un sujeto tiene clara conciencia de referencia a sus propios datos.

La responsabilidad moral es una expresión de autoconciencia, y no un resultado inherente a la consideración del proceso vital en sí mismo. Dicha autoconciencia significa la antecendencia de una realidad, y su recepción, decidida, aunque de hecho no sea percibida del todo.

El «superject» no es una entidad persistente a que sobrevienen cambios, pues el concepto del «superject» no puede ser

confundido con el de sujeto como mero portador de fenómenos.

La autointerpretación está implicada en la responsabilidad moral. Pero soy responsable de mi conducta porque me interpreto como sujeto de mi conducta, por lo que mi autointerpretación es supuesto existencial de mi responsabilidad moral. El acto de conciencia representa la posibilidad del ser humano precisamente como es: un enfrentamiento existencial.—A. S.

PHILIPS GRIFFITHS (A.): *Formulating Moral Principles*, en «Mind», LXV, 257, 1956 (págs. 38-48).

Se piensa por lo general que no es posible formular los principios morales de un modo completamente satisfactorio. Sin embargo, esta tarea es relativamente fácil.

Los principios morales no deben expresarse como quiere Hare, en la forma A de la premisa mayor del silogismo aristotélico, pues en tal caso su formulación sería muy difícil e incluso imposible. Tampoco deben considerarse como juicios analíticos. Por el contrario, tales principios pueden compararse con mayor fruto a otra clase de formulaciones generales.

En este sentido los principios morales son de la clase «ceteris paribus» (*If p then r*, permaneciendo igual las demás circunstancias). Los principios «ceteris paribus» no se aplican en circunstancias especiales. La dificultad estriba en la determinación de tales circunstancias. El saber aplicar un principio moral es saber cuándo se presenta una excepción. Pedir que las excepciones deben ser establecidas en el principio es pedir no sólo su formulación, sino también el modo de aplicarlo. Lo que sucede es que no es posible una identificación absoluta entre los principios morales y los principios «ceteris paribus», y quizá fuera necesario sustituir la cláusula «mientras las demás circunstancias permanezcan igual» por la más apropiada de «normalmente». Un principio moral puede no ser aplicable a un caso concreto y esto podría contradecir su universalidad, pero esta universalidad significa simplemente referencia a una clase de acciones, y no la justificación de todas las acciones comprendidas en ella.

Las identificaciones que se propugnan

de los principios morales a la premisa mayor de un silogismo o al concepto de deber *prima facie* no son, pues, totalmente esclarecedoras. Tampoco los principios *ceteris paribus* podrán suministrar luz en todos los casos. Sin embargo, el pretenderlo puede no ser posible y en todo caso sería innecesario.
J. L. B.

RYFFEL (Hans): *Der Wertpluralismus unserer Zeit als philosophisches Problem*, en «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», XLII/3, 1956 (páginas 305-328).

El pluralismo de valores, en cuanto conjuntos axiológicos que definen una compleja lucha de actitudes y conductas, es un fenómeno nuevo en la historia occidental si se consideran las proporciones y la importancia que tal pluralismo ha adquirido. Desde el Renacimiento se está acentuando el proceso de fraccionamiento de las concepciones del mundo y, por consiguiente, la pluralidad en las constelaciones de valores. Diversos historiadores de la cultura, del Derecho, de la ciencia, han puntualizado este fenómeno y subrayado su interés. Recordemos, por ejemplo, el estudio de Kunz sobre pluralismo en el orden del Derecho natural y del Derecho internacional, o el estudio, en la órbita americana, de Northrop sobre la unión de Oriente y Occidente, interpretando el problema desde la diversidad de valoraciones del mundo.

No hay duda que el modo más obvio de ver el problema es el de las relaciones entre la pluralidad axiológica y el relativismo, y en este sentido se suele buscar como fundamento y comienzo de la situación actual al positivismo. Se sostiene que el positivismo fundamentando una relativización cada vez más radical de la realidad del mundo, ha dado lugar al pluralismo axiológico, de manera que los conceptos de democracia, tolerancia, coexistencia, vendrían a ser expresiones del relativismo realizadas más tarde en la pluralidad axiológica. Desde este punto de vista, parece ser que el absolutismo en el orden de los valores se opondría al pluralismo, haciendo a este último igual a la condición relativa del mundo. Sin embargo, sería una identificación inexacta. El relativismo total o el absolutismo pleno en conexión con

los valores parece que es difícilmente realizable y que de un modo u otro se propende a encontrar un pluralismo. Desde la perspectiva absolutista, un sólo valor determinaría todos los demás. Este valor definiría los criterios apreciativos. Desde otra perspectiva, los valores entrarían en juego para determinar su jerarquía, según la situación histórica y la actividad de los grupos humanos que en cierto modo estarían determinando y cualificando a los valores, y, por último desde el punto de vista del pluralismo, diversas perspectivas se abrirían a un mismo objeto por caminos diferentes. Este punto de vista se descubre en casi todos los teóricos de renombre, incluso en los defensores radicales del absolutismo valorativo.

El pluralismo actual parece que responde a un momento previo de coordinación. A su base están, desde luego, las modernas concepciones del ser humano y la sociedad, que serán las que organicen el pluralismo valorativo como un modo racional de convivencia, bajo una jerarquía estricta de valores.—
E. T. G.

RYFFEL (Hans): *Der Wertpluralismus unserer Zeit als philosophisches Problem*, en «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», vol. XLII/4, 1956, (págs. 507-528).

El pluralismo de valores de nuestro tiempo centra acaso más que ningún otro pensamiento contemporáneo la problemática filosófica actual. En él se incrustan las demás direcciones filosóficas, principalmente el existencialismo. Esteticismo y existencialismo coinciden en ser consecuencias del clima axiológico general que preside el siglo actual, en el cual están fundamentados. Relativismo y nihilismo están anclados en esa ética de los valores, que persigue valores absolutos. Esto es, a causa de la creación adyacente a la ética de los valores de una ética situacional. La mostración de la mismidad singular incambiable y su desarrollo en un especial sentido expresa la situación, concepto capital en la filosofía moderna, o mejor, actual. En Heidegger y Sartre se pone de manifiesto, aunque en las últimas obras del primero no tanto, por su progreso hacia la trascendencia, ya advertible en Jaspers. Lo dado de ante-

mano en Jaspers parece sería un valor previo. Este valor inmediato es la existencia. La filosofía de la existencia se asentó en el reino de los valores o potencialidades. En su proyección a la filosofía del Derecho y del Estado el principio existencial conduce consecuentemente al anarquismo, consecuencia que Berdjajew ha puesto de relieve; lo contrario que un culto absolutista de los valores, que lleva a formas autoritarias y dictatoriales. Juicios de valor, situaciones de hecho, relaciones de medio a fin, encadenan este parentesco entre el pluralismo de valores y el problema filosófico contemporáneo, que ha tenido su máxima expresión en el existencialismo, pero que también se revela indirectamente en la nueva filosofía realista o neorrealista anglosajona, principalmente en John Dewey, en los positivistas, en los analíticos del lenguaje. La necesidad de relacionar los juicios de valor con las situaciones de hecho lleva consigo una invitación al relativismo. La presión de los sistemas de valores como situaciones de hecho ha sido resaltada por Ayer como trasfondo emotivo de dichas situaciones, y también por V. Stevenson en relación con el Derecho. La sociedad ideal de los positivistas lógicos es mecanomorfa; pero los juicios de valor pueden ser discutidos, lo que puede conducir al escepticismo o a un minimalismo ético, por decirlo así. La ética debe establecerse sobre problemas que están aquí y ahora. Frente a la «ingeniería» utópica debe procederse a la «ingeniería» social. La divergencia entre el sistema de valores y las situaciones de hecho se soslaya mediante sistemas concretos de valores. En la lucha de valores contra valores, de sistemas contra sistemas se debaten en la Historia católicos y protestantes, liberales y socialistas, etc. Los valores son potencialidades, por así decirlo, imperativas y confluirán o no con las situaciones de hecho en la medida en que tengan efectiva vigencia en el *hic et nunc*, actuando como correctivos del Derecho, como aspecto mudable del esencial Derecho natural, común. El pluralismo de valores en cuanto potencialidades proporcionales o relacionales conduce por su labilidad a una ética antropológica o al behaviorismo anglosajón. Sabido es el papel que Dilthey representa en esta constitución de la ética antropológica con la carga historicista

que lleva esta expresión. La eticidad humana, entonces, más que pendiente de valores absolutos o esencialidades absolutas, aparece típicamente relativa. Dentro de las situaciones históricas concretas o constelaciones universales en las que están pueblos e individuos, se producen conflictos de valores y colisiones de deberes.

La ética aparece en el pluralismo de valores contemporáneos como resultante general de las posibilidades humanas. La ética antropológica alemana y el behaviorismo norteamericano vienen a coincidir casi, inesperadamente, en una común concepción relativista que se debe a la entronización en la metafísica moderna del pluralismo de valores, de dirección relativista. El atributo de las diferencias de valor en el sentido de la tolerancia es sólo posible sobre escalones espirituales del comportarse humano. La espiritualidad es una estructura que se despliega filogenética y ontogénicamente en el proceso temporal. La conducta viene dada por una polaridad de posibilidades (potencialidad) y de realidad (actualidad), posibilidades de conducta en un mundo dado, cuya característica es la labilidad. La conducta implica un proceso de potencialización. La última potencialidad de conducta es siempre el deber y en ello se fundamenta la ética, selección última coordinadora de las posibilidades de conducta *a priori* —como el imperativo categórico de Kant— que dogmatice prudentemente en un mundo de pluralismo de valores.—E. S. E.

SENNE (René Le): *De la difficulté de penser sur la guerre*, en «Les Etudes Philosophiques», t. X, 3, 1955 (páginas 372-377).

El texto reseñado es la conclusión de un preámbulo crítico a un estudio inédito sobre la guerra, que ha quedado sin terminar.

Las teorías acerca del hecho bélico son muy pobres. La erupción bélica se parece a la volcánica en que lanza lejos los materiales que pudieran explicarla. El pudor de *Belona* queda protegido por el espanto. La sensibilidad enloquece, se soportan obligaciones espantosas.

Las voluntades que mueven la guerra no explican ese mismo hecho bélico, de no haber también hondas transforma-

ciones a las que los hombres cooperan sin saberlo. Hay un encadenamiento de acciones, a veces justificadas, cuyo peso no se siente más que en el momento del estallido. Todas las brutalidades, todas las cobardías, sabidas o ignoradas, se condensan como en un balance. La concatenación de causas escapa siempre a la descripción.

La guerra rompe toda armonía mental. La conciencia se quiebra. La verdad y la justicia combaten desde la mochila de cada beligerante.

Pero es preciso que el pensamiento se enfrente con el hecho de la guerra. Es preciso vencer ese vértigo profundo y horrorizante. El pensamiento válido es el heroico, y el oficio de pensar tiene su mérito en su riesgo. Si el pensamiento no se enfrentase con la guerra, habríamos de suponer que doblaría ante ella su rodilla.

En la guerra, como en toda realidad humana, habrá una infinidad sin fondo. La esencia eterna de la guerra no se cansa de transformarse. Pero la conciencia humana, ella misma y prescindiendo de sus contenidos, no cambia, y entre sus rasgos constitutivos siempre estará la posibilidad bélica.

El hombre está colgado entre la naturaleza inerte y el valor espiritual.

La guerra nace en la intimidad de las almas. Los conocimientos acerca de ella sólo pueden ser obtenidos por una correlación entre sus efectos y la comunidad sentimental de las conciencias forzadas y maniatadas, rotas entre la amenaza y la esperanza. La guerra nace por un sufrimiento sentido o imaginado. Cuando ajenos actos nos indignan, salimos para la guerra.

Si se reflexiona sobre la guerra, sobre sus datos objetivos, y por la captación de sus movimientos íntimos, tal esfuerzo puede, si no suprimir la guerra, al menos suavizar sus rigores.—A. S.

SINGER (Marcus G.): *Generalization in Ethics*, en «Mind», vol. LXIV, 255, 1955 (págs. 361-375).

Todos estamos familiarizados con la cuestión de «¿qué sucedería si todos hiciéramos tal cosa?» La generalización de un precepto moral puede, a veces, ser tan desastroso como su incumplimiento absoluto. Pero ello no prejuzga su res-

titud y conveniencia ética dentro de los límites en que su cumplimiento es normal.

El principio ético de generalización debe enunciarse atendiendo a contextos particulares. Así: «lo que es bueno —o malo— para una persona tiene que ser bueno —o malo— para otra persona similar en circunstancias parecidas». Para determinar la validez de este enunciado hay que examinar el significado y función de la similitud de personas y de la similitud de circunstancias.

Las razones que en la situación de una persona pueden hallarse válidas conservan su validez para otra persona que se halle en situación semejante. Los «casos semejantes» se refieren precisamente a casos en que surgen razones que basan un sentido moral idéntico al primero. Las razones seleccionadas deben ser las aplicables a personas concretas en cierto tipo de situación; pero esta situación es la precisamente calificada por la identidad de las razones que surgen en las situaciones respectivas.

A su vez, las razones no pueden ser arbitrarias. Deben ser excluidas las razones que sólo han podido ser apreciadas dada la especialidad de cada situación. Hay razones válidas para la conducta de una *clase social* que no deben, por tanto, tener que ser aplicadas a otra en cuanto tal *clase*. Lo mismo se dirá de las razones que sólo aparecen en una persona de importancia, o en una situación singular.

No puede, por tanto, juzgarse que una acción sea buena en A y mala en B, sin hallar la naturaleza y circunstancialidad de las diferencias de que pueden surgir razonablemente motivos para diferenciar sus respectivos deberes. Este enunciado delimita negativamente el principio de generalización. Positivamente podría enunciarse así: «Si todos tienen derecho a obrar de cierta manera, nadie tiene derecho a obrar de otra manera, de no haber razón.»

Estas formulaciones alejan el peligro de normativizar un solo precepto como precepto general (lo que sería catastrófico, si, por ejemplo, todos los ciudadanos debieran hacer surcos, o viviendas), así como también hacen posible la fijación de un enunciado bastante general como para poder calificarlo de científico, y no cierran el paso a ninguna consideración de tipo sociológico, histórico, axiológico, metafísico, etc.—A. S.

TOULMIN (Stephen): *Principles of Morality*, en «Philosophy», XXXI, 117, 1956 (págs. 142-153).

Al reflexionar filosóficamente sobre la conducta, se buscan verdades generales, principios fundamentales, dejando de lado nuestras personales preferencias. Esta ambición es la que engrandece al filósofo.

¿Qué es lo que se quiere decir con la expresión de «principio fundamental de la moralidad»? ¿qué es lo que a un principio le hace fundamental? Tal vez su grado de generalidad, tal vez el centrismo de un principio en su conexión con los demás, tal vez, el estar siempre presente en una perspectiva desde otro principio cualquiera.

La tarea de señalar ese principio fundamental es infructuosa hasta el presente. No siempre están claros los asertos de Kant o de Mill al respecto. Hay conductas que se escapan de la imperatividad de un imperativo categórico o del alcance de una promesa que se está dispuesto a cumplir.

El articulista opina que en los argumentos morales hay sitio para un cierto número de principios de la mayor generalidad, pero que cada uno quedaría anulado si se le quisiera considerar singularmente. En el matorral de la moralidad hay de seguro más de un árbol, más de un principio.

Aplicando a la rectitud de una conducta una razón después de otra, se llegará al punto en que ya se habrán terminado las razones de que echar mano. Pero siempre se llegará a un punto en que ya no puede examinarse más si una acción es recta o no. No es de esperar que hayan de existir para el conocimiento moral, como facultad racional, menos principios fundamentales que los que existen en otros saberes racionales, como la aritmética y la geometría, que tienen sobre aquella la ventaja de ser exclusivamente conocimientos racionales.

Los conceptos de «felicidad», «satisfacción», «bien natural humano», tienen el sentido de referirse a una pluralidad de principios, y no exclusivamente racionales ni comprensibles. La calificación de esos principios es hecha por el articulista como «consideraciones capaces de determinar al intelecto». Pues la real materia de todo principio es un fin fundamentalmente real, y las realidades más

fundamentales son aquellas que son capaces de lograr el mayor asentimiento del intelecto.

Para estas realidades no hay sólo saberes lógicos, sino auténticas fuerzas morales. No hay reglas morales sabidas todos los días, sino que hay principios que un día están a la altura de un nivel moral —no estrictamente lógico—, y otro día naufragan por debajo del nivel.—A. S.

UTZ (A. F.): *Die Definition des Sozialen und der Gesellschaft*, en «Zeitschrift für Philosophie und Theologie», Band 2, Heft 4, 1955 (págs. 401-422).

La ética social no pretende ser una ciencia, sino simplemente una ciencia con carácter ético de lo social. De aquí que para llegar a la ética social tengamos que valorar con rigor, científicamente, el concepto social y el concepto de sociedad. Para conseguirlo, comenzaremos por intentar una definición nominal en cuyos límites se inscriba lo que el nombre de social propiamente significa. Desde un punto de vista etimológico y social, se refiere a *societas*, es decir, trata las inexcusables relaciones de unos individuos con otros. Desde la utilización lingüística corriente hay que distinguir la acepción vulgar, según la cual lo social es lo general y que a todos afecta, y la acepción científica, desde la cual es social lo que está definido por las ciencias que estudian este sector de la realidad. Para pasar de la definición nominal a lo que pudiéramos llamar definición material, es menester considerar los caracteres que definen estos rasgos apuntados, cuyos caracteres llevan al contenido substantivo. En principio es fácilmente perceptible que lo social se refiere siempre a las cosas que los hombres hacen, no afecta a lo trascendente o a la naturaleza. En segundo lugar hay en el seno de lo social un contenido intencional semejante, los que pertenecen a aquello que está definido por lo social están, por lo menos intencionalmente, dispuestos a vivir en ese orden. En tercer lugar los hombres han de tener siempre presente, en concreto o en general, a los otros y han de llevar su vida de acuerdo con la exigencia, al menos intencional, del otro como horizonte. En cuarto lugar lo social implica relaciones

y cambios entre los hombres, bien directa, bien indirectamente.

De todas estas características de lo que en un principio dijimos, se induce que la definición nominal de lo social podría reducirse a esto: «resultado del cambio entre dos o más personas desde el fundamento de un contenido intencional común». Desde esta definición nominal es relativamente fácil dar con una definición real. Hemos de buscar los sujetos del intercambio y el proceso del intercambio. Los puntos de vista generales son conocidos: biologismo social, psicologismo social y teoría de las relaciones sociales. Resumiendo los contenidos de todos estos puntos de vista se puede llegar a una definición real de lo social que, a su vez, autorice a definir la ética social. En la definición de ética social se contiene el punto de vista de la definición real de lo social. La ética social podría definirse así: unidad de relaciones de muchos hombres desde aquella perspectiva según la cual todos los miembros de una comunidad colaboran moralmente al bien común.—
E. T. G.

WALHOUT (Donald): *Appearance and Morality*, en «The Review of Metaphysics», 1956, vol. IX, 3 (págs. 441-454).

Comentario al libro de Maurice Mandelbaum *The Phenomenology of Moral Experience* (Glencoe, 1955). Su autor puede ser calificado como intuicionista y fenomenólogo, y se esfuerza en describir objetivamente.

La mayor parte del libro se ocupa de analizar los tipos fundamentales del juicio moral. Precede un estudio sobre la metodología en Ética, y termina con la explicación de varias controversias morales.

La metodología consiste en la distinción de los aspectos normativos y los descriptivos de la vivencia ética. El cientifismo minimiza los últimos, y por ello el autor se orienta por el método fenomenológico, cuyos resultados compara con los obtenidos por otros métodos: el metafísico (Platón, Escolásticos, Espinoza), el psicológico, el sociológico.

El método fenomenológico puede seguirse por dos procedimientos: el de contenido (*contentual*) y el genérico (*generic*). El primero sirve para descubrir los contenidos comunes en los juicios

éticos, pero que no puede prescindir de los prejuicios que están a la base de una moral válida cualquiera. El segundo, que preconiza Mandelbaum, busca propiedades formales de todo juicio moral, pero que no son normativas. Este método examina la situación y las actitudes y el contenido común a todos los juicios morales.

El concepto de conveniencia (*fittingness*) resulta metodológicamente del intento de hallar la significación real de los términos normativos *bueno*, *recto*, *obligatorio*, etc.

Los juicios morales pueden ser de tres tipos: directos, hechos por una persona que se enfrenta con una situación determinada en que tiene que hallar una solución; desinteresados (*removed*), que versan sobre conducta de otros o sobre acciones pasadas; de valor, que versan sobre rasgos característicos o sobre el carácter personal como conjunto.

Para la formación de un juicio hay que hacerse antes una pregunta objetiva, que el juicio responderá. La conveniencia que contesta a dicha pregunta no es una cualidad exterior añadida a la situación concreta, sino simplemente los elementos naturales de la situación, organizados armoniosamente.

En los juicios directos, conveniencia es relación entre acción y entorno pasado, presente y futuro. En los desinteresados, relación apprehendida entre las circunstancias iniciales del agente y su desenlace previsto. En los juicios de valor moral, relación entre tipos de respuestas (rasgos característicos) y tipos de pregunta hecha sobre lo que se ha de hacer en general.

El concepto de conveniencia es indefinible. Puede ser captado por introspección, así como por ejemplaridad (correspondencia satisfacción-deseo, gratitud-favor) y por el empleo paralelo de dicho término en el terreno perceptivo y estético.

La rectitud o deber es analizable dentro del concepto de conveniencia, y si aquéllos inspiran la acción es por la anticipada captación de lo conveniente, cuya determinación señala el sentido del deber recto.

El concepto de conveniencia penetra en la teoría ética, además, por otro camino, a través de la noción de bien último, *summum bonum*.

Mandelbaum promete publicar otro libro acerca de la contribución de los con-

ceptos de conveniencia al descubrimiento del deber.

La posibilidad de una moral universal «standard» se plantea sobre las diferencias de percepción (*disagreements*), diferencias de hecho (*disparities*) y diferencias de enjuiciamiento moral (*divergences*) sobre la situación problemática. Tales diferencias surgen de los prejuicios, emociones, sentimientos y estructuras personales de los observadores. Mandelbaum establece una solución metodológica para reducir diferencias consistente en aquilatar: *la primacía de los hechos* (captación de los elementos no morales de la situación), *la universalidad* (juicio que no resulte restringido por las condiciones en que es emitido) y *la definitividad* (juicio inconcuso y apto para presidir la conducta concreta debatida del juicio).—A. S.

WESSELL (Andrew) and SCHON (Donald): *Appeal to rule*, en «The Journal of Philosophy», vol. LIII, núm. 16, págs. 495-502.

Los filósofos tienden cada vez más en lógica, filosofía de la ciencia, ética y estética a hacer uso de «reglas» en sus explicaciones. Sin embargo, la noción de norma no ha sido desarrollada convenientemente, en particular la de norma ética. El autor se propone, en este trabajo, intentar clarificar tal concepto sin

llegar a proponer, no obstante, ninguna definición formal del mismo.

A su pregunta de «bajo qué condiciones una proposición funciona como norma», contesta que una norma se puede decir que regula una decisión cuando se observan determinadas regularidades o correlaciones existentes entre la aplicación del precepto y la elección de ciertas alternativas. La formulación de esta correlación constituye el principal objetivo de su trabajo. De manera provisional afirma que una proposición funciona como norma si, y solamente si, en cada caso en que la norma es afirmativa y se ajusta a una alternativa, y esta alternativa se elige; y si, en los casos en que es negativa y se ajusta a una alternativa, esta alternativa se rechaza. Profundizando más en su estudio de la correlación de la norma, establece: I. Si (alternativa) se escoge *a*, entonces se (proposición afirmativa) dará *s*, siendo afirmativa y ajustándose a la alternativa; o II. Si se da *s*, afirmativa y ajustándose a una alternativa, entonces se escogerá *a*; o III. Si se da *s*, etc., no se escogerá *a* si, y únicamente si, algún *s'* (alguna otra proposición) se da.

El autor continúa su trabajo con el estudio de las nociones de descripción verdadera, entretenimiento de una proposición y de decisión, y con ello da una explicación funcional del «ser de la norma», de la «llamada de la norma» y de la «conformidad a la norma».—J. C.

D) DERECHO NATURAL Y FILOSOFIA DEL DERECHO

CHROUST (Anton-Hermann): *The Natural Law Forum*, en «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», XLII/2, 1957 (págs. 235-237).

El Instituto de Derecho Natural de la Universidad de Notre Dame ha editado, con el nombre de *Natural Law Forum*, una revista que expresa el sentido de la actividad del Instituto y el propio contenido de estas actividades. Este Instituto se organizó en 1947, y desde entonces hasta ahora ha tenido una actividad infatigable y sumamente productiva. Precisamente una de las producciones más meritorias es esta revista, que desde hace dos años constituye, quizá, la pu-

blicación especializada en esta materia de más mérito en el ámbito de las Universidades americanas. Su primer editor y organizador fué el profesor Antonio de Luna, profesor de Madrid y encargado de iniciar el estudio sistemático del Derecho natural como disciplina especializada en la Universidad de Notre Dame. Posteriormente ha sido sustituido en la dirección de la revista por el profesor Anton-Hermann Chroust.

La revista tiene como fin primordial orientar a sus lectores, según la luz del Derecho natural, para la solución de los graves problemas que hoy agobian al mundo entero. Partiendo del supuesto de que la Humanidad en general y los occidentales en particular vivimos en una

situación crucial, la revista intenta poner de manifiesto cómo el Derecho natural puede, desde sus orígenes ayudar a los que intenten resolver estos problemas. De este modo el área de acción teórica de la revista es muy extensa: filosofía, política, sociología, relaciones internacionales, etc., y, según en el primer número se indicaba, todo esto más allá de las particularidades o diferencias de nacionalidad, raza o credo, partiendo, en todo caso, del supuesto de la buena voluntad y de la creencia en unos principios firmes e incommovibles dados *a priori* y propios de todo humano en cuanto tal.

En el cuadro de editores de esta revista aparecen científicos de nombradía universal; citemos, entre otros, a Northrop, Rommen, Strauss, Kellemborg, Erik Wolf, etc.—E. T. G.

DALLMAYR (Winfried): *Studie über Norberto Bobbio*, en «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», XLII/3, 1956 (págs. 403-428).

La contraposición entre los principios fundamentales que caracterizan la ciencia del Derecho, de una parte, y la filosofía del Derecho de otra, es una constante en el transcurso de los siglos. Quizá su fórmula más definida, y en cierto modo superior, esté en la oposición entre Derecho natural y Derecho positivo. Ya en *Las noches áticas*, de Gelius, aparece esta contraposición en la discusión que sostienen los juristas, representados por Caecilius, y los filósofos, por Phavorinus. Transcurridos los siglos, hoy nos hallamos en una discusión parecida, de aquí la importancia del esfuerzo de Norberto Bobbio para buscar solución a la polaridad, resolviéndola en un sistema unitario. En nuestros días la mayor tensión quizás esté manifestada en la diferencia entre el *substratum* social de una parte y la estructura jurídica de otra. Bobbio, en dos conocidos libros titulados *L'analogia nella logica dell Diritto* y *La consuetudine come fatto normativo*, ha puntualizado que el proceso de la formación del Derecho lleva en sí los caracteres de una cierta uniformidad sistemática, y, desde este punto de vista, se opone a Kelsen, que, como es sabido, fracciona el mundo intelectual jurídico en dos planos teóricos: el del Derecho como positividad y el De-

recho como normatividad. Es en la obra que lleva por título *Studi sulla teoria generale del Diritto* donde el autor ha expuesto lo que entiende por general, rechazando algunas otras valoraciones en que la expresión general está en exceso delimitada por una definición apriorística de lo que sea Derecho. Tres son los aspectos fundamentales que con relación al Derecho cree Bobbio necesario estudiar: La relación jurídica en cuanto base de la posible normatividad del Derecho, el Derecho en cuanto institución y, por último, la norma o principio estructural definidor de esa relación jurídica. Sin considerar estos tres aspectos en cuanto constituyen parte de una totalidad, el Derecho queda mutilado, es precisamente la opinión que Bobbio formula respecto de Alejandro Levi, cuya *Teoria generale del Diritto*, a pesar de su pretensión de generalidad, no abarca la totalidad de estos aspectos.

A juicio de Bobbio, el criterio fundamental, desde el que es necesario valorar el Derecho, sería el de forma y contenido. El Derecho en cuanto forma y el Derecho en cuanto contenido, se integrarían en la generalidad. En el fondo, ésta es la crítica de Bobbio a Kelsen, ya que su argumentación descansa en la mutilación que la teoría de Kelsen implica para el contenido que da vida al Derecho formal o Derecho en cuanto forma. De aquí, sin duda, los interesantes estudios de Bobbio sobre lógica jurídica, estudios que ya se iniciaron en su ensayo sobre *La ley natural y civil en la filosofía política*. Pero Bobbio, en su investigación sobre la lógica jurídica, ha reforzado la tesis básica de que la normatividad es estructura formal respecto de un contenido.—E. T. G.

DEL VECCHIO (Giorgio): *Europäische und kosmopolitische Idee*, en «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», XLIII/1, 1957 (pág. 1-8).

La idea de Europa unida es en cierto modo una fracción de las antiguas ideas cosmopolitas, y en este sentido es posible remontarla a una antigüedad que se entronca con las doctrinas estoicas. Cicerón, recogiendo la doctrina de su maestro Poseidonius, expresaba, en *La República*, la idea de una unidad humana constituida sobre la realidad de una ley inmutable para todos, para los

romanos, los atenienses, etc. La idea está también en Séneca utilizando la metáfora del organismo humano: «Somos miembros, decía Séneca, de un mismo cuerpo, y la Naturaleza nos hizo para unirnos.» Estas doctrinas permanecieron en el transcurso de la Edad Media y en el fondo son una continua referencia a la ley natural que a todos los hombres iguala. Sólo en la medida en que Occidente se configura, la idea de la cosmópolis se hace peculiarmente europea. Pero, en todo caso, hay un paralelismo y convivencia entre europeísmo y cosmopolitismo. Dante, en su *Tratado sobre la monarquía*, sostiene que todo el género humano está ordenado hacia la unidad, y afirma bellamente que el género humano tanto más se asemeja a Dios cuanto más se unifica. En el plan del Dante de una monarquía universal está ya en germen la idea de una comunidad de pueblos europeos.

Quizá a partir de Francisco de Vitoria la idea universalista esté más clara. Vitoria afirmaba que todo el orbe es en cierto modo una república, e introdujo un criterio o punto de vista de Derecho internacional, que se repite en Vico, en Wolff y en Kant.

Si preguntamos en concreto cuáles son los fundamentos desde los que es posible construir la idea europea y cosmopolita, encontramos como fundamento incuestionable la igualdad jurídica referida a los grandes lo mismo que a los pequeños Estados, desde cuya igualdad jurídica es posible sustituir los Estados policía por los Estados de derecho. En otras palabras, que hasta que cada Estado europeo, y más tarde cualesquiera Estado de la comunidad de naciones, no viva en el seno de la justicia, constituyendo un auténtico Estado de derecho, no es posible intentar una superior integración.

Autores italianos vieron clara esta dificultad e intentaron superarla fundando la unión europea del cosmopolitismo en supuestos morales antes que en supuestos políticos. Recordemos a Giuseppe Mazzini, que en su *Joven Europa* intentó una Europa unida que superase, al mismo tiempo que recogiese, la idea de nacionalidad, estableciendo los ideales de libertad, de igualdad y fraternidad proclamados por la revolución francesa. Recordemos también a Carlo Cattaneo, que defendió y construyó un plan para los Estados Unidos de Europa. Cattaneo

no veía tampoco un federalismo estrecho, sino el paso para una universalidad jurídica puesta al servicio de valores personales.—E. T. G.

ESSER (Josef): *Juristisches Denken*, en «Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie». XLII/2, 1957 (págs. 261-269).

Karl Engisch es autor de un interesante libro sobre el pensamiento de los juristas y, por consiguiente, también del pensamiento jurídico. Uno de estos libros que, pese a la brevedad de su tamaño, son de utilidad suma. Con un criterio antológico al mismo tiempo que ateniéndose al significado del pensamiento, aparecen en él las páginas de mayor importancia con referencia a la teoría y práctica del Derecho. En el fondo el libro plantea con claridad el tema de los límites y diferenciación de diversas actividades coincidentes en la órbita de lo que de ordinario llamamos jurídico. El libro va ofreciendo textos sobre la proposición jurídica, la estructura de esta proposición, el juicio jurídico y sus peculiaridades, la normatividad y la expresión de la justicia, la interpretación subjetiva y objetiva, la función del juzgador, etc. A través de este conjunto de textos se plantea con claridad la cuestión de dónde empieza y dónde acaba el pensamiento jurídico abstracto, el pensamiento jurídico práctico y la función del jurista en cuanto tal.

El Derecho natural plantea el primer problema, ya que, como Engisch afirma, la expresión Derecho natural alude a un ámbito en el que los caracteres de lo jurídico no están absolutamente definidos. Así el filósofo del Derecho, en la medida en que es filósofo del Derecho natural, más que problemas científicos o jurídicos aborda problemas metajurídicos, que se incluyen en uno de los sectores de la problemática de la filosofía del Derecho, en cierto modo previa al Derecho. El sentido más inmediato y útil del pensamiento jurídico está, sin duda, en la reflexión sobre el Derecho como estructura de la convivencia, que tiene un sentido y alcance prácticos; es decir, el orden jurídico. Dentro de este orden jurídico el jurista de todos los días, que resuelve problemas litigiosos, necesita tener una valoración general acerca del Derecho como estructura y del Derecho como conjunto

de valores que exigen una actitud. De aquí que la propia dimensión histórica tenga que integrarse en la actualidad y que la categoría actual sea en el fondo la que define la actitud del pensamiento y del pensador jurídico. Es sólo en este ámbito donde el jurista puede hacerse en cuanto tal con pleno sentido de su dimensión profesional.—E. T. G.

FREIHERR VON DER HEYDTE (Friedrich August): *Vom Wesen des Naturrechts*, en «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», XLII/2, 1957 (páginas 211-233).

Para la generación de nuestros padres, dice el autor de este artículo, el Derecho era, antes que nada un orden coactivo. Al menos, sólo en el ámbito de la coacción el Derecho podría realizarse. Este punto de vista está, quiérase o no, en estrecha relación con la concepción positivista. Y es el impacto del positivismo el que de una manera más profunda llevó a la valoración de la coactividad como nota esencial del Derecho. Antes del impacto positivista, aún se veía como de suma importancia en la órbita jurídica la influencia de la espontaneidad del Derecho en formación. El romanticismo exageró, incluso, este tema. Pero la tendencia positivista explicó una y otra vez de qué manera el Derecho internacional era un cuasi derecho, precisamente porque le faltaba coactividad a través de los órganos adecuados. En el fondo se vinculaba el derecho al poder y, por consecuencia, a la política. Partiendo del supuesto que sólo donde hay poder hay política, el Derecho se sumía en el ámbito de la estatalidad. Sin embargo, en nuestra generación, sostiene el autor, se han dado transformaciones que llevan a nuevos puntos de vista desde lugares diferentes; así el caso de Kelsen y el caso de Von Verdross. Kelsen apoya todo su sistema en una norma fundamental, *Grundnorm*. Esta norma fundamental tiene para Kelsen un carácter hipotético, pero es incuestionable que está en conexión con una actitud jusnaturalista y que en cierto modo se puede interpretar como una exageración del jusnaturalismo racionalista. La norma hipotética sirve de fundamento para construir el Derecho natural. El caso de Verdross es aún más patente, ya que

desde el Derecho natural cobra sentido el Derecho natural y el Derecho positivo. Resulta, pues, que estamos ante un renacimiento del Derecho natural, y dentro de las distintas tendencias, la que parece más de acuerdo con los presupuestos implícitos es sin duda la teoría católica del Derecho natural. Es sin duda cierto que esta teoría católica está apoyada en la teología, pero de aquí mismo se puede inducir en qué medida el Derecho natural es consustancial con la cultura de Occidente. Teología católica y cultura occidental son inseparables. En todo caso, el renacimiento del Derecho natural implica una vuelta a la fundamentación moral propugnada por la religión cristiana.—E. T. G.

GARNETT (Campell A.): *Charity and Natural Law*, en «Ethics», vol. LXVI, número 2, enero 1956 (págs. 117-122).

La virtud de la caridad o benevolencia ha sido potenciada por todas las religiones de la antigüedad. El amor de uno respecto de los demás era una regla de comportamiento fundamental para los vedas. «Quien cultiva el bien ama al mundo» es una afirmación de Buda, y así podríamos citar muchos más textos hasta llegar a los conocidos del mundo cristiano primitivo que se recogen en la expresión *agape*, que implica un amor universal y en cierta medida indiscriminado. Parece que donde hay caracteres de curiosa originalidad es en el mundo griego. Los griegos potenciaron menos la benevolencia que la justicia. La preocupación fundamental de los pensadores griegos recaía antes sobre qué es lo justo que sobre el tema del amor incondicionado a los semejantes. Prácticamente hasta llegar a los estoicos no se nota un avance claro, unas ideas éticas orientado en el sentido de la benevolencia. Para el griego clásico la conducta ética tiene un fundamento racional, deliberado, de manera que entre moral de una parte y amor de otra queda una distancia muy superior a la que pueda descubrirse en el mundo oriental, en cuyo ámbito se ha tendido, al parecer desde siempre, a confundir o por lo menos a aproximar el amor superior altruísta con la conducta ética. Por la vía del cristianismo la caridad se constituye en la virtud fundamental y en cierta medida se yuxtapone a la

ley natural. Santo Tomás, percatándose de la yuxtaposición, se esforzó por encontrar una adecuación racional entre la ley de la naturaleza y la caridad, fundando la benevolencia, el amor caritable, en la esperanza del amor de los otros como reciprocidad del amor de uno mismo hacia los demás. De esta manera todas las virtudes morales procedían de la caridad, que a su vez descansaba en la esperanza del premio divino, no como fundamento egosta, sino como amor de Dios. Quizás haya una mayor radicalidad en quienes, negando el argumento egoísta, tienden a separar la conducta moral de toda valoración de premio y buscan en el fondo del amor a los demás una ley natural que se pudiera llamar ley natural del amor incondicionado o filantrópico, así, por ejemplo, en los argumentos de Francis Hutcheson. Por este camino la caridad o la benevolencia se constituyen en motivo básico y en la guía de la conducta ética, llegando a ser el principio moral absoluto. La cuestión última es, pues, si la caridad tendría así el carácter de una ley natural, entendiendo aquí por ley natural la regla fundamental que define las condiciones generales de la naturaleza humana y que permite seleccionar y definir lo positivo y lo negativo. Desde este punto de vista la caridad puede constituirse como un principio básico desde el que sea posible la construcción regular de la normatividad ética.—E. T. G.

GIDEONSE (Harry D.): *Academic Freedom: A Decade of Challenge and Clarification*, en «The Annals of the American Academy of Political and Social Science», septiembre 1955, vol. 301 (págs. 75-85).

El problema de la libertad de cátedra ha tenido una actualización intensa en la vida académica norteamericana como consecuencia de la campaña anticomunista y la purificación de diversos departamentos oficiales y particulares de personas tachadas de filo-comunistas. El viejo criterio de la libertad de cátedra, como una condición fundamental para el desarrollo de la vida intelectual, sufrió un cambio en cuanto se intentó controlar la llamada libertad académica, desde puntos de vista político-democráticos. Surge así un nuevo criterio, que ha

dado lugar al replanteamiento del tema de distintas definiciones, formulando de nuevo el principio de la libertad de cátedra. La Asociación Americana de Profesores de Universidad se ha pronunciado en este sentido con una declaración de principios, en la que se trata el tema en relación con la búsqueda de la verdad: la investigación científica en cuanto a tal y la libertad del profesor. Se reconoce en esta declaración que la lucha por la libertad de cátedra está condicionada ahora por la aparición de nuevas ideologías y por la radicalidad de éstas.

El Profesor Sidney Hook ve la libertad académica como una clase particular de libertad. Es, dice, la libertad de personas profesionalmente calificadas para investigar y descubrir, publicar y enseñar, la verdad tal y como ellos la ven en el campo de su competencia, sin ningún control de autoridad, excepto el control o autoridad de los métodos racionales por los cuales la verdad se fundamenta. Como cualquier otra clase de libertad, la académica es, según Sidney Hook, no absoluta, sino relativa. Esta relatividad exige una justificación; tal justificación está en sus resultados.

El Profesor Russell Kirk ha criticado por su cuenta la definición del Profesor Sidney Hook, llegando a la conclusión de que la libertad académica equivale «al principio destinado a proteger al profesor de los incidentes que puedan evitarle el cumplimiento de su obligación en busca de la verdad», y sugiere que precisamente la adhesión a la verdad es la característica definida del profesor.

Por su parte, la Asociación Americana de Universidades, en el escrito que antes mencionábamos, reconoce que en materias de ciencia, cuando el estudioso cree que ha logrado la verdad, no tiene por qué sujetarse a la presión de la aprobación o censura popular. Admite tal declaración que la Universidad puede establecer un tribunal que determine los hechos y la naturaleza y grado de las alteraciones de las normas relativas al comportamiento académico.

En todo caso, se plantea aquí el problema, más concreto, relativo a averiguar en qué medida el miembro de una determinada corporación académica puede formar parte de un partido o grupo político, que tiene a su vez criterio definido en materia de Ciencia o de opinión. El problema se refiere en concreto

al caso de los miembros del partido comunista. ¿Pueden los que pertenezcan a este partido formar parte de una comunidad de profesión intelectual que se diga libre? En todo caso, es el comportamiento concreto de cada una de las personas el que tiene que decidir sobre el uso que se ha hecho de la libertad académica, pues para repetir palabras de John Dewey ha de ser el celo por la libertad la mejor garantía de la libertad de cátedra y de las posibilidades de esta libertad, sin hacer concesiones al control político.—E. T. G.

HASENFUSS (Josef): *Religion und Recht*, en «Archiv für Rechts und Sozialphilosophie», XLII/I, 1956 (págs. 50-67).

Las relaciones recíprocas entre religión y Derecho son una constante en la historia de la cultura occidental; en tal medida es esto exacto que las modernas investigaciones sobre las sociologías de la religión afectan directamente a las bases jurídicas. En el presente artículo intentaremos exponer en principio los cambios provocados por la influencia recíproca entre una y otra disciplina; en segundo lugar, consideraremos el fenómeno religioso, y, por último, el concepto de Derecho en función de la idea de religión.

En todo caso la idea religiosa ha definido el contenido jurídico en los orígenes de la cultura. En los códigos orientales es manifiesto que el legislador es sacerdote y el sacerdote legislador. No sólo en los textos orientales que no han aceptado nuestra cultura occidental, sino en el Antiguo Testamento, aparece recogido este doble carácter de sacerdote y juez. En la cultura griega, Themis y Dike eran simultáneamente representación de la justicia y mitos con un claro contenido religioso. El concepto de *ratio* en su acepción de medida justa se identifica con el contenido de una acción jurídica expresa. Incluso en la órbita cristiana Cristo, en cuanto une en sí la doble condición de divino y humano, ya expresa un carácter dúplice de sacerdote y juez. En la órbita del Imperio Bizantino esta conexión aún es más clara, porque se manifiesta con un alcance específicamente político.

La idea de lo religioso, en cuanto cabe, manifiéstase en modos temporales o seculares, que caen bajo el estu-

dio de la sociología de la religión. Desde el punto de vista de estos estudios sociológicos, lo santo, para emplear la terminología de R. Otto, se manifiesta en todas las sociedades, en particular en las más evolucionadas. El proceso de la manifestación social del valor de lo santo lleva inexorablemente al estudio del Derecho.

A su vez la realidad jurídica se conecta de muy diversa manera con el fundamento religioso. Se suelen hallar testimonios tanto en el estrato de las creencias como en el de la vinculación a la justicia. La religión aparece así como testimonio de la moral. A su vez la moral se conecta de modo inmediato con el Derecho hasta el punto de que algunos autores han hablado de la justicia de Dios como una última instancia.

En la escatología religiosa, en la estructura de lo bueno y de lo malo, suele adquirir un contenido jurídico, diferenciándose como consecuencias de una sentencia superior. En sentido contrario las organizaciones políticas tienden también a construir su legitimidad sobre un fundamento religioso, de manera que de uno u otro modo, en uno u otro sentido, la vida jurídico-política está impregnada de religiosidad.—E. T. G.

HUTCHINS (Robert M.): *The Meaning and Significance of Academic Freedom*, en «The Annals of the American Academy of Political and Social Science», julio 1955, vol. 300 (páginas 72-78).

Los argumentos para defender la libertad académica son los mismos que los que se emplean con relación a la libertad de hablar y están contruidos sobre las mismas bases. El hombre es un animal que aprende. El Estado es una asociación cuyo objeto primordial es la inteligencia y virtud del pueblo. Los hombres aprenden por argumentación a través de las diferentes opiniones. La sociedad mejor y más progresiva es aquella en que la expresión es más libre. Estas tesis de John Stuart Mill en su obra *On Liberty* pueden resumirse en la frase «la civilización que nosotros buscamos es la civilización del diálogo, la civilización del logos». En semejante sociedad el hombre culto y el buen ciudadano se identifican. Un sistema educativo adecuado no pretenderá, con arreglo

a este criterio, que los ciudadanos acepten de modo irracional y acrítico ciertos principios, al contrario, procurará que los valores que acepta hayan sido juzgados previamente. En este sentido la educación implica por necesidad el examen crítico de puntos de vista en oposición.

De estos supuestos deriva propiamente el problema de la libertad académica o, de una manera más concreta y empleando la terminología europea continental, la libertad de cátedra. Últimamente, en Norteamérica, por diferentes razones, se ha desarrollado una dura campaña contra la libertad de cátedra. El fiscal general de los Estados Unidos, en un discurso pronunciado en New York, tres semanas antes de escribir este artículo, decía que las instituciones de enseñanza no pueden ser santuarios o campos de prueba para orientar de modo subversivo la inteligencia de muchachos inocentes. Esta versión de la libertad de cátedra es realmente bien ingenua y afectada de modo principal a algo concreto, que podríamos llamar el miedo a las ideas. Ahora bien, el miedo a las ideas puede llegar tan lejos que acabe efectivamente con las ideas más eficaces, y, en tal caso, se convierte en un grave mal. Por otra parte, la enmienda 5.^a de la Constitución exige algo más que la simple afirmación gratuita y general. La enmienda, en términos generales, significa esto: «pruébelo». En la reciente discusión sobre las infiltraciones comunistas, las cosas se han llevado al extremo. Un ejemplo claro es el informe Reece. El informe admite que los políticos pueden declarar una doctrina y sus consecuencias perniciosas o subversivas, poniendo en serio peligro la libertad de enseñar y aprender. En todo caso sería conveniente superar esa actitud sospechosa con que se dice de un hombre poco popular que piensa demasiado, concluyendo que es o un comunista o un pensador.—
E. T. G.

KELSEN (Hans): *Existentialismus in der Rechtswissenschaft?*, en «Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie», XLII, 2, 1957 (págs. 161-186).

La palabra existencialismo y sus afines y derivados han adquirido una singular primacía en el vocabulario filosófico de nuestros tiempos, y, últimamente, como

era inexcusable que ocurriera, ha pasado a la terminología filosófico-jurídica, hablándose con frecuencia de la ciencia del Derecho, desde un punto de vista existencial. Tal ocurre en concreto con el libro del profesor Georg Cohn, titulado *Existentialismus und Rechtswissenschaft*. El autor de este libro aclara en su prólogo que intenta estudiar particularmente el concepto de jurisprudencia desde un nuevo punto de vista, contraponiendo la habitual conceptualización esencial a una nueva conceptualización existencial. Se trata, en resumen, de llevar al ámbito del Derecho la oposición entre esencia y existencia, oposición que, como es sabido, resume parte de la filosofía tradicional. El autor habla con frecuencia del pensamiento conceptual, oponiéndolo a pensamiento existencial. Parece que aquí se ha infiltrado una anfibiología o quizás un imprecisión. El concepto es en sí mismo un tipo de realidad que puede calificarse, aunque no por esto pierde sus características propias. En otras palabras, un concepto lleva siempre algo de generalización y de permanencia; lo que pueda ser la conceptualización existencial parece que se refiere más a las pretensiones finalistas. En efecto, el profesor Kelsen agrega que cuando se intenta aplicar la conceptualización existencial a la jurisprudencia en oposición a la conceptualización esencial, lo que se hace de ordinario y lo que en concreto Cohn hace, es identificar norma con concepto, identificación que puede sin duda llevar a no comprender con exactitud lo que el Derecho de suyo sea. Es evidente que la jurisprudencia determina el valor de los casos particulares; también es cierto que estos casos particulares pueden tener la primacía y considerar el Derecho, sobre todo, en función de sus exigencias, pero no es menos exacto que la norma sigue siendo un juego lógico de relaciones que son las que determinan el alcance y sentido del Derecho. No quiere decir esto que el punto de vista denominado existencial no sea valioso en cuanto puede expresar la necesidad de tener en cuenta el proceso social del Derecho. Claro que este punto de vista había sido ya expuesto por multitud de autores y no implica profundamente ninguna novedad. Sin embargo, el autor insiste en que sus perspectivas son nuevas; porque no se trata, dice, de conceptualizaciones, sino de fundamentos prácticos, al mismo

tiempo que jurídicos, desde cuyo punto de vista se han rebasado los supuestos que tradicionalmente el derecho burgués da como permanentes.—E. T. G.

KUHN (Helmut): *Naturrecht und Historismus*, en «*Zeitschrift für Politik*», J. 3, 1956, Heft 4 (págs. 289-304).

El dilema del mundo occidental consiste en que aunque lucha frente a la expansión comunista con base en una valoración de verdades jurídico-naturales estas verdades no adoptan la deseada firmeza o eficacia. La relevancia práctico-política del Derecho natural es la que importa notar. La aclaración del problema del fundamento filosófico del Derecho ha de presentar una sistemática en cierto modo nueva, acaso con una necesidad de limitar la temática. La crisis del Derecho natural, como es sabido, viene dada con el historismo, porque se entiende a partir de él que el Derecho natural es imposible por lo mismo que se fundamenta en la filosofía, que es de suyo imposible en el pleno sentido de la palabra; es decir, como sabiduría permanente. El subsuelo de la crisis del Derecho natural arranca de la vigencia del historismo y del fermento que tras de sí deja. La tradición iusnaturalista — Aristóteles-Cicerón-Santo Tomás — es objeto de una exposición crítica de Straus, que hace comenzar en Hobbes el Derecho natural, aunque olvida, según Kuhn, a Maquiavelo y Bodin, alcanzando en Locke la manifestación más influyente en la historia del Derecho natural. Pero ya en ellos se observa la fisura entre la doctrina política y la sabiduría práctico-política. Strauss plantea así la urgencia de salvar el Derecho natural del impacto del tiempo.—E. S.

MAZZARELLA (Pasquale): *Morale, diritto ed economia nel pensiero di Giorgio Del Vecchio*, en «*Sophia*», 24, 2, 1956 (págs. 226-233).

Toda la obra continua y honda de Jorge Del Vecchio se orienta hacia un retorno crítico del Derecho natural. Su filosofía jurídica está animada de una espiritualidad metafísica. Hay formas del Derecho, pero hay un valor objetivo del Derecho insito en la realidad, y

un asiento subjetivo del Derecho hincado en nuestro intelecto.

La persona se considera finalísticamente, y sanciona el deber del respeto a la personalidad ajena. De aquí el Derecho como síntesis de libertad y de ley.

Para Del Vecchio el Derecho natural se afirma como principio fundante y determinante de la ley positiva. Mantiene de la juridicidad un concepto distinto del de positividad. La justicia es el valor supremo del Derecho natural.

La idealidad absoluta del Derecho natural se *realiza* en la historia, pero no en el sentido de que la historia tenga siempre razón.

Moral y Derecho son los dos valores fundamentales del hombre. Su contenido de valor normativo es idéntico; la consideración de este valor se realiza en ambos órdenes de modo distinto.

El concepto de progreso histórico del derecho y de la moral están lejos del evolucionismo materialista o idealista. Los principios del Derecho, implícitos en el hombre por vocación ideal, vienen a actuar históricamente a través de inúmeros esfuerzos, aun cruentos, y no siempre victoriosos. Los resplandores alternados de sombras, permiten vislumbrar progresos mezclados de regresos.

El fin de un interés público nunca puede permitirse violar las leyes éticas fundamentales. La ética prevalece sobre todas las demás formas espirituales. Asimismo, nunca puede establecerse la reducción de la personalidad unitaria humana a pura economía, ni puede nunca primarse la economía sobre el Derecho. La economía es un saber más bien descriptivo que normativo, y todas sus tendencias y regularidades no pueden convertirse en valores éticos.

La economía tiende a satisfacer necesidades humanas. Pero hay en el hombre necesidades que no pueden ser objeto de economía. Con este argumento se opone al materialismo histórico. Distingue también la pretendida identificación de Croce entre Derecho y economía, ya que el Derecho no es en sí actividad humana, sino una regla de actividad humana. Tampoco puede tener la economía una categoría normativa autónoma, ya que ello implicaría la vuelta al concepto de *homo oeconomicus* abstracto. Pero el Derecho domina todas las acciones humanas, aun a las que tienden a la satisfacción de necesidades, y, por tanto, también a la economía.—A. S.

LUDGER (Oeing-Hamboff): *Zur thomistischen Freiheitslehre*, en «Scholastik», XXXI Jahrgang, Heft II, 1956 (págs. 161-181).

En el campo del neo-tomismo adquiere cada día mayor importancia la doctrina de la libertad en cuanto fundamento para lograr una mejor distinción entre metafísica o teoría del conocimiento y la conducta libre con sus fundamentos psicológicos. Se plantean así una serie de cuestiones, que hay que distinguir metodológicamente, aclarando en primer lugar qué entendía y cómo planteaba Santo Tomás el problema de la libertad. En segundo lugar, una crítica de este planteamiento y, por último, los resultados que se obtengan.

En el orden metafísico y de la teoría del conocimiento la libertad tiende a constituirse como juicio, y en el propio Santo Tomás se da claramente esta dimensión; pero hay otro aspecto que hace referencia a ideas que tienen sus raíces en Aristóteles, en el que la libertad aparece como espontaneidad libre y, por consiguiente, con un fundamento que en cierto sentido resulta problemático en cuanto a su inclusión en el orden metafísico o gnoseológico. Sin embargo, aquí quizás esté la orientación más interesante y profunda dada por Santo Tomás al problema. El santo, en lugar de referir simplemente la cuestión al orden psicológico, nos dió la libertad como espontaneidad vinculada al orden ontológico, e incluso el conocimiento, en cuanto conocimiento libre, plantea problemas ontológicos que se refieren a la *necesidad de conocer* en relación con la libertad de conocer. De este modo se llega al *liberum arbitrium* como fundamento de la doctrina tomista, y sobre el *liberum arbitrium* la libertad, ya con un carácter preferentemente psicológico. A partir de este hilo conductor se puede perseguir la posibilidad de que la libertad, ontológicamente entendida, sea el fundamento moral de lo bueno y de lo malo, y se abre por consiguiente un ontologismo moral, que está en estrecha conexión con el problema de la libertad humana en relación a la libertad divina. Resulta, por consiguiente, que de la libertad, en su dimensión psicológica, se puede pasar, de acuerdo con Santo Tomás, a la libertad en su dimensión ontológica, que, en última ins-

tancia, no es sino un aspecto fundamental de la realidad de la criatura en cuanto ser que depende, en su relativa autonomía, de Dios. La libertad adquiere así un sentido teológico, y la comprensión rigurosa de la libertad exige, tal y como el neo-tomismo denuncia, un retorno a la teología.—E. T. G.

ORTIZ (Pacífico), y NORTH (Arthur A.): *A Return to the Natural Law*, en «Thought», 30, 119, 1955 (páginas 525-537).

No hace muchos lustros que se alzaba en el ambiente yusfilosófico un inmenso ronsorio por el Derecho natural. Pero hoy se están examinando los fundamentos existenciales del Derecho natural. Concretamente, en Norteamérica, hoy se estudia Derecho natural en todos los centros universitarios, y hablan de él los abogados. La segunda guerra mundial ha sido el momento candente de su reavivación, a costa del positivismo jurídico. Si el Parlamento inglés podía ordenar, como decía el fiscal general del Reino Unido, Sir Hartley Shawcross, en 1948, que fueran matados al nacer los niños que tuviesen ojos azules, también podía el Estado hitleriano matar a los hebreos en defensa de su pureza racial y espiritual. Es ridícula la teoría de la autolimitación del Estado, de cuyo albedrío dependería el reconocimiento o la negación de los inalienables derechos de la persona humana.

La desilusión por el estatismo absolutista y por el positivismo jurídico se traduce prácticamente en el intento de frenar la arbitrariedad de la soberanía política.

La jurisprudencia del «common-law» contiene una flexibilidad moral que resiste a los esfuerzos de los positivistas de la ley para depurar con ácido «cínico» los conceptos morales engarzados en el Derecho. Es el caso de la «fair conduct» en el fiduciario, el «cuidado debido» en la negligencia, la «buena fe y competición leal» en las transacciones mercantiles, el «procedimiento legal» en el *Bill* de Derechos.

La práctica internacional parece reforzar, por otra parte, la arbitrariedad estatal, al exigir la voluntad de los Estados para la validez de la regulación de relaciones interestatales. Pero la conmoción internacional presente, tan semejante a

la de los tiempos en que fué inventado el Derecho internacional, hace que, como dice Fenwick, haya llegado el tiempo en que plantear en Derecho internacional bases distintas de las exigidas por la práctica democrática vigente en otros ámbitos jurídicos, es ilógico y funesto. La solidaridad entre país y país no puede depender de la voluntad de los mismos, ya que es inevitable como natural y forzosa. Este descubrimiento, por otra parte, no es nuevo, pues ha sido hecho hace más de tres siglos por el español Suárez.

En definitiva, en todos los aspectos de la vida jurídica es preciso que se halle una base permanente de edificación de la paz, cuya validez sólo será efectiva si reposa sobre los sólidos cimientos del Derecho natural.—A. S.

MESSERSCHMIDT (Hermann): *Studie über Giorgio Del Vecchio*, en «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», volumen XLII-4, 1956 (págs. 529-540).

Se revisa últimamente la obra de Giorgio del Vecchio. Su fecunda vida; desde los primeros trabajos de 1878, ha ejercido un positivo influjo en la filosofía del Derecho contemporánea. La conjunción del elemento histórico y el jurídico-natural en la filosofía del Derecho ha servido magistralmente a la formación de muchos filósofos del Derecho. Enmarcado dentro del idealismo jurídico comúnmente, es, sin duda, el más significado tratadista de esta dirección, en paralelo con Stammler, pero con notables diferencias con respecto de éste. La diferencia entre las doctrinas de ambos filósofos del Derecho radica sobre todo en que el idealismo jurídico tuvo en Italia un ambiente filosófico positivista mayor que en Alemania. Sus puntos de partida son para Del Vecchio el hombre como ser singular en su relación con la comunidad y con el devenir histórico. Vico, Rousseau y Fichte son los precursores en esta concepción del profesor italiano. Los tres elementos de su filosofía jurídica se encuentran respectivamente en cada uno de ellos, aunque de distinto modo al conjunto en que los integra Del Vecchio. El concepto de intersubjetividad del jurista italiano le aproxima más a Fichte, situado entre Kant y Hegel, más que a

éste último, con el que generalmente se le relaciona.

El Derecho tiene para Del Vecchio su existencia propia y su significación esencial. Cada momento del devenir es actualidad, y una revolución puede ser ética si se encuentra promovida por el eterno ideal de la juridicidad. Otro tanto ocurre en cuanto a guerra y paz, que sólo tienen sentido en la medida que estén presididas por ese ideal eterno de juridicidad. La mera terminación de la guerra no es principio de paz.

En materia tan importante en Derecho natural y ética como es la delimitación entre Derecho y moral, Del Vecchio la establece por la unilateralidad de la moral y la bilateralidad del Derecho, la subjetividad de la moral y la intersubjetividad del Derecho. Si el Derecho pone la, por así decirlo, ética objetiva, la moral establece la ética subjetiva, aunque el principio ético sea o deba ser común a ambas.

La sociedad, dato natural primario a tener en cuenta en las ciencias sociales, tiene muchas formas. La más alta es el Estado, que en el desarrollo histórico del Derecho representa la más alta integración y la más elevada síntesis social de otras formas de organización que Del Vecchio llama preestatales. El Derecho, puro criterio ideal de la ordenación ética intersubjetiva, se encuentra preordenado respecto del Estado, medidor de valores y temporal. El Estado viene a ser así el instrumento formulador del sistema jurídico con más alto grado de positividad comparado con otros sistemas que, sobre iguales fundamentos que él, no alcanzan, empero, esta plenitud jurídica.

El Estado así considerado, como sujeto de ordenación jurídica por el cual la comunidad de vida de un pueblo se realiza, viene a enlazar los conceptos de pueblo y sociedad integrándolos en él. Sin embargo, mientras que para Hegel se identifican pueblo y Estado, para Del Vecchio las etapas de la construcción estatal contienen a aquél hasta llegar al Estado, forma de especial significación, vinculación política y jurídica suprema, conjunto cerrado de hombres pertenecientes a la nación. El pueblo es para el filósofo italiano «la multiplicidad de hombres que forman un Estado», definición no suficientemente aclaradora. Examinando, además, el orden jurídico eclesiástico y el interna-

cional, salva la estatalidad de éste en la medida en que persiga un sistema jurídico ordenador de la comunidad internacional que la constituye como tal.— E. S. E.

MESSNER (Johannes): «*Naturrecht ist Existenzordnung*», en «*Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie*». XLII/2 1957, (págs. 187-210).

El problema del derecho natural se plantea hoy, en franca superación del positivismo, como el problema central de la filosofía jurídica. En torno a esta cuestión básica se plantean las preguntas relativas a la efectividad del derecho natural y a la fundamentación del derecho natural. Parece que donde las dificultades son mayores es en la fundamentación, ya que el término derecho natural se va generalizando y se emplea por algunos autores incluso con un valor meramente psicológico. En términos generales cabe distinguir el derecho natural deductivo y el derecho natural inductivo. Se asocia el principio a la filosofía escolástica y en concreto a Santo Tomás de Aquino. Para Santo Tomás, el derecho natural refleja la ley eterna, y en este sentido está expresado racionalmente. De acuerdo con las categorías tomistas, unos principios generales y supra-temporales determinan desde la propia estructura de la razón, lo justo y lo injusto, lo moral y lo inmoral. Frente a este derecho natural deductivo, cabe plantearse un derecho natural inductivo en el que la observación de la realidad tanto en las respuestas personales como en los patrones generales de comportamiento, dé como resultado unas ciertas generalizaciones que tengan el valor de normas. Se pudieran, pues, unir en el derecho natural inductivo el orden ontológico objetivo con el orden subjetivo personal. Prácticamente esto es lo que intenta el autor del presente artículo, afirmando que en el orden de la existencia está el derecho natural y que los determinantes propios y definidos de este orden existencial «son» el derecho natural. El autor desarrolla su punto de vista partiendo de la familia como institución primaria. Admitido que exista el derecho natural como realidad psicológica, en la medida en que el hombre tiene su plenitud y logra su desarrollo perfecto en el seno

de la comunidad familiar, será la familia el círculo existencial cuyas normas de vida constituyan el derecho natural en su forma básica. Así el autor sostiene que el complejo de conexiones que de un modo manifiesto dan los valores o principios jurídicos y la actitud que definen el orden de la convivencia como orden existencial, es la familia. E. T. G.

PITAMIC (Leónidas): «*Naturrecht und Natur des Rechtes*», en «*Österreichische Zeitschrift für Öffentliches Recht*», t. VII, cuad. 2.º, 1956 (págs. 190-207).

Una ojeada sobre el conjunto de la literatura acerca del problema del Derecho natural en los últimos tiempos, resulta realmente algo abrumador. En el ámbito de la filosofía, de la teología, de la jurisprudencia, se multiplican los trabajos sobre el tema. Este hecho es ya de suyo un indicio sobre la importancia que se concede al Derecho natural como fundamento. Ahora bien, además de este punto de vista, es decir, el Derecho natural en cuanto fuente de la que surge un Derecho positivo legítimo y unas normas básicas para la regularización del comportamiento sometido a sanción. ¿No habrá otra perspectiva? Dicho en otras palabras, ¿el Derecho natural no nos pondrá en camino de descubrir la naturaleza esencial del Derecho? No hay que perder de vista que el Derecho civil, aún mejor, el Derecho positivo se puede entender definido por un Derecho natural secundario, por lo que el problema de la naturaleza del Derecho está implícitamente resuelto en la idea del Derecho natural.

La primera cuestión se refiere a la distinción respecto de la moral. La expresión derecho dice algo distinto a la expresión moral. En uno y otro campo hay normas, incluso un sistema de sanciones, pero continúa subsistiendo una diferencia que a primera vista se ve como esencial. El Derecho es un orden jurídico; quizás este punto de partida pudiese aclararnos algo. Orden tiene un significado general, así el orden de la naturaleza, pero cuando decimos orden jurídico, queremos, sin duda, decir algo más concreto. ¿Cuál es este algo? Que el Derecho es un Derecho que está dado en una sociedad organizada, según principios que se refieren al poder. Que en el orden, pues, de la realidad jurídica, el

orden jurídico no es simplemente el orden de la convivencia, sino el orden de una convivencia definida de un modo peculiar. Esta peculiaridad se refiere a los problemas del orden en la vida comunitaria, según las relaciones políticas. Son, pues, relaciones humanas, pero estas relaciones humanas van referidas a centros de poder. Claro, no se podría hablar de relaciones no humanas como base del Derecho; siempre, de una manera u otra, el sistema de relaciones básico es humano. La naturaleza del Derecho se refiere, pues, a un tipo de orden y de integración en el orden. ¿En qué medida el Derecho natural descubre y refleja estas condiciones? El Derecho natural expresa las condiciones de ese orden; aparecen, en cierto modo, como un pre-derecho. De los modos y esquemas de la ordenación más generales, en cierta medida constituye el orden del orden. El orden según el cual se constituye el orden jurídico.—E. T. G.

PUSTA: *Le droit de l'homme à la nationalité. La survivance de la Nation à l'Etat.*, en «Archiv des Völkerrechts», Band. 5, Heft. 1/2, 1955 (págs. 80-82).

El derecho positivo internacional no prevé la reglamentación de aquellas personas desplazadas y refugiadas en país distinto al que corresponde al de su nacionalidad. Los estudios que sobre este problema se han hecho, a instancia y con la protección de la Sociedad de las Naciones, de las Naciones Unidas y de organizaciones privadas, no han logrado sino soluciones parciales y de carácter puramente temporal. Para hallar soluciones generales, es necesario plantear las cuestiones siguientes: 1.º ¿Qué estatuto corresponde, en el país en el que residen, a aquellos individuos que esperan para repatriarse a la liberación de su país de origen o de domicilio? 2.º ¿En qué medida pueden disfrutar de los derechos de residencia o de estancia comparándolos con los que los hubieran correspondido antes de que su país perdiese la independencia? 3.º ¿Se debe conceder a estos grupos nacionales el derecho de organizarse según la ley del país en que están acogidos y de tener los representantes que ellos mismos designen cerca del Gobierno que les ha acogido?

El estudio de todas estas cuestiones

plantea un problema que normalmente pasa inadvertido: el de la coincidencia o no coincidencia del Estado con la nación. La nación es un hecho natural, el Estado, un hecho político. La política puede ir en favor o en contra de la realidad viva, histórica y sociológica que representa la nación. Actualmente se pueden citar ejemplos numerosos de separación entre la nación y el Estado. A su vez, esto se refleja en un determinado número de problemas. Estos problemas son los que hay que examinar teniendo en cuenta los hechos actuales.

Se trata de saber en qué medida una parte de la nación transportada a un país extranjero puede convertirse en un grupo minoritario con las condiciones jurídicas de tal, si se decide a mantener su cohesión nacional y el país en que se asienta no se opone, y en qué medida habrá que aplicarle el criterio de la representación y de la protección diplomática. Nos parece que admitiendo la supervivencia de la nación respecto del Estado, ha de ser la representación jurídica de la nación el problema que se debe estudiar. La documentación que puede utilizarse fundamentalmente para este estudio es muy abundante: el convenio y las resoluciones de la Sociedad de las Naciones, la Carta del Atlántico, aceptada por la declaración de las Naciones Unidas; las decisiones de La Haya sobre la ocupación; el derecho del hombre al Estado (nación), sostenido en la declaración del Instituto de Derecho Internacional en 1929; las declaraciones de los Gobiernos, las decisiones de los Tribunales relativas a la nacionalidad de los procedentes de países ocupados, etc.—E. T. G.

SCHNEIDER (Peter): *Naturrechtliche Strömungen in Deutscher Rechtsprechung*, en «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», XLII/I, 1956 (págs. 99-109).

En el año 1947 apareció en Alemania la segunda edición de un libro que llevaba por título *El eterno retorno al Derecho natural*. Hoy se podría plantear el problema de si no se podría publicar un libro que llevase como título el *Eterno retorno del positivismo*. Ante esta dilemática, conviene recurrir a los hechos considerando la aparición de corrientes naturalistas en el orden del Derecho positivo. La tensión entre Derecho natural

y Derecho positivo, entendido este último como expresión de la legislación positiva, parece que se resuelve en función del predominio del primero. Efectivamente, la mayor parte de los textos constitucionales recogen, en el conjunto de sus normas, clásicas declaraciones que de un modo u otro se refieren al Derecho natural. Así, la palabra Derechos naturales aparece con frecuencia en los textos constitucionales modernos.

Hay, por lo pronto, un problema terminológico. Se emplean una serie de expresiones que son equivalentes en algunos aspectos a la de «Derecho natural», por lo menos cuando se formulan como alusiones a un orden superior de valores. De aquí la necesidad de una rigurosa diferenciación en la terminología. Hay que diferenciar los términos que se refieren a la incorporación al ámbito de la cultura europea de determinados valores superiores, los cuales actúan hoy en función de valores culturales antes que en función estricta de valores iluminados por la presencia del Derecho natural. Hay, pues, que considerar dos posibles planos para la investigación de la corriente jusnaturalista, uno lejano y otro más próximo, que hace referencia a declaraciones concretas.

Por lo pronto, en el proceso jurídico el «Derecho natural» puede entrar como orientador, determinando el alcance de sus definiciones y los límites de su posible contenido material. En el orden de las declaraciones más generales y de principio es, sin duda, donde el Derecho natural ha tenido y tiene mayores posibilidades, ya que, de suyo, el Derecho natural aparece como un Derecho supra-positivo. En cuanto tal Derecho supra-positivo, puede el Derecho natural decidir sobre el contenido de los derechos positivos estrictos, fijando incluso el alcance de su normatividad. En este sentido aparece en las declaraciones constitucionales.

El ámbito en el que de una manera más clara ejerce el Derecho natural su influencia es en el de las relaciones entre el individuo y el Estado. Desde antiguo los llamados derechos individuales se han caracterizado por la presencia de un fondo jus-naturalista.

En el ámbito de los llamados derechos sociales, el Derecho natural orienta las relaciones familiares y las relaciones de trabajo además de la seguridad social, etc. Este tipo de orientacio-

nes son más concretas que las que se refieren a declaraciones de carácter general, sobre el «derecho natural» a determinados bienes espirituales, etc.

La distinta temática en el orden jurídico ha matizado históricamente también de distinto modo al Derecho natural. Ultimamente su acción se ha hecho más urgente porque la aparición de los totalitaristas obligó a una mayor fundamentación en el orden inmutable de los derechos naturales. En el proceso del Derecho alemán, las corrientes naturalistas han crecido en los últimos tiempos sin que pueda afirmarse que sea una novedad, ya que en el fondo tiene mucho de recuperación de tendencias, en cierta medida inherentes al propio Derecho alemán.—E. T. G.

RAUWENS (Joseph): *Le problème philosophique des attributs de Dieu et leur valeur normative pour l'action*, en «Revue Philosophique de Louvain», t. 53, núm. 38, 1955 (págs. 165-196).

La atribución de existencia y personalidad a Dios no puede menos de proyectarse éticamente sobre quienes la conocen, aparte de sus proyecciones ontológicas sobre la ontología humana como signo sensible del ser absoluto.

La posibilidad y método de una teología natural ilumina los problemas de la historia. Como dice Gilson, en el nivel supremo del ser el problema de la relación esencia-existencia se desvanece por la reducción de la esencia al acto puro de existir. El ente se desracionaliza y se ontologiza. La teodicea no problematiza por ello, sino que se mantiene en las oscuridades del misterio. La esencia divina permanece incaptada, pero se la sitúa como distinta de todas las demás esencias.

Lo que desde la teodicea repercute sobre todo en la mentalidad ética, es la doctrina de los trascendentales. El poder de iniciativa y la responsabilidad humanos se acrecen a medida en que se atribuyen a Dios ser, infinitud, bondad, unidad y verdad.

El ser cobra sentido de creación. El fin del trabajo asciende de la categoría de hacer cosas a la de hacerse en él los hombres. El trabajo concentra las facultades humanas en una materia, y es necesario al hombre.

Los límites de lo *posible* vienen dados por la omnipotencia divina. El hombre adquiere conciencia de poderoso, pero de limitado. La esperanza y el fracaso tienen cabida en esta concepción relativa del hombre.

Dios es un *bien* disponible para todos y al alcance de cualquiera. Dios es una realidad *presente*, y capaz de ocuparse en la realización propia del hombre, en su fortuna, en sus amores, en su perfeccionamiento íntimo.

El amor humano viene a ser una reducción proporcional de la total presencia de Dios a todos los hombres.

La *unidad* humana es reflejo de la *simplicidad* divina. La permanencia del carácter de aquélla palidece ante la inmutabilidad de Dios. La fidelidad se contrasta en la asistencia entitativa del Ser supremo, y la temporalidad humana encuentra limitación y consuelo en la eternidad divina, ya que el hecho de la muerte no se identifica por entero con el imprevisible instante de la muerte meramente biológica. Dios, por otra parte, conoce a todas las criaturas, que así devienen también dignas del hombre.

La teodicea tiene límites irresolubles, tales como el problema del mal. Pero ello no quita valor ni sustantividad a su función filosófica y humana.—A. S.

THYSSEN (Johannes): *Zur Rechtsphilosophie des Als-seins*, en «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», XLIII/1, 1957 (págs. 87-96).

Werner Maihofer ha publicado un libro titulado *Recht und Sein*, que lleva como subtítulo «Prolegómenos para una ontología jurídica». Este libro tiene especial interés en cuanto intenta ser un correctivo de la posición de Heidegger partiendo de la propia posición heideggeriana. Heidegger determina el fundamento existencial del hombre como ente que *está-en-el-mundo*. Pues bien, partiendo de este presupuesto heideggeriano, el autor inicia una analítica de *en-el-derecho-estar*.

Esta analítica parte del supuesto de que una ontología de la existencia no es hallable en el ser de lo existente en cuanto característica atribuible con generalidad. Lo existente existe según el modo de su existencia, y por consiguiente el modo de la existencia jurídica es

la vida del Derecho, siempre que esta vida del Derecho no se salga de la modalidad. Así, el autor aplica su criterio fundamental según el cual la filosofía jurídica es una filosofía del *ser-cómo*. En esta valoración lo existente tiene un carácter modal. Ahora bien, parece que tal criterio lleva rigurosamente a un cierto extremismo, extremismo que descansa en la particularización. Más que particularización se podría hablar de fraccionamiento según individualidades, y efectivamente Maihofer habla del derecho de ser uno mismo (*selbstseins*) como derecho natural existencial. Este derecho natural existencial exige a su vez un derecho que sea cómo la persona se ofrece modalmente, y desde este ofrecimiento modal se pasa a la ontología jurídica.

El problema está, en este como en otros tantos casos, en la dificultad de llegar a una objetivación o enajenamiento en sistemas generales que constituyan un orden. El *ser cómo* se ofrecería aquí en el sentido de ser según ese orden. En todo caso, el ser cómo, en su forma más concreta, tendría que adaptarse al ser cómo que el Derecho ofrece según abstracción. Parece ser que de esta manera se perfilan dos planos del ser cómo, entre cuyos dos planos se da la existencia. El hombre es originariamente un modo de ser social; dentro de este modo de ser social, la modalidad de ser uno mismo ha de adecuarse al plano de la generalización, según un orden que va implícito en la modalidad social. En todo caso, el autor ha resuelto la antinomia sin salir de la antinomia y por consiguiente el problema existencial y el problema ontológico, como superación de lo existencial, permanecen en una cierta contradicción. La contradicción se acentuará cuando se pase al problema de la coacción o de la legitimación del poder en el ámbito jurídico.—E. T. G.

WADE (Francisco C.): *The Concept of Freedom*, en «The Review of Metaphysics», vol. X, 2, 1956 (págs. 273-281).

Se trata de comentar un libro (W. Carlo, J. C. Scully, Fr. Grindel, H. C. Niece, F. J. Cornell: *The Concept of Freedom*, Chicago, 1955) elaborado y publicado por la Universidad de San Juan, a

cargo de especialistas en filosofía, historia, derecho, sociología, educación y teología. La actitud de los autores podría ser calificada como tomista, y se armoniza en un plan conjunto. No pretenden coleccionar opiniones tópicas, sino sintetizar desde la más amplia visión posible los juicios que proporcione una perspectiva que considere todos los aspectos, articulándolos de modo inteligible y conciliando oposiciones.

El análisis no tiende precisamente al estudio de la libertad humana según la naturaleza dada por Dios, sino a aclarar la esencia de la libertad: la libertad de autonomía, la elección como prerrequisito de libertad, la perfectibilidad por un bien real y no sólo aparente.

Libertad es la autonomía de un hombre lograda mediante una elección buena. La ley deberá más bien dirigir que coaccionar la libertad, cuando ésta es autónoma.

La distinción entre libertad física y moral: *poder* de ejecutar cierta acción; y *derecho* a hacer algo. Esta última libertad es la más digna de ser llamada así.

Libertad es un término para describir esta situación: un ser que conoce varias cosas que hacer; que conoce que ninguna de dichas actividades tiene que ser forzosamente realizada por él; que sabe que sólo él puede decidir concretamente sobre hacer alguna de las cosas; que sabe que cualquiera de esas acciones será suya en cuanto él la haga.

Los tres factores de libertad son: razón, elección y responsabilidad.

La elección sin razón ni responsabilidad es la libertad que viven los niños; elección y responsabilidad sin razón es la libertad de los adolescentes; la elección guiada por razón y acompañada de responsabilidad es la noción de libertad característica de la vida adulta.

La libertad inicial en el hombre es, como factor de hecho, cierto poder humano en cuya virtud permanece aquél inmovible e indeterminado en presencia de uno o muchos bienes limitados. Este estado es previo a la libertad de autonomía.

Entre otras cuestiones básicas, es importante, en el orden práctico, el problema de la libertad religiosa en Estados Unidos. A lo largo del estudio se producen tesis como la siguiente: en un país «cuyo Gobierno reconociese la fe católica como única religión verdadera, su legislación podría ser dirigida justamen-

te contra la propaganda anticatólica ejercida en prédicas o en publicaciones».— A. S.

VILLEY (Michel): *Sur l'antique inclusion du droit dans la morale*, en «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», XLII/I, 1956 (págs. 15-30).

En las grandes épocas jurídicas, el Derecho es, sobre todo, un sistema de nociones, de juicios de valor lógicamente coordinados a partir de ciertos principios o, por lo menos, una tentativa y un agregado de sistemas. Es precisamente en estos períodos cuando intervienen los filósofos, para explicar los principios claves de estos sistemas jurídicos. Todos los grandes sistemas jurídicos están aceptados decisivamente por la definición de Derecho que, con ayuda de los filósofos, se haya formulado a su base. La delimitación de las fronteras que separan el derecho de la moral, de las costumbres o de la religión, es también quehacer de los filósofos. De esta delimitación depende la lista de las cuestiones tratadas en un tratado de ciencia jurídica y también el método y las fuentes. Sobre estas cuestiones la historia de la filosofía del Derecho es una ciencia auxiliar indispensable. Las grandes etapas de la evolución jurídica sólo pueden tratarse con ayuda de la historia de la filosofía del Derecho.

Distingamos tres grandes períodos en la historia general del Derecho en Occidente: la primera es la que se refiere a la antigüedad greco-romana y a la Edad Media, la segunda corresponde a la época moderna, tomando este término en el sentido estricto. La tercera sería la contemporánea, caracterizada por nuevos intentos de reunión, alianza y colaboración entre la moral y el Derecho.

En todas estas etapas, moral y Derecho han estado profundamente unidos, pero es sobre todo en la primera donde se ve con claridad que la moral rebasa al Derecho y éste aparece incluido dentro de ella. Tanto griegos como romanos, Aristóteles como Cicerón, sentían la preocupación profunda de los principios. Estos principios constituían lo que pudiéramos llamar la justificación y caracterización del Derecho. Incluso en los textos, que parecen definidos por un espíritu preferentemente técnico, los principios están impregnando todo el siste-

ma hasta las conclusiones. El ejemplo es claro en Roma, en donde los juristas prácticos se asimilaban, confesándolo o no, los principios de los teóricos. Hay en este punto de vista una metodología y la base de un sistema que nos alecciona sobre el modo tradicional que Occidente ha tenido de construir el Derecho.—E. T. G.

WEISS (Paul): *The Nature and Locus of Natural Law*, en «The Journal of Philosophy», LIII, 23, 1956 (págs. 713-721).

El autor pretende mostrar el Derecho natural como algo más que un mero indicador de lo que el Derecho positivo debe ser, y, por otro lado, con menos exigencias y en parte distintas a las del Derecho moral. Desarrolla su estudio en diez momentos sucesivos y entrelazados.

1. En un primer momento se considera que algunas cosas son distintas de lo que deben ser. El hombre expresa su insatisfacción en palabras, gestos o actos ante lo que la sociedad exige o ante su modo de ser. 2. Tal reconocimiento supone el uso de un segundo orden de valoraciones. 3. A veces al hacer estas valoraciones se utilizan normas en el sentido de que una dirección se estima mejor que otras. 4. Algunas de estas normas regulan la selección de instru-

mentos para los fines aceptados y su estructura es la de una ley de la Naturaleza. 5. Las acciones de los hombres, al menos de los que viven en sociedad, se acomodan a las leyes de la Naturaleza. 6. El Derecho natural es una ley de la Naturaleza, que tiene como fin la justicia social universal. El Derecho natural lo es, a), en contraste con lo sobrenatural; b), en contraste con lo que es producido artificialmente; c), por oposición a lo que sucede en la intimidad de un hombre; d), en contraste con lo que resulta del deseo. 7. El Derecho natural tiene una determinada esencia. 8. Todos los acontecimientos tienen algún sentido. Todo lo que no es adecuado a lo que debe ser, es como debe ser. 9. El ser y el deber ser son compatibles, pero contrastan entre sí, pues el «deber ser», desde el punto de vista del Derecho natural, es una forma de «ser». Aunque las cosas presentes son en parte como deben ser, sólo muy raramente son en su totalidad como deben ser. El «ser» y el «deber ser» son distintos, pero no están siempre divorciados. 10. Existen diversas formas de Derecho natural que varían en razón a la naturaleza de los hombres y a la de los fines a alcanzar.

Es común considerar el Derecho natural como guía para la formulación y crítica del Derecho positivo y común. Pero el Derecho natural tiene un mayor alcance, a saber: valorar todo lo que los hombres hacen socialmente.—J. L. B.

E) TEORIA GENERAL DEL DERECHO. CIENCIA Y TECNICA JURIDICAS

ALTMANN (Rüdiger): *Zur Rechtstellung der öffentlichen Verbände*, en «Zeitschrift für Politik». J. 2., 1955, Heft 3 (págs. 211-227).

La terminología jurídica no ha podido encontrar mejor expresión que esta, *Verbandwesen*, para las formas políticas de asociación, entre las que se cuentan los partidos. No obstante, la fijación de su posición jurídica no es cosa fácil. De qué formas jurídicas se sirvan los grupos de presión política y social para el cumplimiento de sus fines y en qué medida puedan ser controlados éstos e integrados en el orden jurídico, es el problema jurídico que se plantea, dado que

nuevas formas de asociación se desarrollan constantemente. Las asociaciones de Derecho privado ofrecen menor dificultad. Tres círculos de problemas se distinguen en la investigación de la cuestión: a), el de la calidad de socio; b), el del instrumento administrativo; c), el de la dirección de la asociación. El Derecho de tales asociaciones de carácter público ha de tener en cuenta la representación de cada uno de los miembros como problema principal. La organización de las asociaciones públicas ha de completarse de abajo arriba, democráticamente, la voluntad inicial de los socios, disponiéndose estos miembros en relación al todo, mediante las figuras jurídicas democráticas correspondientes: delegación,

etcétera. La base constitucional es la libertad general para formar tales uniones o asociaciones; por ejemplo, el artículo 9.º, III, de la Ley Fundamental alemana o el 154 de la Constitución de Weimar.

Del reconocimiento constitucional surge esta rama del Derecho político, que es el Derecho de las asociaciones públicas. El Derecho público de asociación tiene reflejo en el Derecho Administrativo. Las primeras asociaciones fueron la Iglesia y el Municipio, entendida aquella en sentido administrativo, corporativo y el Municipio, como siempre fué, organización administrativa primaria, ambas reconocidas por el Estado. La corporación en el Derecho público apareció así como forma jurídica pública de carácter social reconocida por el Estado. La mayor o menor politización de estas corporaciones dependerá de su mayor o menor potencialidad o significación política. Pero el Parlamento mismo y las fracciones o partidos políticos entran dentro del concepto de asociación, participando así de un carácter político y también administrativo, lo primero en cuanto que es política su misión, lo segundo en cuanto que son corporaciones o asociaciones con pretensión de estabilidad administrativa, ya que en cierto modo son órganos del Parlamento esas fracciones políticas asociadas. La sustancia jurídica de la idea de partido político en el conjunto del Derecho de asociación pública es lo que trata de fijar el artículo 21 de la Ley Fundamental alemana. El *status* jurídico público y privado de los partidos es el que ofrece mayor dificultad y más aún las asociaciones que no son partidos para la ley constitucional. La legalización y constitucionalización de estas fuerzas sociales se complica cuando el Estado oscila entre el unitarismo y el federalismo.—E. S.

ARNDT (Hans-Joachim): *Öffentlichkeit als Staatsersatz*, en «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», XLII/2, 1956 (págs. 239-247).

De entre los libros últimamente publicados sobre temas políticos quizás el más interesante sea el de Rudiger Altmann en lo que respecta a la valoración profunda de la democracia. El trabajo de Altmann se titula *El problema*

de la publicidad y su significación para la moderna democracia.

Ensayó el autor nada menos que construir y valorar el concepto del Estado desde el concepto de publicidad. De aquí que la frase que, en cierta medida, resume el contenido del libro, sea esta: «Hay que sustituir el criterio de político igual a estatal por el de político igual a público.» Desde luego, esta idea, aunque quizás no expresada con tanta nitidez, ha estado, sin embargo, latiendo en las obras de los escritores anarquistas y sindicalistas. En el mismo Proudhon es patente que la idea de soluciones tomadas por el acuerdo público, del que obtienen su poder impositivo, podían sustituir a la organización coactiva del Estado. Esto implica, desde luego, una estructura de carácter corporativo o sindical sustituyente de la estructura tradicional del Estado. Altmann ve el principio de la publicidad creciéndolo en la estructura general del orden político. Publicidad significa para él, por lo menos en el sentido democrático moderno, racionalidad del orden social, entendiendo, a su vez, por racionalidad el principio de la manifestación de la publicidad representativa en cada dificultad. La opinión pública vendría a ser así el subsuelo último de la convivencia en el orden social, y no sería la fuerza que guía a la política, sino la política misma. De este modo la opinión expresaría la estructura de la voluntad en el sentido de la autodeterminación de los miembros de las distintas sociedades internas al Estado que, resolviendo sus propios conflictos de intereses, resolverían también los conflictos de intereses del Estado. En el fondo, estamos muy cerca del proceso americano, tal y como se manifiesta en la frase «Government by public Opinion». En el fondo se trata de la elevación a principios básicos generales de los criterios de demostración y comunicación.—E. T. G.

BEUTEL (Frederick K.): *Law making by professional and trade associations*, en «Nebraska Law Review», 1955, vol. 34, núm. 3, págs. 431-447.

En los EE. UU. las Asociaciones Profesionales y Comerciales pueden contribuir a la actividad legislativa de las siguientes formas: 1. Mediante el informe técnico que los llamados «dob-

byists» pueden dar en materias legislativas y administrativas. 2. Mediante la delegación del poder legislativo legalmente reconocida, por la cual a dichas organizaciones se les pide o se les permite dar informes o votar sobre el proyecto de ley; y 3. Mediante la redacción total del proyecto de ley por la Asociación en cuestión y su presentación al cuerpo legislativo en forma ya definitiva y dispuesta para la aprobación.

El autor consagra la mayor parte de su artículo al tercer medio, por el que las Asociaciones Profesionales y Comerciales ejercen una influencia poderosa en la creación de leyes. Esto sucede en cuestiones donde la naturaleza o el objeto del proyecto de ley es tan complicado o técnico que el legislador, dado su desconocimiento de la materia y a causa de que el Gobierno no le facilita un cuerpo técnico, se ve imposibilitado a resolver los problemas que se plantean. En estos casos, afirma Beutel, el cuerpo legislador prácticamente se limita a estampar su sello aprobatorio al proyecto de ley presentado por la Asociación privada. Estos proyectos de ley pueden ser, o claramente partidistas, buscando el interés particular de la Asociación promotora, o bien pueden surgir en beneficio de intereses públicos, comúnmente para dar uniformidad a las legislaciones de los distintos estados en determinadas materias, para promover el progreso de la ciencia, etc.

Todas las formas mencionadas de participación de organizaciones privadas en el proceso legislativo, unas de manera más clara, otras en forma no tan obvia de acuerdo con el autor, están sujetas a graves defectos, que ponen en peligro los intereses públicos. Después de estudiar dichos defectos, Beutel dedica el último apartado a posibles remedios — J. C.

CARLSON (Bror Clas): *Strenger Normativismus*, en «Archiv. für Rechts- und Sozialphilosophie», XLII/3, 1956 (páginas 329-350).

En el libro del autor, titulado *El Derecho. Un ensayo de teoría jurídica*, se ha expuesto un criterio que se opone a lo que pudiéramos llamar el normativismo estricto y, por consiguiente, se enfrenta con las teorías de Kelsen. En este último aspecto, desea el autor hacer al-

gunas observaciones complementarias. No sólo hay un normativismo estricto en el orden del pensamiento kelseniano: se puede hablar también de normativismo estricto con referencia a las doctrinas positivistas, ya que en ellas la norma positiva subsume o pretende subsumir la realidad del Derecho. En el fondo, la palabra normativismo ofrece una cierta equivocidad, porque, bien visto, el problema es si en el seno de todo Derecho no existe el normativismo como una fórmula inexcusable.

Pero aquí, en concreto, se trata de patentizar cómo en la concepción de Kelsen el esquema lógico jurídico tiene un carácter autónomo que se manifiesta como heterónimo en el orden de las proposiciones jurídicas que implican coercitividad. De acuerdo con este criterio, hay un hiatus entre los dos planos, el plano de la normatividad pura y el plano de la normatividad aplicada. Unos se estructuran con arreglo a un esquema lógico y en el otro entran imperativos que afectan a la convivencia. Parece legítimo que nos preguntemos en qué medida no pudiera encontrarse una teoría del Derecho en la que este hiatus estuviese salvado por una continuidad. Desde este punto de vista, sería necesario preguntarse según el criterio de la efectividad. El Derecho es efectivo, o, mejor, si se quiere extender el supuesto, operativo, y esta operatividad vincula los dos planos de tal manera que la proposición que define en un plano implica efectividad en el otro. Pudiera verse con claridad el resultado de esta teoría desde el punto de vista de las fuentes del Derecho, ya que la Ley, lo mismo que el Derecho consuetudinario, estarían en permanente solicitud de efectividad y sólo en la medida en que esta solicitud se transforma en exigencia, la normatividad pura adquiere sentido. Una ciencia dogmática del Derecho que pretenda no salir del normativismo en cuanto tal, hállese sumamente obstaculizada para encontrar una explicación jurídica de las fuentes del Derecho.

Algo semejante encontramos en la relación entre deber y sanción, criterios que de la pura estructura de la normatividad se derivan, según el criterio de Kelsen, pero que pueden muy bien interpretarse desde un punto de vista contrario, y fuese el deber jurídico el que, vinculado a la proposición jurídica, hiciera posible la interpretación de ésta

como pura normatividad. En los demás órdenes podría decirse lo mismo, ampliando el criterio hasta evidenciar que el normativismo estricto, entendido sólo desde uno de los planos, necesita integrarse en una teoría general del Derecho.—E. T. G.

CARNELUTTI (Francesco): *Diritto a la Vita Privata*, en «Riv. Trim. di Diritto Pubblico», enero-marzo 1955 (páginas 3-18).

Las fórmulas de «derecho de personalidad», «derecho de libertad», «derecho sobre el propio cuerpo», «derecho sobre la propia persona», contienen diferencias de contenido miradas desde la cuestión del objeto del derecho subjetivo. Por una parte, la libertad es un modo de ser indefectible del derecho subjetivo. De otra, la personalidad es un modo de ser del sujeto de derechos. El derecho de personalidad es el derecho de tener derechos.

La proposición de «derecho sobre la propia persona» es, por tanto, contradictoria. Por ello prefiere Carnelutti la de «derecho sobre el propio cuerpo», en que se distinguen el sujeto y el objeto de relación.

Dicha fórmula sugiere la idea de una protección que el ordenamiento jurídico concede al hombre para asegurarle el exclusivo goce de esa cosa que es su cuerpo.

El goce a que tal derecho se refiere no es excluyente. Puedo mirar el palacio que no es mío, pues su propietario no puede impedirme esa modalidad de disfrutar de él. Alguien puede sacarme una fotografía, pero no exponerla a su vez o publicarla sin mi consentimiento.

De modo semejante, no es lícito expresar un juicio desfavorable sobre otra persona. Se habla de un «derecho al honor», o, como prefiere Carnelutti, «derecho a la propia dignidad», que protege al hombre de ser juzgado desfavorablemente, sin tener en cuenta que sea veraz o no. Así es que los jueces comprueban muchas veces que la aparente ilicitud de un hecho resulta del modo en que ha sido contado por los testigos.

De la ilicitud de hasta narrar hechos que puedan producir un juicio desfavorable de alguien, puede llegarse a establecer la ilicitud de la narración de he-

chos cualesquiera, ya que nunca está ausente la posibilidad de que de ellos pueda ser conjeturado algún juicio desfavorable, aunque la voluntad del narrador no pretenda causar lesión.

De este modo plantea Carnelutti una teoría del derecho a la vida privada. De su ámbito tienen que exceptuarse aquellos hechos que podrían llamarse «históricos», definidos como aquellos que el interés público exige que sean conocidos. No basta cualquier interés, sino que ha de haber cierta precisión de exigencia social de que sean conocidos. Hay una historia grande como hay una historia pequeña. La crónica provee a aquella de materiales. El interés público prevalece sobre el interés privado de conservar o adquirir buena reputación, en proporciones similares a las que el interés particular tiene que ceder a la historiografía.

La base jurídica del derecho sobre el honor está en cierto derecho sobre lo que cada uno es de antemano. «El derecho sobre eso que yo soy, no existiría si no hubiese un derecho sobre lo que yo he sido.» Por tanto, mi conciencia es medida para las conciencias ajenas, en cuanto que «nadie puede dar a los actos realizados una interpretación distinta de la que yo he querido». Este es precisamente el contenido del derecho a la particularidad de cada uno (*diritto alla privatezza*). Por tanto, son actos particulares y de vida privada los que no están destinados a la publicidad y cuya publicación no sea exigida por algún interés público.

En este campo, la permisión social es «no la de poder decir todo lo que se piensa, sino la de no deber decir aquello que no se piensa».—A. S.

COHEN (Julius): *The "Good Man" and the role of reason in legislative law*, en «Cornell Law Quarterly», vol. 41, núm. 3, págs. 386-99.

Al iniciar este trabajo, J. Cohen critica la postura de John Chipman Gray, que atribuyó primacía al derecho judicial sobre el legislado. Cohen afirma que en un sistema en que la rama legislativa tiene expresamente el poder de iniciar y escoger la política legislativa, y en el que el poder normativo de los tribunales es primariamente complemen-

tario, parecería anómalo dar al poder judicial una posición tan central. Igualmente ataca la postura del «hombre malo» de Holmes, que mira a la ley preocupándose tan sólo de las consecuencias materiales de la misma, replicando que con ello se acentúa demasiado el lado positivo de la ley. Para Cohen, la actitud ante la ley que se debe resaltar es la del «hombre bueno» que busca las razones de su conducta, ya sea en el interior de la ley o ya fuera de ella, en las sanciones de su conciencia.

Se debe prestar atención al carácter normativo del derecho legislado, porque 1) aquellos que controlan el proceso legislativo no lo hacen exclusivamente en virtud de intereses privados de grupo; 2) el argumento y la persuasión empleados en dicho proceso sirven fines generales y no manipulaciones encubridoras de intereses particulares egoístas; 3) que el poder del más fuerte no es el único árbitro de los conflictos de grupo; 4) que las normas son objetivas y que, por tanto, existen criterios racionales para solventar los conflictos de intereses.

El desarrollo de las razones arriba mencionadas va encaminado en el trabajo de Cohen a hacer resaltar el papel que la razón juega en el desenvolvimiento del proceso legislativo. Por último, se plantea el problema de si el abogado *debiera* hacer uso de las reglas del raciocinio en su defensa del derecho. Su respuesta es afirmativa.—J. C.

COHEN (J.) y ROBSON (R. A. H.): *The Lawyer and the Legislative Hearing Process*, en «Nebraska Law Review», 33, 4 (1954).

Es desconsolador el hecho de que muchos de los abogados llamados para discutir los méritos o deméritos de un proyecto de ley que afecta a los intereses de sus clientes, desconocen la misión de los «legislative hearing process».

Las funciones de este proceso son fundamentalmente tres: 1) La considerada como más importante es la de recoger datos con objeto de proporcionar a la comisión (committee hearing) elementos suficientes de juicio para dictaminar sobre los proyectos de ley. 2) La segunda en importancia es la de dar al público una oportunidad de ex-

presar sus puntos de vista. 3) Proveer a los miembros de la comisión información respecto a los puntos de vista que disputan en torno al proyecto de ley y suministrar un barómetro político con el propósito de identificar y calibrar las fuerzas políticas dispuestas a favor o en contra del proyecto. Con respecto a la segunda función, ésta puede ser realizada sin necesidad de la intervención del abogado, y no es argumento suficiente el afirmar que ellos pueden mitigar la tensión de los grupos en pugna. En cuanto a la función de servir de barómetro político, los conocimientos de un abogado no están especialmente desarrollados, salvo para la tarea de seleccionar aquellos testimonios que pudieran registrar un aumento de influencia política. Es con relación a la primera función, la de recoger hechos, donde su papel aparece más claramente definido y sus conocimientos serían más adecuados.

Después de un detenido estudio del mecanismo de recogida de datos, de las predisposiciones que pueden influir en la valoración de los mismos, de la intervención de los testigos y la apreciación de sus testimonios, el autor propone diversas soluciones. Estas varían según se insista en mantener el mismo sistema o se propugne su sustitución. En el primer caso propone, entre otras medidas, la de evitar que aquellos que han intervenido en fases anteriores del proceso o declarado como testigos sean incluidos en la función de juzgar. En el segundo caso, sería conveniente colocar el proceso en manos de una junta de investigadores competentes en la especialidad a que el proyecto se refiere. J. L. B.

MASON (G. M.): *Towards indivisible international law? The evolution of soviet doctrine*, en «Social Research», 23, 1, 1956 (págs. 57-88).

Hace pocos años, un jurista soviético definía el Derecho internacional como «la forma jurídica de coexistencia de dos mundos».

Tal afirmación era el resultado de una polémica entre los internacionalistas rusos, que, desde luego, ha influido en los cambios de la actitud soviética hacia el Oeste.

La teoría y la práctica de la coexistencia ha sido determinada por un doble optimismo de los rusos en dos aspectos conexos: la situación interior rusa y la esperanza de la revolución comunista en Europa y en el mundo.

El punto cero de la curva de la coexistencia puede fijarse en el año 1918, cuando en Rusia se consideraba inminente la revolución mundial, mientras que la ayuda que podían los rusos recibir del exterior era prácticamente nula. Luego fué ondulado bajo la posibilidad, primero, de sobrevivir, luego, de instaurar el comunismo «en un solo país», y siguiendo las tácticas sucesivamente mantenidas.

Sin embargo, la actual curva de la coexistencia comunista está erráticamente desligada de las directrices efectivas de la política exterior soviética.

Una de las causas de esta discrepancia entre teoría y práctica, es que la primera no depende directamente de los dirigentes supremos. Anteriormente, eran los mismos quienes definían la doctrina y la aplicaban. Pachukanis y Vichinsky eran también ejecutores de sus propias teorías, una vez que el Politburó las estimaba bases de acción práctica.

El caso concreto de esta disparidad en el Derecho internacional, es que viene aumentada porque influye en ella no sólo la teoría acerca de las relaciones internacionales, sino la teoría misma del Derecho que las regule.

Las primeras fases del Derecho soviético estuvieron tocadas del espíritu nihilista y destructor de los revolucionarios. Korovin luchó contra esta anarquía, coincidiendo con la «vuelta a la legalidad» del «nep». Vió en el Derecho internacional una ayuda para la normalización del nuevo régimen soviético.

En los primeros años de la década de 1930, Kochenikov criticó severamente la teoría de Korovin, condenada como «pseudomarxista» en un Congreso de 1931.

En 1935 definió Pachukanis su sistema de «construcción socialista» en Derecho internacional: la toma de providencias nuevas en Derecho internacional significa que han de buscarse etapas transitorias para transformar a los pueblos burgueses en socialistas, mientras la lucha de clases seguía su proceso.

Vichinsky se decidió, entre stalinistas y trostkistas, por el Derecho de la mentalidad *aceleradora* del proceso revoluciona-

rio, y, por tanto, voluntarista. Para la desaparición de las clases en Rusia era preciso equilibrar el proletariado urbano y el campesino. Era preciso establecer la «legalidad socialista». La elasticidad de Pachukanis fué sustituida por el máximo de estabilidad. Desde finales de 1936 se impuso la teoría de Vichinsky.

Derecho, según Vichinsky, «es la suma total de reglas de conducta expresivas de la voluntad de la clase imperante, establecidas legislativamente o por costumbre, y sancionadas por el poder estatal, y cuya aplicación está asegurada por el poder coercitivo del Estado en orden a proteger, consolidar y desarrollar las relaciones sociales e instituciones más ventajosas y deseables para la clase preponderante».

La solución de los conflictos surgidos ha hecho precisa la intervención rusa en los organismos internacionales siempre que le ha convenido. La sanción del Derecho en el ámbito internacional ha sido postulada por ella repetidas veces, pero no sólo colectiva, sino también individualmente.—A. S.

MARSH (Norman S.): *Supranational Planning Authorities and Private Law*, en «The American Journal of Comparative Law», 4, 2, 1955 (págs. 189-207).

El jurista no puede quedarse como espectador ante las implicaciones jurídicas por las actividades de las autoridades planificadoras supranacionales. Una autoridad internacional sólo tiene efectos indirectos. Pero la jurisdicción supranacional tiene una directa jurisdicción sobre los ciudadanos de los Estados sometidos a su autoridad. Tal sucede con la alta autoridad de la CECA, que ejercita su soberanía sobre el territorio de varios países europeos. Sus efectos alcanzan a invalidar las legislaciones interiores sobre monopolios, sobre prácticas discriminatorias, etc.

Las discusiones en Inglaterra y Norteamérica acerca de las consecuencias jurídicas de la existencia de la alta autoridad, y sobre las nuevas concepciones que acarrea, se orientan en tres direcciones: análisis elemental de su constitución; su personalidad en Derecho internacional, y consecuencias económicas de su actuación.

Una difícil cuestión es la de si la

economía planeada es en sí misma un antagonismo entre las medidas de planificación y las relaciones legales particulares. La experiencia de la planificación interna de Inglaterra permite responder afirmativamente, ya que el concepto de planificación no es una abstracción, pues opera con realidades muy tangibles en el ordenamiento económico. Por ejemplo, muchos precios escapan al control estatal. La regulación de estos aspectos puede ser hecha de un modo estático (por medio de legislación adecuada) o dinámico (por medio de juicios concretos).

El precedente de la planificación inglesa puede servir para predecir las características de la regulación de la CECA en varios aspectos.

Los poderes reguladores del transporte, en principio no alteran los principios contractuales tradicionales, aunque será precisa la actuación de un tribunal especial. La regulación de precios hace que se establezcan tipos de invalidez de contratos que no se ajusten por la regulación fijada, y parece prevenirse una intervención directa limitada, si la indirecta es insuficiente. En materia de control sindical y asentamiento de industrias, la experiencia inglesa no sirve de comparación, porque son factores dependientes de los estatutos individuales en cada país. De algún modo habrá que hacer frente al problema de la publicidad práctica de las transacciones y de la competencia ilícita. De todos modos, el articulista predice que será irrealizable la calificación de los contratos particulares con arreglo a los planes de regulación. Casos como la ilegalidad de contrato por una de sus partes no tienen solución en cuanto a su anulabilidad. Hay mucha diferencia entre una regulación de orden interno y otra de orden supranacional.—A. S.

McKEON (Richard): *The Development and the Significance of the Concept of Responsibility*, en «Revue Internationale de Philosophie», 39, 1957, 1, 3-32.

Antes de 1859, en que Alexander Bain sustituyó el término «punishability» por el «Responsability» no se había tratado filosóficamente de la responsabilidad, en su proyección sociológica.

En la filosofía antigua se hablaba de culpabilidad, de causalidad (*aitía*, *amar-*

tía), de deber ético, convencional o natural. La terminología del deber y de la ley natural fué adaptada a la doctrina cristiana por San Ambrosio y por San Agustín. El concepto de imputación trae consigo los de consecuencias loables o reprobables, en la doctrina de la salvación.

Con la metodología racionalista moderna, en que las ciencias sociales se basaron sobre los modelos naturalistas, la responsabilidad se identificó con la categoría científica de causalidad, que determinaba los cambios en la naturaleza, aun resaltando la indeterminación de la causación humana. Hubo autores —los empiristas Hobbes, Locke, Hume—, que la trataron como «toma de razón» (*accountability*). Para ellos, la libertad significa sólo el poder de obrar o de abstenerse de acuerdo con las determinaciones voluntarias. Pufendorf, Wolf y Kant, entre otros, elaboraron sus tesis sobre una concepción de la responsabilidad como «imputación», que consistía en la discriminación de si un particular efecto había sido producido por determinado agente.

Desde los mismos comienzos, todos los esfuerzos científicos tendieron a establecer la solución de la cuestión entre libertad y necesidad.

El concepto moral de responsabilidad fué utilizado en esta controversia con un contenido distinto al actual. Mill, acerca de la doctrina utilitarista que relacionaba los conceptos de Justicia y Utilidad, apeló al de Castigo, como término común que, en ambas categorías, aúna las relaciones entre antecedentes y consecuentes. En sentido de Castigo emplea Responsabilidad.

Lévy-Bruhl distingue entre responsabilidad legal, objetiva y adaptada a la realidad, y responsabilidad moral, puramente subjetiva.

En el lenguaje ético el término «responsabilidad» tuvo acentos políticos, en Francia e Inglaterra, desde 1787. De la responsabilidad política se pasó al concepto de responsabilidad comunitaria en general, o social. El concepto de responsabilidad lleva de la mano desde las viejas logomaquias sobre libertad y necesidad y sus consecuencias, y sobre intenciones e intuiciones, hasta los actuales problemas inmersos en las circunstancias históricas en que el concepto mismo ha tomado una determinada forma.—A. S.

VON MEHREN (A. T.): *The Judicial Process. A comparative analysis*, en «The American Journal of Comparative Law», 5, 2 (1956), págs. 197-228.

Se trata de un estudio de Derecho comparado del proceso en Francia, Alemania y Estados Unidos, con especial referencia a las teorías dominantes sobre la decisión judicial y a los demás elementos que influyen en los tres sistemas para definir el ámbito y el grado de la creación del Derecho por el juez.

Los Tribunales americanos han adoptado criterios flexibles, considerando que el proceso tiene como misión acomodar el Derecho a la evolución social. La teoría francesa ortodoxa concibe al juez vinculado por los mandatos del Derecho escrito, negando al mismo tiempo eficacia a las interpretaciones anteriores, aunque procedan de un Tribunal superior. La doctrina, sin embargo, reconoce que el Derecho escrito no es completo ni está desprovisto de contradicciones y que el proceso no puede considerarse como algo mecánico.

La doctrina alemana de la decisión judicial reconoce hoy más explícitamente que la francesa que el proceso no tiene naturaleza mecánica.

Actualmente, en todos los sistemas legales discutidos las teorías ortodoxas de la decisión judicial indican bastante claramente la naturaleza funcional, no mecánica, del proceso. Sin embargo, la extensión en que estas doctrinas influyen en la práctica de los Tribunales depende de otros factores en una gran medida. Estos elementos son, fundamentalmente:

El distinto contenido de las decisiones judiciales en cada uno de los seis temas, la formación jurídica, la posición del juez en la sociedad, la personalidad de los jueces, la generalidad o concreción de los preceptos legales, la posibilidad de que otro órgano del gobierno resuelva el problema, las limitaciones prácticas a la creación judicial del derecho (unidad legal), el límite de la seguridad legal.

A pesar de la variedad y complejidad de los elementos que influyen en cada uno de los sistemas, puede concluirse que en todos ellos un esfuerzo consciente e inteligente de los jueces tiene muchas oportunidades para formar y adaptar el Derecho.—J. L. B.

MOKRE (Johann): *Staatenverbindungen zwischen Staatsrecht und Völkerrecht*, en «Österreichische Zeitschrift für Öffentliches Recht», t. VII, cuad. 2.º, 1956 (págs. 228-232).

En el campo del Derecho internacional surgen de continuo en los últimos tiempos nuevas entidades que contribuyen a hacer más difícil la determinación de qué por Derecho internacional, propiamente dicho, se entienda. Esta dificultad no está acrecentada tanto por las diferencias como por las semejanzas. Muchas de estas nuevas entidades de Derecho internacional se mueven en el mismo plano y pueden valorarse desde una estructura formal común. De aquí que sea cada vez más urgente precisar las nomenclaturas y definir las diferencias que tengan realmente un interés teórico y práctico. En el orden de la lógica jurídica es difícil atribuir valores proposicionales diferentes a estas instituciones, a la Unión Montana, al Territorio de Trieste o a la Región del Sáhara. Los criterios miembro soberano, Estado soberano, Federación, Confederación, parece que se conmueven, adquiriendo cada día mayor imprecisión general, y obligando, por consiguiente, a un mayor número de definiciones concretas. El criterio tradicional, como nadie ignora, solía ser el de la soberanía, pero este criterio en muchos casos es ya inefectivo; en cuanto entidades autónomas y entidades soberanas, tienden, en el orden práctico, a confundirse. Nuestro punto de vista es que las diferencias son de grado y que el único criterio para discernir con rigor, es el criterio estructural, abandonando el criterio que pudiéramos llamar sustancial de la soberanía, en cuanto sistema de diferenciación absoluta. Dentro de este criterio estructural, pueden distinguirse varios planos a través de los cuales se integran las distintas entidades, según un orden jerárquico formal.

Este criterio podría definirse por un primer plano que correspondería al derecho de los Estados en general. No nos referimos con esta expresión simplemente al derecho interno, sino también al Derecho exterior, que afecta al Estado en conexión con otros. En segundo lugar, es reconocible un Derecho internacional particular que se refiere a las relaciones entre grupos de Estado en materia concreta, y, por último, un Dere-

cho internacional general que recogería las estructuras formales más amplias de todas estas relaciones. A la base y más abajo en la estructura formal, estaría el Derecho particular de los Estados, que en cierto modo coincide con el antiguo Derecho de soberanía. Este sistema estructural formal recoge las posibles conexiones en el orden internacional y permite una formalización en las divergencias terminológicas y conceptuales.— E. T. G.

MELDEN (A. I.): *On Promising*, en «Mind», LXV, 257, págs. 49-66 (1956).

Estudia el autor la naturaleza de las promesas y el modo en que dan nacimiento a sus características obligaciones.

Hay quien considera la promesa como suceso o acontecimiento, ya considerándola como la predicción de una conducta propia futura con la intención de producir fe en ella o como el anuncio de una resolución del que la hace. Otros creen que da lugar al nacimiento de una relación entre el que promete y la persona a que se dirige, incluso creando una obligación (Carrit). Ya Hume opuso a este punto de vista que «la voluntad, en este caso, carece de objeto y debe volver sobre sí misma *ad infinitum*».

Lo que produce confusión es el pensar cómo un acontecimiento llamado promesa, que es ahora una parte del pasado, puede obligarme a la ejecución de una acción presente. Todas las definiciones que puedan darse de la promesa son insatisfactorias. Más fructífero será explicar el modo en que juega su papel la emisión de la promesa en las diversas clases de contextos en que es empleada. Mientras intentemos comprender una declaración de promesa abstrayéndola del contexto en que está empleada la mixtificación, es inevitable, porque nos veremos obligados a identificar la promesa con algo completamente delimitado por el tiempo de la expresión.

Cuando prometo pongo en juego, por así decirlo, mi crédito moral al sujetar mi conducta en la forma expresada por la promesa. Por consiguiente, la realización del acto prometido es una cuestión que se identifica con la de mi integridad moral. Únicamente permaneceré indiferente a la realización de mi promesa si no me preocupa mi crédito moral.

Una promesa es un acto moral que tiene su fundamento y la raíz de su eficacia en la moral del que promete, y de ningún modo un acontecimiento que pueda ser descubierto por el simple uso de la razón y que un ser completamente amoral pueda, incluso, realizar. Este no puede prometer más de lo que puede un papagayo bien amaestrado.— J. L. B.

O'CONNELL (D. P.): *Unjust Enrichment*, en «The American Journal of Comparative Law», 5, 1, 1956 (págs. 2-17).

La doctrina del enriquecimiento injusto ha originado uno de los principales conflictos de la moderna jurisprudencia inglesa. La dicotomía de las obligaciones en contractuales y extracontractuales (*torts*) es reciente relativamente. Muchos remedios que el Derecho provee fuera del ámbito del *consensus* o *delictum* han sido catalogados en el pasado siglo bajo la denominación de cuasi-contrato, inexacta y desprovista de sentido.

El enriquecimiento injusto no ha de ser construido empíricamente por simple acumulación de decisiones judiciales. Ha de ser entendido más bien como la enunciación de un precepto de carácter general, situado en los límites del Derecho y la ética. Comprendiéndolo así puede reconocerse la esencial unidad de todos los sistemas legales europeos, basada en la comunidad de principios morales de los pueblos occidentales.

El cuasi-contrato en lugar de constituir una rama independiente dentro del *common law* continuó ligado como una especie de corolario del Derecho del contrato, y, en consecuencia, quedó muy restringido en sus fines. Es muy significativo que este hecho fuera contemporáneo del ataque a la tradición del Derecho natural. El negar validez a las proposiciones universales en el dominio de la filosofía tuvo como consecuencia la negación de todo principio general de justicia.

Los argumentos contrarios a tal proceso de generalización en el campo del enriquecimiento injusto dentro del Derecho inglés provienen: 1.º De los que prefieren reglas precisas—las del tradicional cuasi-contrato—a la vaguedad de las proposiciones universales. 2.º De discutir que la ficción del contrato implí-

cito se convirtiera en regla de Derecho sustantivo antes de la abolición de las formas de acción del *common law*, en 1852; y 3.º De los que creen que, aun estando controvertido, antes de 1852, que el contrato implícito fuera la esencia del cuasi-contrato, se consideró como materia de *stare decisis* en el asunto Sinclair V. Broughan.

Si el Derecho inglés estuviera realmente fundado en la tesis de que las proposiciones universales no tienen validez deberíamos eliminar de él toda referencia a la «justicia», la «rectitud» y «equidad». El cuasi-contrato y otros remedios de equidad son la realización en derecho del principio moral de la restitución en el ámbito de la justicia conmutativa. Un coherente sistema de enriquecimiento injusto se esforzará en asimilar bajo un principio genérico una diversidad de situaciones jurídicas. Las tradicionales divisiones del Derecho inglés eran satisfactorias cuando la sociedad era relativamente estática, pero las grandes conmociones sociales y económicas exigen una liberación del precedente y una búsqueda de nuevos remedios. J. L. B.

PETER (Hans): *Über gerechte Verteilung des Einkommens und Eigentums*, en «Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft», t. 112, cuad. 2.º, 1956 (págs. 218-230).

Desde la antigüedad se viene discutiendo acerca de los modos de lograr una participación justa en la renta y en la propiedad. Reiteradas veces se ha indicado que en el fondo de la definición aristotélica de justicia distributiva y conmutativa había un problema económico quizás no advertido con plena conciencia por los filósofos griegos. Los supuestos básicos están referidos a la seguridad, los derechos adquiridos, el valor de las normas jurídicas tradicionales y la colisión con las exigencias de los nuevos tiempos. Los puntos de vista pueden ser fundamentalmente dos: uno que se refiere a la sociedad y otro que se refiere al individuo. En todo caso, muchas de las categorías tradicionales son perfectamente utilizables, ya que no hay sino transponer a un sujeto colectivo lo que se había afirmado y sostenido de un sujeto individual.

En el orden institucional, el proble-

ma gira en torno al concepto de propiedad. Es la sociedad burguesa la que ha construido la propiedad con un derecho referible al individuo, de carácter absoluto y antagónico o marginal al bienestar colectivo. Esta idea respondía a un determinado tipo de sociedad cuyo dinamismo tenía un doble sentido, ya que se daba al mismo tiempo que la valoración tradicional de la propiedad una cierta valoración moderna, y del compromiso entrabas exigencias surgió el concepto burgués. Pero el proceso económico y las exigencias de la economía moderna con referencia a colectividades concretas han planteado el problema de la licitud y de la eficiencia de la idea tradicional de propiedad, y en conexión con este criterio el problema de la renta, que está vinculado a las viejas teorías del interés del capital, de la licitud del interés, etc. De aquí que hayan aparecido nuevos criterios para adecuar propiedad, renta e interés a la estructura de la sociedad moderna y de su peculiar economía. Por necesidades intrínsecas al desarrollo de las instituciones lo colectivo prima sobre lo individual, y esto ocurre en diversos órdenes, desde los más pequeños hasta los más extensos. Y de aquí que la idea básica sea la de una participación según las exigencias generales. Esta participación expresa no sólo la eficacia de los instrumentos económicos, sino también las exigencias morales y la preocupación por nuevas estructuras jurídicas.—E. T. G.

RESTA (Rafaele): *La "legimità" degli atti giuridici*, en «Riv. Trim. di Diritto Pubblico», enero-marzo, 1955 (páginas 28-47).

A la luz de las concepciones más recientes, la realidad jurídica ha desechado muchas concepciones tradicionales. Una es el dogma de la voluntad y de su autonomía. Otra es el fundamento dogmático de la responsabilidad, como basada en cierto elemento voluntario, aunque fuera tan leve como la *culpa*. Otro, el concepto de propiedad como soberanía del propietario.

El autor centra su estudio en el concepto de «legitimidad». Es legítimo en principio el acto conforme a la ley natural o positiva.

Concepto distinto es el de legitima-

ción, que es el aspecto dinámico del interés del sujeto para conseguir la satisfacción jurídica de un interés garantizado por las normas. La legitimación mira a la estructura íntima, a la constitución o fuerza productiva del acto jurídico, aunque considerando al sujeto contrastado por una norma.

Desde el sentido originario de mera conformidad con la ley, la legitimidad viene suavemente a significar el más agudo de correspondencia, sea con la Ley, sea con otro fin concreto querido por el sujeto autor del acto. Posteriormente se distinguió entre legitimidad formal y legitimidad sustancial, entendiéndose por la primera a la mera conformidad con la ley, y por la segunda a la correspondencia a una pública determinación de interés público. Del concepto de legitimidad sustancial ha usado mucho la teoría administrativista.

Desde algún punto de vista, si por acto legítimo entendemos aquel que no padece ningún defecto que le vicie, entonces legitimidad será igual a perfección de un acto jurídico. Pero esta distinción es negativa.

Demuestra el autor que, tanto dentro de los conceptos civilistas como procesales y administrativos, el concepto de legitimidad ha sido elaborado a través de una trasposición complicada y caprichosa, y que no tiene un valor propio, autónomo, ni una función identificada con precisión dentro de la dogmática general del acto jurídico. Reflexiona que en la historia del pensamiento existen problemas, pero no soluciones intocables.—A. S.

ROMANO (Salvatore): *Ordinamenti giuridici privati*, en «Rivista Trimestrale di Diritto pubblico», 5, 2-3 (1955), páginas 249-331.

El derecho se presenta como norma, y bajo este aspecto hay que examinarlo. Pero el proceso de objetivación no se inicia con la emanación de una regla, sino en un momento anterior, pues son la manifestación de un Yo social que pide la palabra. La objetividad jurídica es algo más que las normas, y hay que acudir a la realidad institucional para discriminarla. Derecho objetivo significa dos cosas: ordenamiento completo y unitario —institución—, y precepto o conjunto de preceptos. Sobre la realidad

de la institución insiste Santi Romano. Del conjunto de su doctrina deduce que hay tantos ordenamientos jurídicos como instituciones haya. La continuidad histórica que debiera haber comprobado en todas sus partes la tesis de S. Romano ha sido quebrada por los fenómenos codificadores y paralelos, que ligaron el derecho a la soberanía de los ciudadanos, siendo su pieza fundamental el código civil, en que cada hombre es considerado desde el punto de vista de ser ciudadano. Por el contrario, Vassalli añora la formación de un ámbito jurídico propiamente humano, independiente de la pertenencia a una sociedad política cualquiera.

Otra posición interesante en este sentido es la de Cesarini-Sforza, para quien la expresión «derecho de los particulares» coincide con «derecho privado», puesto que esta última indica una voluntad del estado para regular las relaciones entre particulares. El Estado no es fuente única de derecho. El derecho estatal sólo indica la clase y modo de las relaciones que está dispuesto a tutelar con su poder. Pero la preeminencia práctica del Estado termina por convertirse en el monopolio teórico, en la explicación y creación del derecho. La ley absorbe a la costumbre. Hay formaciones normativas en que surgen costumbres *praeter* o *contra legem*. Pero, además, hay formas jurídicas que nada tienen que ver con el derecho estatal.

El problema de la existencia de derechos de los particulares, basada en la vieja teoría de «ubi societas, ibi ius», más que a su concepto alcanza a su subsistencia real e independiente como tal ordenamiento. Sobre el elemento comunitario debe forjarse un desarrollo normativo nuclear, estratificado sucesivamente según va aumentando de envergadura. La revolución, como hecho jurídico en sí mismo, podía ser ejemplo de esta teoría jurídica. De hecho, la teoría institucional supone la existencia de conflictos jurisdiccionales, contra la cual no es argumento el hecho histórico de que suela prevalecer siempre uno de esos ordenamientos, sobre todo cuando el ordenamiento prevalente suele ser instrumento de instituciones jurídicas muy ajenas a él.

Cree el autor que puede llegarse a un primer concepto de ordenamiento particular privado identificándolo con el mismo ordenamiento de la esfera jurí-

dica de las relaciones de un sujeto como organización concreta en tal esfera. Nace así la entidad objetiva de la organización a escala particular en los aspectos de deber y de derecho. El ordenamiento comporta la concepción dinámica del fenómeno jurídico como resultado de una actividad peculiarmente significativa. Toda la serie de conceptos normativos que se centren sobre este concepto jurídico exigen la formación de una nueva sistemática jurídica. Los límites entre la esfera estatal y la privada serían recíprocamente determinables a partir del criterio de la función legislativa privada y pública.

Termina el trabajo el profesor Romano ensayando un sistema de hacer compatibles y técnicamente accesibles al jurista los problemas planteados por su concepción del ordenamiento jurídico privado no sólo entre éste y el estatal, sino dentro de cada uno de los sistemas privados que pueden surgir. Promete, en definitiva, un ulterior estudio acerca de los caracteres del punto más importante a delimitar: el de autonomía privada y la definición del derecho particular. Hace notar que no es contrapuesta la teoría privatista con la institucional. Cada ordenamiento es una de las voces por que el Yo social, que es el derecho, puede hablar y manifestarse.—A. S.

ROSE (Arnold M.) y PRELL (Arthur E.):
Does the punishment fit the crime? A study in social valuation, en «The American Journal of Sociology», volumen LXI, núm. 3, noviembre 1955 (págs. 247-259).

Este trabajo es un estudio piloto sobre la valoración social de determinados delitos. Las teorías de la pena suponen que la privación impuesta por la pena es, de algún modo, comensurada con la seriedad del delito. Ejemplos de ello son las teorías retributiva y preventiva. Ahora bien, la gravedad de los delitos es asunto de definición cultural y las culturas varían tremendamente en su jerarquización de los delitos. Aun dentro de la cultura occidental existen grandes variaciones en la percepción popular de delitos, como la violación, por poner sólo un caso. Esto tiene importancia en lo que toca a la aplicación del Derecho penal en una sociedad particular —aquí la americana—, ya que

1), la pena para ciertos delitos fué establecida hace siglos y no hay ya correlación entre la severidad de los castigos impuestos y la gravedad atribuída a los delitos; 2), en el pasado la homogeneidad de la sociedad se manifestaba también en la consideración de los delitos, lo que hoy no sucede, puesto que la cultura americana es sumamente heterogénea, y 3), algunas teorías americanas contemporáneas han modificado parcialmente la vieja concepción de que la pena debe ajustarse al delito, ya que se permite la consideración de la conducta general del criminal, las circunstancias del crimen, etc.

La hipótesis central del trabajo es que hay discrepancia entre las penas especificadas en los cuerpos legales para ciertos delitos, las penas impuestas y el juicio popular sobre las penas que a estos delitos debieran imponerse. Hipótesis secundarias son: 1) Existe una jerarquía bastante consistente y estable sobre la gravedad de los delitos en las mentes de la mayoría de los individuos. 2) Las personas varían en su percepción de la seriedad de los crímenes según sus características personales y antecedentes. 3) La concesión de un trato favorecido a algunos delincuentes conforme a ciertas características sociales —clases y sexo, por ejemplo— varía en relación con el crimen y su significación cultural para la clase y el crimen; y 4) Existe una equivalencia psicológica bastante consistente en las mentes de la gente entre penas que no son lógicamente comparables.

El universo del estudio fué una clase de estudiantes de Sociología de la Universidad de Minnesota. Los estudiantes fueron divididos en tres grupos y al primero le fué sometido dos veces el cuestionario. Para controlar ciertas variaciones en la redacción del cuestionario y probar algunas de las hipótesis secundarias antes enumeradas se hicieron también algunas modificaciones en el cuestionario mismo, especialmente la tercera vez que se lo usó. Se empleó el procedimiento escolar de Thurstone, con trece delitos tomados del Código Penal de California.

Los resultados de más interés son: 1) Existe una significativa discrepancia entre la ley, la aplicación de la ley y el juicio popular acerca de cómo debería aplicarse la ley en la determinación de las penas correspondientes a trece de-

litos. 2) Hay en las mentes de la mayoría de los individuos una jerarquía estable y consistente de la gravedad de los delitos. 3) En relación con la clase social y el sexo varía el trato de favor a dar a ciertos delitos; y 4) Los entrevistados hicieron una equivalencia mental entre un año de prisión y una multa de dos mil quinientos dólares cuando el delincuente era un obrero especializado. SALUSTIANO DEL CAMPO.

WINCKELMAN (Johannes): *Die verfassungsrechtliche Unterscheidung von Legitimität und Legalität*, en «Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft», tomo CXII, cuad. 1.º, Tübingen.

La problemática entre los conceptos de legitimidad y legalidad es relativamente nueva. Fue Tayllerand quien en el año 1814 estableció el principio de legitimidad con relación al principio monárquico. En la carta de 1814 podemos ver el punto de partida del constitucionalismo europeo continental, en el que se articula la idea de legitimidad.

Desde su comienzo, a la legitimidad se contrapuso la legalidad, según el criterio de la ley positiva y el principio definitorio. La legitimidad solía apoyarse en el principio o fundamento, y la legalidad en el derecho en cuanto norma aplicable. Se hablaba así del monopolio de la legalidad en determinadas formas de gobierno. De aquí la frase extendida en Francia y que, en cierto modo, expresa uno de los aspectos principales del problema: «Sortir de la légalité pour rentrer dans le droit.»

Max Weber, en un conocido trabajo (*Politik als Beruf*, 1919), inició una distinción que después aparece perfeccionada en sus obras posteriores. La legitimidad se refiere a los tres modos básicos de justificación del poder. La legalidad tendería a ser la expresión de esa legitimidad.

Carl Schmitt, en diversos trabajos, ha potenciado el hecho de que la legalidad transforma la legitimidad originaria tendiendo a convertirse a sí misma en legitimidad. En el proceso de esta transformación aparece claramente incluido el tema del derecho constitucional y sus relaciones con la legitimidad. La constitución puede ser, como ocurría en el siglo pasado, un instrumento jurídico en

el que la legitimidad esté reconocida como un hecho incuestionable, o bien se puede constituir a sí misma como fuente de la legitimidad, en cuyo caso se está prácticamente en las Constituciones modernas y, en cierto modo, a la base de la teoría del Estado de derecho. No hay duda que un paso más en el proceso lo da el convencimiento de que la legitimidad no está vinculada sino a la eficacia en la realización de determinados fines, últimamente en algunos teóricos, el bienestar. De este modo la Constitución adquiere sentido jurídico en cuanto funcionalmente realiza el mayor bien, con lo que la forma de gobierno se desvincula de la legitimidad, al contrario de lo que ocurría en los casos de legitimidad dinástica o simplemente institucional. En términos generales, el punto de vista racional que predomina en las democracias constitucionales tiende en las situaciones normales a interpretar la legitimidad como resultado de la permanencia del orden democrático. En algunos casos concretos, simplemente por una ajustada relación entre el poder legislativo y el poder ejecutivo. Aún queda en pie la cuestión principal: ¿el Estado está legitimado desde su condición de poder último decisorio o necesita de principios que se admiten como anteriores y superiores a él para que se considere realmente legitimado?—E. T. G.

SZLADITS (Charles): *The Concept of Specific Performance in Civil Law*, en «The American Journal of Comparative Law», 4, 2, 1955 (págs. 208-234).

Se trata de un estudio comparativo de la institución de la ejecución específica en los Derechos angloamericanos, francés, alemán y suizo.

Ernst Rabel, uno de los más grandes maestros del Derecho comparado, ha hablado de esta institución como un «abismo» abierto entre los sistemas legales angloamericanos y continentales.

Para poder hablar en todos ellos de ejecución específica es necesario emplear el término en sentido funcional, es decir, aplicándolo en todos aquellos casos en que se realice tal función de un modo más o menos preciso.

Atribuye la causa de estas diferencias a la existencia de la equidad como un cuerpo independiente en el Derecho angloamericano. De acuerdo con el com-

mon law, el único remedio en caso de incumplimiento de contrato era pedir la indemnización de daños. Los Tribunales de equidad desarrollaron la ejecución específica para aquellos casos en que la indemnización de daños no fuera solución adecuada.

Una de las específicas características de la equidad, que la hacían tan efectiva, era que actuaba *in personam*, es decir, que las decisiones del Tribunal de equidad se podían ejecutar mediante el empleo de medidas coercitivas, incluso la prisión en caso de contumacia del demandado.

Después de un examen detallado de la regulación de la figura en los Derechos, francés, alemán y suizo, llega a las siguientes conclusiones:

En el Derecho angloamericano la ejecución específica es un remedio extraordinario que el Tribunal puede utilizar discrecionalmente, mientras en los países del *civil law* es la manifestación de un derecho del acreedor que nace del contrato. En el *civil law* el primitivo derecho del acreedor se conserva intacto después del incumplimiento del deudor.

En el derecho angloamericano la ejecución específica es decretada en muchos de los casos realmente importantes, con lo cual el carácter discrecional de esta medida es mucho más limitado de lo que la formulación de la regla parece indicar.

El carácter discrecional de la ejecución específica es más acentuado en el

Derecho inglés que en el americano, donde la moderna tendencia parece ser el considerar su concesión como una cuestión de trámite.

Por otra parte, en los sistemas del *civil law* el derecho del acreedor está muy limitado por el poder discrecional de sus tribunales para decidir si la ejecución específica debe ser concedida, poder ejercido con especial celo por los tribunales franceses. Sin embargo, esta aproximación es engañosa.

Lo que separa radicalmente los dos sistemas es que en el Derecho angloamericano se requiere que el remedio legal (indemnización de daños) sea inadecuado. La regla preceptiva en el *civil law*, especialmente en los Derechos alemán y suizo, es que el equivalente (indemnización de daños) no se debe conceder mientras la ejecución *in specie* sea posible.

En Alemania y Suiza la ejecución específica es preceptiva siempre que sea posible; en Francia el acreedor puede elegir entre la ejecución específica (*execution directe*) y la ejecución por vía de indemnización (*execution par equivalent*).

A pesar de estas variaciones los sistemas del *civil law* consideran la ejecución específica como la culminación de la obligación contractual. Lo que los separa profundamente del Derecho angloamericano, donde, a pesar de su utilización cada día más frecuente, sigue siendo un remedio extraordinario. — J. L. B.

F) SOCIOLOGIA GENERAL DEL DERECHO Y DE LA CULTURA

ADLER (Franz): *The Value Concept in Sociology*, en «The American Journal of Sociology», noviembre 1956, volumen LXII, núm. 3 (págs. 272-279).

Ocuparse de los valores viene dificultado por las diferencias en lo que el término «valor» significa para diversas personas. Los conceptos de valor pueden, empero, reducirse a cuatro tipos básicos: 1) Absolutos, que existen en la mente de Dios; 2) Valores inherentes en los objetos, sean materiales o inmateriales; 3) Ubicados en el hombre, ori-

ginados por sus necesidades biológicas o su mente, y 4) Los valores como sinónimo de conducta. Existen, además, varios tipos mixtos.

Un ejemplo del primer tipo de concepto es la definición de Furfey (*The Scope and Method of Sociology*, 1953): «Valor es la cualidad de deseabilidad fundada en el bien reconocido.» Definición del segundo tipo es la de Park and Burgess (*Introduction to the Science of Sociology*, 1921): «Todo lo que es capaz de ser apreciado (deseado) es un valor.» Del tipo tercero es la de Thomas y Znaniecki (*The Polish Peasant in Europe and Ame-*

rica, 1918): «Los valores son elementos objetivos y sociales que se imponen sobre el individuo como dados y provocan su reacción.» En realidad, como Adler hace notar, esta definición de Thomas y Znaniecki reifica el valor social o colectivo, dándole una existencia propia fuera de y anterior a los individuos. Las definiciones de K. Young y de Gillin y Gillin son más prototípicas de este grupo.

Ahora bien, ¿cómo estudiar los valores? La psicología usada por los sociólogos americanos deriva de la filosofía fenomenológica alemana a través de Max Weber y con el refuerzo del interaccionismo social de Mead y Cooley. El resultado es la «sociología interpretativa o *verstehende*».

El sociólogo cuyo ideal son las llamadas ciencias de la Naturaleza, «entiende» un caso específico cuando ha sido capaz de identificarlo como similar a muchos otros, sobre los que se dispone de afirmaciones de tipo general ya verificadas. El sociólogo «interpretativo» entiende cuando siente que en el caso dado él habría actuado como lo hizo el actor. El cuarto tipo de conceptualización de los valores es, pues, el de las sociólogos denominados «neopositivistas». Así, Lundberg (*Can Science Save Us?*, 1947) dice que «una cosa tiene o es un valor cuando la gente se comporta con respecto a ella con el objeto de retener o aumentar su posesión». Este punto de vista está basado por el supuesto de que lo que una persona hace es lo que más desea, dadas las circunstancias del momento.

Adler se plantea a renglón seguido la cuestión de si se puede decir que valor es acción o conducta sin tener en cuenta el significado de la acción y también el concepto de «norma». Los absolutos son inaccesibles a la ciencia; los valores intrínsecos en los objetos no pueden ser descubiertos con independencia de la conducta humana relacionada con ellos; los estados internos no pueden ser conocidos sino por la acción. Por tanto, lo que la gente hace es todo lo que puede saberse sobre sus valores. El significado de una acción puede captarse sin recurso a otra clase de concepto de valor, si se entiende el significado como probabilidad de que otros hechos precedan, acompañen o sigan a la acción. Las normas pueden con-

siderarse como conjuntos de conducta verbal y no verbal. — SALUSTIANO DEL CAMPO.

BIRKS (G. A.): *Towards a Science of Social Relations* (1), en «The British Journal for the Philosophy of Science», vol. VII, núm. 26, agosto 1956 (págs. 117-128).

Hace unos veinte años, J. W. N. Sullivan, después de estudiar y comparar los logros de los científicos en todos los campos, llegó a la conclusión «de que solamente se ha conseguido aislar un conjunto razonablemente adecuado de conceptos primarios en las ciencias que tratan de la materia inanimada». Hoy la mayoría de nosotros estaría de acuerdo con esto. Ciertamente se han hecho intentos de llenar el hueco de las ciencias sociales, pero los conceptos propuestos por los psicólogos tienen poca relación con las necesidades de los sociólogos: los de éstos no sirven a aquéllos y ni unos ni otros han sido aceptados por los historiadores. Lo que Sullivan pensaba era indudablemente algo más «primario» que esto, basado en el reconocimiento de que todos estos especialistas tratan de la conducta humana. En este ensayo se hace un intento de explorar la posibilidad de contar con un sistema de conceptos adecuados, en primer lugar, para una ciencia de las relaciones sociales y, en definitiva, para todos los estudios de la vida y actividad humanas.

La idea que inspira el intento es simple. En los antiguos tiempos de la física clásica solía decirse que la ciencia no es más que sentido común organizado, y, por inadecuado que pueda ser, parece cierto que las leyes de Newton definen con precisión matemática la noción común de la materia como algo que se mueve hacia donde es empujada y cuando es empujada. La física moderna está alejándose de este modelo, pero no podría haber nacido sin la física clásica. El autor de este trabajo cree que toda ciencia se desarrolla en tres estadios: a) El conocimiento vago, acorde, transmitido y probado en incontables generaciones, que nosotros llamamos sentido común. b) La formulación sistemática de estas nociones comunes como un sistema clásico que abarca y da cuenta de una gran cantidad de experiencias ordenadas; y c) Una elaboración posterior que re-

quiere nuevos conceptos. Lo que él se propone es, pues, preparar el terreno para una transición de las ciencias humanas desde el primer estadio hasta el segundo, porque existe indudablemente un fondo de conocimiento de sentido común acerca de las relaciones humanas, que nos sirve tolerablemente bien en nuestros asuntos diarios y está sometido al escrutinio de historiadores y teólogos, de reformadores sociales y legisladores, así como de filósofos y otros. Por sentido común se entienden aquí «las creencias que están implícitas en nuestras acciones, sean entendidas o no en teoría».

En las relaciones humanas las unidades de que nos preocupamos son los hombres, mujeres y niños individuales, viviendo en un ambiente de objetos biológicos y físicos. La posibilidad de una ciencia universal de la conducta humana depende, ante todo, del descubrimiento de propiedades humanas universales. El hecho de que no haya dos seres humanos iguales no quiere decir que no haya propiedades universales. La conducta inteligente se acepta como universal entre los seres humanos, aunque se dé en niveles muy diferentes; y, por otra parte, se concibe muy vagamente para que pueda ser aplicada como un criterio único, y ésta es la razón por la que Birks selecciona un ejemplo de sentido común para analizar la conducta humana en el nivel racional. Del examen de este ejemplo aparece como principio general que la conducta de los hombres, mujeres y niños individuales, es estrictamente indeterminada en términos de situación y propósito (libre arbitrio). Una segunda proposición básica es la de que todo hombre actúa en un mundo que sólo le es conocido a él (principio de subjetividad). Además, todo ser humano es capaz de actividades que crean de nuevo los mundos en los que están ocurriendo actividades sociales relacionadas. Por último, todo acto creativo tiene dos componentes: 1) La creación de un nuevo mundo subjetivo para la persona, y 2) La creación de un nuevo mundo objetivo, aunque es posible que en el caso límite este último sea cero.—SALUSTIANO DEL CAMPO.

BIRKS (G. A.): *Towards a Science of Social Relations* (2), en «The British Journal for the Philosophy of Science».

A. Filosofía.

ce», vol. VII, núm. 27, noviembre 1956 (págs. 206-211).

En el artículo anterior del autor sobre la misma materia se concluyó aislando dos componentes dentro del acto creativo, el primero de los cuales es de la naturaleza del pensamiento, porque ocurre enteramente dentro de la mente, en tanto que el segundo es de la naturaleza de la acción, porque ocurre enteramente dentro del mundo objetivo físico. Llegados a este punto, podemos volver al problema inicial de dilucidar la concepción de conducta inteligente definiendo alguna relación entre pensamiento y acción. Del estudio del ejemplo iniciado en el artículo anterior puede concluirse que, aunque todos los procesos de conducta simultánea generalmente tienen un orden lógico, tienen también un orden temporal. El pensamiento antecede lógicamente a la acción y la acción antecede lógicamente a la consciencia de la acción. El componente objetivo es la expresión imperfecta del componente subjetivo. La conducta inteligente es la acción consciente, que es consistente con la situación total, tal y como es conocida (el mundo subjetivo). La consciencia no es, por supuesto, un criterio objetivo, pero el resto de la definición es quizá adecuado para distinguir la conducta inteligente de la mecánica y de la instintiva.

La tendencia a que el movimiento continúe en el mundo material se llama inercia. Todo ser humano continúa viviendo en el mismo mundo en tanto que es consistente con el mundo objetivo. Cuando se ve compelido por la observación del mundo actual a crear un nuevo mundo, todo ser humano incorpora a ese nuevo mundo tanto cuanto puede retener del antiguo con tal de que no choque con sus nuevos conocimientos (principios de inercia psicológica y discontinuidad mínima). —SALUSTIANO DEL CAMPO.

DOAN (Frank M.): *Notations on G. H. Mead's Principle of Sociality with Special Reference to Transformations*, en «The Journal of Philosophy», 53, 20, 1956 (págs. 607-616).

Los principios de Mead acerca de la socialidad son plausibles, al menos en su aspecto psicológico. Su teoría se ha

popularizado en cuanto al problema de la génesis del yo-mismo y de la sociedad.

El fundamento de la doctrina de Mead es la comunicación entre el carácter social del espíritu y los procesos de la naturaleza. Cuando son consideradas con atención las perspectivas sucesivas, se comprende que en la naturaleza hay aspectos que se suceden unos a otros, del mismo modo que sucede en el contenido del pensamiento. Y la mente es capaz de organizar las varias perspectivas, superando la realidad de las transformaciones en desarrollo.

Aplica metáforas físicas a los fenómenos sociales. Un cuerpo en movimiento trasciende en espacio, en tiempo, y su masa hace referencia a un sistema de relaciones en que tal cuerpo está considerado como moviéndose. Inversamente, las teorías físicas de la relatividad se infieren de un sistema sociológico ordenador de los datos del conjunto.

Transformación, para Mead, representa una instancia de la capacidad de estar en más de un sistema, mientras que la misma realidad de un cuerpo es el resultado de su abstracción respecto a sus relaciones. La dimensión estructural se presenta en el entendimiento precisamente como conjunto de perspectivas organizadas. En la naturaleza se presenta toda estructura como en cambio desde lo viejo a lo nuevo. Parece, por tanto, que socialidad y transformación parecen poseer dimensiones análogas.

La característica fundamental de la mente es su capacidad para penetrar en varias perspectivas: un hombre puede moverse y también estarse quieto, o sea, que su conducta puede estar sometida a diversos puntos de vista. Pero ¿hay posibilidad de que sea captado como emergencia no relacionada?

La relatividad implica, dentro de la teoría de Mead, pluralidad; y la pluralidad es el marco de la socialidad. Pero hay aquí dos evidentes malentendidos: tomar la «relatividad» como referente a un sistema de definiciones, y entender que la pluralidad expresada en la teoría de la relatividad es similar a la multiplicidad de los diferentes marcos de referencia como si fueran éstos ecuaciones equivalentes. Las observaciones desde diversos puntos de vista pueden ser coordinadas con sólo saber de antemano el

valor de las diferencias entre ambos puntos. Por tanto, no hay misterio en la función de las transformaciones, ni en la transformación puede hallarse, por tanto, ningún dato esencialmente social.—A. S.

FREUND (Ludwig).: *Vom Sinn und Unsinn der Theorien über den Gesellschaftswandel*, en «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», XLIII/1, 1957. (págs. 21-58).

El campo de las teorías sobre el cambio social está ampliándose con suma rapidez. Es discutible si constituye hoy un ámbito teórico peculiar en lo que respecta a su método, pero es incuestionable que se puede describir por medio de unos límites muy concretos. En general, aunque no se hayan planteado el tema como algo peculiar, los sociólogos, teóricos de la cultura, e incluso los filósofos, lo han abordado y desde muy distintos puntos de vista. Sus raíces las encontramos en los teóricos de la ilustración: Locke, Montesquieu, Rousseau, Helvetius, Diderot, etc., se preocuparon del proceso del paso de una determinada situación colectiva a otra.

En principio, los supuesto para la teoría del cambio están en la historia y en la observación de las alteraciones de mayor significado; así, por ejemplo, el paso del paganismo al cristianismo, o la llamada «caída del mundo antiguo». La cuestión se hace más delicada cuando se trata de cambios culturales en sentido estricto, en los que lo nuevo tiene a veces un carácter accesorio y el propio cambio puede carecer de profundidad. Así, por ejemplo, la lectura del político ruso Constantin P. Pobiedonostsev, *Reflections of a Russian Statesman*, lleva a la conclusión de que el cambio entre la Rusia de la preguerra y la de la postguerra, y por consiguiente postrevolucionaria, fué un cambio profundo en la estructura cultural en cuanto civilización, pero psicológicamente subsiste una profunda igualdad. El criterio general, desde el punto de vista de la cultura, se refiere al pasado y al futuro. Los cambios ocurridos tienen mayores posibilidades analíticas que los que van a ocurrir. El cambio futuro lleva al profetismo, como en cierto modo ocurre con Toynbee y con Spengler. En estos autores hay una teoría del cambio por in-

ducción, pero no propiamente una analítica del cambio. Un caso especialmente notable es el de Erich Fromm. Fromm ve el cambio en función de las necesidades vitales y no propiamente ideológicas. Con esto introduce la idea existencial de cambio y un criterio racionalista referido principalmente a la sociedad del bienestar o, aún mejor, a lo que él llama «The sane society». De acuerdo con este criterio, el cambio es en cierto modo mecánico y la previsión no es profetismo, sino predicción.

Aún hay puntos de vista más concretos que no se refieren al cambio en general atipificado, sino que buscan una estructura coherente y agotadora para los cambios posibles, tal y como hace Riesman con su clasificación de los tipos ideales según los cuales los cambios se producen. En todo caso, el cambio aparece al mismo tiempo como pleno de sentido histórico y con una cierta ausencia de sentido facticio, y en esta peculiar vacilación está el sociólogo de hoy buscando un sistema unificador.—E. T. G.

GOLDSCHMITT (Werner): *Die Aufgaben des Philosophie-historikers (Eine analytische Studie)*, en «Zeitschrift für Philosophische Forschung», IX, 1955, Heft 4 (págs. 581-613).

La distribución de los elementos históricos y filosóficos respectivamente en una investigación de Historia de la Filosofía es de gran interés por tratarse de una disciplina mixta como también lo es la Filosofía de la Historia, son iguales elementos, aunque inversamente tratados. Lo temporal y lo intemporal de una y otra no basta sumariamente para separar radicalmente el elemento histórico del filosófico, dado que en Historia de la Filosofía no hay adyacencia, sino confluencia de Historia y Filosofía, en una investigación única en rigor. Las formas fundamentales de la investigación histórica en el campo filosófico se refieren a la exposición del pensamiento de filósofos singulares, en cuyo caso las cuestiones no encierran necesariamente juicios filosóficos. Pero si se elige el modo de pensar de un determinado autor ya determinamos filosóficamente la exposición. Otra modalidad de investigación histórico-filosófica es la de examinar en un autor de producción primordialmente literaria, ex-

tensa, poligráfica, una determinada obra de carácter filosófico. El mundo del pensamiento de un filósofo debe ser tratado históricamente. En cambio la exposición de la obra de un pensador sin su anclaje histórico o aparte de él es tema mixto, histórico-filosófico, tanto como la crítica externa e interna que de él se haga. La autohistoriografía de un filósofo aparece para Goldschmitt como caso dudoso de investigación histórico-filosófica. Otra modalidad de este tipo de investigación es la historia de un problema filosófico. N. Hartmann sustenta la opinión de que se debe conocer ya el problema filosófico para poder escribir sobre su desarrollo histórico, tesis del primado filosófico en la investigación histórico-filosófica.

Lo principal para Goldschmitt es la estructura del problema histórico-filosófico que él plantea con carácter general y luego aplica a la materia de este trabajo. Lo preguntado en el problema no es frecuentemente parte esencial del mismo. El dato y las calificaciones del problema son los ejes de la sistemática científica general y, por tanto, de la sistemática de la Historia de la Filosofía. Los puntos conflictuales que sostienen la problematicidad pueden ser de tiempo, de carácter jurídico, de carácter lingüístico, etc. La relación entre el sistema de un filósofo y la historia del problema tratado por él es de gran importancia en Historia de la Filosofía. El problema tiene una inordinación sistemática histórica, aunque la plantee filosóficamente un autor. Parecidamente a como W. G. plantea su Derecho Internacional privado sistemático el método comparativo es lo que define una Historia de la Filosofía sistemática: comparación de la Filosofía de uno o más autores con las de otros, comparación histórica, crítica, historia de un movimiento filosófico, movimientos engendrados por un pensador, movimientos culturales menos influídos por una robusta personalidad filosófica... La historiografía de un movimiento filosófico es en sí un problema filosófico, diferenciándose únicamente de los demás problemas de este carácter en que la Filosofía aspira a la resolución de los problemas y la Historia de la Filosofía no ha de aspirar necesariamente a ella, sino al tratamiento objetivo de los problemas filosóficos planteados en el acontecer histórico.—E. S. E.

GURVITCH (Georges): *Les caractères cardinaux des classes sociales*, en «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», XLII/2, 1956 (págs. 153-170).

Seis características nos parecen básicas para lograr la diferenciación de las clases sociales de otros grupos particulares. Previamente hemos de admitir una definición de clase social a partir de la cual podamos iniciar la investigación. «Las clases sociales son grupos particulares de hecho, caracterizados a distancia por su suprafuncionalidad, su tendencia a una estructuración construída («poussée»), su resistencia a la penetración por la sociedad global y su incompatibilidad radical con las otras clases. Considerando esta definición, conviene aclarar que cuando decimos que las clases sociales son grupos de hecho a distancia, nos referimos a la medida de la dispersión de los grupos. Por lo que se refiere al concepto de suprafuncionalidad, queremos indicar simplemente su carácter macrocósmico, que encierra en sí grupos unifuncionales y multifuncionales diversos. Por último, la incompatibilidad radical entre ellas, nota que podría ser discutida, dice simplemente que las clases tienden de suyo, por un proceso constante de diferenciación, a alejarse unas de otras, de manera que la existencia de las clases medias, lejos de atenuar la incompatibilidad entre las clases, la mantiene y en algunos casos la acentúa.

Lo que hemos denominado resistencia a la penetración por la sociedad global, merece, sin duda, una mayor atención. Todos los grupos particulares están integrados en las sociedades globales y; por lo mismo, sufren muy pocos su penetración. Claro está que en todo caso la medida de la penetración según la sociedad global cambia de acuerdo con los diferentes modos de agrupación y los tipos diferentes de estructura global. Desde este punto de vista se pueden distinguir los grupos que son refractarios a la penetración por la sociedad global y los que son más o menos sumisos e incluso aquellos que mantienen una sumisión total. Las clases sociales son grupos refractarios a la vez a la penetración por la sociedad global y en concurrencia con la jerarquía de los grupos funcionales que caracterizan la estructura social a que las clases pertene-

cen. Esta última condición hace que la resistencia de las clases sociales a la penetración por la sociedad global sea más eficaz que la que ofrecen las Iglesias universales, incluyendo la Iglesia católica.

Las clases sociales poseen, como ya hemos observado, una tendencia manifiesta a la estructuración intensa. Sin embargo, siendo como son supra-funcionales, permanecen, de acuerdo con este carácter, siempre inorganizadas. A este respecto, hay que tener en cuenta que estructura y organización no son lo mismo. La clase social constituye una estructura unificada y cerrada, pero no tiene una organización unitaria.—E. T. G.

HARTWIG (Heinrich): *Naturwissenschaftliche und sozialwissenschaftliche Statistik*, en «Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft», t. 112, cuad. 2.º, 1956 (págs. 252-265).

Las ciencias matemáticas tienen un valor experimental universal con relación a las ciencias universales. Dentro de las ciencias matemáticas adquiere cada día mayor fuerza y prestigio la estadística, sobre todo a partir de los descubrimientos de la microfísica y de la aplicación de principios estadísticos, de acuerdo con el criterio del cálculo de probabilidades. La lenta aproximación metodológica entre ciencias naturales y ciencias sociales ha hecho de la estadística un método común para entrambas disciplinas, por lo menos en ciertos sectores de ella. Advirtamos, no obstante, que estos sectores son los más modernos y en los que más se confía. Ahora bien: el problema está en intentar averiguar cómo funciona la estadística en uno y en otro campo, y en qué medida los criterios de funcionamiento son intercambiables. Quizás la zona intermedia que haya permitido más la transferencia del método científico al método sociológico haya sido la biología. La estadística biológica está ya en cierto modo configurando la estadística social. En el orden estadístico general, lo que se busca es la clasificación de grandes conjuntos, según índices numéricos amplios que clasifiquen de acuerdo con clases. Este criterio clasista pertenece a la lógica aristotélica, y, en cierto modo, procede de la teoría de los conjuntos. Ahora bien: el funciona-

miento del criterio estadístico parece que cambia según nos refiramos a las ciencias de la Naturaleza o a las ciencias sociales. En el ámbito de las ciencias sociales la estadística no tiende a identificarse con la categoría de «ley», implica desde luego una cierta legalidad, pero es una legalidad tendencial, que ni siquiera acusa básicas constancias.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que la aplicación de la estadística a las ciencias sociales normalmente está muy condicionada por puntos de vista apriorísticos, cuyo apriorismo es en cierta medida inevitable para orientar la aplicación de la estadística en cuanto método.

E. T. G.

KASNACICH-SCHMID (Johanes): *Das Gesetz der qualitativen Entwicklungsfolge im Gesellschaftsorganismus*, en «Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft», tomo III, cuad. 4.º, Tübingen, 1955.

La sociedad es la historia en el plano estático, la historia es la sociedad en el plano dinámico. Con esta afirmación fundamenta Sombart su sistema coordinado de sociedad e historia, construyéndolas como realidades funcionalmente interdependientes. Tomando la afirmación en su sentido más general, significa que la investigación histórica y la investigación sociológica no son sino distintos aspectos del mismo fenómeno, aspectos que están estrechamente vinculados uno con otro. Partiendo, pues, de este punto de vista, podemos preguntarnos cuál es el lugar y la función del hombre en esta construcción. Incuestionablemente, el ser humano es el punto de coincidencia de entrambos planos, del plano social y del plano histórico, lo que se puede representar perfectamente por una pirámide en la que coincidan entrambos planos de tal manera que entrambos constituyan lo humano. Ahora bien, no se agota lo humano en historia y sociedad, sino que es imprescindible la consideración de otros planos, fundamentalmente el geográfico, el religioso, el cultural, el proceso intelectual dialéctico y el subsuelo económico. Todos y cada uno de estos diferentes niveles intégranse de una manera u otra en los dos principales ya dichos, de modo que son parte de la sociología y pueden verse como parte de la historia. Así, es posible ampliar sis-

temáticamente el gráfico oportuno para cada caso, convirtiéndolo en expresión de los procesos colectivos en relación a determinadas configuraciones estáticas. De este modo es posible observar gráficamente que llegan momentos en los que el proceso humano escapa a sus anteriores etapas condicionantes, sociológicas e históricas, con lo que estamos en condiciones de afirmar que las mutaciones cualitativas de determinadas comunidades vitales implican esquemas típicos de desarrollo cultural que permiten la previsión de las etapas sucesivas. De este modo, desde el punto de vista macrosociológico, es posible ver en toda mutación un proceso y en la continuidad del proceso diversas mutaciones. Precisamente la presencia de la mutación como fundamento plantea el problema de la autonomía de las entidades que constituyen las formas visibles del devenir de la realidad histórica. Esta autonomía es incuestionable, pero es siempre una forma de expresión de las relaciones de interdependencia entre los distintos elementos que constituyen una situación concreta.—E. T. G.

VON KEMPSKI (Jürgen): *Über die Einheit der Sozialwissenschaft*, en *Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft*, t. CXII, cuad. 3.º, 1956 (páginas 385-397).

Uno de los temas que se arrastran desde la iniciación de lo que en términos generales llamamos ciencias sociales es el de su unidad. La sociología apareció con fundamentales pretensiones unitarias. En este sentido se solía entender, y aún hoy se suele entender, el concepto de sistema. Las ciencias sociales resultaban sistemáticas en la medida en que tenían un fundamento unitario. Apenas es necesario citar el curso de filosofía positiva de Comte como testimonio irrefutable de lo que venimos diciendo. Incluso en un amplio salto se puede mencionar un sociólogo contemporáneo, von Wiese, para el que la unidad de las ciencias sociales está dada desde otros fundamentos, pero no por eso deja de ser cierta. En todo caso la idea de relación sería la base unitaria de las ciencias de la sociedad. Es cierto, sin embargo, que von Wiese distingue entre ciencias sociales en sentido

propio lo que él llama ciencias económicas que tendrían un ámbito peculiar. No obstante, la relación subsistirá como un cierto remoto fundamento, aunque el concepto de situación de Wiese no fuese rigurosamente aplicable a lo que él llama ciencias económicas. En todo caso el criterio de Wiese sirve para puntualizar que en las ciencias económicas hay un factor dinámico más acentuado que en las que solemos llamar ciencias sociales. Sin embargo, la distancia entre estatismo y dinamismo siempre quedará superada por la idea de convivencia. Es precisamente esta idea de la persona como núcleo de convivencia la que ha estimulado a los psicólogos para construir y defender la psicología como una ciencia social en la medida en que se oriente en este sentido. Parsons en concreto sostiene que el comportamiento personal se da dentro de estructuras que recogen la generalización social de ese comportamiento y que, por consiguiente, no se puede distinguir sino desde el punto de vista de la metodología los elementos psicológicos como ajenos a los patrones de comportamiento social.

El mismo problema se ha planteado en términos generales con relación al Derecho. También se ha discutido con relación a la ética. Es incuestionable que los distintos especialistas pueden defender la autonomía de los sectores que específicamente estudian, pero es también cierto que estos sectores tienen unos puntos de contacto que hacen referencia a una base común. Esta base común está, sin duda, en la orientación. Aparte de que todas las disciplinas de las llamadas ciencias del espíritu, en términos amplios, encajen dentro de la convivencia, la finalidad de cada una de las ciencias particulares en función de la estructura de esta convivencia y de sus motivaciones proporciona un punto de vista para hablar de la unidad de las ciencias sociales.—E. T. G.

KNOLL (Ernst): *Die sozialetischen und rechtlichen Wandlungen in der Beurteilung des Armenwesens*, en «*Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft*», tomo III, cuad. 3, Tübingen.

Nuestro tiempo ha sido rico en cambios en lo que se refiere a la apreciación éticosocial y jurídica de los pobres.

En términos generales, se puede decir que sólo desde el siglo pasado los pobres se han constituido en objeto y, a veces, sujeto de las valoraciones jurídicas. El primer dato se encuentra, quizá, en la Ley prusiana de 31 de diciembre de 1842, en que ya se indica un cierto deber del Estado respecto de los pobres. Los pobres aparecen como un resultado social y, por consiguiente, el Estado, en cuanto regulador de la estructura social, ha de ocuparse de los pobres. El orden público —dice esa Ley— no puede despreocuparse de los que están en la situación de pobreza, ya que esto afecta a los intereses de todos. Hay, incluso, una valoración del pobre como auténtica perturbación para el bienestar de todos, incluyendo a los ricos. De 1842 a 1870 crecen en Alemania, no sólo las disposiciones de carácter jurídico, sino también los libros sobre el tema. Recordemos, en 1845, el libro de Engels sobre la situación de la clase trabajadora en Inglaterra, que provocó una dura polémica e incluso un cierto proceso jurídicococial. Las sentencias de los Tribunales empiezan a hacer referencia a supuestos antes desconocidos, tal y como el respeto a la clase trabajadora en cuanto clase y a la función de los tribunales en cuanto órgano que vela por los intereses de los pobres. El proceso se acentúa durante el imperio, y llega a su apogeo en la República de Weimar. La Constitución de Weimar tiene un carácter social acentuado. El pobre aparece debidamente clasificado en el orden social como desposeído por obra de estructuras sociales defectuosas y se construye toda una teoría jurídicopolítica para la tutela del pobre. Se emplea la expresión, de suyo bastante explícita: «Fürsorgeberechtigter». La abundante legislación posterior preparó en cierta medida el movimiento laboral en función de la pobreza que había de dar tanto prestigio en los primeros momentos al nacionalsocialismo. Posteriormente, en el mundo caótico de la postguerra, los pobres se han considerado como una realidad que no puede tener estructura de clase y, por consiguiente, como un hecho que legalmente no tiene más expresión que el nivel económico. En la medida en que los niveles económicos de los distintos grupos humanos se homogenizan el pobre deja de existir.—E. T. G.

LUNDBERG (George A.): *The Natural Science Trend in Sociology*, en «The American Journal of Sociology», volumen LXI, noviembre 1955, núm. 3 (págs. 191-202).

La escuela dominante de la Sociología contemporánea, por lo menos en América —ha dicho el profesor Timasheff—, es la neopositivista. Igual cree el autor del presente artículo, cuyo objetivo aquí es aclarar la confusión existente en la caracterización de las diferentes «escuelas» de teoría sociológica. Para Timasheff los ingredientes del neopositivismo son: 1), la cuantificación; 2), el *behaviorismo* moderado, y 3), una filosofía pragmática que niega la posibilidad de conocer nada más allá de las impresiones sensitivas.

Para los neopositivistas, dice Lundberg, la cuantificación es sólo un modo particular de observación, registro y manipulación de los datos; la cuantificación no es característica intrínseca de unos fenómenos y no de otros. Además, la corroboración y la generalización son esenciales en la ciencia y son siempre cuantitativas, ya que implican número de observaciones, al igual que el concepto de probabilidad, y es de este modo como se enuncian leyes empíricas. En suma, la cuantificación es sólo una manera de expresar grados de cualidades y relaciones.

En lo que respecta al behaviorismo, es preciso recordar que Watson escribió: «Recalquemos inmediatamente que *decir es hacer* (conducirse, observar una conducta). Hablar abiertamente o a nosotros mismos (pensar) es un tipo de conducta tan objetiva como pueda serlo el jugar a la pelota base.» No se ignora, pues, la vida «mental» del hombre. El neopositivismo reconoce los fenómenos «mentales» como conducta verbal, pero no mantiene que el conocimiento de ellos sea imposible de comunicar. Se trata sólo de un problema tecnológico, cuya solución está más próxima gracias a los avances hechos en la última década. Los neopositivistas están de acuerdo en que es insostenible todo método de las Ciencias Sociales en que no se provea a la inclusión de datos simbólicos y verbales («mentales») y a todo otro fenómeno verificable que influya en la conducta humana.

Si se abandona el término de neoposi-

tivismo y se adopta el de enfoque de las Ciencias Naturales se puede ver cómo existe convergencia entre las obras de Parsons y Bales y Stouffer. También entre las formulaciones sobre la motivación de Parsons y Shils y las de Merton. Igualmente entre la obra de Merton y la de Lazarsfeld. Por último, Lundberg y Dodd encuentran las formulaciones de Lazarsfeld y Stouffer no sólo aceptables, sino ejemplares de este nuevo enfoque.

Incluso más, esta convergencia ha sido percibida últimamente por el P. Furfey, sociólogo católico que se ocupa de manera no dogmática y tentativa de los postulados supraempíricos. «El docente católico, dice Furfey, debería ciertamente inculcar los principios católicos en la clase de Sociología, pero sólo como función adicional que rebasa sus funciones como sociólogo...» «Es posible, sigue, desarrollar la sociología como una ciencia puramente natural.» Si bien luego rechaza este enfoque, o mejor cuenta otro *preferible*, ello lo hace en base a un criterio utilitario, a que cree que otro enfoque es más ventajoso. Ha llegado el momento en que no hay más justificación para reconocer una Sociología Católica que para reconocer una Física Católica.—SALUSTIANO DEL CAMPO.

MARX (Fritz Morstein): *Freiheit und Bürokratie. Zur Natur des Amtsschimmels*, en «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», XLII/3, 1956, (páginas 351-382).

No hay duda que el tema de las relaciones entre libertad y burocracia tiene un carácter polémico, particularmente porque se ha entendido que el aumento de la burocracia era el correlato de una pérdida de la libertad. Según este criterio, en la oposición individuo-Estado, la burocracia suponía el triunfo de la estatalización y, por consiguiente, la reducción al máximo de la esfera de acción del individuo. Se ha tardado bastante en pensar que la burocracia podía adquirir un sentido distinto, de manera que fuese la organización de la libertad, y la organización de la libertad implicase, a su vez, la lenta pero continua expansión de ésta en el seno de las sociedades democráticas. De este modo, entre el concepto de libertad y el concepto de burocracia se introducía un

nuevo concepto que implicaba una nueva valoración, el concepto de orden: la burocracia como orden de la libertad.

Desde luego procede del liberalismo la idea de la oposición entre el individuo y el Estado, y, de acuerdo con este criterio, el funcionario, órgano de la burocracia, estaba al servicio del individuo desde el Estado. Fué la valoración contraria, que el funcionario estaba al servicio del Estado, la que en cierta medida actuó en contra del liberalismo tal y como lo entendía el hombre de la calle. Max Weber ha precisado el progreso del Estado según progresa su organización burocrática, y cómo este proceso, que sirve durante algún tiempo al individualismo, después se convierte en una fuerza contraria a él. Hoy estamos ante otras preocupaciones y problemas. No se ve tan clara la oposición individuo-Estado, aún más, empieza a verse al Estado en un proceso de disolución dentro de los esquemas administrativos burocráticos. Lo que ocurre en esta fase es que las grandes organizaciones burocráticas entran en una autonomía a la que se pudiera llamar abstracta, dentro de cuya autonomía el funcionario obedece a un complicado sistema, respecto del cual el individuo pierde entidad. El problema sería, pues, la posible pérdida de entidad de la persona en cuanto individuo político y social y frente a una maquinaria abstracta que en su proceso va, por así decirlo, abstrayendo la libertad. De aquí muchos de los temores modernos y el convencimiento por parte de muchos autores de que estamos ante una legitimidad por el orden que lleva consigo una cierta ausencia de formalidad, ya que la organización tiende en su autonomía a convertirse en informe. El problema se queda, pues, reducido a evitar que la burocracia se estructure como un orden de actividad ajeno al proceso de la libertad que pretende, en el mundo democrático, proteger.—E. T. G.

PETZALL (Ake): *La responsabilité individuelle et la société*, en «Revue Internationale de Philosophie», 39, 1957, 1 (págs. 88-99).

Los hechos sociales decisivos para el problema de la responsabilidad se dejan captar desde estas tesis: 1.^a La sociedad tiende a normas de validez general. 2.^a La sociedad tiende a institucio-

nes permanentes. 3.^a La sociedad tiende a una autoridad indiscutible.

Desde estos puntos de vista puede formarse un esquema de la responsabilidad individual.

Del hecho de la elemental relación entre individuo y sociedad surge un sentido de la responsabilidad, entendida en el hecho de la aceptación de las responsabilidades previstas y de las situaciones eventuales a que pueda llegarse, aun sin poderlas especificar. Estas aceptaciones vienen luego reguladas por normas naturales, morales, legales y convencionales, que dan lugar a una primera clase de responsabilidad individual. Insiste el autor que es elemental comprender que las leyes vienen fundadas en el hecho primario de la aceptación personal de la responsabilidad individual.

La tendencia hacia instituciones permanentes y la responsabilidad individual en situaciones caracterizadas por la colaboración entre individuo e institución, es una simplificación de una problemática muy compleja, analizadas extensamente por Gurvitch. Pues los individuos se relacionan con las instituciones mediante el uso de la libertad individual, y desde dentro de ellas mismas. La relación primaria entre individuo e institución es, por tanto, la comunidad de responsabilidad. La responsabilidad del individuo sólo puede venir representada, por tanto, por aquellas instituciones de que el individuo mismo se sienta solidario, y precisamente también una institución vive porque se ha hecho necesaria al individuo. Mas la reciprocidad de la responsabilidad nacida de esta vinculación no impide que, a fin de cuentas, el verdadero e indiscutible responsable venga a ser el individuo, como fundante de la unidad institucional y parte individual de la misma.

La realidad vital en que se sumerge mi actividad emanan de mí mismo como punto de partida. No hay autoridad ni fuerza que puedan suprimir esta reacción primaria de responsabilidad. Esta reacción se compone, en parte, de la capacidad de prever las consecuencias de una actividad. Pues la capacidad de prever las consecuencias es ya, para el ser razonable, un escoger las consecuencias.

El arte de escoger las consecuencias requiere una previa educación y una técnica. Hay universalmente una educación mutua tendente a establecer el orden de

la sociedad sobre la base de la reacción sobre la responsabilidad. El derecho superior es el del hombre corriente, y su bien es ley, ante la que juega la responsabilidad del individuo e instituciones.—A. S.

ROEPKE (Wilhelm): *Lo Stato assistenziale sotto il fuoco della critica*, en «Il Politico», XXI, 1956, núm. 1 (páginas 5-18).

El «plan Beveridge» vino hace aproximadamente un decenio a entusiasmar como logro de una aspiración hacia ya tiempo sentida y anhelada: una gran mutualidad. Sin embargo, hoy se ha puesto de manifiesto que los frutos del Estado asistencial propuesto en el plan con base en el keynesismo no han sido rendidos en la medida que se había esperado, pensando que sería la panacea salvadora del marxismo. Incluso el propio Beveridge aparece desengañado. La asistencia estatal tiene sus orígenes en el paso de la sociedad antigua a la industrializada de hoy. Lo que hoy pretende el Estado asistencial en el plano de la realidad desdice los ideales de sus precursores. Wilhelm Röpke, acaso el más calificado teórico del neoliberalismo actual, expone caso por caso los errores del asistencialismo en materia de vivienda, enfermedad, como más importantes, y tantos otros. La falla del Estado asistencial, como han visto o van viendo los propios ingleses, consiste en que pretende asegurar la vida de los ciudadanos peor dotados mediante un régimen impositivo que no favorece siempre, ni mucho menos, a ellos, sino a la burocracia montada para la asistencia y a los organismos creados a este fin. El régimen impositivo grava a todos y se benefician unos pocos desventurados, resintiéndose la economía al resentirse el estímulo de producción ante una política fiscal rigurosa y guadañadora. La administración impersonal resta calor humano y variedad a la vida, siendo así que, dejando la asistencia al cuidado de los propios ciudadanos necesitados de ella, mediante la más acertada política social posible, programa social compatible con el régimen liberal, se lograría parecido resultado en cuanto a la asistencia, sin dañar a la economía general del país. El individuo y su instinto de conservación constituyen el motor más real

de la humanidad y de toda sociedad. El extremo individualismo del pasado justificó el movimiento asistencialista, pero éste no ha logrado resolver el problema, ya que el Estado mutualista providencial adolece de frialdad y resquebraja las economías particulares. El Estado asistencial es una máquina que toma de un lado para dar a otro, oscureciéndose la condición de deudor o de acreedor que cada ciudadano tenga. El engaño asistencial sólo favorece a los encargados de su montaje y subsistencia. Agotando las economías, mediante la imposición para subvenir a los fines asistenciales, no se consigue más que acabe el Estado teniendo que suplir a los particulares en las empresas productivas. Los Estados asistenciales radicales adolecen todos —los escandinavos, por ejemplo— de una monotonía enojosa. El primer fin asistencial es procurar el movimiento de la riqueza y de la producción, que, por otra parte, favorece los cambios de clase social y asegura así la asistencia de sí mismo por cada cual. Por eso concluye Röpke que el Estado asistencial no es sino la forma que en los Estados del mundo no comunista se verifica, empero, la sumisión del individuo al Estado. E. S.

WINCKELMANN (Johannes): *Die Sociologische Herrschaftskategorien... und die Legitimität*, en «Archiv für Rechts und Sozialphilosophie», XLII/3, 1956 (páginas 383-401).

El problema básico con relación a la legitimidad de la democracia desde categorías de la sociología política, está en el riesgo que lleva implícita la estructura de la democracia de masas de poder transformar las propias condiciones determinantes de la democracia. Max Weber introdujo unas categorías sociológicas de carácter político y dió una clasificación, ya famosa, acerca de los modos de legitimación del poder. Desde el punto de vista de las categorías de Weber, la democracia tiene, sobre todo, una legitimidad de carácter racional frente a los absolutismos que, según Weber reclaman una legitimidad de carácter preferentemente irracional. Conviene, no obstante, tener en cuenta que en la sociedad occidental de hoy está apareciendo y desarrollándose un nuevo punto de vista o criterio definidor de la aprecia-

ción de valores al que se podría llamar eudemonístico, ya que lo que reclama sobre todo es la felicidad, y no simplemente la felicidad del mayor número, sino la felicidad constituida en fundamento de la legitimación de las formas de Estado. Las categorías tradicionales de la sociología política partían, sobre todo, de la noción de orden, en tanto que la noción de felicidad parece que rebasa a la de orden y, por consiguiente, a cualquier otra categoría política y social inferior. Claro está que cuando se habla de democracia se emplea una palabra que tiene múltiples valoraciones y, por lo tanto, conviene que precisemos a qué clase de democracia nos referimos. No se trata de la democracia griega, ni tampoco de la democracia rusioniana, sino de la democracia constitucional moderna, según la cual, todos deben tener acceso y permanencia en la felicidad. Según esto, la legalidad de la legitimidad de la democracia procede de un sistema jurídico que tiene su aceptación en fun-

ción de la elevación del nivel de vida y de la mejor administración, en resumen, de lo que podríamos llamar el éxito del bienestar. Esto lleva, a su vez, como conclusión a la idea de que un orden político y social se legitima por lo concreto y que son las consecuciones concretas en cada caso y situación las que definen y justifican el sistema de organización política y social de que se trate. La democracia es, pues, desde este punto de vista, funcional, y las categorías sociológicas que la legitiman exceden a las puras y simples categorías sociopolíticas. La clasificación de Max Weber resulta así, en cierto sentido, restringida, y hay que buscar legitimidades que estén dadas en la misma convivencia desde las apetencias básicas de una situación concreta. De este modo las categorías predominantes en el orden de la sociología son las categorías predominantes en el orden de la legitimación. Esto es lo que ocurre hoy con la categoría felicidad.—E. T. G.

G) DERECHO Y POLITICA

BERLE (Adolf A.): *Concentration of Economic Power and Protection of Freedom of Expression*, en «The Annals of the American Academy of Political and Social Science», julio 1955, volumen 300 (págs. 20-28).

La protección de la personalidad es justamente la mayor actividad reconocible en el orden jurídico político en la mitad del siglo xx en América. Hay, no obstante, problemas en relación con esto, que requieren sin duda nuestra atención. El problema es, desde luego, esencialmente filosófico. Desgraciadamente parece que en América, en 1955, no se pudiese hablar de Filosofía si no se refiere a estrenos de agonía y profecías de decadencia social y política. No obstante, a pesar de que tanto Toynbee, como Lippmann, como Russell, Davenport, «catastrofizan», hay otros temas que pueden ser objeto de la atención filosófica, entre otros el de la relación de la persona con las direcciones colectivistas y el papel que en el posible conflicto desempeñe la minoría directora. Evidentemente, también la minoría directora

tiende en el orden social y político a ver las cosas con cierto pesimismo e incluso a profetizar la desaparición lenta pero inexorable de esa minoría directora. Así, por ejemplo, Mr. J. B. Priestley cree que estamos en el comienzo de una sociedad de masas en la que las minorías dan muy poca importancia o quizás desaparezcan. Se conexionan estos puntos de vista con el miedo al comunismo y, a su vez, el miedo al comunismo con una gran presión sobre la personalidad que sobresale. Estamos así en el seno de una paradoja o, si se prefiere, de una contradicción paradójica. Por una parte, comunismo y socialismo van a destruir las minorías intelectuales directoras, y, por otra parte, para evitar el peligro del comunismo se presiona hasta casi destruirlas a esas minorías directoras, sobre todo y particularmente las de carácter intelectual, creando un colectivismo que encierra indiscutiblemente también sus peligros. El temor a la personalidad sobresaliente se acentúa tanto en el ámbito americano que se rechaza al discutidor («controversial») como peligroso o nocivo en el orden social, y así, es un caso conocido el de la

Universidad de Washington, que canceló la invitación que había hecho al doctor J. Robert Oppenheimer porque le consideraba «controversial». Habría que preguntarse ante este estado de cosas que, repetimos, encierra un peligro, cuál es la base común. Parece indudable que el fundamento está en el sistema económico, ya que las instituciones de enseñanza superiores están económicamente sostenidas o protegidas por entidades privadas, de manera que la Junta que administra económicamente a la entidad, tiene un poder y al mismo tiempo unas limitaciones que presionan sobre la libertad intelectual propiamente dicha.—E. T. G.

BRECHT (Arnold): *Gottes latenter Platz in der politischen Theorie des 20. Jahrhunderts*, en «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», vol. XLII-4, (págs. 465-478).

El artículo es una parte de un libro más general sobre la política científica en el siglo xx. Arranca Arnold Brecht del puesto que tiene Dios en la filosofía y la ciencia del siglo xx: de su inactualidad o inconcreción, de la imposibilidad de su conocimiento existencial, desde aquí; es decir, de su latencia u ocultación, de su falta de plena manifestación en el pensamiento contemporáneo; lo que no quiere decir, sin embargo, su ausencia total en el pensamiento científico y, por tanto, científico-político. Ello hace relativo cualquier conocimiento, y además fundamenta últimamente los desórdenes y catástrofes políticas del siglo. Si aparece para la filosofía y la ciencia del siglo xx problemático que haya Dios, también, o más, resulta problemático lo contrario, que no haya Dios. Nuestro pensamiento científico descansa sobre esta trágica alternativa: que haya o no Dios, que exista o no exista. Ambas son hipótesis científicas, ambas alternativas pueden teóricamente sustentarse. Se trata de dos métodos científicos, lógica o científicamente considerada tal alternativa o problema, fríamente contemplada la cuestión, que no sólo los científicos han planteado *fifty-fifty*, en frase inglesa muy expresiva. Pero si podemos conocer que Dios existe, no podemos conocer que Dios no exista. El tomismo y neotomismo ha podido demostrar la existencia de Dios; no así los que se

pronuncian por la alternativa opuesta. Si ambas alternativas son misteriosas, no puede serlo una sola de ellas: la de que Dios exista. El argumento pseudocientífico que niega la existencia de Dios se basa sobre todo en que si existiera Dios se daría a conocer en el mundo. La ciencia, por una parte, no es exclusivamente el orden de conocimiento único para conocer la existencia o no existencia de Dios, como reveló Kierkegaard, pero es que además no se deduce del estado actual de la ciencia que pueda probarse «científicamente» la no existencia divina.

Ni Darwin, ni Hegel, ni Marx, ni Freud, los cuatro científicos y filósofos acaso más representativos e influyentes en nuestro tiempo, fundamentan suficientemente, en el caso de que se dedujera de sus obras la no existencia de Dios, la no existencia divina. La diferencia que hay entre hipótesis y ciencia es la que media entre la alternativa negativa y la afirmativa respecto a la existencia de Dios. Y analizando fenomenológicamente la duda, tampoco se sigue que la alternativa sea exactamente igual, ya que si es posible la demostración de la existencia de Dios, resulta imposible la demostración de la no existencia.—E. S. E.

GOTSHALK (D. W.): *Politics and Civilization*, en «Ethics», vol. LXVI, núm. 2, enero 1956 (págs. 79-86).

En este artículo el autor se refiere con especial consideración a la política en cuanto relación internacional y a la civilización propia del siglo xx. Esto no quiere decir que las consecuencias o las observaciones no tengan validez para estudiar en cualquier caso las relaciones entre política y civilización. Advertido esto, conviene tener en cuenta que cuando este artículo se refiere a la civilización, lo hace considerando sobre todo la civilización como una actividad o un sistema de actividades humanas y no como pura situación quieta o un conjunto estático de condiciones. Por otra parte, la civilización en cuanto actividad implica no sólo instituciones, hábitos, sino también un proceso inconsciente de creación y otras muchas fuentes de actividad. En cuanto a la política, hay que considerarla como actividad que recoge a su vez un complejo de actividades dentro del ámbito de la civi-

lización. Pero política, en cuanto actividad, es un término que apunta a muy diversos significados. Desde la definición de Santayana «lucha por los cargos entre retóricos que manejan el sofisma», hasta la política vista con un criterio científico y, por consiguiente, como una acción sometida a programa para dirigir y organizar. Lo importante es en qué medida la política puede ser una actividad capaz de suplir los supuestos directores decisivos y principales de la vida civilizada. Dicho en otras palabras, en qué medida la política puede convertirse en principio rector de la civilización. Parece que este ha sido el papel decisivo que la política ha ejercido en el ámbito de nuestra civilización. Con un criterio político se ha juzgado el resto de las actividades civilizadas, de donde resulta que toda la actividad de la civilización se ha tendido a ver desde las categorías de amigo y enemigo en cuanto a poseedores y conductores de poderes rivales. El predominio de la política ha ido evitando lentamente que el hombre medio confíe en sí mismo y le ha proyectado a confiar en mecanismos objetivos extraños a él. El poder exterior de la política definía su conducta, de manera que la política se ha visto también como centro creador de normas de convivencia. Pero resulta que el crecimiento de la técnica industrial y la aplicación de la política a las exigencias de esta técnica, ha ido lentamente desespiritualizando a la política; de aquí que la pregunta que en un principio se formuló resulte en cierto modo dramática. ¿Puede en estas condiciones sostenerse que la política sea guía de la civilización? De aquí también la tesis del autor. El autor cree que hay que sustituir a la política en cuanto tal, que los problemas actuales han rebasado el ámbito de lo estrictamente político y que es, por consiguiente, necesario que pensemos en nuevo humanismo, de manera que las categorías desde las que la civilización se guíen sean preferentemente filosóficas y no políticas.—E. T. G.

HAMEL (Walter): *Das Bekenntnis als Gestalt der Politik*, en «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», volumen XLII-4, 1956 (págs. 479-506).

La confesión o credo como forma de la política es el enunciado del trabajo

de W. Hamel, que parte de cómo la libertad humana se ve solicitada por lo verdadero y lo falso, lo jurídico y lo antijurídico, lo bueno y lo malo, de modo que tiene que decidir en cada caso su conducta o su actitud, radicando en ello su puesto medio entre la suprema libertad divina y los seres no libres. La forma de la libertad no la tiene por su razón, destinada a determinar el sentido, pero no la forma de esa libertad que radica el en sí. Cada forma tiene, sin embargo, valor y sentido que no se realizan a través del pensar, sino del sentimiento del alma. El movimiento del pensar acaba en la abstracción de la materia. Son imágenes originarias irracionales las que forman la libertad humana. Partiendo de las formas naturales, observamos que toda forma viene dada por una limitación. Pero la dislocación del valor irracional ha conducido a la ilimitación y a la carencia de forma de nuestro tiempo. La razón, pues, no da ninguna forma; el imperativo categórico no es una norma, sino la abstracción de una norma. En la vocación, destino o inclinación es donde se encuentra la imagen originaria eidética pura. El testimonio que viene del alma es la esencia de la personalidad. La experiencia y la razón ayudan a la formación de la misma con sus verdades. Libre sólo será el hombre siempre a través de Dios; sólo hay religión donde está instalada la libertad. La libertad absoluta sin y contra Dios no es dada a la humanidad. La libertad está en la creencia, en el orden trascendental de la creencia. La libertad de creer es la forma originaria y el principio de la libertad humana. El cristianismo consagró, por lo demás, esto. La democracia ha consagrado este otro principio: la ley está determinada por la libertad, y no la libertad por la ley, principio consagrado en la ley fundamental de Bonn.

Puesta por el Creador la libertad humana, en ella descansa el poder humano, para formar las cosas conforme a la voluntad de Aquél o bien para destruirlas conforme a una voluntad demoníaca. Así, la libertad humana se ordenará a la libertad toda de la sociedad. Es el profundo poder constituyente la libertad, proviniendo de ella y no de la monarquía o de la voluntad general teórica la autoridad y legitimidad del poder. Sólo por el testimonio que viene del amor será evidente el absoluto; pero

también las categorías racionales llevan consigo la determinación de las cosas y su ordenación a la conciencia, por lo que sirven, asimismo, para la determinación aproximada del absoluto. La democracia significa que cada uno está llamado para una determinada función en la vida pública. El fundamento es cristiano. Cristo, prior de la juridicidad y rey de la paz, es la imagen de la construcción política sobre los supuestos indicados; en la *pars valentior* cristiano-medieval se encuentra el origen, por otro lado, de la democracia moderna. Libertad y potestad no son contraposiciones esenciales. Lo sustancial en la confesión o credo es el misterio. Así, vivimos en Occidente en una común sustancia cristiana, que es como decir en un común misterio cristiano: nuestras ideas y conceptos, nuestro Derecho, nuestro arte. Racionalismo y utilitarismo progresivos han podido iniciar una sustitución de esa sustancia cristiana. Libertad y democracia aparecen así en la Ley fundamental de Bonn como oficio divino de servicio a la Ley.

Se hace preciso dar valor absoluto a las formulaciones constitucionales y a las declaraciones de derechos. La sustancia o misterio fundamentante de tales formulaciones o declaraciones no se agota en la mera supraestatalidad. Ni vale el decisionismo imperativo, que, en definitiva, coincide con el positivismo de Laband. El contenido ontológico es el mismo, si bien varían los métodos. Se hace preciso también fundamentar en el campo de la creencia firme los conceptos que son supuesto de las Constituciones: libertad, democracia, derecho humano, libertad de creencias y confesiones. Para que no queden en meras ideologías, liberal e igualitaria o democrática, se precisa que se fundamenten en la creencia sólida en la fraternidad cristiana.

Amor y fe son categorías del alma. La legitimidad y la formación del orden duradero sólo puede estar sustentada sobre uno y otro supuesto. El «Dad al César lo que es del César...» implica esta previa actitud cristiana; de otro modo el derecho de resistencia es espontáneamente humano, pero no cristianamente humano. No por la violencia y la revolución triunfó el cristianismo, sino por el martirio y por sus mandamientos. Sólo la intencionalidad hacia un orden absoluto es fundamento de la

verdadera paz. Por el amor a Dios de súbditos y príncipes es posible el orden. Todo naufragio o fracaso es una consecuencia de la falta de fe.—E. S. E.

HAZARD (John N.): *Governmental Developments in the USSR Since Stalin*, en «The Annals of the American Academy of Political and Social Science», vol. 303, enero 1956 (págs. 11-22).

Después de la muerte de Stalin, las conjeturas acerca de la política futura de la Unión Soviética, tanto en el orden interno como en el externo, han sido múltiples, quizás más que en ninguna otra parte, en el ámbito de la propia nación rusa. Pasados los primeros momentos de pánico, la actividad legislativa de las distintas instituciones soviéticas permiten consolidar alguna de esas conjeturas y rechazar otras.

En términos generales, se han sostenido tres opiniones, todas ellas conjeturables. Por un lado está la tesis del Profesor Fainsed, quien sostiene que no ha habido ni habrá cambio substancial. Por otro lado se ha mantenido la tesis de la desintegración. Según este criterio, el Estado soviético habría entrado en una fase activa de descomposición. Por último, el Profesor Rostow ha defendido la opinión de que la Unión Soviética evoluciona hacia un constitucionalismo.

Inmediatamente después de la muerte de Stalin se suavizó la severidad de la Administración de las leyes penales, se prometió una política más suave con los reclusos y, en la medida de la posible, abreviar el proceso de las personas en prisión aún no «sentenciadas». En el orden técnico político, se reorganizó el Consejo de Ministros en el sentido de una mayor división de funciones de acuerdo con un criterio descentralista. Por su parte el Soviet Supremo ha adoptado un estilo nuevo, tanto en sus modos de expresión como en la manera de tratar los problemas. No sólo se reúne con más frecuencia, sino que parece que adquiere una mayor autonomía.

La firma de la convención sobre el genocidio y una nueva política para los trabajos forzados permiten vislumbrar una tendencia que podríamos calificar de aproximativa a criterios que antes se incluían en la «denidad» burguesa. En conclusión, todas estas medidas no per-

miten concluir de un modo absoluto acerca del futuro político interior y exterior de la Unión Soviética, pero sí afirmar que el debilitamiento del antiguo rigor y rigidez de las instituciones ha sido más aparente que real.—E. T. G.

HULA (Erich): *Fundamentals of Collective Security*, en «Social Research», 24, 1, 1957 (págs. 1-36).

El sistema de seguridad colectiva pretende asegurar la pacífica existencia de todos los miembros de la comunidad internacional, mediante el establecimiento imperativo de dos principios jurídicos básicos: la prohibición del empleo de la fuerza y la sanción colectiva contra el infractor.

La obligación de mutua asistencia sería el logro de haber hecho efectiva la prohibición del empleo de la fuerza. Por esto, la puesta a punto de todo el mecanismo de medidas colectivas es el mejor medio de prevenir e impedir cualquier agresión y cualquier guerra.

Dada la actual división de bloques en el mundo, y dadas sus especiales características, la peligrosidad proviene también de los acontecimientos sociales y políticos internos, y de los medios de agresión económica.

Es unánime la desaprobación moral de la guerra. Ya no hay guerras justas. El planteamiento más agudamente escabroso es el de la licitud de la guerra preventiva.

Solución anhelada sería una definición jurídica del concepto de agresión internacional como instrumento para poner en marcha adecuadamente las penas contra la infracción de la seguridad colectiva. Se ha solido encuadrar esta figura en actos específicamente bélicos, pero ha surgido el inconveniente de que tal definición no entraría en los motivos psicológicos de tal conducta, que podría estar justificada por consideraciones políticas, económicas, etc. Sin embargo, la inhibición podría ser fundada en la creación de un organismo que hiciese innecesarias las acciones de autodefensa internacional. ¿Sería, entonces, deseable un organismo de eficacia automática previa denuncia?

Además, en el caso de agresión, habría muchas circunstancias que cualificarán la responsabilidad del agresor. A

veces sería inadecuada una réplica militar.

La cualificación de la agresión como ofensa a toda la colectividad sería razón para que se tomásemos sanciones. Pero ¿sería ello suficiente para que las medidas represivas fuesen realmente adoptadas unánimemente?

Probablemente el único medio de tener en cuenta todos estos elementos sería que las medidas represivas fueran calibradas en un órgano jurisdiccional judicial. Pero cualquier consideración ante jueces exige una previa delimitación de esfuerzos entre los países enfrentados, y la calma en las represalias mutuas. Sin embargo, cualquier acción colectiva podría lícitamente efectuar tales actos que pusieran fin a la agresión, atendiendo a la finalidad escueta de restaurar, aunque sea en mínima parte, la paz.—A. S.

KIRCHHEIMER (Otto): *Vom Wandel der politischen Opposition*, en «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», XLIII/1, 1957 (págs. 59-86).

La oposición política se ofrece como una eterna paradoja. De una parte, la política aspira a la posesión plena del poder y a su ejercicio autoritario; pero por otra parte, esa posesión parece imperfecta si no se realiza en virtud de una oposición que siempre está presente. El régimen parlamentario ha intentado hacer de esta paradoja una solución normal, construyendo instituciones en las cuales la oposición sirviera al ejercicio cotidiano y legal del poder.

En términos generales podemos distinguir tres modelos en los cuales incluir la oposición política: en primer lugar, la oposición parlamentaria clásica, tal y como se practica en el siglo XVIII en Inglaterra; en segundo lugar, la oposición según un principio, tal y como se pone en acción por los partidos ideológicos del siglo XIX y parte del XX, y en tercer lugar, la oposición como consecuencia de coaliciones y discrepancias dentro del régimen parlamentario.

Edmundo Burke y Charles Fox, refiriéndose al tema del descontento y al tema del compromiso, han precisado el concepto de oposición como resultado de un desacuerdo en la participación del Gobierno. De acuerdo con este cri-

terio, la oposición se confunde con la minoría y hay en esta confusión elementos de carácter casi lúdico que no son compatibles con la oposición en la moderna sociedad de masas.

El segundo criterio, el de la oposición como principio, hace referencia a grupos que se constituyen según lealtades, cuya lealtad no puede sufrir la colaboración con un grupo opuesto. En ocasiones, este tipo de oposición refleja la oposición de la opinión. Son oposiciones ideológicas irreductibles y en general hacen muy difícil el gobierno, ya que la oposición se construye y funciona como obstrucción. En cuanto a la solución de este tipo de oposiciones, tiene interés advertir que el criterio del partido único es un intento de vencer esta oposición desde grupos absolutamente antagónicos.

El tercer criterio se refiere a la práctica parlamentaria según partidos múltiples que no defienden ideologías irreconciliables, sino con preferencia puntos de vista diferentes y programas distintos. En estos casos la oposición resulta variable, imprecisa y lejana de la opinión pública.—E. T. G.

MORRIS (Bertram): *Democracy and Culture*, en «Ethics», vol. LXVI, núm. 2, enero 1956 (págs. 87-90).

El profesor Gotshalk, en el artículo titulado «Política y civilización» ha defendido la necesidad de un humanismo teórico que sustituyera a la política en su papel de rectora y guía del proceso de la civilización. Pensando en esta tesis el autor del artículo que comentamos descubre una serie de nuevas cuestiones. En principio se pregunta por el significado de civilización. Se trata de un término sumamente complejo en sus referencias. En principio parece que civilización es el producto de una sociedad civil; ahora bien, no parece que esto de suyo sea excesivamente claro. Dentro de la civilización está la propia política, que se encuentra, pues, afectada y condicionada por el complejo de ingredientes de la civilización de que se trate. Por otra parte, la sustitución del principio político tal como lo entendía el profesor Gotshalk plantea el problema de si no se habrá formulado de un modo muy simple la cuestión, al dar, sin más crítica, por bueno que

la política es un fin en sí y no un medio. Tendríamos que preguntarnos: ¿la política es realmente el factor decisivo en el proceso de la civilización o es un instrumento que obedece a otras imposiciones? Por otra parte, del artículo del profesor Gotshalk se induce que los nuevos humanistas tendrían que considerar el problema de la aplicación a la política de los procedimientos de las ciencias naturales de manera que se constituyese una ciencia o técnica política, tal y como el punto de partida filosófico parece exigir. Preguntamos, por consiguiente, si más que un humanismo teórico no haría falta un humanismo práctico, cuyo humanismo práctico, por otra parte, se está realizando en la democracia. Desde el criterio filosófico, se puede llegar a estructuras políticas opresoras, ya que de un modo u otro estamos siempre en el límite de las minorías directoras que pueden transformarse en élites exigentes. Sin embargo, el humanismo práctico parece que tiene unas mayores posibilidades de extensión y aplicación. Con el criterio del profesor Gotshalk no se sustituye la aristocracia platónica, cuando precisamente lo que se desea hoy es un gobierno realizado desde un criterio democrático con solución de casos concretos. Por otra parte, no es menester temer demasiado a la ingeniería social, ya que es el espíritu práctico el que tiene que resolver las cuestiones colectivas pendientes en el orden de la economía. Ya Veblen había sugerido algo de esto en un libro titulado *The Engineer and the Price System*. Quizás el libro de Veblen no convenga, pero el problema que plantea no hay duda que es un problema actual.—E. T. G.

PIGUET (J. C.): *Répondre au marxisme*, en «Revue de Theologie et de Philosophie», Lausanne, 1956, II (páginas 109-125).

Advierte el autor y permanece fiel a través de todo el artículo a la advertencia, que su intención es estrictamente filosófica; el objeto de su trabajo es la metafísica. Y así, no se trata ni de política, de economía ni de sociología, aun siendo el marxismo todo esto, como también es una filosofía.

Preséntase en este estudio el marxismo.

mo como un sistema equívoco porque procede de una verdadera antinomia, a la que trata de responder. Y la causa de las antinomias y los equívocos del marxismo reside en la coexistencia en el seno del mismo de una ontología propia y de una epistemología tomada de Hegel.

Claude Pignat dedica unas páginas a exponer esquemáticamente los principios más salientes del monismo epistemológico en sus dos principales artífices Kant y Hegel, sobre todo en este último, al que tanto debe el marxismo. Marx —dice— ha heredado integralmente el monismo hegeliano; «pour lui comme pour son maître, l'objet connu ne se sépare pas de la connaissance qu'on prend» (pág. 116). De aquí las tesis más famosas del marxismo: toda modificación en el orden de las realidades económicas tiene una repercusión inmediata en el orden espiritual, y el capitalista no piensa como el proletario. Inversamente, toda modificación en el orden de los pensamientos tiene como correlato una modificación en el orden de las realidades. «Los filósofos —dice Marx— no han hecho hasta aquí más que interpretar el mundo. Ahora se trata de transformarlo.»

Marx, por tanto, innova sobre un punto capital: el marxismo destruye la ontología de Hegel y revaloriza de nuevo la dialéctica: al idealismo absoluto sucede el materialismo dialéctico. La aportación propiamente marxista a la doctrina de Hegel es, pues, ontológica; su revolución concierne al orden del ser y no, en principio, al orden del conocer, en el que reina el monismo hegeliano. El materialismo dialéctico es un materialismo según el orden del ser, y una dialéctica en el orden del conocer.

Presenta el autor algunos de los equívocos del marxismo, de los que deduce, después, algunas antinomias. Los equívocos, según el esquema siguiente: a) Tesis clásica, dualista; b) Tesis hegeliana, monista; c) Equívoco marxista, son los siguientes:

Primer equívoco, respecto al conocimiento.—Frente a la teoría del conocimiento en sentido clásico, siempre dualista (movimiento del espíritu hacia una realidad preexistente); frente al conocimiento hegeliano, monista (confusión de lo «dado» y lo «construido»), para el marxismo, el conocimiento es tanto un

movimiento del pensamiento hacia la materia (de la parte hacia el todo, de la ciencia hacia su objeto), como el movimiento de la materia misma (y, por consiguiente, del pensamiento —ya que el movimiento del pensamiento para Marx no es otra cosa que «el reflejo del movimiento real transportado y transpuesto en el cerebro del hombre»—), el movimiento del todo (y, por tanto, de la parte), el movimiento de lo real (y, por tanto, de la ciencia que lo trata).

Segundo equívoco, respecto a la razón. Para una perspectiva dualista, la razón aparece como un arsenal de procesos mentales, puesto a disposición del conocimiento que se lanza al exterior a la conquista del universo (a la verdad de cada cosa). Para el monismo hegeliano, la razón no es jamás un instrumento al servicio de un conocimiento separado de su objeto, y la razón no es exterior al ser, sino interior al mismo. En cambio, para el marxismo, la razón ya es exterior al ser, puesto que se deriva de la materia como una superestructura, como un «producto» separado del productor; ya es interior a la materia, pues que el movimiento de las cosas lleva consigo el de los pensamientos.

Tercer equívoco marxista, derivado de la noción de dialéctica.—La dialéctica para Platón había sido un *medio* dado al conocimiento para llegar al mundo inteligible («le prope de la dialectique platonicienne est d'être radicalmente finalisée», pág. 119). Para Hegel no era medio, sino *estructura* («c'est la vraie nature propre du fini; chez Hegel, il n'y a donc plus trace de finalité au sens platonicien»). En el marxismo, la dialéctica es tanto un medio de conocer (y en este sentido se habla de una ciencia dialéctica que «aplica» un método propio), como, por el contrario, es el motivo mismo del movimiento de las cosas. De aquí la paradoja: de una parte, el marxismo se proclama heredero de Platón y del racionalismo clásico cuando la dialéctica es para él un instrumento mental teleológico (hacia la materia), y de otra, se proclama seguidor de Heráclito, contra Platón, cuando afirma que todas las cosas son dialécticas y que el ser mismo es contradictorio.

Cuarto equívoco, derivado de la noción del método.—Si para la doctrina dualista el método es un camino que lleva a la verdad («el arte de bien conducir la

razón» —que diría Descartes—); y para Hegel el método es la «estructura misma del todo» y no un camino que conduce al ser, sino que es lo real mismo en lo cual camina la razón; para el marxismo, el método es tanto un camino, como aquello hacia lo cual o en lo cual hay ya un camino trazado. Esto se ve claramente considerando los dos momentos de análisis y síntesis que constituyen el método marxista, que recurre a dos epistemologías opuestas: el dualismo clásico, que funda el análisis, y el marxismo hegeliano, que da su sentido pleno a la síntesis.

La causa de todos estos equívocos es la misma: la incompatibilidad entre una epistemología hegeliana y una ontología marxista.

De los equívocos marxistas expuestos saca el autor las siguientes antinomias: Primera antinomia del marxismo, o *antinomia de la razón*; o bien la razón es un instrumento al servicio del conocimiento para conocer cualquier cosa del mundo exterior; o bien la razón es algo interior al mismo ser y le constituye al revelarle. La segunda antinomia, o *antinomia del conocimiento*, es una «reprise» un poco más extensa de la anterior; o bien el conocimiento es un movimiento hacia la realidad y entonces su objeto se distingue de su naturaleza propia, y la epistemología es dualista; o bien el conocimiento es una manifestación misma del ser tal y como es, y la epistemología es entonces monista. A estas dos, agrégase la tercera antinomia marxista, o *antinomia del ser y del conocer*, que expresa las causas profundas de las dos anteriores; o bien la epistemología funda la ontología, y el orden del conocer funda el orden del ser. En este caso, Marx no puede conservar la epistemología hegeliana y destruir su ontología; o bien la ontología funda la epistemología, y el orden del ser funda el orden del conocimiento. En este caso, Marx no puede ser dualista en ontología y permanecer fiel al monismo hegeliano.

Un método ha sido capaz —termina el autor— de superar las antinomias del marxismo: «La esperanza de la metafísica, de constituirse en disciplina autónoma, provista de método y estilo propios, obra colectiva y revisible, susceptible de progreso». Pero esto —dice— «sont là de tout nouveaux problèmes» (pág. 125).—
EMILIO SERRANO VILLAFÁÑE.

A, Filosofía.

WILSON (Howard E.): *The Role of the University in International Relations*, en «The Annals of the American Academy of Political and Social Science», septiembre 1955, vol. 301 (págs. 86-92).

El papel de la Universidad Americana, en el orden de las relaciones internacionales, no es puramente estático; lejos de ellos, está en constante renovación de sus implicaciones sociales, renovación que extiende a su vez el proceso de su dinamismo a las relaciones internacionales. Las conexiones de la Universidad con los problemas internacionales no sólo se manifiestan en el plano teórico, sino también en el orden práctico, con referencia concreta a la responsabilidad sobre la educación de las nuevas generaciones y en la preparación de técnicos, en las distintas ramas científicas, que han de cooperar al desarrollo de las grandes organizaciones mundiales.

En el funcionamiento ordinario de la Universidad una gran parte de las investigaciones afectan o, en los casos concretos, se refieren a la estructura de las relaciones internacionales y a la conducta personal o colectiva respecto de ellas. La esquematización y organización de estos estudios origina unas disciplinas particulares, que tienen la doble dimensión de puras y aplicadas. En todo caso, la actividad del departamento de Estado, en el establecimiento de las relaciones exteriores, necesita de continua ayuda teórica en los diversos órdenes, para lo cual acumula y ordena material bibliográfico que constituye la base de la acción de los especialistas.

Los especialistas tienen una función específica, que cumplen en sus puestos profesionales por medio de la investigación y de la enseñanza. La Universidad ha de ser el semillero de estos especialistas por razones técnicas, e incluso por razones que afectan al comportamiento internacional en general. Los Directores de la técnica de las relaciones internacionales y los que orientan la correspondiente mentalidad deben proceder de la Universidad.

Según la ideología que predomine, así matizan las relaciones internacionales. En el mundo americano predomina la educación liberal, y en el seno de esta educación se establecen los puntos de vista con relación a las enseñanzas que

afectan a las relaciones internacionales. El número de colegios y Universidades que incluyen enseñanzas específicamente orientadas en este sentido son numerosísimos. La estructura de los cursos es distinta en cada caso. Fundamentalmente se estudia el proceso histórico de los diversos sectores culturales y geográficos. Junto con estas enseñanzas definidas se dan una serie de conocimientos que no se incluyen de modo permanente en los programas, de manera que forman un conjunto, en cierta medida convencional, orientado en el orden internacional. Por otra parte, el número de estudiantes y profesores extranjeros es numeroso en

las Universidades y colegios americanos, lo que constituye a su vez un modo de intensificar la dimensión interhumana de las relaciones internacionales. En el proceso de estas relaciones interhumanas se ponen en contacto diversas bases antropológicas, que a su vez permiten el conocimiento teórico de las diversas fuerzas de acción en el orden internacional.

En este sentido, la Universidad puede considerarse un centro educador para adultos en el orden de las relaciones internacionales. Aún se podría extender esta acción a través de una política universitaria efectivamente orientada en este sentido.—E. T. G.

