

LA LÓGICA COMO POSIBILIDAD DEL PENSAMIENTO JURÍDICO

III

La Lógica jurídica que de hecho existe o ha existido en estos últimos años en Europa y en su prolongación cultural hispanoamericana está fundamentalmente dominada por el pensamiento de Edmundo Husserl, el gran lógico de nuestro siglo.

Hasta los recientes ensayos de aplicación de la Logística al Derecho, y dejando a un lado la influencia de la Lógica norteamericana (Dewey), que sólo muy recientemente comienza a convertirse en artículo de exportación, todos los grandes ensayos de renovación del pensamiento científico-jurídico llevan la impronta de la Lógica husserliana. Y es digno de nota que esta empresa va unida a un afán de revalorizar desde perspectivas nuevas la kelseniana «teoría pura del Derecho», que sólo adquirió conciencia filosófica de sí misma cuando encontró una justificación de sus puntos de vista propios en la gnoseología neokantiana.

Comencemos por el más reciente de estos ensayos, que va unido al nombre de Carlos Cossio. Ya antes expusimos el sentido general de su obra, montada en gran parte sobre la dicotomía de una Lógica jurídica formal y una Lógica jurídica trascendental, en la que el primer miembro se correspondería exactamente con el contenido y la función de la «teoría pura del Derecho», como teoría de la norma jurídica. Vamos a ver ahora, más concretamente, el uso que hace Cossio de la Lógica de Husserl, en cuanto puede servirle de posibilidad justificativa de sus propias teorías. En un curso de Seminario en la Facultad de Derecho de Buenos Aires (1950-51), se estudiaron, bajo la dirección del profesor argentino, «las posibilidades de la Lógica

jurídica según la Lógica de Husserl» (1). Tratábase, fundamentalmente, de reforzar la egología con la aportación husserliana, de la cual, por otra parte, ya se venía haciendo uso desde un principio; también, por supuesto, de rechazar de Husserl aquello que pudiera hallarse en oposición con los postulados más sólidamente adquiridos de la concepción egológica del Derecho.

A lo largo de las *Investigaciones lógicas* corre una importante distinción. Es la distinción entre actos objetivantes y actos no objetivantes. Los actos objetivantes constituyen un extenso género de vivencias intencionales que determina, ateniéndose a su esencia cualitativa, el concepto, ampliamente entendido, que el término de representación puede significar dentro de la clase total de aquellas vivencias. Los actos objetivantes comprenden toda clase de aseveraciones y representaciones; los no objetivantes son, por ejemplo, alegrías, deseos y voliciones. Los actos objetivantes son, pues, en el más estricto sentido de la palabra, actos lógicos» (2). El acto objetivante primario y fundamental es la percepción, la cual efectúa una síntesis intuitiva de identidad, en la que el objeto percibido se da con presencia real, sin abstracción, siendo el mismo. Sólo la percepción ve objetos, sólo en ella se dan originariamente objetos: «la cosa misma... la tenemos en la percepción. La percepción *da* el objeto también con diversos grados de perfección, en diversos grados de *escorzo*. El carácter intencional de la percepción consiste en presentar —en contraste con el mero re-presen-

(1) El trabajo se publicó en la *Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales*, de Buenos Aires, año VI, núm. 23, enero-abril 1951. Como razones que movieron este curso de investigación se señalan el hecho de que, desde hace un lustro, circulan en los medios científicos argentinos un conjunto de temas fundamentales para esclarecer los fundamentos científicos de la ciencia dogmática del Derecho y, entre ellos, particularmente, los siguientes: 1), si las leyes son o no órdenes del legislador, con lo que se examina la concepción imperativista del Derecho actualmente imperante en la doctrina; 2), si cabe hablar de la identidad entre juicio y concepto como lo hace la teoría egológica en contraste con la presentación corriente de la lógica clásica; 3), si puede existir con auténtico sentido una lógica del deber ser, con lo que surge la pregunta de esencia acerca de qué es una norma, es decir, qué es lo que a una norma la hace ser norma; 4), si una ciencia normativa significa conocer mediante normas, en contraste con las ideas tradicionales de que significaría un conocimiento sobre las normas o un conocimiento que suministra normas (pág. 201).

(2) HUSSERL: *Investigaciones lógicas*, ed. esp., vol. III, págs. 256 y sigs.; volumen IV, pág. 64; cfr. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, en «Husserliana», Bd. III, págs. 255, 290-91.

tar de la imaginación» (3). El ente, pues, tiene la posibilidad de presentarse en la percepción como objeto, es decir, como algo siempre el mismo, gracias al principio de identidad del ente.

La memoria y la imaginación son meras variantes de la percepción, no menos intuitivas que ésta, en las que se recuerda o imagina «lo mismo» que en la percepción se percibe. Como lo que se percibe son objetos, la memoria y la imaginación son objetivantes por la misma razón que la percepción. Y por la misma razón, los actos lógicos son objetivantes, pues el nombre y el juicio significan lo mismo que la percepción, aun cuando en el modo de la mención. Actos objetivantes —cuya intencionalidad es un objeto o una situación objetiva— son el intuir y el significar. El sentido o noema de un acto objetivante es un sentido de objeto, o sea, un sentido como objeto, un objeto intencional.

La intuición comprende la percepción y lo fundado en ésta: el recuerdo y la imaginación. La significación comprende el nombre o nominalización y el juicio o predicación. Lo común a todos ellos, dice Cossio parafraseando a Husserl —lo objetivante— es que operan una síntesis de objetivación con un juego del principio de identidad en presencia; es decir, que evidencian o superponen lo vivenciado con mismidad; y hay una mismidad veritativa que define el problema de la verdad, y la mismidad entre la mismidad intuída y la mentada o significativa, produce y hace posible el conocimiento. Se destaca, pues, en Husserl, la naturaleza de los actos objetivantes, a los que pertenecen los actos de intención significativa lo mismo que los de cumplimiento de una significación, los actos del pensamiento lo mismo que los de la intuición (4): las síntesis de cumplimiento correspondientes a su esfera tienen el carácter del conocimiento, de la identificación, son «posiciones que unifican lo coherente», así como las síntesis de decepción tienen el carácter correlativo de «separar» lo «contradictorio» (5).

La norma se sitúa en el campo de los actos objetivantes. Husserl no se plantea el problema de la norma jurídica en concreto, pero sí en general el de las proposiciones normativas, con referencia a las ciencias normativas. La cuestión se plantea con relación a los con-

(3) *Investigaciones lógicas*, vol. IV, págs. 68 y sigs.; *Ideen*, págs. 85 y sigs., 96 y sigs., § 136.

(4) *Investigaciones lógicas*, t. IV, pág. 64.

(5) *Investigaciones lógicas*, t. IV, § 11; *Ideen*, págs. 94, 213, 319 y siguientes, 368-69.

ceptos respectivos de ciencia normativa y ciencia teórica. «Las leyes de la primera expresan, según se dice habitualmente, lo que debe ser, aunque acaso no sea, ni pueda ser en las circunstancias dadas; las leyes de la segunda, por el contrario, expresan pura y simplemente lo que es. Y se pregunta: ¿Qué se quiere decir con ese *deber ser* opuesto al ser puro y simple?» (6). El «sentido primitivo del deber, que se refiere a cierto desear o querer, a una exigencia o a un mandato, por ejemplo: tú debes obedecer, X debe venir a mi casa» es, sin duda, demasiado estrecho. Y lo mismo que en un sentido amplio se habla de exigencia, aunque no haya quien exija, «también hablamos con frecuencia de un deber, prescindiendo de todo desear o querer». Viene entonces el archiconocido ejemplo del guerrero valiente. Al decir «un guerrero debe ser valiente» no se quiere decir que nosotros o alguien desea, exige u ordena que lo sea, ni siquiera que tal exigencia estuviese justificada respecto de todo guerrero, pues no es necesario que tenga lugar semejante valoración de un deseo o una exigencia. Lo que se significa con aquella frase es que sólo un guerrero valiente es un buen guerrero y que un guerrero no valiente será un mal guerrero. «*Porque* este juicio de valor es válido tiene razón todo aquel que exija de un guerrero que sea valiente.» En este ejemplo, como en cualquiera que pudiera formularse, «hacemos depender nuestra valoración positiva, la concesión de un predicado de valor positivo, del cumplimiento de una condición, cuyo incumplimiento trae consigo el predicado negativo correspondiente» (7). El análisis de los diversos tipos de proposiciones normativas lleva a Husserl a mostrar que cada una de éstas supone cierta clase de valoración (apreciación, estimación), por obra de la cual surge el concepto de lo «bueno» (valioso) o «malo» (no valioso) en un sentido determinado y con respecto a cierta clase de objetos, los cuales se dividen en buenos y malos con arreglo a ese concepto. Pues «para poder pronunciar el juicio normativo: *un guerrero debe ser valiente*, necesitamos tener algún concepto del *buen guerrero*; y este concepto no puede radicar en una arbitraria definición nominal, sino tan sólo en una valoración general, que permita estimar a los guerreros ya como buenos, ya como malos, por estas o aquellas cualidades» (8).

Según esto, se llama normativa a «toda proposición que con refe-

(6) *Investigaciones lógicas*, t. I, pág. 57.

(7) *Investigaciones lógicas*, t. I, pág. 58.

(8) *Investigaciones lógicas*, t. I, pág. 60.

rencia a una valoración general básica y al contenido de la correspondiente pareja de predicados de valor, determinadas por esta valoración, expresa cualesquiera condiciones necesarias o suficientes, o necesarias y suficientes para la posesión de uno de dichos predicados» (9). Las distintas proposiciones normativas se integran en un sistema determinado por la existencia de una norma fundamental, la cual «indica el principio (el valor fundamental con arreglo al cual debe verificarse toda normación)» (10) y constituye, por tanto, la definición de lo que constituye el «bien» propio de la disciplina normativa correspondiente.

Cossio encuentra «exacto e inobjetable» el desarrollo husserliano de la tesis, según la cual toda norma supone un juicio de valor; pero le parece que «queda sin esclarecimiento el por qué de la tesis». Este esclarecimiento lo aporta la egología: «la tesis se fundamenta en que el objeto normativamente conocido (la conducta), es de por sí valioso; de modo que la necesidad apuntada por Husserl viene a ser un caso particular de la ley lógica por él mismo investigada, a saber, de que, en el conocimiento, el concepto o significación supone husserlianamente un objeto» (11).

Nos parece que Cossio exagera un tanto las cosas al querer hacer ver que sólo la concepción egológica ha podido esclarecer suficientemente la razón de por qué al decir que un guerrero debe ser valiente actualizamos en forma normativa un juicio de valor sobre el guerrero, al que sólo consideramos *bueno* cuando es valiente. La afirmación egológica de que la conducta es axiológica, esto es, que consiste en valor (es valiosa, en este sentido), tiene dimensiones plausibles. Pero no implica ninguna novedad radical ni una auténtica innovación. La tesis de Cossio presupone, ciertamente, una situación general del pensamiento filosófico a base de dualismos y escisiones, de los que la más característica es la de ser y deber ser, de realidad y valor, de naturaleza y norma. En esta situación, a la conducta se la hace caer del lado del ser, de la realidad, de la naturaleza, es decir, del lado del ser natural, de la realidad natural, del ser y de la realidad entendidos como naturaleza. Esa conducta podía, únicamente, ser valorada, esto es, convertida en objeto de un juicio normativo que consistiría en establecer sobre ella un «deber ser» que, en última instan-

(9) *Investigaciones lógicas*, t. I, pág. 60.

(10) *Investigaciones lógicas*, t. I, págs. 61-62.

(11) *Loc. cit.*, pág. 208.

cia, se reduciría al deber de aplicar unas consecuencias jurídicas a la conducta contraria a la supuesta como «debida» («debida» sólo en el sentido de ser el anverso de la conducta que acarrea sanciones, como reverso). Es un mérito de Cossio haber arrancado la conducta de este ámbito puramente naturalista y haber superado el radical dualismo de ese punto de vista, afirmando que la conducta es valorada porque es realidad valiosa, esto es integrada por valores, con lo que el deber ser de la norma resulta una conceptualización del deber ser que la misma conducta es. También Goethe había dicho que si el ojo no fuese «radioso» (*sonnenhaft*) no podría mirar al sol (*Sonne*). (12). Si en la conducta no hubiese, constituyéndola, valores, no tendría sentido una valoración. El valor de la conducta es, pues, el supuesto que hace posible la valoración de la norma, porque la norma es conocimiento de la conducta en su realidad, que es la de un deber ser. Dejemos de lado, de momento, si la norma es eso propiamente, o si sólo es eso, y prescindamos de otros matices de la doctrina, que aquí no son del caso. Pero lo que no tiene duda es que hay un sentido aceptable en la afirmación de la conducta como valor. Ahora bien, la tesis, pese a las apariencias, no es precisamente novedosa.

La coincidencia y, a la par, la discrepancia de los escolásticos respecto a la teoría de los valores se basan en que ésta se encuentra todavía presa de ese dualismo y escisión fundamental antes señalado, que separa, sin posible sutura, esos dos mundos incomunicables de la realidad y el valor. Ahora bien, los valores son del ser, están en el ser. Por eso la Escolástica afirmaba que todo ente en cuanto es ente es bueno (13), con lo que establece el carácter constitutivamente axiológico de toda realidad y, por ende, también de las realidades morales

(12) Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sone könnt' es nicht erblicken;
Lebt in uns nicht des Gottes Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?

(GOETHE, *Spr.*)

(13) «Bonum est prius ente. Sed secundum rei veritatem, bonum cum ente convertitur» (Santo TOMÁS DE AQUINO: *In decem libros Ethicorum*, lib. I, lect. 1). Para la crítica de este punto de vista, desde una doctrina (católica) de los valores, vid. J. HESSEN: *Wertphilosophie*, Paderborn, 1937 (ed. portuguesa de CABRAL DE MONCADA, Coimbra, 1944, págs. 64 y sigs.). Conviene también tener en cuenta la diferencia entre valores ontológicos y valores cualitativos en el sentido subrayado por D. von HILDEBRAND: *Christian Ethics*, New York, 1953, págs. 129 y siguientes, 145 y sigs.

como la conducta. De otra parte, también Aristóteles y la Escolástica habían dicho que el hombre en cuanto tal se comporta siempre *sub ratione boni* (14); y Suárez afirmaba que los actos de la voluntad incluyen en su entidad natural, la especificación moral (15). Nada de esto quiere decir, sin embargo, que el hombre, para los escolásticos, obra siempre «moralmente bien»; lo que queda ahí incoado es la diferencia entre «moral como estructura» y «moral como contenido», sistematizada entre nosotros por Aranguren (16), siguiendo las huellas de Zubiri. Todos los actos del hombre, para ser verdaderamente humanos, tienen que ser justos, en el sentido de «ajustados» a la realidad, coherentes, con ella, respondientes a ella: es la justificación como ajustamiento. En este sentido, el hombre es siempre «constitutivamente moral». Pero como este ajustamiento a la realidad no le es dado por naturaleza al hombre, sino que tiene que hacerlo con su libertad, hay que demandarle que lo haga no subjetiva o arbitrariamente, sino con arreglo a normas. En este segundo sentido, el hombre, constitutivamente moral, puede ser inmoral o incluso amoral. Es decir (en la problemática cossiana): la conducta es valiosa en el sentido de la índole constitutivamente axiológica (moral) del hombre; y por ser el hombre un ser libre, sus actos «valiosos» (es decir, estructuralmente morales) pudieran ser «disvaliosos» en el sentido de su no conformidad a una norma. La norma contempla, conoce esta conducta, la

(14) Vid., por ejemplo, Santo TOMÁS DE AQUINO: «Cum autem bonum proprie sit motivum appetitus, describitur bonum per motum appetitus, sicut solet manifestari vis motiva per motum. Et ideo dici, quod Philosophi bene enuntiaverunt bonum esse id, quod omnia appetunt. Nec est instantia de quibusdam, qui appetunt malum: quia non appetunt malum nisi sub ratione boni, in quantum scilicet, existimant illud bonum, et sic intentio eorum per se ferretur ad bonum, sed per accidens cadit supra malum. Quod autem dixi, quod omnia appetunt, non est intelligendum solum de habentibus cognitionem, quae apprehendunt bonum, sed etiam de rebus carentibus cognitione, quae naturali appetitu tendunt in bonum. Ipsum tamen tendere in bonum, est appetere bonum. Unde et omnia dixit appetere bonum, in quantum tendunt ad bonum» (*In X libr. Ethic.*, I, I. lect. 1). Cfr. SUÁREZ: *De ultimo finis hominis ad Beatitudinem*, disp. I, sect. 1, 2, 3, 4; *De bonitate et malitia actuum humanorum*, disp. I, III, IV.

(15) «Hanc denominationem moralem... primo ac formaliter convenit voluntati, quae, dici potest causa moralis, non per denominationem extrinsecam a suis actibus, sed per intrinsecam a sua virtute, a qua habet sic operari posse, quo modo non dicetur causa moralis, quia actu causet, sed quia potens est sic causare» (*De bonitate et malitia actuum humanorum*, Dis. I, sec. 2, XXI).

(16) *Ética*, Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1958, I parte, cap. VII, páginas 63 y sigs.

conceptualiza en todas sus posibilidades (lo que refleja la índole estructuralmente moral de la conducta, previamente a la calificación de su contenido) y establece sanciones para la que, desde el punto de vista del contenido, es disvaliosa y como tal la valora.

Pero Cossio no sólo afirma la valiosidad ontológica de la conducta, sino que niega que la norma sea una valoración. La norma no valora, solamente conoce. No es esa la posición de Kelsen y de los kelsenianos, como Sebastián Soler y otros, para los cuales la norma misma constituye el juicio de valor. «Pero Husserl no dice que la norma sea semejante cosa, pues lo que afirma, distinguiéndola, es que la norma *supone* un juicio de valor. Y con frecuencia usa la expresión *juicio normativo* y *juicio de forma normativa* (17). Esta distinción parece una sutileza irrelevante, pues es evidente que para Husserl, si hay una primacía lógica y psicológica del juicio de valor sobre la norma, no por eso la norma deja de expresar ese mismo juicio de valor, esto es, constituye la repetición de ese juicio de valor en forma normativa; pero de este hecho completamente obvio Husserl no deduce consecuencia polémica alguna. En cambio, Cossio refuerza en esa afirmación husserliana su posición polémica frente al «racionalismo» de Kelsen y sus seguidores ortodoxos, *no sólo porque hacen de la norma un juicio de valor, sino porque no ponen la valoración previa a la norma en el mismo espacio ontológico en que la pone Cossio, esto es, en la conducta*. Para Cossio es la conducta misma la que es valoración: y el Derecho es conducta, es decir, no es la norma; y por eso la valoración no está en la norma. Ahora bien, este emplazamiento ontológico de la valoración en la conducta, sin perjuicio de sus dimensiones legítimas, no tiene nada que ver con la afirmación husserliana de que la norma supone (es decir, implica, expresa, repite) un juicio de valor, y en todo caso no se opone a que la norma represente también un juicio de valor. La oposición a esta modesta exigencia no debe fundarse en la Lógica de Husserl, sino en argumentos propios traídos de otra parte.

Es también una afirmación básica de Husserl la de que toda ciencia normativa se fundamenta en una disciplina teórica, no normativa, a la cual supone (18). Con objeto de deducir las oportunas conse-

(17) Cossio: Loc. cit., pág. 208.

(18) Dice HUSSERL: «Empezamos sentando una proposición que es de importancia decisiva para la investigación subsiguiente: que toda disciplina normativa, e igualmente toda disciplina práctica, descansa en una o varias discipli-

cuencias para la ciencia del Derecho, Cossio cree que deben distinguirse tres conceptos de ciencia normativa: 1) La que *suministra* normas. 2) La que *conoce* normas. 3) La que *conoce mediante* normas. El primer concepto es el de Husserl y también el de los juristas de toda la primera mitad del siglo XIX, y algún otro como Kantorowicz; el segundo concepto es el de los normativistas, hasta Kelsen inclusive (el Derecho consiste en normas; el objeto de la ciencia del Derecho son las normas jurídicas); el tercer concepto es el de la concepción egológica (el Derecho es conducta; las normas son el instrumento conceptual mediante el cual la ciencia jurídica conoce el Derecho), cuya posibilidad, dice Cossio, Husserl no pudo sospechar.

Pues bien, Cossio ataca decididamente la tesis husserliana de la fundamentación teórica previa de las ciencias normativas. «Esta te-

nas teóricas, en cuanto que sus reglas han de poseer un contenido teórico, separable de la idea de normación (del deber ser), contenido cuya investigación científica compete a esas disciplinas teóricas» *Investigaciones lógicas*, vol. I, capítulo II, pág. 57). «Toda disciplina normativa, y *a fortiori* toda disciplina práctica, supone como fundamento una o varias disciplinas teóricas, en el sentido de que ha de poseer un contenido teórico independiente de toda normación, el cual tendrá su tesis natural en alguna o algunas ciencias teóricas ya constituidas o todavía por constituir» (pág. 63). «Estas ciencias teóricas pueden participar naturalmente en distinta medida de la fundamentación y conformación científicas de las disciplinas normativas correspondientes; y también su significación para ellas puede ser mayor o menor. Puede resultar que para satisfacer los intereses de una disciplina normativa sea necesario en primera línea el conocimiento de ciertas clases de nexos teóricos y que, por ende, el cultivo y la apropiación del dominio teórico del saber a que pertenezcan sean decisivos para hacer posible la disciplina normativa. Por otra parte, puede que ciertas clases de conocimientos teóricos sean útiles y eventualmente muy importantes para la construcción de dicha disciplina y, sin embargo, sólo tengan una significación secundaria en cuanto que su desaparición limitaría la esfera de la disciplina, pero no la aniquilaría. Piénsese, a modo de ejemplo, en la relación entre la ética meramente normativa y la ética práctica. Ninguna de las proposiciones que se refieren a la posibilidad de la realización práctica toca al círculo de las meras normas de la valoración ética. Si desaparecen estas normas no hay ética; si desaparecen, en cambio, aquellas primeras proposiciones, lo único que ocurre es que ya no hay posibilidad de una práctica ética o de un arte de la vida moral. Con referencia a estas distinciones debe entenderse la expresión que habla de fundamentos teóricos *esenciales* de una ciencia normativa. Significamos con ellos las ciencias teóricas absolutamente esenciales para su construcción; pero eventualmente también aquellos grupos de proposiciones teóricas, que tienen una importancia decisiva para la posibilidad de la disciplina normativa» (págs. 65-66).

sis, dice (19), no resulta ni correcta ni exacta.» Solamente es válida para la Técnica, porque detrás de la verdad técnica hay otra verdad independiente de aquélla, que subsiste por aparte y que la fundamenta. Si la previa verdad teórica es una auténtica verdad, el contenido de una norma técnica no puede ser indistintamente una afirmación *N* o su contradictoria *no-N*. La enunciación de una norma técnica correcta cierra toda posibilidad lógica de enunciar otra norma técnica de contenido rigurosamente contradictorio, porque dependiendo la primera de una verdad colocada en otro plano, la identidad de la verdad consigo misma excluye su negación. Por ejemplo, si es verdad que el veneno mata y yo quiero envenenar a alguien para que muera, es evidente que la norma técnica sólo puede decir que si quiero envenenar debo dar veneno, y no puedo decir que si quiero envenenar debo dar no veneno. «En cambio, tratándose de una norma moral o jurídica, no hay ninguna otra verdad fuera de la enunciada normativamente; por detrás de una norma de esta especie, no hay ninguna verdad teórica independiente que predetermine las posibilidades lógicas; la verdad teórica del caso —si existiere— está dada directamente por la enunciación normativa. Es por esto que el contenido de una norma moral o jurídica tiene la misma viabilidad y, lógicamente, la misma razón de ser que el contenido contradictorio si estuviese normado. Así, la norma moral o la jurídica pueden decir tanto se debe comer carne los lunes como no se debe comer carne los lunes; ambas por igual no contienen ninguna contradicción con ninguna verdad teórica ligada a esas normas, porque aquí no hay otra verdad que la del hecho normado mismo; sólo que se trata de una verdad de libertad y por eso se recurre a la cópula deber ser» (20).

Por eso en el Derecho no hay una ciencia teórica que fundamente la ciencia normativa del Derecho, porque no hay más verdad teórica que la que las mismas normas expresan. En el Derecho, las enunciaciones contradictorias tienen la misma posibilidad lógica, porque las dos mencionan el consistir de una libertad determinada, y la libertad es «posibilidad que existe siendo posibilidad»; por eso, los contradictorios contenidos normativos *N* y *no-N* son ambos igualmente cosas reales significadas, «porque el pensamiento no razona sobre el vacío lógico de lo contradictorio (*no-N*) como posibilidad, sino so-

(19) Cossio: Loc. cit., pág. 208.

(20) Cossio: Loc. cit., pág. 209.

bre la posibilidad de la libertad que es realidad *indefinida* expresada de aquella manera» (21).

La oposición de Cossio a la tesis de Husserl proviene de que aquél entienda por ciencia normativa algo fundamentalmente distinto que éste. Por ello, bien está que él defienda su propio concepto de ciencia normativa, pero parece excesivo rechazar en general la validez de la tesis respecto del propio punto de vista husserliano. Cossio rechaza que la ciencia jurídica sea ciencia normativa en el sentido en que Husserl entiende la ciencia normativa, esto es, como ciencia que suministra normas; pues la ciencia del Derecho no suministra normas, pese a que esa sea la tesis de aquellos que creen que son los juristas o prudentes y no los órganos los que en razón de su saber suministran, crean las normas del Derecho: lo cual, a juicio de Cossio, constituye un «decisionismo psicologista», que desde luego no se encuentra en Husserl.

Tal ciencia teórica no podría ser el «Derecho natural»; pues Cossio, repetidamente, ataca esta idea bajo sus más variados aspectos, la considera exenta de valor científico y, sobre todo, le lanza esta pregunta, en la que utiliza armas husserlianas, para desvalorizarlo como posible ciencia teórica fundante de la ciencia normativa de la Jurisprudencia: ¿cuál sería la plenitud vivencial que correspondería fenomenológicamente a la significación jusnaturalista, para poder hablar de una disciplina normativa fundada en una ciencia teórica y no en una metafísica, ya que lo que Husserl demanda es una ciencia? (22).

Tampoco puede encontrarse tal ciencia teórica en una disciplina psicológica o sociológica, ya que una y otra son radicalmente diferentes del sentido propio de la Jurisprudencia.

Ni sirve para estos efectos el conjunto de datos ontológicos, contenido de un posible conocimiento eidético común a la Jurisprudencia y a la Sociología jurídica, porque se trata de un conocimiento inmanente al saber empírico de los juristas y no separable de él, y sólo sirve para «afirmar la tesis egológica de que no hay de por medio otra verdad, en el conocimiento normativo de los juristas, que la del hecho normado mismo» (23).

Por último, tampoco cabe pensar en un «Derecho puro» cuyo objeto a conocer fuese ideal y no entitativo como en la tesis jusnatu-

(21) Cossio: Loc. cit., pág. 210.

(22) Cossio: Loc. cit., pág. 212.

(23) Cossio: Loc. cit., pág. 213.

ralista, psicologista y sociologista, Derecho que sería el *pendant* de la Lógica pura teórica fundante de la Lógica normativa aplicada: y no puede pensarse en eso porque la Lógica pura, según Husserl, se refiere a esencias noemáticas (independientes del hombre, referidas al pensamiento puro, que no se integra con la significación «hombre»), mientras que la Lógica normativa versa sobre esencias noéticas. Pero el Derecho como significación es significación del hombre, de uno de sus modos de vivir, y por eso la Jurisprudencia no puede ser ciencia de objetos ideales, y puesto que el Derecho sólo se da como Derecho argentino, o francés, etc., no puede haber un Derecho que siendo argentino, o francés, etc., sea además «puro» (24).

Lo único que, según Cossio, tendría sentido sería hablar de una Lógica pura fundante de la Lógica jurídica aplicada; pero no de una ciencia jurídica pura fundante de la Jurisprudencia técnica. Pues lo que desde Savigny se llama así es ya conocimiento *científico* del Derecho positivo y en Savigny «técnico», contrapuesto a «espontáneo», significa redondamente «teórico» o científico» (25): a lo que cabría aclarar que para Savigny la «ciencia» (o «técnica») del Derecho tenía el carácter de ciencia suministradora de normas, por cuanto que la misión del jurista científico era la elaboración técnica del Derecho, es decir, la creación de las normas del Derecho; y, en este sentido, sería posible que sobre esa ciencia normativa hubiese una ciencia puramente teórica y fundante (en el sentido de Husserl). Esto se patentizaría en el destino ulterior de la Escuela histórica y en la degradación positivista de la ciencia jurídica de «dogmática» en «técnica» (26).

En definitiva, no vemos la razón que asiste a Cossio para negar validez a la tesis de Husserl sobre la primacía de las ciencias teóricas sobre las puramente normativas. Las palabras de Husserl son: «Toda disciplina normativa, y *a fortiori* toda disciplina práctica, supone como

(24) Cossio: Loc. cit., págs. 213-14.

(25) Cossio: Loc. cit., pág. 214.

(26) Cfr., por ejemplo. A. GIULIANI: *Ricerche in tema di speriienza giuridica*, Milano, Giuffrè, 1957; pág. 25: «La dommatica viene attaccata per e i suoi legami con il giusnaturalismo, che rappresentano un serio ostacolo per il conseguimento della certezza del diritto; essa finisce per essere considerata come scienza pratica, applicativa di una *scientia altior*, di una scienza pura, libera da finalità pratiche. Così, della svalutazione della scienza tradizionale emergeva la concezione normativa della scienza giuridica; e, in un certo senso, si favoriva la concezione tecnica della giurisprudenza.»

fundamento una o varias disciplinas teóricas, en el sentido de que ha de poseer un contenido teórico independiente de toda normación, el cual tendrá su sede natural en alguna o algunas ciencias teóricas, ya constituídas o todavía por constituir» (27). Por ejemplo: toda proposición normativa, de la forma: «un A debe ser B», implica la proposición teórica: «sólo un A que es B tiene las cualidades C», en la que representamos con C el contenido constitutivo del predicado «bueno» que da la norma. Esta nueva proposición es puramente teórica; no contiene ya nada de la idea de normación. Por tanto, en toda proposición de las ciencias normativas están implícitas ciertas relaciones teóricas, que han de tener su lugar lógico en determinadas ciencias objetivas que se trata de someter a norma y la norma fundamental deberá investigar científicamente las relaciones entre las situaciones y para ello será menester que estudie el fondo teórico de estas relaciones y entre, por tanto, en la esfera de las ciencias teóricas respectivas. Con otras palabras: toda ciencia normativa exige el conocimiento de ciertas verdades no normativas, las cuales toma de ciertas ciencias teóricas, u obtiene aplicando las proposiciones tomadas de éstas a las constelaciones de casos determinados por el interés normativo.

¿Por qué niega Cossio la validez de esta tesis? Ningún argumento fundamental ha aportado en contra de ella, tomada en los términos generales en que la plantea Husserl, y sólo ha razonado desde el punto de vista de su propia concepción de la ciencia del Derecho, aun cuando el disparo pretende hacer impacto en la generalidad de la tesis. Ahora bien, es evidente que el concepto de ciencia normativa es distinto en Cossio y en Husserl, *porque ya el concepto de norma es usado por uno y otro en sentido radicalmente diferente*. Y, en el sentido de Cossio, la idea de «normación» pierde sentido. Para él no hay «normación», porque normación significa para Husserl, en el más tradicional de los sentidos, «regular» una situación, establecer la línea directriz a que debe ajustarse para ser considerada «buena», ya que la norma significa para él la enunciación de las condiciones que debe reunir algo para poseer un predicado de valor. Mientras que para Cossio la norma es un concepto (o un juicio que es concepto y ejerce función de concepto) que, en sentido husserliano, «mienta» o «menciona» un objeto del que es posible plenitud vivencial, y ese objeto es la conducta.

(27) *Investigaciones lógicas*, vol. I, págs. 63 y sigs.

Bien, en este caso, la ciencia del Derecho no es una ciencia normativa en el sentido de Husserl ni en el sentido tradicional de la palabra y, por consiguiente, en ella no hay «normación». Como su función no es normar, sino conocer, se sentiría uno inclinado a decir que para Cossio la ciencia del Derecho no es una ciencia normativa (porque sólo es normativa en el peculiar sentido que él le asigna); y puesto que su función es conocer (la conducta, mediante las normas), sería una disciplina teórica. Entonces, la validez de la tesis de Husserl sobre la relación entre disciplinas normativas y teóricas subsistiría intacta. La ciencia del Derecho de Cossio sería la disciplina teórica que fundamentaría un arte o técnica del Derecho, como disciplina rigurosamente práctica (a las que Husserl extiende *a fortiori* la validez de su tesis). Esto es una posibilidad, aun cuando no la única. Pues cabe atenerse al hecho de que aun, en ese peculiar sentido, la ciencia del Derecho es una ciencia normativa. Pero sobre esta ciencia hay algo: algo *en el propio pensamiento de Cossio*, que es la *Lógica normativa*, es decir, la Lógica de las normas, la Lógica del deber ser. Si la ciencia del Derecho es la ciencia (normativa) que conoce el Derecho mediante las normas, la Lógica jurídica será la disciplina teórica fundante que estudia la naturaleza de las normas y las relaciones entre éstas y los objetos o situaciones sometidos a su regulación.

La objeción es demasiado obvia, al parecer, y el hecho de que Cossio no se haya hecho cargo de ella, cuando tan a la mano tenía el ejemplo, nos demuestra que debe haber algún fallo en su mecanismo. Y, en efecto, «con la Iglesia hemos topado». Es decir, con una tesis favorita y esencial de la concepción egológica del Derecho: que el Derecho no es la norma, sino el objeto conocido *mediante* la norma. Siendo así, la ciencia normativa del Derecho no puede estar *fundada* en una disciplina teórica, cuyo objeto a su vez no sería el Derecho en pretendidas conexiones objetivas rigurosamente teóricas, sino la norma, que es un objeto distinto del Derecho, que no es, por tanto, el objeto de la ciencia jurídica. Pues la Lógica del Derecho no es, para Cossio, una ciencia del Derecho, sino ciencia de un objeto ideal, que es la norma. Pero también esta respuesta es demasiado obvia, y también parece que por nuestra parte debíamos habernos hecho cargo de la misma previamente al planteamiento de la objeción. Pero la cosa cambia de aspecto si recordamos que según Cossio la conducta se integra con su propio pensamiento, de suerte que el pensamiento de la norma integra la conducta: entonces, la escisión de norma y conducta no es tan radical como a primera vista pudiera parecer y

ya no resulta tan extraño sugerir que el conocimiento de la norma sea un conocimiento teórico fundante de la disciplina propiamente normativa. Naturalmente, sólo *parcialmente fundante*. Pero, con arreglo a los términos husserlianos, no es precisa una correlación estricta entre una disciplina normativa y *una* disciplina teórica, sino que son posibles varias disciplinas teóricas fundantes. La Lógica normativa tendría bajo ese aspecto que ser completada con otra disciplina teórica, una auténtica «ciencia jurídica pura» que estudiaría las verdades no normativas, es decir, previas a la normatividad, en lo que tienen de estrictamente teórico y objetivo.

Cossio afirma que estas verdades teóricas pre-normativas no existen en el Derecho, porque toda la verdad la expresa la norma en cuanto que ésta contempla todas las posibilidades de la conducta en su libertad. Pero el que la norma, como estructura lógica, contemple todas las posibilidades de la conducta, y de ahí su índole disyuntiva, puede ser ya una verdad teórica previa al contenido concreto que la norma expresa; y, por referencia a ese contenido, es una afirmación precipitada la de que no hay más verdad jurídica que la que la norma expresa. Es verdad que la norma jurídica puede decir indistintamente —para tomar el ejemplo de Cossio— que «se debe comer carne los lunes» o que «no se debe comer carne los lunes» y que en ese caso, como en otros muchos, no hay una verdad teórica previa (que sólo sería la norma moral o yusnaturalista que estableciese con validez absoluta si se debe comer o no carne los lunes). Pero la norma jurídica puede decir cosas más complicadas. Puede, por ejemplo, establecer el concepto de traspaso ilícito como condición para el desahucio de un local alquilado (Ley de Arrendamientos Urbanos, art. 32) (28). Esta norma «conceptualiza» una determinada realidad jurídica, en la cual puede darse el hecho de que el arrendatario, con ánimo de perpetuar el negocio a que se dedica, constituye con sus familiares —mujer e hijos— una sociedad anónima. Esta sociedad anónima cae bajo la conceptualización de otra norma (art. 1.669 del Código civil; art. 116 del Código de Comercio; art. 6.º de la Ley de Sociedades Anónimas), según la cual toda sociedad regular tiene personalidad jurídica. El

(28) Tomo el ejemplo de J. Lois: *Sobre el concepto de naturaleza jurídica*. ANUARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, t. IV, 1956, págs. 174 y sigs.; el autor muestra algunas incongruencias de la doctrina del Tribunal Supremo por haberse vuelto de espaldas al problema de la naturaleza de la personalidad jurídica (se afirma, pues, la necesidad de ciertos principios puramente teóricos previos a los normativos).

Tribunal Supremo español, a la vista de casos concretos planteados, ha decidido reiteradamente, de acuerdo con las normas citadas, que la constitución de una sociedad civil o mercantil, aunque de ella forme parte el arrendatario, implica la existencia de un traspaso ilícito o encubierto. Con arreglo a esta doctrina, resultará que si A tiene arrendado un local para un negocio, ha cometido un «traspaso ilícito» si, para asegurar que el negocio no se disuelva a su muerte, crea una sociedad anónima cuyas acciones, en su mayoría, conserva él mismo, y reparte el resto entre su mujer e hijos (a los que, por otra parte, pasaría fatalmente el negocio en virtud de las normas de sucesión). ¿Hay aquí, sí o no, alguna verdad teórica previa a la enunciación normativa? No hay verdad previa al hecho normado, afirma Cossío. Pero ¿qué es el hecho normado? Lo conocemos a través de la norma, mediante la norma; ¿pero sólo así? Si para rechazar la tesis de una previa ciencia teórica fundante Cossío lo afirma así, se pone en contradicción con otros supuestos suyos e incurre en el *racionalismo* tan justa e insistentemente rechazado por él mismo. Hay algo previo a la norma: hay la «naturaleza de la cosa», por ejemplo, la naturaleza de la personalidad jurídica, con arreglo a la cual podrá determinarse si la «verdad normativa» es una auténtica verdad o si, por el contrario, representa la desviación de una verdad teórica pero, en definitiva, también una desviación de la realidad.

Las normas no pueden decir cualquier cosa: no pueden decir, por ejemplo, que «el deudor no debe pagar». Y esto no porque «sólo un deudor que paga es un buen deudor», sino porque un deudor que no debe pagar no es un deudor. La esencia noética «deudor que debe pagar» se corresponde noemáticamente con que «deudor es el que debe pagar». Cossío lo dice así de pasada, en la polémica contra el imperativismo, al señalar que en la norma se da una plena convertibilidad con un nombre normativo y si la norma dice «el inquilino debe pagar su alquiler, conservar la cosa en buen estado, etc.», todo eso dice lo mismo que la simple palabra «inquilino», el cual no es el que paga el alquiler, sino el que debe pagar el alquiler en ciertas condiciones (29).

Pero ¿y si en lugar de «debe pagar» dijéramos «tiene que pagar»? Distingamos: si una proposición normativa emplea el término «tiene», es evidente que su sentido es «debe»: el inquilino debe pagar al propietario y si no lo hace será ejecutado civilmente (el juez debe proceder a la ejecución si es requerido mediante demanda del propieta-

(29) Cossío: Loc. cit., pág. 221.

rio). Pero esto es porque el inquilino es el que, previamente a toda y cualquier norma reguladora o contempladora de su conducta, «tiene» que pagar (aunque digamos que «debe hacerlo»): pues el inquilino no sólo debe pagar, sino que paga fatalmente, con necesidad «natural» en la medida en que es «sólo inquilino», o sea, si además de inquilino no es, por ejemplo, «hombre» libre que no *quiere* pagar u obrero sin trabajo que no *puede* pagar.

En este sentido se ha llegado a afirmar que constituye «una enorme *contradictio in terminis* el suponer que haya en el Derecho violadores o incumplidores del mismo», pues «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» (30). La misma gravedad aparente de esta afirmación debe mo-

(30) La afirmación procede de GUASP: *Exactitud y Derecho*, ANUARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, V, 1957, págs. 133-34. Todo el trabajo de GUASP, fundado en el propósito de construir como verdadera ciencia a la ciencia del Derecho, tiene un tono revolucionario e iconoclasta respecto de los conceptos tradicionales de la Filosofía jurídica. Su orientación es en buena parte análoga a la de J. LOIS: *Estudios sobre los fundamentos de una nueva ciencia jurídica*, Santiago de Compostela, 1956. Por su sentido objetivo se trata de una aplicación del «fiscalismo» a la ciencia del Derecho. Ahora bien, el fiscalismo implica, entre otras cosas, una unificación del lenguaje científico impuesta por el estado actual de la ciencia (vid. en la primera parte de este trabajo —en el ANUARIO, V— principalmente la bibliografía y referencias contenidas en las notas 52 y 61). Por eso se eliminan dualismos como el de ser y deber ser, o el de ley (científica) natural y norma. GUASP trata de mostrar, entre otras cosas, que esta contraposición, tal como se la presenta usualmente por los filósofos del Derecho, se basa en la equiparación de ley natural y ley causal y, como ejemplo de ésta, la ley de la gravedad; ahora bien, el causalismo está en crisis, la idea de ley natural alberga una cierta indeterminación y expresa una probabilidad estadística, y no es exacto decir que la ley de la gravedad, por ejemplo, se cumple siempre y fatalmente, formulada en una absoluta generalidad. Todo esto, sin embargo, es obvio y bastante conocido y ya hace bastantes años que KELSEN, rígido formulador de la contraposición entre ley científica natural y norma, señaló, precisamente en el *Journal of unified science*, que la concepción actual de las leyes naturales permite interpretar la sociedad como «naturaleza», pues «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 aufgeben hat» (vid. nota 170 de la primera parte de este trabajo). La argumentación de GUASP parece más ingeniosa que convincente. Para él, en la ley jurídica acontece exactamente lo mismo que en la ley de la gravedad: pues así como la piedra, lanzada al espacio, por ejemplo, no cae sólo por ser piedra, sino sólo cuando personas o fuerzas ajenas a la ley de la gravedad no interfieren en su hipotética caída, de la misma manera el deudor, por ejemplo,

vernos a proceder con cautela al discutirla. Por de pronto, téngase en cuenta que no se la hace en nombre de ningún determinismo psicológico o sociológico, ni detrás de ella hay ningún «grosero natura-

paga siempre fatalmente, a menos que otras personas o leyes no interfieran su condición de deudor para convertirle en otra cosa, pues la condición en que se encuentra supone estrictamente esa compulsión (pág. 121). Pero aquí el autor parece olvidar algo que, probablemente, ni siquiera pretende negar, a saber, que en el deudor se da la posibilidad de optar por la permanencia o salida de esa estricta condición suya de deudor, es decir, que en él hay la libertad de aceptar o no esas otras influencias ajenas que la piedra, en cambio, no puede elegir. Ahora bien, una cosa es la conceptualización científica de una situación, y otra la norma que prescribe atenerse precisamente a esa situación. Lo único que cabe entonces contestar es que tal norma no es la norma que el jurista considera, sino un precepto que pertenece al orden moral. Pero esto es discutible, aparte de que no se ve la razón por la que en ese orden moral no hubieran de tener también cabida las concepciones del fisicalismo; por consiguiente, lo que importa es decidir si la idea de norma como precepto tiene o no sentido dentro de la temática de la filosofía del Derecho.

GUASP sustituye, como consecuencia de sus puntos de vista, la nota de coactividad del Derecho por la de *necesidad*. La confusión de una y otra le parece uno de los más graves pecados contra la exacta caracterización científica del Derecho (pág. 132). Muchos autores han negado el carácter esencialmente coactivo del Derecho, y la verdad es que sus doctrinas más bien han contribuido a difuminar las fronteras entre el Derecho y la moral que a una comprensión científica y exacta del Derecho. Por lo demás, parece que GUASP no ha valorado suficientemente la posible distinción entre coacción y coactividad, que serviría, entre otras cosas, para relativizar bastante la diferencia entre ésta y la «necesidad» que él propugna. A su juicio, la tesis de la coactividad quedó radicalmente arrumbada el día que el Derecho procesal logró demostrar la autonomía del concepto de acción; pero los filósofos del Derecho muestran bastante desconocimiento de la progresión de las ciencias jurídicas particulares, y no han acusado el golpe (página 133). Por lo que a mí personalmente respecta, no creo haber incurrido en este pecado de ignorancia, pues admito, precisamente con frase de GUASP, que la finalidad primaria del proceso no es la actuación de las normas y distingo entre la acción (que es un derecho público subjetivo) y el derecho subjetivo material (vid. mi *Filosofía del Derecho*, Barcelona, 1953; págs. 615, 619 y sigs.); sin embargo, no veo la razón para negar el carácter coactivo del Derecho, distinguiendo entre coacción y coactividad, al modo como lo hago en ob. cit., páginas 215 y sigs. Ningún progreso científico-jurídico concreto puede contradecir el principio de que «el Derecho establece siempre una relación y un límite entre varios sujetos; si el límite deja de ser observado y alguien invade la esfera de potestad que el Derecho asigna a otro, entra necesariamente en esta esfera la posibilidad de rechazar la transgresión, y tampoco es concebible una solución de continuidad» (DEL VECCHIO: *Lezioni di filosofia del Diritto*, 10.^a ed., Milano, Giuffrè, 1958; pág. 247).

Quisiera también subrayar que en mis *Notas para una teoría de la obligación*

lismo». Kelsen, en cambio, montó su *normativismo* y su *deber ser* sobre supuestos estrictamente deterministas. Detrás de aquella afirmación sólo hay una conceptualización según los criterios de la filosofía científica, de la actual gnoseología científica. Se trata, pues, de una posibilidad intelectual, cuya justificación estará en su fecundidad, esto es, en que no lance al pensamiento por una vía muerta.

Lo que quiere señalarse es, por de pronto, que el Derecho no es una realidad enraizada en la vida entera y plenaria del sujeto humano, en cuanto hombre responsable y libre, sino que el Derecho consiste en la vida de «sujetos jurídicos», concretada en situaciones formalizadas en determinadas categorías conceptuales: vendedor, comprador, inquilino, arrendador, comodatario, heredero, etc. La categoría conceptual formaliza una situación que tiene realidad estrictamente individual, y que, por el principio de identidad, no puede dejar de ser lo que es. No es, pues, que la norma imponga un deber de comportarse de cierta manera y que, presuponiendo simultáneamente la posible infracción de ese deber, imponga disyuntivamente el deber de aplicar una consecuencia desfavorable; sino que la norma expresa en forma de deber algo que de hecho acontece y tiene que acontecer en la medida que se está en la situación descrita; y si el hombre, como ser libre, procede de otro modo a como lo exige la situación en que estaba, ese salirse de una situación jurídica de sujeto jurídico para entrar en otra constituye un supuesto de hecho autónomo para que otra norma (procesal) aplique la consecuencia. A esta luz, la cosa puede ser todavía discutible, pero deja de ser tan alarmante como a primera vista parecía. Y, en fin de cuentas, cabría pensar que no vale la pena utilizar un lenguaje fisicalista en la ciencia jurídica para eludir la consecuencia de que hay «violadores» o «incumplidores» del Derecho, si se piensa que la norma, como estructura disyuntiva de deber ser, también se cumple siempre, puesto que, si es norma «vigente» o

política («Revista de Estudios Políticos», 1955) he desarrollado una idea de la obligación política a base de una «necesidad» que implica la «falta de opción» entre posibilidades; por ello, el político se encontraría siempre en situación de «tener que cumplir» lo que demanda su obligación política en la medida en que permanece en situación de politicidad. Pero no por ello pienso que la filosofía política tenga que renunciar a la idea de una «norma» que gravita sobre la conciencia del político y tiene en cuenta su libertad, mostrándole aquella obligación como posibilidad que *debe* elegir, salvo cuando un deber más alto le impone la renuncia a esa situación, saliéndose de ella en aras de un valor superior de humanidad.

se cumple o se aplica; es decir, o ciertos hombres se comportan de acuerdo con su sentido preceptivo, u otros hombres (jueces, órganos encargados de la aplicación del Derecho) se comportan en el sentido de aplicar las consecuencias desfavorables. Sin embargo, la doctrina que comentamos discrepa de este punto de vista, porque quiere distinguir radicalmente entre las normas de Derecho material y las de Derecho procesal, y piensa que «siempre» hay un cumplimiento (en el sentido en que se cumple una ley física) de la norma que impone el primer deber (lo que en términos kelsenianos llamaríamos la norma secundaria) porque necesariamente el hombre está siempre en una situación o en otra, y en la medida en que está en alguna de ellas cumple lo que *tiene* que hacer. O sea, que el «salirse» de la propia situación no es una infracción de la norma, sino un hecho que, en rigor, queda fuera del Derecho y no tiene más sentido jurídico que el de crear el supuesto de otra norma distinta. Esto es una concepción discontinua, eleática, del Derecho; no hay un *continuum* jurídico, sino una serie de puntos entre los cuales hay un vacío, como el que, en el famoso argumento, impedía a Aquiles alcanzar a la tortuga. Entonces, la idea de deber jurídico pierde sentido como concepto jurídico, pues la idea de un deber que no puede ir acompañada de la posibilidad de pensar en su infracción carece de sentido; puede, naturalmente, mantenerse en otro plano y afirmar el deber jurídico como un deber moral, esto es, como un deber del hombre en cuanto sujeto responsable y libre, sobre el que pesa el deber genérico de obediencia al Derecho; entonces, en la vida moral de la persona es donde existiría el *continuum* que no existe en la realidad jurídica y donde se llenaría el «vacío» existente entre los diversos puntos o situaciones jurídicas. Nosotros pensamos (31), sin embargo, que

(31) El deber jurídico se puede construir como categoría distinta del deber moral, como situación en que se está, situación de saberse atendido a las consecuencias de una conducta propia. El quedar en esa situación y eludir tales consecuencias, o arrostrarlas por voluntad antisocial, o por el contrario, por atenerse a más altas exigencias o valoraciones éticas en el caso de leyes reputadas injustas, es, naturalmente, cuestión que ha de decidirse en el plano de la conciencia moral. (Cfr. mi *Filosofía del Derecho*, págs. 574-79 y el más amplio estudio sobre *La obligatoriedad jurídica*, en el ANUARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, I, 1953). Pero cualquiera de las dos actitudes personales presupone la existencia de un «precepto» que define lo obligatorio (la obligatoriedad del quedar en la situación de deber) y da por supuesta la posibilidad de su infracción. Es claro que la norma, en su estructura disyuntiva, se cumple siempre, porque necesariamente se cumple alguno de los términos de la disyunción si

el deber jurídico es también un concepto estrictamente jurídico y que implica la posibilidad de su infracción, en el sentido de que supone estar en una situación por virtud de la cual el incumplimiento de la conducta que la norma preceptúa como debida implica la aplicación de consecuencias desfavorables para el sujeto.

Pero no podemos ahora continuar en esta discusión, porque ello significaría salirnos completamente del ámbito temático en que estamos situados y olvidar lo que constituía nuestro verdadero tema polémico. Se trataba de la posibilidad de una ciencia teórica fundante de la ciencia normativa del Derecho. Cossio no la cree posible, por las razones que expuse. Nosotros mostramos que hay posibilidades, intelectualmente fecundas, de que existan, aun cuando es natural que esas posibilidades se dan porque se parte de un concepto de ciencia normativa del Derecho distinto al que tiene Cossio. La aplicación del «fiscalismo» a la ciencia jurídica es una manera de fundar ésta en verdades estrictamente teóricas, que no difieren de las de cualquier otra ciencia que lo sea auténticamente, y sobre las cuales opera la dogmática, la ciencia (que sólo será ciencia en la medida en que se funde en aquellas verdades teóricas) de las normas del Derecho. Pues la ciencia dogmática al uso habría partido del error de considerar «como *punto de partida al resultado*, y en vez de encontrar 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 desarrollar-

es una norma vigente. Pero el sentido del preceptuar no queda satisfecho con la aplicación de la consecuencia desfavorable, porque ese sentido se dirige precisamente a obtener una conducta de los individuos de acuerdo con la preceptuado como debida; y si se preceptúa que se apliquen determinadas sanciones, es porque se presupone que se ha infringido el precepto en su sentido primario. Si lo que llamamos infracción del precepto (de Derecho material) se interpreta sólo como posición del supuesto de una norma (procesal) independiente de la primera, no por ello se es menos *infractor* de ésta, pues el deber jurídico consiste en una situación en la que se debe estar porque así está preceptuado. Por lo demás, KELSEN subrayó constantemente que la «infracción» jurídica es, en realidad y *primariamente*, creación del supuesto de aplicación de la norma. Que el Derecho procesal ha sido en los dos últimos años un factor esencial en el progreso de la ciencia jurídica y que a él se deben planteamientos definitivos para la teoría general del Derecho, parece indiscutible. Pero este progreso no puede ser incompatible con nociones como la de «norma que se infringe» o «deber que se incumple», o sea, con la idea de que hay «violadores del Derecho», y esta idea es algo más que un concepto de la estricta dogmática penal.

se científicamente en el vacío» (32). Estimamos que, a pesar de las apariencias, una «autodepuración» de la doctrina de Cossio, en la que prescindiese de mucha ganga residual de doctrinas que realmente él mismo tiene muy superadas, le llevaría a coincidencias que hoy no dejan apreciar la diversidad de lenguajes científicos usados.

Ha habido también otras posibilidades de construcción de una ciencia jurídica puramente teórica, como previa a la disciplina normativa del Derecho. La más ortodoxa desde el punto de vista de la Lógica de Husserl ha sido la de Adolfo Reinach. Pero, al parecer, esta dirección se ha mostrado como una posibilidad infecunda. De ella y de las más fecundas, según la opinión corriente, de G. Husserl, Schapp y otros hablaremos más adelante.

2. La idea de norma se contrapone a la de imperativo. Cossio mostrará la incompatibilidad de los dos conceptos, reforzando con argumentos husserlianos su oposición a la teoría imperativista, que había recibido su primer golpe de gracia por obra de Kelsen, bien que éste a última hora, y un poco —se dice— por influjo del «ambiente» jurídico norteamericano, ha vuelto a acogerla con una distinción entre «norma jurídica» y «proposición jurídica» o «regla de Derecho» que, según él, sólo es una aclaración a lo que decía en sus primeros escritos, pero que en rigor implica una rectificación sustancial; pues lo importante es el reconocimiento actual de que la norma jurídica, emanada de los órganos estatales, tiene el carácter de un imperativo, mientras que anteriormente Kelsen le había negado expresamente ese carácter, aunque ahora aclare que esa negación la refería a la «proposición jurídica» (*Rechtssatz*), obra y producto del pensamiento jurídico (33).

(32) GUASP: Loc. cit., pág. 114.

(33) KELSEN: *El Derecho como objeto de la ciencia del Derecho* (en el volumen: KELSEN-COSSIO: «Problemas escogidos de la teoría pura del Derecho», Buenos Aires, Ed. Kraft, 1952), págs. 44 y sigs.; cfr. *General Theory of Law and State*, Harvard University Press, 1945, págs. 45 y sigs.; edición española de García Máynez, México, 1950; págs. 46-47: «Es tarea de la ciencia jurídica la de presentar el Derecho de una comunidad, esto es, el material producido por la autoridad legal a través del proceso legislativo, en la forma de juicios que establezcan que si tales o cuales condiciones se cumplen, entonces tal o cual sanción habrá de aplicarse. Estos juicios, por medio de los cuales la ciencia jurídica expresa el Derecho, no deben ser confundidos con las normas creadas por las autoridades encargadas de legislar. Es preferible no dar a estos juicios el nombre de normas, sino el de reglas jurídicas. Las normas jurídicas formuladas por los órganos legislativos son prescriptivas; las reglas del Derecho que la ciencia jurídica establece son puramente descriptivas.»

Recuerda Cossio (34) que, según Husserl, los actos intuitivos y significativos son *actualmente objetivantes*, en el sentido de que por el solo hecho de desplegarse y tener lugar, actualizan y exhiben el principio de identidad, aunque mediante diversas clases de síntesis de identidad. En cambio, los demás actos (los de voluntad, sentimiento, etc.) son sólo *potencialmente objetivantes*, en cuanto que tienen la posibilidad de ser percibidos, es decir, de presentarse a una percepción cada uno como siempre el mismo. Y esta posibilidad de percibir un deseo como el mismo deseo, en su identidad consigo mismo, no depende sólo de la naturaleza del acto perceptivo, como si el sujeto constituyera, a su voluntad, los mundos que corresponden a sus vivencias. Si deseo y percepción fueran heterogéneas en absoluto, no podrían coincidir. La posibilidad de percibir un deseo implica en éste una aptitud de ser percibido, poseyendo la correlativa inmanente identidad de su ente. Merced a esta posibilidad, el deseo es sólo potencialmente objetivante. El problema es, pues, si la norma es o no *actualmente objetivante*, a diferencia del imperativo (expresión de un deseo).

Husserl no llega a dar una clara solución a este asunto; por lo menos, según Cossio, no dice con claridad si la norma es un juicio o concepto. Reconoce que Husserl no se ha planteado temáticamente el problema, porque no es jurista, y al no ser jurista, aun cuando se lo hubiese planteado, su solución no sería obligatoria. Sin embargo, ha deslindado claramente el ámbito de la lógica y ha perfilado con nitidez la naturaleza del problema lógico que hay que afrontar, o sea, si la norma es un acto objetivante en sentido estricto, si se quiere seguir sosteniendo que la norma es un concepto del deber ser. Señala también Cossio que la base para una solución al problema no está tanto en las *Investigaciones lógicas* como en las *Ideas para una fenomenología pura*, en las que se afirma que «todo acto o todo correlato de acto alberga en su seno algo lógico, explícita o implícitamente» (35), lo cual, dice, «encaja dentro del análisis egológico de que la conducta contiene pensamiento» (36); y al mismo tiempo, la distinción entre

(34) COSSIO: Loc. cit., págs. 217 y sigs.

(35) El pasaje de HUSSERL dice: «Jeder Act, bzw. jedes Aktkorrelat birgt in sich ein Logisches, explizite oder implizite. Er ist immer logisch zu explizieren, nämlich vermöge der wesensmässigen Allgemeinheit, mit der die noetische Schiecht des *Ausdrückens* sich allem Noetischem (bzw. die des Ausdruckes sich allem Noematischen) anschmiegen läst»: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, «Husserliana», Bd. III, pág. 290.

(36) COSSIO: Loc. cit., pág. 219. Sin embargo, el sentido del pasaje husser-

objetivación potencial (propia de las preguntas, órdenes, deseos, etc.) y objetivación actual (típica de la significación y de la intuición), permite plantear rotundamente la pregunta de si las normas son órdenes o imperativos, es decir, actos volitivos con objetivación potencial, que sólo llevan la pasiva posibilidad de una objetivación.

Esto significaría que la expresión normativa, con su deber ser copulativo, no haría por sí mención de la situación objetiva normada: la expresión normativa sería sólo la vestimenta expresiva de un acto de voluntad (37) y el conocimiento (significativo o impletivo) de la si-

liano amplía la esfera de la Lógica sobre la del pensamiento. Por eso, a continuación de lo anterior, dice HUSSERL: «Nach alle dem ergibt es sich, das alle Akte überhaupt —auch die Gemüts- und Willensakte— *objektivierende* sind, Gegenstände ursprünglich *konstituierend*, notwendige Quellen verschiedener Seinsregionen und damit auch zugehöriger Ontologien. Zum Beispiel: das wertende Bewusstsein konstituiert die gegenüber der blossen Sachenwelt neuartige *axiologische* Gegenständlichkeit, ein *Seiendes* neuer Region, sofern eben durch das Wesen des wertenden Bewusstseins überhaupt aktuelle doxische Thesen als ideale Möglichkeiten vorgezeichnet sind, welche Gegenständlichkeiten eines neuartigen Gehaltes —Werte— als im wertende Bewusstsein vermeinte zur Heraushebung bringen. Im Gemütsakte sind sie gemütsmässig vermeint, sie kommen durch Aktualisierung des doxischen Gehaltes dieser Akte zu doxischen und weiter zu logisch-ausdrücklichen Gemeintsein» (ob. cit., págs. 290-91). No es, pues, que necesariamente el «pensamiento» (lo «lógico») esté *embutido* en la correspondiente región de ser, sino que, como pensamiento pensante, el pensamiento explicita lo lógico que hay en aquélla en cuanto correlato de un acto de objetivación actual o potencial.

(37) En este sentido parece expresarse RADBRUCH cuando afirma: «Der reinen Inhalt eines Befehls ohne Rückgriff auf die Tatsache seiner Befohlenheit kann man aber gar nicht anders angeben als mit den Worten: dies soll sein! Der von seiner psychologischen Grundlage losgelöste Sinn eines Wollens ist ein Sollen, der aus der Tatsächlichkeit des Befehlsvorganges sauber herauspräparierte Inhalt des Imperativs «eine Norm» (*Rechtsphilosophie*, 3.^a ed., 1932, página 76). «Rechtssätze sind Imperative. Der Imperativ ist Ausserung eines Wollens. Der objektive Sinn eines Wollens ist aber ein Sollen. Man kann den Bedeutungsgehalt eines Willensvorganges, ohne auf die Tatsächlichkeit seiner Gewolltheit einzugehen, gar nicht anders ausdrücken als mit einem Sollen. Gegenstand der Rechtswissenschaft sind Fakta, Rechtsimperative, Wollenssätze, aber da diese Fakta von der Rechtswissenschaft nicht als solche, sondern nach ihrem objektiven Sinn betrachtet werden, werden sie von ihr wie Sollenssätze, Normen behaldelt» (pág. 119). La ciencia jurídica debe, pues, saber que las proposiciones jurídicas son imperativos, actos de voluntad, pero ha de operar con ellos como normas, o sea con el sentido objetivo de lo expresado. Ahora bien, la idea de «precepto» salva este dualismo y unifica el sentido del imperativo con el del deber impositivo propio de la norma (y no del imperativo, según RADBRUCH,

tuación objetiva normada no sería inherente a la norma, la cual sólo expresaría el querer de una voluntad. En cambio, si las normas son actos de objetivación actual, la expresión normativa, con su deber ser copulativo, mencionaría, directamente, por sí misma, la situación objetiva normada; su conocimiento estaría expresado por la norma misma, pues en la «unidad vivencial de su sentido se da inseparablemente esta dirección significativa a su inmanente objeto intencional: una conducta como conducta» (38).

Esto lo confirma Cossio en cuatro planos. Primero, en el plano noético de los actos vivenciales. Vale aquí la ley lógica enunciada por Husserl de la convertibilidad de los actos nominativos y predicativos: «hay que llegar a ver con plena evidencia que lo objetivado simplemente y lo unificado sintéticamente son en realidad una misma cosa» (39). Para la orden o imperativo no hay posibilidad de encontrarle su equivalente nominal en un sustantivo. La expresión «¡cierra la puerta!» no puedo sustituirla por ningún equivalente nominal, mientras que en las normas se da plenamente la convertibilidad entre su contenido y su correspondiente nombre normativo (recuérdese el ejemplo antes citado del «inquilino»).

obra citada, pág. 42; «Das Wesen eines Imperativs eben nicht darin liegt zu verpflichten, sondern zu bestimmen, nicht darin zu gelten, sondern zu wirken»).

Según OSVI LATIHNEN, las proposiciones normativas son descriptivas, están en el nivel de la descripción, no en el de los acontecimientos, como las proposiciones imperativas. «The relation between an ought-sentence and a command-sentence is the same as between a sentence describing a phenomenon in nature and the phenomenon it self. The ought-sentence is thus a descriptive sentence and consequently quite different to the command-sentence» (*On the relation between commanding, oughtness and isness*, «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», 1958, XLIV-3, pág. 323). «The only aim of the ought-sentence ist to express, that a command has been given» (pág. 324). Esto, sin embargo, no parece exacto. No es verdad que tras toda proposición normativa haya que buscar el mandato de una voluntad. Frente a esto, el antiimperativismo tiene razón. Existen innumerables proposiciones jurídicas que en modo alguno pueden considerarse como simples envolturas verbales de mandatos. Sin embargo, tienen carácter de preceptos. De ahí la necesidad de distinguir no sólo entre juicio y precepto, sino entre precepto y mandato.

(38) COSSIO: Loc. cit., pág. 220.

(39) COSSIO: Loc. cit., pág. 220. Cfr. HUSSERL: *Ideen*, § 119, especialmente página 295: «Dabei ist aber zu völliger Evidenz zu bringen, dass das schlicht Vergegenständlichte und das synthetisch Einheitliche wirklich dasselbe ist, und dass die nachkommende Thesis, bzw. Herausnehmung, dem synthetischen Bewusstsein nichts andichtet, sondern erfasst, was dieses gibt»; *Investigaciones lógicas*, V invest., §§ 34-36; VI invest., § 49.

Por otra parte, la forma imperativa «¡cierra la puerta!» dice esencialmente lo mismo que «yo ordeno que cierres la puerta», porque el sujeto imperante y sus vivencias integran la situación objetiva de la orden. Pero esto no ocurre en los actos lógicos. «Este papel es blanco» no es lo mismo que decir «yo juzgo que este papel es blanco», pues pudiera ocurrir que lo primero fuera falso y verdadero lo segundo. Por consiguiente, el acto lógico hace algo más que nombrar o significar, y cada nueva enunciación, siendo un acto actualmente objetivante, hace objeto intencional suyo a una cosa diferente que se integra con la enunciación precedente. Pero, por lo mismo, la reiteración enunciativa tiene sentido, y tiene sentido decir «yo juzgo que juzgo que este papel es blanco», y así hasta el infinito; en cambio, carece de sentido esta reiteración referida al imperativo; «yo ordeno que ordeno que cierres la puerta» es una frase sin sentido, y al reflexionar sobre el imperativo, se cambia la calidad vivencial y no se produce en realidad una reiteración del imperativo. La reiteración normativa, en cambio, es perfectamente posible; así, tiene pleno sentido decir «debe ser que deba ser que el inquilino deba pagar su alquiler» (40).

En el plano noemático del ser queda igualmente confirmada la diferencia entre la orden o imperativo y la norma. La orden, para Husserl (41), es una expresión relativa; reclama un emisor de la orden y un receptor de la misma; fuera de la comunicación entre el emisor y el receptor, pierde su aplicabilidad el imperativo. El ser del juicio no puede extraerse de ninguna situación objetiva, porque el juicio es un acto vivencial, el acto actualmente objetivante por excelencia.

Hay que distinguir entre el ser del juicio, por cuya virtud el juicio entero resultaría un objeto para un acto de reflexión, y el ser de la cópula del juicio que se expresa con el verbo «es» y que sería otro objeto para otra reflexión. El ser de la cópula menciona la identificación total o parcial del sujeto y el predicado conceptuales y se refiere a la situación efectiva que se juzga, pero en cuanto juzgada nada más. Pero hay además el ser del juicio, o sea, que toda la enunciación sea de verdad un juicio; y este ser es vivido, pero no expresado por el «es» de la cópula, salvo que lo hagamos objeto de un nuevo juicio, por reflexión (así, el ser del juicio «este papel es blanco» se expresa

(40) COSSIO: Loc. cit., págs. 221-22.

(41) HUSSERL: *Investigaciones lógicas*, VI inv., t. IV, pág. 223. Cfr. COSSIO: *Norma, Derecho, Filosofía*, Ed. «La Ley», Buenos Aires, 1946, donde amplía y sistematiza la estructura esencial del imperativo como orden de un sujeto.

por el juicio «es verdad que este papel es blanco»); pero, a su vez, el ser de este nuevo juicio será vivido, pero no expresado por su «es», y así sucesivamente. Sin embargo, dice Cossio, aunque Husserl lo olvidase, hay alguna relación entre el ser del juicio y el ser de la cópula, el cual integra, es parte integrante del ser del juicio. Por reducción eidética, en una operación de formalización, puede captarse el ser del juicio; y en este plano formal un juicio puede ser verdadero o falso en el sentido de ser o no ser verdaderamente un juicio. Con esto se quiere decir que una enunciación no es un juicio, absolutamente, si no tiene cierta forma analítica, debiendo tenerla para serlo. Así, es un juicio decir «llueve», porque la Lógica ha sabido desentrañar ahí un sujeto y un predicado; pero no es un juicio decir «la casa de» (42).

En cambio, por la mera forma expresiva no puede decirse nunca si hay o no un imperativo. Un «te ordeno», dicho cariñosamente, puede no ser un imperativo, sino un ruego; en cambio, un «te ruego», dicho enérgicamente, puede ser no ya un imperativo, sino incluso una amenaza. O sea «en el juicio y en la norma (en la que el "es" se sustituye por el "debe ser"); pero en la orden, no; la expresión, que es formalizable, por su mera forma, trae un elemento constitutivo del ser verdadero del juicio y la norma. Este elemento formal de la expresión arraiga en el ser copulativo de uno y otra en cuanto este ser copulativo integra el ser del juicio y el de la norma. El imperativo, en cambio, por ser una esencia material, sólo admite la abstracción ideatoria de la generalización» (43).

El análisis se continúa en el plano cognoscitivo de la verdad. La verdad es de la esencia intencional del juicio; en cambio, los imperativos, deseos, ruegos, preguntas, etc., no pueden ser verdaderos ni falsos. El juicio es el acto que opera una síntesis de identificación: reúne lo idéntico y separa lo diverso; como dice Husserl, al mero «es» de la expresión corresponde siempre la identidad objetiva; y como en el ser se mantiene la identidad objetiva, se explica la conversión entre predicación y nombre que se refieren al mismo ser, y el nombre puede desempeñar la función de sujeto de una identificación. «En el ser un verdadero juicio rige una síntesis de identificación acerca del juicio como objeto significativo que se vive, síntesis inconclusa, porque dejaría en el aire a la significación si no se sintetizara luego esta

(42) Cossio: *Las posibilidades de la Lógica jurídica*, pág. 224.

(43) Cossio: *Loc. cit.*, pág. 225.

materia con la materia de la intención que mantiene el mismo ser dado en la situación objetiva. En esto aparece el ser juicio verdadero, con la doble posibilidad de verdad y falsedad; de modo que el ser verdadero juicio no sólo posibilita el ser juicio verdadero, sino que lleva a ello porque solamente así se completa a sí mismo» (44).

La norma, al cambiar el «es» por el «debe ser», no puede poner en juego la identidad del ente, pero sí algo equivalente, algo que sea un ser a los fines de las sucesivas síntesis de identificación que ha de actualizar en forma paralela; es decir, el ser de un deber ser o un deber ser que sea un ser. A esta condición responde la libertad fenoménica, la conducta; la libertad admite la calificación del ser, pues, como ser es el hecho de la posibilidad. En relación con el ser del hombre, la posibilidad es un hecho que existe, y su consistir consiste en ser posibilidad, es decir, en ser esto o aquello. Por tener temporalidad existencial no es un mero poder ser. Su futuro se le anticipa y no puede ónticamente escapar de la tendencia o dirección a él; por eso constituye un «deber ser existencial» (45). A los efectos de la objetivación que llevan a cabo los actos objetivantes, se trata aquí de un ser igual a cualquier otro, y todas las síntesis de identificación y cumplimiento de lo mentado, tal como es mentado, esto es, como libertad, se dan en la norma en forma paralela a como las encontramos en el juicio. El deber ser lógico, que es ideal, constituye el concepto adecuado al deber ser existencial, que es intuitivo. El deber ser lógico comprende el deber ser de la cópula normativa, que se expresa y se vive, y el deber ser de la norma misma entera como significación, que sólo se vive.

La norma es conocimiento y puede ser verdadera si efectivamente el comportamiento concuerda con lo mentado por ella. Las normas, en tanto que actos objetivantes significativos, mientan, con el deber ser sólo vivido de la norma, pero no expresado, el ser intuible de la situación objetiva, que es *libertad*, pero es (46). En cambio, como el imperativo se integra con las vivencias correspondientes de lo ordenado y con el sujeto mismo titular de estas vivencias, la intuición de lo que da cumplimiento a lo ordenado no puede ser base de una síntesis objetivante de un objeto intuitivo (una orden intuída), porque el

(44) COSSIO: Loc. cit., pág. 226.

(45) COSSIO: Loc. cit., pág. 227. En toda la producción cossiana aparece ampliamente desarrollada esta teoría del «deber ser existencial».

(46) COSSIO: Loc. cit., pág. 229.

sujeto titular, el acontecimiento que da cumplimiento a la orden, no permite objetivarse en una síntesis de identificación que sea, con mis- midad, tal orden y no simple percepción. Lo ordenado no es separa- ble del ordenar en cuanto que la orden incluye ambas cosas. Por eso la orden puede ser conocida, sabida, tanto por su titular como por otro sujeto cognoscente, pero sólo está en quien la emite y la reci- be. En cambio, las normas subsisten independientemente como signi- ficaciones y no están en ninguna parte para la intuición; y lo norma- do es separable del normar en cuanto que la norma aparece como un producto fabricado por el normar o surgido de él para bastarse como significación.

La norma puede ser también falsa; el imperativo, no. En la frus- tración de una orden hay sólo eso: frustración, desobediencia; ésta alcanza sólo a lo ordenado, no a la orden misma, la cual subsiste fren- te a la desobediencia. En cambio, la frustración de la norma es false- dad de la misma. En el imperativo cabe decir, con razón, que si hay desobediencia es porque hay una orden; en la norma, al revés, el ju- rista dice que si no hay norma es porque no hay observancia de nin- guna especie. Por lo mismo, la orden no subsiste cuando cambia la voluntad del emisor de la orden o desaparece éste, porque tal volun- tad era parte de la situación objetiva; en cambio, la norma es una significación independiente de la situación objetiva que menciona, y en su idealidad significativa no queda afectada por los cambios de ésta ni de la mente del legislador que la emite. «Como resumen de todo esto, concluye Cossio (47), se entiende de por sí la tesis egológica de que no cabe un conocimiento jurídico de la norma y sí sólo un cono- cimiento lógico de ella, porque ya la norma misma sería conocimiento jurídico. Ese conocimiento lógico puede dirigirse al análisis de su es- tructura o a la dialéctica de sus posibilidades significativas. También se ve que el cumplimiento de la significación normativa es similar al del juicio. Si la norma dice *el inquilino debe pagar su alquiler*, se puede intuir *todo* lo que ella enuncia, y en ello está su cumplimiento; a diferencia de lo que ocurre con el imperativo, donde si la orden dice *¡cierra la puerta!*, se ve en lo que la cumple sólo el cierre de la puer- ta (percepción), pero en ello no se ve al sujeto emisor ordenando, que también forma parte de la orden. Como resultado se ve que la norma es un concepto en sentido riguroso y que el normar es un acto actual- mente objetivante. Hay, pues, un conocimiento normativo.»

(47) Cossio: Loc. cit., págs. 232-33.

Hasta aquí Cossio se ha movido estrictamente en el área de la Lógica de Husserl. Pero considera preciso ir más allá de ella no para rectificar los resultados merced a ella obtenidos, sino para enriquecerlos. El problema se lo plantea la existencia, sociológicamente decisiva, de las *normas legisladas*. Lo dicho hasta ahora en contra del imperativismo parecía tener aplicación más bien a la norma jurídica consuetudinaria, que encaja en la Lógica bivalente de la verdad y la falsedad, mientras que la norma legislada implicará el dirigirse hacia una Lógica trivalente, ya que en el ámbito de la libertad no hay sólo la verdad y la falsedad, sino la no-verdad, que no concuerda pura y simplemente con la falsedad. Además, con la Lógica de Husserl no puede resolverse el hecho —que favorecería una concepción imperativista— de que la norma legislada puede modificar la realidad, o sea de que el cambio de norma puede comportar, o comporta de hecho, un cambio de conducta. Como la conducta se integra con el pensamiento de sí misma y la norma integra el objeto por ella misma mentado, el hecho de que una norma modifique el comportamiento en el sentido marcado por ella no implica que se trate de una orden causativa, sino de una nueva presencia *sui* de la situación objetiva misma, que, en cuanto coexistencia, implica la necesidad de un mutuo entendimiento sobre la base de lo que directamente expresan las acciones que se llevan a cabo por los miembros de una comunidad. Cossio reconoce que aquí hay algo que, a primera vista, resulta más difícil de aceptar que el propio imperativismo, pues, en definitiva, resulta que el pensamiento modifica la realidad, y, en cambio, se rechaza que esta modificación se haga por la voluntad. Pero la dificultad se salva recurriendo a la diferencia entre «conocimiento de espectador» —el que es propio de las ciencias naturales— y «conocimiento de protagonista», o sea el que corresponde a aquellas ciencias en las que está implicado el hombre, y este estar implicado significa que lo que el hombre hace, su conducta, no es un objeto pasivo contemplado por un pensamiento asépticamente separado de la misma, sino que la conducta se integra con el pensamiento de ella, es decir, que el pensamiento pertenece también a la conducta (48). Esta distinción se presenta como un descubrimiento egológico, y es indudable que posee dimensiones plausibles, sin perjuicio de que la afirmación de un «conocimiento de protagonista» nos parezca contenido indiscutible —un objeto pensado— de un «conoci-

(48) Cossio: Loc. cit., págs. 238 y sigs.

miento de espectador», es decir, de un conocimiento estrictamente teórico en el más radical y tradicional sentido de la palabra teoría.

Toda esta argumentación produce una impresión difícil de reprimir: es la de si Cossio, con esta honrada y abundosa utilización de la lógica husserliana, no habrá gastado demasiada pólvora en salvas. Pensamos concretamente en la polémica con el imperativismo. La lectura de la potente argumentación cossiana le deja a uno bajo el temor de ser sorprendido en flagrante pecado de imperativismo, una vez que se le ha querido demostrar que la norma no es ni puede ser un imperativo y que hablar de imperativo, imperatividad o imperativismo es, cuando menos, un atraso científico. Y la verdad es que no cabe ignorar el valor positivo que se contiene en el paciente análisis cossiano de la índole lógica de la norma jurídica. Sin embargo, pronto nos damos cuenta de que podemos preguntarnos: ¿qué es lo que, *en realidad*, se nos ha demostrado contra el imperativismo? ¿Que la norma no es un imperativo en el sentido en que poco más que de pasada alude Husserl a los imperativos, es decir, a los actos expresivos de una voluntad o un deseo concretos? ¿Que la norma no es una orden en el sentido en que es un imperativo la orden que dirigimos al chiquillo revoltoso, al que le decimos «estate quieto»? Es obvio decir que con esto nos hallamos completamente de acuerdo, pero es que el verdadero problema no consiste en eso. *El problema consistiría en saber si las teorías imperativistas han reducido a eso el imperativo en el que afirman que consiste la norma o el Derecho como conjunto de normas.* Pues pudiera ocurrir que tal no fuera el sentido de dichas teorías, o que sólo lo fuera en apariencia por defecto de expresión o por falta de planteamiento riguroso del tema, pero que en ese caso la depuración terminológica y conceptual no tuviese que conducir necesariamente a la negación del imperativo en el Derecho. En cualquiera de los dos casos resultaría verdad lo que hace un momento sugerimos: que se había gastado pólvora en salvas.

Ahora bien: conviene que dejemos claramente establecido que la teoría imperativista, en sus formulaciones más toscas y acéticas, no puede sostenerse después de la crítica de Kelsen (49), y a pesar de la posterior rectificación kelseniana (50). También es preciso reconocer que la crítica de Cossio ha revelado aspectos nuevos del problema con los

(49) Vid. principalmente los *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, 2.^a edición, Tübingen, 1923, cap. VII, págs. 205 y sigs., 212 y sigs., 216-19 y sigs.

(50) Cfr. las obras citadas en la nota 33.

que necesariamente hay que contar. Pero, sobre todo, importa señalar que la teoría imperativista es inaceptable en su sentido último en la medida en la que es una expresión de puro y radical voluntarismo.

Pero una cosa es que se demuestre, por ejemplo, la conveniencia de depurar el lenguaje y se denuncie como una tosquedad terminológica —que encubre un confucionismo conceptual— la usual identificación de norma, imperativo, orden y mandato, y otra que se encuentre la solución en rechazar el imperativo, porque la depuración terminológica podría llevar a distinguir entre imperativo y mandato, y entonces la base de la objeción desaparecería o, al menos, perdería su firme solidez. La crítica kelseniana y cossiana al imperativismo presupone, por el contrario, esa identificación (51); es decir, da como válido el lenguaje usual y lo rechaza sin depurarlo, sin agotar al menos sus posibilidades de depuración. Pero, sobre todo, la crítica inicial de Kelsen al imperativismo no logra escapar, sino más bien confirma su dependencia de la tesis que haría auténticamente recusable el imperativismo radical. Kelsen rechaza que la norma sea un imperativo, porque el mandato es un hecho psicológico que presupone dos voluntades: la ordenante y la ordenada, con la pretensión en la primera de «motivar» la acción de la segunda. Frente a esto Kelsen dice que el Estado no puede querer más voluntad que la suya propia (la de sus órganos), pues tiene que suponer «libre» y no «motivada» la voluntad de los sujetos de derecho, cuyos actos constituyen el supuesto para que aquélla se realice (mediante la imposición de sanciones). Pero justamente ahí la doctrina de Kelsen revela ser la expresión de un voluntarismo absorbente, y su intelectualismo (la afirmación de la norma como juicio hipotético) es sólo la forma de que se reviste un último y radical imperativismo (52). El imperativismo usual es sólo la consecuencia y la expresión del voluntarismo; *del Derecho se afirma que*

(51) Cossio: (*Norma, Derecho, Filosofía*, § 4) dice que un imperativo comprende: 1), el sujeto que da la orden; 2), la orden misma como expresión de un sentido imperativo dirigido a la conducta de otro sujeto; 3), el sujeto que recibe la orden, comprendiéndola como tal, y que la obedece o desobedece; 4), la obediencia o desobediencia misma, como el hacer o no hacer lo ordenado, en forma que éste queda configurado en la estructura de esta alternativa. Por consiguiente, si la norma es imperativo hay que entenderla como mandato u orden; es así que no es orden o mandato, luego no es imperativo. De todas formas es cierto que muchas doctrinas imperativistas se expresan en términos que inducen a idéntico confucionismo.

(52) Vid. LEGAZ: *Filosofía del Derecho*, pág. 207.

consiste en actos de voluntad en la medida en la que se lo piensa sustancialmente como producto de la voluntad. En cambio, en la especulación escolástica, el voluntarismo, referido a los problemas de la *lex*, significó fundamentalmente que para que el dictamen de la razón obligue se requiere un acto de la voluntad. La norma obliga cuando hay *voluntas obligandi*; o, más bien, cuando hay *voluntas obligandi*, el dictamen racional se convierte en norma, en *lex* (53). Ahora bien: cuando el voluntarismo perdió raíces metafísicas y se vinculó al nominalismo, toda la materia jurídica adquirió carácter arbitrario. El dictamen de la razón dejó de contar como elemento decisivamente constituyente del Derecho y cada vez más entró en juego sólo la voluntad. Esto quiere decir que el contenido del Derecho es constitutivamente arbitrario. Entonces nació el positivismo y entonces pudo decirse que el Derecho consiste en puros imperativos. Pero lo malo de la afirmación está no en la afirmación del imperativo, sino en la carga filosófica que va detrás de la misma. Pero la afirmación, recusable en plano metafísico y axiológico y susceptible de depuración en plano gnoseológico y lógico-sintáctico, posee una dimensión veritativa auténtica, que es la verdad que se expresa en el término, tan cargado de sentido, de «precepto». Que el Derecho consiste en imperativos es una forma más o menos correcta de decir que el Derecho consta de preceptos. Pero los preceptos no son «mandatos». Una afirmación en tal sentido no se encuentra en la teoría imperativa a no ser cuando también usa con impropiedad la voz «mandato» y construye una «voluntad del Estado» para explicar la obligatoriedad de los preceptos jurídicos.

Augusto Thon, en su obra *Norma jurídica y derecho subjetivo* (54), aparece como uno de los más enérgicos sostenedores de la teoría imperativista. Se ha señalado el hecho de que las únicas frases que en el libro aparecen subrayadas con especiales rasgos tipográficos son las concernientes a la afirmación del carácter imperativo del Derecho. He aquí las frases en cuestión: «Debe afirmarse con toda energía que también las consecuencias jurídicas de la transgresión de la norma, tanto si se proponen por fin la punición del transgresor como si sirven a otros fines, no consisten más que en la entrada en vigor de nue-

(53) Cfr. SUÁREZ: *De legibus*, I, V, 2, 7, 11, 12-13; II, V, 3, 8; II, VI, 2, 4, 7, 8, 15; R. DE ARRIAGA: *De legibus*, disp. I, sect. I, 4. Vid. G. AMBROSETTI: *La filosofia della leggi in Suárez*, Roma, Ed. Studium, 1948; págs. 52 y sigs., 137 y sigs.

(54) *Rechtsnorm und subjectives Recht. Untersuchungen zur allgemeinen Rechtslehre*, Weimar, 1878; ed. it. de A. LEVI (2.^a ed.), Padova, 1951, Cedam,

vos imperativos o bien en la cesación de imperativos hasta entonces vigentes. Todo el Derecho de una sociedad no es otra cosa que un complejo de imperativos, los cuales están tan estrechamente enlazados uno a otro, que la desobediencia de unos constituye frecuentemente el presupuesto de lo que es mandado por otros» (55). La afirmación parece suficientemente enérgica, y en otros lugares de la obra se repite a menudo que todo el Derecho consiste en «mandatos» y «prohibiciones» —que son «mandatos negativos»—. Lo que no se encuentra en Thon es una fundamentación de este imperativismo; e incluso sobre él pesan ciertos supuestos y gravitan otras influencias que, a juicio de A. Levi (56), significan una atenuación del imperativismo y una proclividad a las orientaciones de signo sociológico.

La «radicalidad» del imperativismo de Thon consiste en su oposición a la doctrina según la cual las normas jurídicas (imperativos) caerían fuera del Derecho, por ser más bien propias de la moral, mientras que el ámbito jurídico sería solamente el de la aplicación de las «consecuencias jurídicas». Pues para él estas consecuencias no pueden consistir más que en la entrada en vigor o, por el contrario, en la cesación de otras normas o imperativos. Thon, pues, identifica en su lenguaje norma e imperativo, simplemente porque, siguiendo el lenguaje usual, da por supuesta esa identificación; pero no porque se haya planteado temáticamente el problema de lo que significa en rigor un imperativo y si la norma jurídica pudiera ser otra cosa que un imperativo. Y cuando incluso utiliza la expresión «mandato» (*Gebot*) como contenido del precepto, no lo hace en el sentido de referencia a una voluntad, a un acto psicológico de volición, sino en el de significar el *contenido positivo* de un precepto, como impositividad de un hacer, a diferencia de los contenidos negativos, de las imposiciones de no hacer algo, esto es, como lo contrario de la «prohibición».

Mucho más depurada, terminológicamente, es la doctrina, también imperativista, de Carl Olivecrona (57). Para éste no hay posibilidad de

(55) Ob. cit., pág. 17 de la ed. italiana.

(56) En la *Introducción* a la edición italiana de la obra de THON, páginas XXVIII-XXIX y en las notas al prólogo, pág. 9, y al texto, pág. 70.

(57) *Der Imperativ des Gesetzes*, Kopenhagen, 1942. El afán de depurar terminológicamente el sentido del «imperativo» contrasta con otras doctrinas en las que no hay huellas de esta preocupación; así, por ejemplo, la doctrina de DEL VECCHIO es también imperativista y en ella se usan indiscriminadamente los términos «norma», «precepto», «imperativo», «mandato», etc.; sin embargo, está perfectamente claro que se usa la expresión «mandato» en sentido impropio y que la verdadera significación atribuída a la norma es la de «precepto».

comprender la ley de otra forma que como imperativo. Toda regla, dice, contiene dos elementos: la representación de un modo del obrar y una expresión ordenancista que puede ser la del «deber ser». El imperativo está en el sentido, no necesariamente en la expresión misma. El tipo primario de imperativo se encuentra en los «mandatos» propiamente dichos: emanaciones de una voluntad encaminada inmediatamente a provocar en otra voluntad el impulso para un comportamiento adecuado a la orden que se le dirige, con independencia de la forma verbal que adopte, pues muchas veces un «te ordeno» puede ser la simple expresión de un ruego, y un «te ruego», dicho en cierto tono, puede significar una amenaza. Pero hay imperativos de otra índole, imperativos que no son «mandatos» en este sentido. Podríamos llamarlos «imperativos autónomos», *freistehende Imperative* (58) en la expresión de Olivecrona. En éstos el «signo imperativo», que necesariamente acompaña a todo imperativo, funciona con independencia de la *relación personal* que caracteriza al mandato, e incluso puede desaparecer del todo, como cuando sólo percibimos la voz de nuestra conciencia que nos dicta «debes decir la verdad», sin que para ello tengamos que pensar la voluntad de quien emite tal imperativo. A este tipo pertenece la moral o los mandamientos del Antiguo Testamento; a este tipo pertenecen también las reglas del Derecho, las leyes. Olivecrona cree que la teoría imperativa clásica ha tratado de explicar las normas legales como mandatos auténticos y que por eso construyó una «voluntad del Estado» de la cual emanarían aquéllas. A nuestro juicio, esto denota un mayor confusionismo conceptual, que la teoría de Olivecrona ha contribuído a aclarar decisivamente; pero, al mismo tiempo, ello es prueba de que la misma teoría imperativa clásica quiso construir la norma legal a imagen y semejanza del mandato auténtico,

(58) «Zu einem Befehl im eigentlichen Sinne gehört eine persönliche Beziehung zwischen zwei Menschen. Aber es kommt in sehr grossem Ausmass vor dass Sätze oder Zeichen als Imperative fungieren, ohne dass eine persönliche Beziehung zwischen einem Befehlenden und einem den Befehl Empfangenden vorliegt... Es ist klar dass hier etwas anderes als ein Befehl im eigentlichen Sinne vorliegt... Deshalb muss man zwischen beiden auch dem Namen nach unterscheiden. Da unsere Sprache nicht bereits einen Namen für Imperative der letzteren Art, besitzt, muss ein solcher geschaffen werden. Zweckmässig scheint man den Ausdruck *freistehender Imperative* gebranchen zu können, da der imperative Ausdruck freistehend von der Befehlssituation fungiert. Die Bezeichnung *Befehl* kann dann im Einklang mit dem Sprachgebrauch für den eigentlichen Befehl gelten, bei welchen eine persönliche Beziehung waltet. Der gemeinsame Begriff heisst nach dieser Namengebrung *Imperative*. Die Unterabteilungen sind *Befehle* und *freistehende Imperative* (OLIVECRONA: ob. cit., págs. 24-26).

precisamente porque se daba cuenta de que, en rigor, no es tal mandato auténtico, y no podía ignorar que una voluntad «construída» no puede «mandar» del mismo modo que la voluntad real del individuo y que, por consiguiente, el «mandato» no podía tener el mismo sentido. Es decir, en la teoría imperativista clásica no se trataba sólo de puro imperativismo, sino de radical «voluntarismo», y ése es el verdadero vicio que la aquejaba.

Olivecrona, pues, rechaza decididamente que la ley sea un «mandato auténtico», porque en el legislador como tal faltan todos los supuestos del «emisor de una orden». «Por tanto, dice (59), es claro, por una parte, que la ley tiene carácter imperativo; por otra, que no contiene mandatos en sentido auténtico. La ley pertenece en consecuencia a la categoría que hemos llamado de los imperativos autónomos.» Su carácter imperativo lo actúa por medio de un «signo». Este signo no consiste únicamente en la forma del deber ser, porque puede faltar esa forma (la ley puede revestir, por ejemplo, forma indicativa); dicho signo radica más bien en la promulgación. Su carácter imperativo está en que suscita una representación de lo que se debe hacer o no hacer. Así, una simple señal de tráfico, cuando está instalada en el sitio adecuado, indica al automovilista cómo debe comportarse. Del mismo modo, por la firma del Jefe del Estado a una ley, todo ciudadano sabe a qué atenerse en el orden de la convivencia.

No se trata de aceptar como buena toda la argumentación de Olivecrona, sobre todo porque su pretendido «realismo» radical responde a supuestos que en modo alguno podemos compartir (60). Pero, evidentemente, se trata de un imperativismo depurado, que ha eliminado los inconvenientes que la teoría imperativista clásica presenta. No se crea, sin embargo, que por eso la palabra «imperativo» constituye una mera imperfección terminológica y que lo aludido realmente con ella es un «juicio». El imperativo posee un sentido que no se confunde con ser la expresión actual de una volición o un deseo; no constituye, pues, un mandato u orden que una persona dirige a otra, pero tampoco se convierte por ello en la designación más o menos adecuada de un juicio. *El imperativo es más bien la expresión mediante la que, más o menos adecuadamente, designamos un precepto.* El precepto no es un mandato, pero tampoco es un juicio. Las normas jurídicas no son «mandatos», pero son «preceptos». El Derecho no es un conjunto de

(59) Ob. cit., págs. 27, 28.

(60) Cfr. LEGAZ: *Filosofía del Derecho*, págs. 143 y sigs.

mandatos, pero consta de un conjunto de preceptos que tienen la índole y las características propias de lo social.

La diferencia entre juicio y precepto no debe ocuparnos demasiado, porque ya ha sido formulada autorizadamente (61), y sólo debemos mostrar sus proyecciones en la cuestión específica a que nos venimos refiriendo. La dificultad recae sobre el juicio normativo, esto es, el que sustituye la cópula «es» por «debe ser». Cossio ha demostrado que el juicio normativo es tan verdaderamente juicio como el enunciativo. El juicio normativa dice que algo debe ser, porque hace mención de un objeto que consiste en deber ser —la libertad con sus posibilidades—. Que el pensamiento juzga tanto si dice «es» como si dice «debe ser» es obvio. La cuestión está en que en ambos casos el pensamiento, al juzgar, conoce. El juicio hace función de concepto: conceptualiza, representa una realidad del orden natural o del orden egológico (la conducta humana, la libertad existencial). Podemos admitir que esto es también verdad. Pero lo que está por demostrar es que no es posible un «preceptuar» que sea más que juzgar, más que conceptualizar o conocer.

El precepto se expresa en juicios de deber ser; indudablemente, no podría expresarse de otro modo. ¿Pero la imperatividad es sólo la forma gramatical de expresar el juicio de deber ser? En el imperativismo depurado hemos visto que se llama imperativo al juicio normativo. ¿Será el preceptuar sólo un juzgar normativo y, por tanto, en definitiva, un conocer, un conceptualizar? Recordémos lo siguiente. Se dice que la forma lógica del juicio normativo es «dado A debe ser B»; pero nosotros hemos recordado que en esta fórmula hay una contracción. La fórmula completa sería: «dado A es (debe ser B)». Pues la primera formulación podía inducir a pensar que A y B son de suyo ajenos al orden de lo debido y que el «deber ser» es sólo la forma lógica de vincular aquellos términos para representarlos de modo distinto a los hechos de la naturaleza. Este es el sentido lógico del deber, como puro deber ser lógico; es el sentido que tiene en la doctrina de Kelsen. Pero la fórmula completa expresa que en cierta situación (A) es valioso un B (lo exige la justicia), y por eso debe ser. El deber ser está en la misma situación B y sólo por eso tiene también sentido que se exprese por la cópula del deber ser. Pero, por de pronto, hay una «constatación», o sea un juicio, pero un juicio primariamente enuncia-

(61) Vid. A. GARCÍA VALDECASAS: *Juicio y precepto*, ANUARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, I, 1953.

tivo. Este juicio es el «dictamen» de la razón, para decirlo en términos clásicos, y la norma supone ese dictamen, en el que se recogen las conexiones objetivas de valor previas al precepto. Ahora bien: el dictamen no tiene valor preceptivo, ni quiere ser un precepto. Un dictamen es sólo un producto de la «prudencia» (62), de aquella sabiduría de lo agible ante un caso concreto; pero no es la decisión de hacerlo ni una orden de que se haga. El abogado que emite un dictamen no preceptúa nada, ni manda ni ordena que se proceda de cierto modo; dice «esto es lo que debe hacerse», pero no lo dice imperativamente, sino enunciando algo que es en el orden del valor referido a una situación concreta y que por esta intrínseca valiosidad tiene su deber ser. A través del ordenamiento existente, el jurista dictaminador «ve» la situación configurada de cierto modo, o sea juzga enunciativamente lo que debe ser porque ve y conoce lo que en aquella situación hay de «debido» sobre la base de ciertos supuestos normativos o ideales. Su juicio es, en efecto, un conocimiento, y su dictamen es transmisión, comunicación de este conocimiento. También de *lege ferenda* hay un dictamen de la razón, que es conocimiento (juicio=concepto) de la libertad humana como posibilidad y en sus posibilidades.

De toda norma existente (legislada, consuetudinaria o judicial) se puede extraer el «dictamen» o juicio en que se basa mediante un acto de reflexión. Lo que nosotros hemos llamado la «proposición normativa» (63) es la *repetición*-por el pensamiento jurídico del dictamen que hay en toda norma. El Derecho consuetudinario no puede formularse en proposiciones normativas más que por los jueces o por los juristas, por la ciencia jurídica. Pero las proposiciones normativas formuladas por los jueces, en cuanto jueces, tienen ya necesariamente la índole de *preceptos*. La proposición normativa, en cuanto es sólo un juicio, no puede ser formulada como tal más que por el pensamiento jurídico, por la ciencia del Derecho. Pues es obvio que también las proposiciones normativas de las leyes y códigos tienen sustancialmente el carácter de preceptos. La norma según la cual se alcanza la mayoría de edad a los veintiún años supone sin duda un dictamen en el cual se «ve» que es justo o conveniente que, al alcanzar los veintiún años, se conceda al hombre la mayoría de edad, esto es, se le reconozca la plenitud de la responsabilidad de sus determinaciones; pues en el

(62) SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologica*, 2.^a 2.^{ae}, qu. 47, 1-3

(63) LEGAZ: *Diritto, normativismo e normatività giuridica*, «Rivista Internazionale di filosofia del diritto», 1953, I; *Filosofía del Derecho*, págs. 210 y sigs.

orden óntico y natural se «lee», por así decirlo, que ya de hecho es así, que, efectivamente, se tiene esa responsabilidad; o sea, se emite un juicio que, por de pronto, es enunciativo, y hay un conocimiento de la situación, una representación de todos los posibles comportamientos que la mayoría de edad implica, en los que la tienen, en los que tendrán trato con ellos y en los jueces que habrán de resolver casos que esos comportamientos planteen; la norma es, pues, la secuencia de un juicio y puede formularse como proposición normativa en este sentido de concepto, de representación de posibilidades de libertad. El pensamiento jurídico, pues, puede repetir el dictamen de razón que hay en la base de la norma, y puede a su vez conceptualizarlo, mostrar su estructura lógica, descomponerlo en sus elementos lógicos y proporcionar con él un esquema para la interpretación de las conductas efectivas. *Pero con esto no está dicho que la norma tenga sólo esa existencia. Pues la norma existe como norma en cuanto es un precepto.* El precepto nace en el momento en que el juicio de forma normativa pero en el fondo enunciativo en el que se constata el deber ser que «hay» en una determinada situación, se convierte en un juicio prescriptivo, en el que se dice que puesto que «hay» ese deber ser, éste debe ser. El precepto nace, pues, como precepto y no dimana sólo del hecho de que en la experiencia se confirme como verdadero el juicio que supone, desde el momento que la conducta de los hombres (súbditos o jueces) se ajusta a alguno de sus términos. Otra cosa es la socialización del juicio, de la que luego hablaremos, esencial para la constitución del precepto jurídico.

Lo que hemos dicho muestra que hay un fondo de verdad en la distinción kelseniana entre «regla de Derecho» y norma jurídica» (64). La distinción, como se sabe, está formulada con vistas a sal-

(64) Cossio tacha de superflua esta distinción «porque tanto el órgano como el jurista, al pensar sobre el Derecho, que es conducta, lo hacen con normas: la conceptualización de ambos es igualmente normativa hasta la identidad; en este sentido, no producen nada diferente» (en el vol. *Problemas escogidos de la teoría pura del Derecho*, Buenos Aires, 1952, pág. 125). También por nuestra parte hemos escrito que la distinción carece de valor y de necesidad científica, pues «hay la norma y hay el conocimiento científico de la norma, y si la norma es un imperativo, el pensamiento científico ha de conocerla como imperativo; y si el pensamiento, para conocer la norma, pone ciertas estructuras intelectuales, indiscutiblemente estos factores pertenecen a la norma misma que es conocida en su realidad» (LEGAZ: *Derecho y libertad*, Buenos Aires, Ed. Abeledo, 1952, pág. 45: *El destino del normativismo en la ciencia jurídica contemporánea*). Ciertamente, la formulación de KELSEN ofrece fácil flanco a la crítica, porque trata de conjugar

var tanto el imperativismo (para eludir los reproches de «lógicismo» abstracto) como el inicial antiimperativismo del autor. La norma jurídica consiste ahora para Kelsen en imperativo. La regla de Derecho constituye, en cambio, un juicio hipotético. Pero la regla de Derecho es una formulación del pensamiento jurídico, de la ciencia del Derecho, mientras que la norma jurídica es creada por los órganos del Estado. Las «confusiones» a que ha dado lugar la interpretación de la proposición jurídica como juicio hipotético consistirían, según Kelsen, en que no formuló con suficiente claridad desde el primer momento esta distinción, pero la verdad es que la tesis intelectualista y antiimperativista la aplicó sólo a la «proposición jurídica», el *Rechtssatz*, que es lo que ahora llama regla de Derecho construída por el pensamiento de los juristas. La norma, emanada de los órganos estatales, dice imperativamente que al que cometa tal delito se le aplique tal castigo. El pensamiento jurídico repite esta norma y la formula así: es verdad que en tal ordenamiento jurídico dado al hecho de tal delito se le debe aplicar tal castigo. El error de esta formulación está en que, respecto de la norma, se recae en un imperativismo tosco y no depurado, porque se pretende eludir sus inconvenientes con la regla de Derecho; pero, a su vez, la regla de Derecho es sólo una construcción intelectualista que reduce a esquema lógico el contenido de un radical voluntarismo. Por consiguiente, Kelsen ha procedido con más realismo que en sus primeras obras, pero no ha eludido los defectos últimos, que radican en sus supuestos filosóficos, propios de éstas. Sin embargo, es válida la distinción que ahí queda incoada entre juicio y precepto, que nosotros convalidamos en el sentido de admitir una «proposición normativa» que es la repetición del juicio que hay (implicado, supuesto) en toda norma (65). Pero la verdadera expre-

un radical imperativismo con su antiguo y no menos radical antiimperativismo. Creemos, sin embargo, que Kelsen apunta certeramente a la distinción conceptual entre el precepto como tal (que él interpreta de modo crasamente imperativista) y el juicio que presupone y que la ciencia jurídica formula en un sistema de proposiciones normativas. Algo de esto hemos anticipado en *Filosofía del Derecho*, págs. 210 y sigs., en parcial coincidencia con GEIGER, que también distingue entre «norma subsistente» y «proposición normativa» (*Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts*, Copenhague, 1947, págs. 22 y sigs., 26-29 y sigs.)

(65) El mismo ser aparente de las normas impone, con lógica necesidad, esta distinción. Una disposición legal o reglamentaria, una resolución administrativa, etcétera, pueden tener muy distintas formulaciones. Muchas veces se presentan como verdaderas proposiciones «normativas», es decir, que ya en apariencia contienen solamente un juicio de deber ser. Pero otras veces aparecen formuladas co-

sión de la norma es el precepto. El Derecho no consiste en proposiciones normativas, pero consta de preceptos. También el pensamiento jurídico ha de conocerlos en este carácter, pues no tendría sentido pensar que la ciencia jurídica verificaba una transmutación de lo que es precepto en un juicio, como si aconteciese un cambio en la naturaleza ontológica de la norma al pasar del plano de la realidad al del pensamiento. Evidentemente esto sería absurdo e iría contra el principio de identidad. Si para el pensamiento jurídico la norma se presenta como proposición normativa es porque ésta conceptualiza el dictamen que hay en la norma. Pero si la norma es, en cuanto norma, un precepto, es claro que el pensamiento jurídico ha de afirmar la norma en cuanto norma como precepto y no como otra cosa.

Queda ahora por mostrar que el precepto no es un «mandato» o, más bien, que si todo mandato puede ser un precepto, no todo precepto es un mandato y que la existencia de los preceptos jurídicos no es la de los mandatos. Así podrá sostenerse que el Derecho es imperativo, que la norma es imperativa, sin caer en los inconvenientes del imperativismo clásico ni incurrir en la desnaturalización de la norma que lleva a cabo la concepción egológica.

El precepto no es sólo la vestimenta expresiva de una voluntad, porque esta voluntad puede faltar, hallarse diluída o ser simplemente construída; en el precepto hay una mención de la situación objetiva normada, una dirección significativa a su objeto intencional, que es la conducta, dada en la «unidad vivencial de su sentido»; hay, pues, en él una objetivación actual y no meramente potencial, pero no es sólo un juicio, porque su sentido no se agota en la «mención significativa» del objeto, la conducta, sino que radica en el sentido de esa mención, que es un *exigir*. Podría decirse que este exigir es sólo una forma de emitir un juicio normativo, un juicio de deber ser. Pero una representación de la conducta en su deber ser y la formulación de este deber ser que «hay» no es lo mismo que la exigencia de que la realidad social se configure de acuerdo con ese deber ser, o sea, que el deber ser se transforme efectivamente en un ser. El precepto no sólo juzga sino que prescribe; no sólo «con-

mo imperativos o, estrictamente, como mandatos, o bien, por el contrario, como puras descripciones o definiciones doctrinales, como concesiones de permisos, etcétera. El conocimiento de la naturaleza de esta disposición no se agota con sólo el análisis lógico de la proposición legal. Hay que descubrir el «precepto» que hay también por debajo de una disposición descriptiva o permisiva y el «juicio» que hay por debajo de las formulaciones imperativas.

cibe» la conducta como libertad y se representa sus distintas posibilidades vinculándolas lógicamente con el deber ser, sino que porque en una situación hay un algo que «es» valioso determina imperativamente la posibilidad que debe ser actualizada por la conducta. *Pero el precepto jurídico implica además la socialización del juicio.* Socialización significa aquí proyección efectiva en el plano de las categorías propias de la vida social. Al pasar del ámbito de la vida personal en que como hecho psíquico tiene existencia el «dictamen» al de la vida social, surge el imperativo propio del precepto. Lo juzgado es «instado». En el precepto jurídico, único que aquí consideramos, hay un apoderamiento de una posibilidad por una instancia decisora en el plano social que tiene fuerza para que todos lleguen a hacerla suya. Esa instancia puede ser un órgano estatal o el mismo cuerpo social en decisiones espontáneas. Con esto, sin embargo, el precepto no se convierte en mandato auténtico; entre otras razones, porque también el mandato es (más radicalmente que el juicio, que tiene su entidad lógica independiente) un acontecimiento de la vida personal: el hecho de una voluntad actual, de un deseo. En el plano de la vida social, en cambio, el mandato también se convierte en precepto, ya como precepto individualizado (una norma individual), ya como aplicación o ejecución material de un precepto (vg. el mandato del policía que detiene el tráfico).

La reiteración enunciativa del juicio tiene sentido. No la tiene la del mandato. Tiene sentido decir «juzgo que juzgo que este papel es blanco» o «debe ser que deba ser que el deudor pague su deuda»; no lo tiene decir «ordeno que ordeno que cierres la puerta». También se puede decir: «es preceptivo inscribir la propiedad en el Registro» y tiene sentido reiterar: «es un precepto que sea preceptivo inscribir la propiedad en el Registro», pero ya aquí se trata de un juicio sobre el precepto, es decir, en el que se hace al precepto objeto de un juicio; y también podría haber un precepto cuyo contenido consistiera en garantizar el contenido de otro precepto, aunque es dudoso si se trata del *mismo* precepto reiterado o de otro (al modo de como en el juicio «juzgo que es de día» se objetiva un algo que no es lo mismo que el simple «es de día»).

El precepto tiene destinatarios; no es la afirmación de un «se debe» puramente ideal, sino que hay alguien que debe hacer lo exigido, y si ese alguien no existe, no hay precepto; hay también alguien de quien el precepto procede, pero queda fuera de la situación normada y por eso el precepto subsiste aun cuando hayan desapa-

recido el o los sujetos emisores, pero no si desaparecen los que deben cumplirlo. La duración del precepto está, sin embargo, en que, en principio, no se da sólo para unos hombres actualmente determinados y vivientes en un determinado momento, sino, en general, para quienes en cualquier momento son miembros de la comunidad e integran la situación típica normada a través de la sucesión de generaciones. En cambio, el mandato auténtico desaparece con su emisor. Si mando cerrar una puerta porque me entra frío y a continuación me marchó de la habitación, el mandato ha dejado de existir. Hay hechos que tienen apariencia de mandatos y subsisten después de la desaparición de su emisor. Una sentencia subsiste aunque el juez que la dictó muera en el acto; y la orden del guardia que detiene la circulación subsiste aun cuando en el acto sea relevado por otro. Pero es claro que aquí no se trata de «mandatos» más que en apariencia; la sentencia es un precepto (norma individual) y la orden del guardia es aplicación de un precepto. La diferencia, sin embargo, entre estos preceptos y el juicio está en que éste carece de destinatario y se limita a juzgar que algo es o debería ser, pero no «prescribe» imperativamente que ese deber ser «sea».

Al juicio, para ser juicio, le es necesaria la forma del juicio. El precepto no requiere una forma determinada. Esto lo tiene de común con el mandato, el cual puede servirse incluso de expresiones de apariencia contradictoria de su sentido y esencia. El sentido imperativo del mandato está en que cualquiera que sea su expresión verbal, revele de modo inequívoco que traduce una volición actual. El sentido imperativo del precepto radica en que inequívocamente patentice una prescripción, el «instar» la comisión de un deber ser o la abstención de un no-deber ser. Por eso, a través de las distintas expresiones verbales, puede mostrarse que toda norma es imperativa y que no hay normas permisivas, o sea, que toda norma es un precepto (66). Ahora bien, lo que en este punto distingue al precepto del simple mandato auténtico es que éste constituye la expresión de una voluntad nuda; al sentido del mandato no le pertenece en modo alguno que la voluntad esté autorizada para emitir tales mandatos, ya que esa exigencia convierte al mandato en precepto o en aplicación del precepto, y habrá una obligación en el receptor del mandato de cumplirlo. Otra cosa es que se presuponga una situación general por vir-

(66) Vid. LEGAZ: *Filosofía del Derecho*, págs. 231-32, de acuerdo con DEL VECCHIO: *Filosofía del Derecho*, págs. 304-305.

tud de la cual alguien está genéricamente autorizado para emitir mandatos en cuanto mandatos y que exista una correlativa y genérica obligación de atenerse a ese precepto fundamental; así, las voces de mando en el cuartel (incluso cuando son arbitrarias), las órdenes de los padres (aunque no siempre sean razonables), etc. Esta situación se da siempre normalmente, pues normalmente se manda porque se puede hacerlo. Pero aun en estos casos queda perfectamente clara la diferencia entre los puros mandatos y los mandatos que pasan a ser preceptos individualizados o las órdenes dictadas en aplicación directa y específica de un precepto. Y esa posibilidad de mandatos caprichosos y arbitrarios, de órdenes irrazonables, etc., es lo que los diferencia de los preceptos, que por su sentido mismo implican la exigencia de legitimidad en el emisor. El precepto, además, presupone, como se ha dicho, un juicio que por de pronto constata el deber ser que hay en la situación; y sin este juicio —que en el peor de los casos tiene que ser emitido por el destinatario del precepto— no hay precepto verdadero; en cambio, el mandato existe al margen de todo juicio previo de deber ser y como expresión inmediata de una volición o un impulso.

El juicio puede ser verdadero o falso; y el ser verdadero juicio posibilita que sea un juicio verdadero. El mandato, en cambio, no puede ser verdadero ni falso y sólo puede ser cuestión de si es o no un «verdadero mandato», o sea, si es un mandato y no otra cosa (por ejemplo, un precepto). En esto se asemeja al precepto. Sólo porque hay preceptos hay desobediencia a los preceptos, mientras que en los juicios no hay verdad si el hecho de experiencia mencionado (de la naturaleza o de la libertad) no se le ajusta en su comportamiento. Por el contrario, no es verdad que si no hay norma es porque no hay observancia, porque la norma pudo nacer como proyecto de observancia y pretender suscitar una observancia (y eso es una forma de ser precepto), y si el proyecto inicialmente se frustra, no por eso dejó de haber inicialmente una norma que preceptuó y exigió la observancia (67). La frustración del precepto no es falsedad del mismo,

(67) Por eso se oponía SUÁREZ a la doctrina de GRACIANO según la cual las leyes se afirman o perfeccionan con su aceptación (*De legibus*, I, XI, 5; III, XIX, 3, 6, 9). La obligatoriedad es consustancial a la norma, porque el precepto consiste en determinar una situación de obligatoriedad. En este sentido, toda norma es «proclamativa» (en el sentido de GEIGER, que habla de proposiciones normativas proclamativas, que anticipan la realidad social ajustada al patrón normativo, y proposiciones declarativas, que reproducen lo que ya es realidad social normativa).

porque lo que debía ser, debió ser. Sin embargo, la situación no es exactamente la misma que en el mandato auténtico. También el mandato nace como mandato y como tal subsiste aun cuando se incumpla. Al mandato no le es esencial la obediencia, pero sí la «receptividad». Un mandato emitido en una situación más o menos general de irreceptividad que, de antemano, le condena a frustración, no es un mandato «falso» en el sentido en que se puede decir de un juicio o de una proposición que es falsa, pero es un «falso mandato», porque el mandato debe contar al menos con una probabilidad de aceptación. La orden de «silencio» ante una asamblea tumultuosa, queda agotada con su emisión y en esa situación la orden de callar suele no tener sentido, porque de antemano está destinada a frustrarse (por eso la solución en esos casos es «levantar la sesión»). La diferencia con el precepto está en que éste subsiste aun cuando se incumpla, pues al decir incumplimiento se piensa en el súbdito, pero se presupone que en ese caso de incumplimiento será «aplicado» por los órganos estatales en la parte concerniente a las sanciones; y el doble incumplimiento, por parte de los súbditos y de los órganos encargados de la aplicación es impensable lógicamente como «frustración» del precepto, pues de lo que se trata entonces es de una «derogación», ya que el Estado obra por medio de sus órganos y no tiene sentido decir que un incumplimiento habitual de un precepto por parte de los órganos del Estado es un hecho ajeno a la voluntad del Estado (68).

En el lenguaje del positivismo lógico se dice que un juicio o una proposición tienen sentido cuando son verificables empíricamente (cuando la proposición puede reducirse a proposiciones elementales) (69). Del mandato no puede plantearse esta cuestión porque el

(68) Vid. LEGAZ: *Filosofía del Derecho*, págs. 246-49.

(69) «Der Sinn eines Satzes liegt in dem, was an ihm verifizierbar ist. Verifiziert werden können nur Aussagen über Erfahrungstatsachen. Daher haben Sätze über etwas, das grundsätzlich nicht erfahrbar ist, keinen Sinn. So werden wissenschaftliche und metaphysische Sätze schaff von einander geschieden als sinnvolle und sinnlose Sätze. Damit wird abermals eine Anschauung des älteren Empirismus, der, wie Hume meinte, dass die Metaphysik wegen der Unlösbarkeit ihrer Fragen unmöglich sei» (V. KRAFT: *Der Wiener Kreis. Der Ursprung des Neopositivismus*, Wien Springer, 1950, pág. 30). Cfr. WITTGENSTEIN: *Tractatus logico-philosophicus* (ed. de TIerno), 4.26: «La enumeración de todas las proposiciones elementales verdaderas describe el mundo completamente. El mundo está completamente descrito por la especificación de todas las proposiciones ele-

mandato no consiste en proposiciones ni juicios, sino que su manifestación externa puede ser simplemente una palabra, un grito o incluso un gesto. También la palabra, el grito y el gesto tienen, naturalmente, su sentido propio (70), que en este caso es un sentido «imperativo» pero no se trata del sentido que pueden tener o deben tener las proposiciones científicas y lógicas a diferencia, por ejemplo, de las metafísicas, según su verificabilidad, de acuerdo con las tesis del positivismo lógico. Pero es evidente que aun dejando a un lado la corrección (ciertamente discutible) de estas tesis, no hay duda que el planteamiento de esta exigencia de «sentido» es una posibilidad respecto de los juicios y proposiciones y una imposibilidad respecto de los mandatos auténticos. En cambio, en esta cuestión se patentizaría de nuevo la posición peculiar y, por así decirlo, intermedia entre el juicio y el mandato, propia del precepto. Pues, de un lado, de las proposiciones prescriptivas en que se formula o puede formularse el precepto, o a las que se puede reconducir, es posible plantearse la cuestión del sentido al modo neopositivista, y, sin embargo, a la índole misma del precepto le corresponde la posibilidad de su incumplimiento por los súbditos, o sea, de su frustración, de su no-verificabilidad, la cual, sin embargo, no haría del precepto un «falso precepto» o un «pseudoprecepto». Por ello, la consecuencia no es optar por la rígida alternativa de juicio o mandato para incluir el precepto en uno u otro de estos términos, sino más bien ver la necesidad de revisar el concepto de «sentido» del neopositivismo, por lo cual se ha dicho, en sectores muy próximos al mismo, que se necesita urgentemente «una revisión y expansión de la teoría del lenguaje en la que haya lugar para los principios prescriptivos», los cuales «son de difícil tratamiento porque parecen tener sentido», y, sin embargo, es imposible verificar un orden que, a lo sumo, sólo puede ser obedecida; pero, para ella, «no hay lugar en el esquema de la lógica» (71).

El juicio es un acto vivencial, una pura significación, un acto objetivante significativo, que hace mención de una situación objetiva, la

mentales más la indicación de cuáles son verdaderas y cuáles falsas.» Para la crítica, vid. también WEINBERG: *Examen del positivismo lógico*, ed. española. Aguilar, Madrid, 1959, págs. 75 y sigs.

(70) La frase «¿me sube la maleta?», dirigida al conserje del hotel, tiene un indudable sentido imperativo. Hay también «signos imperativos», v. gr., una luz roja en un semáforo, una señal de dirección prohibida a la entrada de una calle, etcétera.

(71) WEINBERG: *Ob. cit.*, pág. 218.

cual es susceptible de intuición en todo lo que aquél enuncia. En el mandato, el sujeto emisor forma parte de la situación objetiva, pero la intuición de lo mandado no puede fundamentar una síntesis objetivante del mandato en su totalidad y en esa intuición sólo vemos el cumplimiento, pero no al mandante, que también forma parte de la orden. Y como el mandato no es separable de lo mandado, sólo *está* en quien lo emite y en quien lo recibe, pero puede ser sabido y conocido no sólo por su titular, sino por cualquier sujeto cognoscente. En cambio, el juicio se separa de la situación y el conocimiento de ésta no es el conocimiento del juicio que la alude, porque ya el juicio es ese conocimiento y el juicio no puede ser objeto más que de un conocimiento puramente lógico. Pero si el ser norma no consiste en ser juicio sino en ser precepto, la norma jurídica puede ser susceptible de conocimiento jurídico, porque es el conocimiento de las posibilidades de comportamiento socialmente justo que gravitan como exigencias sobre la conducta humana al actualizarse en la acción de un órgano del Estado (legislador, juez, etc.) o en un hacer social consuetudinario.

En resumen, pues, la norma es precepto y el precepto es otra cosa que un juicio, sin confundirse por ello con el mandato auténtico; es una ordenación, pero no sólo una orden; es prescripción de lo que debe hacerse, aun cuando ciertamente sobre la base de un juicio que puede también repetirse y explicitarse por el pensamiento jurídico. Si ante un enfermo grave son llamados a consulta varios médicos, cada uno emitirá su dictamen y dirá lo que debe hacerse «a su juicio»; pero este juicio no es prescriptivo, carece de fuerza vinculatoria mientras no se convierta formalmente en «prescripción facultativa»; ésta viene lógicamente después, cuando, por ejemplo, el médico de cabecera acepta el dictamen unánime o mayoritario de los otros y prescribe lo que hay que hacer. Esta prescripción se convierte entonces en precepto. Este todavía no es un mandato puro y simple. Cabe suponer que el médico de cabecera haga caso omiso del dictamen anterior y proceda con arreglo a su antiguo criterio. Puede mandar entonces que se haga esto o lo otro, contra lo opinado por los doctores consultados. Los familiares pueden obedecer o no estas órdenes. Pero si éstos llamaron a los otros médicos a la consulta por falta de confianza en el de cabecera, no tiene sentido que obedezcan órdenes que contradicen aquel dictamen y, probablemente, no las obedecerán. Las prescripciones del médico no tienen entonces valor de precepto, son puros mandatos cuyo cumplimiento depende del azar. Pero también es posible que el médi-

co de cabecera siga el dictamen de sus colegas y prescriba lo procedente. Sobre la base de esta prescripción puede, además, emitir mandatos que directamente no sean requeridos por el precepto. Lo probable es entonces que esos mandatos serán también obedecidos. Sin embargo, también en ese caso el precepto se distingue del puro mandato, tanto como el precepto se distingue lógicamente del dictamen facultativo. En éste hay el puro conocimiento de lo que la situación requiere. En aquél hay además, fundamentalmente, un «instar» la realización de lo que, con arreglo al dictamen, hay que hacer. Eludir esta diferencia con la apelación a un «conocimiento de protagonista» no es resolver la cuestión. Quien dictamina conoce, en efecto, las distintas posibilidades de obrar y, sobre todo, conoce lo que él haría, es decir, su posible protagonismo. Pero quien preceptúa insta a los demás a que hagan eso que él haría. En este instar está la esencia del precepto; pues no se trata sólo de conocer y describir una situación en la que se está existencialmente implicado, en la que se es «protagonista» y de la que se ven anticipadamente todas las posibilidades de conducta propia y ajena en su recíproca implicación, sino de provocar que los hechos se produzcan conforme a una de esas posibilidades y no de otra, es decir, de instar, de exigir la comisión u omisión de ciertos hechos y, subsidiariamente, la de aquellos otros hechos que constituyen la consecuencia jurídica de los primeros. Por eso hemos dicho que el precepto jurídico nace como una actualización de ciertas posibilidades de comportamiento socialmente justo, las cuales pueden ser actualizadas por un órgano del Estado en la forma de una ley, de un reglamento, de una sentencia, etc., o por el cuerpo social mismo en sus comportamientos habituales.

LUIS LEGAZ Y LACAMBRA

SOBERANÍA DEL ESTADO Y DERECHO INTERNACIONAL

La cuestión de la compatibilidad entre la soberanía del Estado y la existencia de un orden jurídico-internacional objetivamente válido, sustraído a las veleidades de la voluntad estatal, ha sido (por el lugar central que ocupa en la teoría del Derecho internacional) reiteradamente planteada en la doctrina, aunque resuelta de manera muy diversa. Tal diversidad se explica en lo fundamental por divergencias en torno al concepto de la «soberanía». Este, por otra parte, ha experimentado no pocas transformaciones, tanto en el ámbito de la dogmática jurídica cuanto en su relevancia histórico-política. Sin pretender aquí desarrollar el tema en toda su indiscutible complejidad, quisiéramos tan sólo esbozar a grandes rasgos los términos del problema y la orientación general de las sucesivas soluciones, con lo que nos parece responder mejor a las actuales exigencias de la realidad internacional (1).

1. Una noción tan vinculada a la génesis y al proceso de consolidación y de crisis del Estado moderno, a la vez que a la reflexión doctrinal en torno al mismo, requiere ser considerada en sus vicisitudes históricas y en función de la realidad social y política subyacente.

Aun cuando se atribuye comúnmente a Bodino la paternidad del concepto de soberanía, es hoy una adquisición de la historiografía jurídico-política el reconocimiento de que sus primeras formulaciones, bajo diversas expresiones (*supremitas, superanitas, summa potestas*) se remontan bastante más allá de Bodino, hasta fines del siglo XIII (2).

(1) Algunas de las consideraciones que siguen desarrollan puntos de vista ya formulados en parte en nuestros *Fundamentos de Derecho Internacional Público*, 2.^a ed. refund. y aument., Barcelona, 1955, cap. IV, § 21.

(2) Cfr. E. SAUER: *Souveränität und Solidarität*, Göttingen, 1954, pág. 13. Según el *Oxford Dictionary*, allí citado, en inglés la palabra se usó por vez primera en 1290 y 1297. En España, «soberano» aparece en el poeta BERCIO (J. COROMINAS: *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Madrid, s. f., IV, pág. 253).

La elaboración científica del concepto se llevó a cabo a comienzos del siglo XIV. Fué resultado de la convergencia de tesis procedentes de dos sectores opuestos: de una parte, obra de los teóricos franceses del *regnum* (Juan de París) y de los legistas de la corona, singularmente en Francia (entre ellos Pedro du Bois); de otra parte, obra de Bártolo Baldo y los postglosadores, y de otros teóricos tardíos del Imperio, como Lupold von Bebenburg. El espíritu de ambas corrientes era muy distinto, por cuanto los franceses proclamaban que todo reino, y desde luego el reino de Francia, era jurídicamente libre con respecto a cualquier tutela imperial o pontificia, mientras los teóricos del Imperio partían simplemente del hecho de que había príncipes y ciudades a los que no se extendía la jurisdicción imperial, distinguiendo, en consecuencia, el señorío universal *de iure* del emperador y su señorío limitado *de facto* (3). Junto al Imperio estaban, dentro de la misma Cristiandad, las ciudades y reinos que no reconocían superior («*superiorem non recognoscentes*»). Sus decisiones se diferenciaban de las decisiones de los vasallos por no ser susceptibles de apelación ante una autoridad superior (en su caso, la del Emperador o la del Papa), por lo que eran para sus súbditos la instancia última, gozando de *suprema potestad*. Pero esta suprema potestad no era en modo alguno omnímoda: integrada en la unidad religiosa de la Cristiandad, estaba, por otra parte, sometida al Derecho en toda la amplitud medieval del concepto, que abarca como elementos esenciales el Derecho divino, el natural y el consuetudinario: siendo escaso en él el papel de la legislación, quedaba tanto más limitado el margen de acción discrecional de la voluntad del monarca (4).

Esta «prehistoria» de la soberanía es importante, en primer término, porque atenúa la tajante ruptura que suele establecerse entre el

(3) Cfr. un resumen de la evolución doctrinal en nuestra *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, vol. I, *De los orígenes a la baja Edad Media*, 2.^a ed. aum., Madrid, 1956, págs. 291-293, 296-297. Entre la literatura reciente confrontese E. LEWIS, *Medieval Political Ideas*, London, 1954, vol. II, cap. VII (con una selección de textos en traducción inglesa) y sobre todo los detenidos estudios monográficos de M. GALIZIA: *La teoría della sovranità dal medio evo alla Rivoluzione francese*, Milán, 1951, y F. A. VON DER HEYDTE: *Die Geburtsstunde des souveränen Staates*, Regensburg, 1951.

(4) Sobre el peculiar carácter religioso-tradicional y consuetudinario del Derecho en la Edad Media, tan en contraste con el Derecho moderno (el europeo-continental por lo menos), cfr. el clásico estudio de F. KERN: «*Recht und Verfassung im Mittelalter*» (publ. en *Historische Zeitschrift.*, 120 (1919), 1-79; reeditado recientemente, Basilea, sin fecha).

orden internacional medieval y el moderno, la cual, como hemos apuntado en parte ya en otro lugar (5), no es tan pronunciada, ni, menos aún, tan brusca, lo mismo en el campo de las ideas que en el de los hechos. Si no hemos de olvidar que la filosofía medieval ofrece grandes diversidades en sus principales corrientes (la síntesis tomista, en la realidad histórica, no fué sino un sistema entre otros, que no alcanzó su predominio hasta mucho más tarde, con Cayetano y la escolástica renacentista y barroca), tampoco debemos pasar por alto las divergencias del pensamiento político medieval, sin excluir el político-eclesiástico, mucho más laxo de lo que es hoy, dentro del catolicismo, después de los Concilios de Trento y del Vaticano. Medievales son las teorías del conciliarismo, sostenidas por hombres de la espiritualidad de un Gerson, como medieval había sido el autor desconocido que ya en el siglo XII escribiera, seguramente en Normandía, los llamados *Tratados de York*, en los que reduce la supremacía pontificia dentro de la propia Iglesia a un fenómeno histórico (6); por no men-

(5) Cfr. nuestros *Fundamentos de Der. int. públ.*, 2.^a ed. citada, págs. 127-128, 134-135. Cfr. asimismo G. BARRACLOUGH: «The International Order and the Middle Ages», en su libro *History in a Changing World*, Oxford, 1955, págs. 97 y siguientes, el cual reacciona también contra la visión simplista del universo político medieval tradicionalmente recibida, y subraya el papel desempeñado por el Papado en la génesis de los Estados nacionales, como consecuencia de la rivalidad entre el Papado y el Imperio: «The first stimulus seems to have come from Pope Gregory VII, who encouraged the strivings of countries such as Hungary, Poland, Bohemia, Croatia and Denmark, in order to create around the frontiers of the German empire a girdle of independent states which would look to him as a counterpoise to imperial power. The alignment of forces in the Investiture Contest called into existence the European balance of power, as we know it» (pág. 102). El dato es tanto más significativo cuanto que precisamente con respecto a estos países tuvo efectividad la supremacía imperial, que por lo que toca a las principales monarquías de la Europa occidental, por el contrario, no pasó de ser ante todo moral. Esta puntualización de la relación entre el Imperio como realidad en la Edad Media y los reinos particulares, que ya podemos calificar de «nacionales», por BARRACLOUGH, se precisa en su otro estudio: «The Mediaeval Empire: Idea and Reality», *ibid.*, págs. 105-133. En análogo sentido, cfr. W. HOLTZMANN: *Das mittelalterliche Imperium und die werdenden Nationen*, Köln-Opladen, 1953. También W. HOLTZMANN señala el papel del Papado en la constitución de las naciones, y a su vez el apoyo de las naciones al Papado frente al Imperio; pero los jóvenes Estados nacionales se opondrían luego al Papado con el mismo lema afirmativo de una esfera política autónoma que el Imperio.

(6) En cambio, es «moderno» CAMPANELLA, con su teoría del poder directo del Papa en lo temporal y de la monarquía universal pontificia, en la línea de un

cionar aquí siquiera el averroísmo político que culmina en un Marsilio de Padua, ni la corriente subterránea de las sectas, no por oculta menos presente. Y medievales también fueron los primeros teóricos de la soberanía en el sentido de la *summa potestas*, que ya no corresponde al Imperio, ni (por lo menos en el orden temporal) al Papado, y es atributo del *regnum*, instancia última para sus súbditos. El precedente con respecto a los tratadistas de los siglos XVI y XVII es tan directo, que en los autores a que nos referimos el problema de los príncipes o ciudades que no reconocen superior conduce por sí mismo al problema de su convivencia ordenada, por lo que no es una casualidad que Du Bois desarrolle un proyecto de organización internacional; como tampoco lo es que toda la problemática de los fundadores y clásicos del Derecho internacional, en cuanto tal, viniera prefigurada en los autores de comienzos del siglo XIV, singularmente en un

ROGERIO BACON o un RAMÓN LULL (LULIO). Acaso la conclusión se imponga de que la «Edad Media» no constituye, en realidad, una unidad histórica (ya el origen y la etimología de la expresión, fruto del prejuicio arbitrario que consideró como un espacio culturalmente «en blanco» los siglos transcurridos entre el ocaso de la cultura «antigua», «clásica», y su «renacimiento», es un indicio de su artificiosidad). Y en esa «Edad Media» habría que distinguir acaso dos fases, cuya divisoria pudiera ser el siglo XII. Por lo que toca a la filosofía política, por ejemplo, prevalece efectivamente, hasta entonces, el agustinismo político, de consecuencias hierocráticas; con la recepción del Derecho romano y del aristotelismo en sus diversas formas, en cambio, se abre paso el reconocimiento de una esfera política natural con autonomía en su ámbito (temporal), como en el plano especulativo general el de una filosofía distinta de la teología, con autonomía también en su ámbito (una razón que si en SANTO TOMÁS se halla en armonía preestablecida con la revelación, sigue un camino independiente en el averroísmo latino y en el occamismo, si bien con alcance distinto). Esta segunda fase de la actual «Edad Media» occidental constituiría, según ciertos historiadores de la cultura, una unidad histórica con lo que hoy consideramos como el comienzo de los tiempos «modernos»: el «Renacimiento», la Reforma protestante, la Contrarreforma o Reforma católica. La «ruptura» se produciría con el advenimiento del racionalismo de la Ilustración. Recordemos tan sólo aquí que ya E. TROELTSCH subrayó los elementos «medievales» de la Reforma protestante, y J. HUIZINGA, los elementos «medievales» del Renacimiento en la Europa septentrional. (Ello prescindiendo del hecho de que la cronología no es aplicable uniformemente a los distintos países: figuras y fenómenos que en Italia son ya «renacentistas», corresponden, según la cronología al uso, a la «Edad Media» en el resto de la Europa occidental.) También para P. HAZARD la «crisis de la conciencia europea», según el título de su conocido libro, se sitúa entre 1680 y 1715.

Juan de París y un Lupold von Bebenburg (7), por no hablar de Bartolo.

2. Bodino y los clásicos del Derecho natural y de gentes no hicieron sino desarrollar el concepto de soberanía recibido de la baja Edad Media.

Son famosas las fórmulas de que se sirvió Bodino en su caracterización de la soberanía («*souveraineté*», «*majestas*»), tanto en su edición original de *Les six livres de la République* como en la versión latina por él mismo llevada a cabo. Si en aquélla la soberanía se define como «la puissance absolue et perpétuelle d'une république», en ésta aparece, en términos más felices, como «*summa in cives ac subditos legibusque soluta potestas*» (8). El carácter «absoluto» de la soberanía sólo es tal en relación con los súbditos, y de igual manera, la libertad del soberano con respecto a las leyes se refiere a las leyes positivas, que él mismo estableciera: el soberano queda, según Bodino, sometido no sólo al Derecho divino, natural y de gentes, sino también a las leyes llamadas «fundamentales», «que tocan al estado del reino» (*leges imperii*), por no hablar aquí de una esfera de derechos privados (de la familia y de la propiedad) intangibles (9). Con

(7) Cfr. muy especialmente VON DER HEYDTE: Op. cit., en particular capítulos IV, V, VII, VIII, IX, XI, XII. El autor, buen conocedor de VITORIA, a quien ha consagrado algún estudio, dedica una sección a «Lupold von Bebenburg como primer teórico del Derecho internacional» (cap. IV, 2). También señala la continuidad doctrinal entre la escolástica renacentista y la de la baja Edad Media, con numerosas referencias, J. HOFFNER: *Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*, Tréveris, 1947 (traducción castellana de F. DE A. CABALLERO, bajo el título *La ética colonial española del siglo del oro*, Madrid, 1957, con escrito preliminar nuestro), cuya primera parte estudia «la índole del *orbis christianus* medieval. El trasfondo histórico-ideológico de la ética colonial española del Siglo de Oro». Ello no disminuye el valor histórico, y menos aún el doctrinal, de los clásicos, colocados ante la culminación de la transformación del cosmos espiritual y político iniciado en la baja Edad Media («crisis de la Cristiandad») que fueron la Reforma protestante, la consolidación del Estado moderno y el descubrimiento de América.

(8) *Rep.*, I, 8.

(9) Cfr. *Rep.*, I, 8: La autoridad absoluta de los príncipes y señores supremos, de ninguna manera se extiende a las leyes de Dios, y a las naturales... En cuanto a las leyes que se refieren al estado y establecimiento del reino, no las puede derogar el príncipe, por ser anejas e incorporadas con la corona... El príncipe supremo está obligado a observar los contratos hechos por él, sean con su súbdito o con el extranjero. Las limitaciones procedentes de los derechos de la familia y la propiedad, en *Rep.*, I, 2; I, 4; VI, 4. Es de subrayar también la referencia a la justicia en la definición de la república: «*République est un droit*

razón ha subrayado, pues, L. Cabral de Moncada que Bodino tenía en común con los tratadistas medievales una perspectiva jurídica de lo político: «el pensador francés partía de la idea del Derecho, y su «soberanía» era construída no fuera o más allá de esta idea, sino dentro de ella» (10).

No es esencialmente otra, pero resulta más claramente formulada, en un contexto filosófico y ético más nítido, la concepción de la *summa potestas* de los clásicos del Derecho de gentes.

Para Francisco de Vitoria, por ejemplo, es república o comunidad perfecta «aquella que es por sí misma todo, o sea que no es parte de otra república, sino que tiene leyes propias, consejo propio, magistrados propios...» (11). Lo mismo dijo en sustancia Suárez: «La nota de la jurisdicción suprema es que existe cerca del príncipe o de la república un tribunal en el que terminan todos los litigios del principado y del que no se puede apelar a un tribunal superior. Siempre que sea posible recurrir a otro tribunal tendremos la prueba de que el principado es imperfecto, pues apelación es un acto que demuestra la superioridad de un hombre sobre otro...» (12). En otros términos, es soberano el poder que no está sometido a otro en su mismo orden o materia (13). De Grocio, finalmente, es esta definición del poder supremo: «Aquel cuyos actos no están sujetos a otro Derecho, de suerte que puedan anularse por el arbitrio de otra voluntad humana» (14): definición en la que la palabra «otra voluntad humana» indica claramente el alcance exacto del margen de libertad de acción del poder soberano. Un poco más adelante lo expresa con toda claridad Grocio: «Ya no hablo de la observancia del Derecho natural y divino, añádase el de gentes, a la cual están obligados todos los reyes...» (15).

Esta trayectoria fué continuada en el siglo XIX por Taparelli d'Aze-glio, que caracteriza también la soberanía como independencia respecto de otra superioridad: «¿Qué es la soberanía, sino autoridad que no depende?» (16). Es doctrina común en la filosofía católica del Es-

gouvernement de plusieurs mesnages et de ce qui leur est commun, avec puissance souveraine» (I, 1).

(10) *Filosofia do Direito e do Estado*, vol. I, *Parte histórica*, Coimbra, 1947, páginas 118-119.

(11) *De jure belli*, 7.

(12) *De fide, spe et charitate*, tract. III, disp. 13. (*De bello*), sect. 2, 4.

(13) *Defensio fidei*, III, 5, 1, 2.

(14) *De jure belli ac pacis*, I, 3, § 7, 1.

(15) *Ibíd.*, I, 3, § 16, 1.

(16) *Saggio teoretico di diritto naturale*, núm. 497.

tado y de la sociedad internacional contemporánea. Formulada reiteradamente en documentos pontificios (17), la hizo suya la Unión Internacional de Estudios Sociales fundada en Malinas bajo la presidencia del Cardenal Mercier, tanto en su *Código social* como en su *Código de moral internacional* (18). En el último se establece que «el bien común, fin de toda vida social, exige la existencia de una autoridad encargada de ordenar [al fin colectivo] las actividades particulares de todos los asociados. La facultad de determinar a este efecto, en último recurso, las directivas a las que todos deberán acomodarse en sus acciones y de formular las consignas que no admitirán contradicción, pertenece al Estado y es lo que constituye su soberanía»; y se añade: «La noción de soberanía implica en favor de la autoridad de ella investida un doble derecho: el de gobernar eficazmente la actividad de los miembros del cuerpo social y el de rechazar en el ejercicio de su misión propia toda ingerencia de otros Estados» (art. 41).

3. En la doctrina contemporánea este concepto clásico de la soberanía ha sido admirablemente reactualizado, desde el punto de vista jurídico-internacional, por Alfred Verdross (19), del que con razón se ha podido decir que es «por ventura uno de los más grandes juristas desde Savigny» (20). Cuando hablamos de sociedades independientes, en sentido absoluto habríamos de entender por tales —dice Verdross— las que no están vinculadas a una ordenación jurídico-positiva superior. A ellas se opondrían las sociedades dependientes, es decir, las que reconocen sobre ellas un ordenamiento jurídico positivo y desarrollan su actividad únicamente en los límites que éste les trazara. Pero dentro de las comunidades jurídicas dependientes cabe una ulterior diferenciación. 1.º Una comunidad de esta índole puede, en efecto, aunque esté sometida a un orden jurídico superior, constituir *para sus miembros* la ordenación más alta. Este es el caso si le corresponde en

(17) Cfr. especialmente la encíclica *Summi pontificatus*, § 27.

(18) *Cód. social*, art. 53; *Cód. de moral intern.*, arts. 12 y 41. Cfr. Unión Internacional de Estudios Sociales: *Códigos de Malinas*, pról., trad. e índices por I. GONZÁLEZ MORAL, S. J., Santander, 1954.

(19) *Derecho intern. públ.*, trad. cast. de A. TRUYOL, 2.ª ed., Madrid, 1957, págs. 9-11 (más claramente todavía en la 1.ª ed. alemana, Berlín, 1937, pág. 6). Con mayor amplitud, en *Die Einheit des rechtlichen Weltbildes auf Grundlage der Völkerrechtsverfassung*, Tubinga, 1912; «Le fondement du Droit international», en *Rec. des Cours, Acad. de Dr. Int.*, La Haya, 16 (1927-I).

(20) E. GÓMEZ ARBOLEYA: «La teoría del Derecho internacional en el pensamiento de Hermann Heller», en *Rev. Esp. de Der. Internacional*, II (1949), pág. 866, en nota.

última instancia la regulación *material* del comportamiento de estas personas, siendo indiferente que esta competencia descansa en una delegación formal del ordenamiento superior. En tal supuesto, la comunidad jurídica será desde luego dependiente si la consideramos desde el punto de vista del ordenamiento superior, pero será, en cambio, el ordenamiento superior desde el punto de vista de sus súbditos. 2.º Por el contrario, una comunidad jurídica es también dependiente desde el punto de vista de sus súbditos, si el ordenamiento jurídico al que se halla sometida regula *inmediatamente* también el comportamiento de estas personas. A este grupo pertenece, por ejemplo, el municipio, pues las relaciones de los miembros del municipio entre sí no son reguladas únicamente por el ordenamiento municipal, sino que lo son igualmente, y en última instancia, por el ordenamiento estatal. Forman el primer grupo las comunidades jurídicas comúnmente llamadas *soberanas*.

De esta suerte la soberanía aparece como el poder de gobernar la comunidad perfecta, pero no como un poder ilimitado. La *communitas perfecta* de los clásicos es perfecta «en su ámbito», o sea, por de pronto, en lo temporal; lo cual implica que admite, junto a ella, a la Iglesia como comunidad perfecta en el ámbito espiritual; y por encima de ella, el Derecho divino, el natural y el internacional (21). La soberanía es, ante todo, poder supremo respecto de las comunidades imperfectas y los individuos, en la regulación y realización de los fines concretos en orden al bien común. En este sentido cabría llamarla, con Erich Kaufmann (22), la «competencia de las competencias», el centro donde vienen a resolverse todas las competencias inferiores, que de ella dimanar. Pero la referencia al bien común introduce en el concepto un principio finalista que le es esencial. En una palabra, estamos ante un concepto *material* de la soberanía que se contrapone tajantemente al meramente formal que con el positivismo prevalecería.

Las restricciones que la referencia al «orden propio» introduce en la concepción que aquí llamamos clásica de la soberanía, significa —como certeramente ha subrayado H. Rommen— «que el poder supremo no es ilimitado y en todos los aspectos supremo, sino que es

(21) Prescindimos aquí del problema de la vinculación del soberano a su propio Derecho positivo interno y de la teoría del «Estado de Derecho», que corresponden a la filosofía política y la teoría del Estado.

(22) «Droit international de la paix», en *R. d. C.*, 54 (1935-IV), pág. 362.

supremo tan sólo con relación a ciertas materias y a ciertos contenidos» (23). Y ello es así, porque la consideración de la soberanía no puede desligarse de una filosofía social omnicomprendiva, que asigne a la comunidad política o Estado su lugar en el universo humano. Pocas veces se habrá condensado la problemática en fórmulas tan felices como las que debemos a Rommen: «Así como el Estado es sólo una de las comunidades naturales, aunque la más importante, y el fin del Estado es uno dentro de un orden de fines, aunque el decisivo en el ámbito de lo temporal, del mismo modo la autoridad política tiene sus restricciones naturales con relación a las otras comunidades y con relación a los fines. Por tanto, el concepto de soberanía, sólo puede entenderse en el marco del *ordo rerum humanarum*. La soberanía política, por tanto, se refiere a un contenido parcial de este orden y no a su totalidad. Las esferas del individuo, de la familia y de la organización cultural y económica (sociedad) constituyen auténticos límites de la soberanía» (24).

De todos los textos antes citados se desprende que la soberanía así entendida no designa una omnímoda independencia del Estado respecto de toda ordenación superior, sino que se aplica a aquella comunidad jurídica que constituye la ordenación jurídico-positiva suprema respecto de sus súbditos. La soberanía de los Estados, rectamente entendida, no sólo no es incompatible con la existencia de un Derecho interestatal, sino que es, hoy por hoy, su presupuesto lógico (25).

4. Lo que sí es incompatible con un Derecho internacional propiamente dicho, es la *soberanía absoluta*, que con G. Jellinek cabría caracterizar como independencia del Estado respecto de cuanto no sea su propia voluntad (26). Esta concepción, a diferencia de la anterior, es puramente *formal*, y a tenor de la misma, el Derecho, identificado con la voluntad del Estado, puede tener cualquier contenido (27).

(23) *The State in Catholic Thought*, St. Louis-London, 1947, pág. 398. (Hay trad. castell., *El Estado en el pensamiento católico*, por E. TIERNO, Madrid, 1956.)

(24) *Ibid.*, pág. 400. También VERDROSS limita materialmente la soberanía, al someter el Derecho internacional positivo al Derecho natural.

(25) Así también, ROMMEN: *Op. cit.*, pág. 404; VERDROSS: *Der. int. públ.*, 2.^a ed. cast., pág. 8. Cfr. asimismo G. A. WALZ, obra citada en la nota 32, páginas 209-210.

(26) *Allgem. Staatslehre*, 5.^a reimpr. de la 2.^a ed., pág. 376.

(27) Cfr. P. A. PAPALIGOURAS: *Théorie de la société internationale*, I, Zurich, 1941, citado por VERDROSS: *Der. int. públ.*, 2.^a ed. esp. págs. 29 y 485.

Se remonta, en la doctrina moderna, a Maquiavelo (28). Fué desarrollada luego, principalmente, por Hobbes, Spinoza y Rousseau, por Hegel y por el positivismo jurídico, con su concepción voluntarista del Derecho. En el campo del Derecho internacional ha producido los mayores estragos, conduciendo a un primado del interés nacional exclusivo, a lo que podríamos llamar el *maquiavelismo internacional*, uno de cuyos frutos fué la teoría de la «razón de Estado».

Ha señalado J. L. Kunz que la aplicación de la teoría de la soberanía absoluta al Derecho internacional fué obra especialmente de Emeric de Vattel, con lo que la publicación de su *Droit des gens* (1758) constituiría el «gran viraje» hacia la soberanía del Estado entendida como omnipotencia estatal, que dominó luego en la ciencia del Derecho internacional del siglo XIX (29). Sin embargo, hay que decir, en honor a la verdad y para ser justos con la ciencia del Derecho internacional del siglo XIX, que un no reducido sector de la misma, como se ha puesto de relieve recientemente (30), siguió ateniéndose a concepciones «sumamente razonables» acerca de la soberanía. Merece destacarse entre éstas la del gran iuspublicista suizo J. C. Bluntschli, según el cual la soberanía no significa independencia absoluta ni libertad absoluta del

(28) No es lícito, en cambio, por lo que vimos, conectarla con BODINO, como a menudo se ha venido haciendo. Sobre el destino de la teoría bodiniana de la soberanía, no resistimos a reproducir aquí las matizadas reflexiones de L. CABRAL DE MONCADA, que vienen a coronar su exposición del pensamiento político del discutido jurista francés: «Una vez más se comprueba... que una cosa es lo que los hombre piensan y enseñan, y otra, la manera en que sus ideas son entendidas y el sentido que objetivamente asumen en su época y las siguientes. *Habent sua fata libelli*... Aun cuando BODIN fué un jurista-filósofo impregnado de iusnaturalismo y ética cristiana, no fué éste el sentido en que sus ideas actuaron. Otras eran las corrientes que entonces dominaban, otro el viento que soplabá desde el Renacimiento y el final de la Edad Media.» (*Fil. do Dir.*, I, Parte hist., cit., págs. 121-122.) Hay que conceder, añade MONCADA, que algunos rasgos del pensamiento de BODIN facilitaban, por su parte, este ulterior sesgo doctrinal: «cierta imprecisión también en el concepto de soberanía, que no le permitía evitar determinadas contradicciones en el modo de entender su limitación; la... tendencia a confundir la soberanía con la persona del soberano; y además, la falta de una opinión segura sobre el origen popular o divino de la «*puissance souveraine*», todas estas circunstancias hicieron que el concepto de ésta, que él definió, tuviese un carácter más jurídico-formal que filosófico-ético» (pág. 123).

(29) *Die Staatenverbindungen*, Stuttgart, 1929, págs. 24 y sigs.

(30) Cfr. E. SAUER: *Souver. und Solidar.*, cit., págs. 33 y sigs. Menciona especialmente a OPPENHEIM, KÜBLER, HEFFTER, BLUNTSCHLI, CALVO, F. VON MARTENS, GAREIS. No todos los ejemplos aducidos son igualmente convincentes.

Estado, pues los Estados no son entes absolutos, sino personas jurídicamente limitadas (31).

Bien es verdad que la concepción de la soberanía absoluta no condujo siempre necesariamente, en la doctrina, a una negación expresa del Derecho internacional público en cuanto tal. Sólo una parte de sus defensores fué consecuente con su premisa. Bastará recordar aquí a los llamados «negadores del Derecho internacional», entre los cuales descuellan, en relación con el punto de partida que consideramos (pues caben negaciones del Derecho internacional sobre diversas bases), un Hobbes, un Spinoza, un Adolf Lasson (32). Los más, sin incurrir en una negación pura y simple del Derecho internacional, dieron a éste, sin embargo, una fundamentación tal, que equivalía a despojarlo de auténtico carácter obligatorio. Así surgieron una serie de teorías, entre las cuales cabe destacar la del «Derecho estatal externo» («*äusseres Staatsrecht*») de Hegel y sus epígonos positivistas (los hermanos A. y Ph. Zorn, Max Wenzel), la teoría de la «autolimitación» («*Selbstbindung*») del Estado, de G. Jellinek, la llamada «teoría del poder» («*Machttheorie*»), de Erich Kaufmann. Las consecuencias prácticas de estas construcciones no se diferencian de las que abiertamente formularon los negadores del Derecho internacional, por cuanto no resulta posible explicar de qué manera la voluntad omnímoda del Estado como tal puede fundamentar una genuina obligatoriedad de las normas por ella creadas (33). Y en definitiva, hubo de tener un destino análogo la teoría del Derecho internacional de Hermann Heller, no obstante su intento de renovar la teoría del Derecho y del Estado, debido al papel central que en ella desempeñó un concepto de decisión insuficientemente conectado con principios jurídicos supraordinados (34).

5. Una diferencia fundamental entre ambas concepciones de la soberanía consiste en que, mientras la concepción a la que nos hemos adherido parte de una consideración de la sociedad internacional como

(31) Cit. por E. SAUER: *Souver. und Solidar.*, pág. 37.

(32) Cfr. sobre el particular G. A. WALZ: *Esencia del Derecho internacional y crítica de sus negadores*, trad. castell. y escrito preliminar de A. TRUYOL, Madrid, 1943; más brevemente, A. TRUYOL: *Doctrines contemporaines du droit des gens*, Paris, 1951, cap. I; *Fundamentos de Der. int. públ.*, 2.^a ed., cit., cap. II.

(33) Cfr. nuestros *Fundamentos...*, cap. III; y *Cód. social de Malinas*, art. 191, ed. cit.: «Concebir la soberanía del Estado sin restricción alguna es negar el Derecho internacional.» Asimismo WALZ: *Op. cit.*, pág. 210.

(34) Sobre su pensamiento jurídico y político en general, cfr. especialmente E. GÓMEZ ARBOLEYA: «Hermann Heller», en *Boletín de la Universidad de Granada*, 1940, núms. 158 y 159; E. GALÁN Y GUTIÉRREZ: «La concepción estatal de

tal, de la que los Estados son miembros, la segunda, en cambio, parte del Estado como ente libérrimo, al que se trata de poner en contacto con los demás sin limitar por ello esta supuesta libertad. Por tanto, esta tendencia es un verdadero *individualismo internacional* y desconoce que el Estado, como el individuo, no se da aisladamente, sino en coexistencia con otros Estados, sometido, pues, al principio de la *solidaridad* y a las normas que resultan de la misma naturaleza de éste, que al Derecho internacional positivo corresponde adaptar al flujo de la historia.

6. Como era de esperar, la exageración y las consecuencias del concepto de soberanía absoluta hubieron de provocar una reacción doctrinal en el sentido de la supresión pura y simple del concepto o de su sustitución por el de «soberanía del Derecho». Esta reacción, por lo general, se produjo simultáneamente con la impugnación del carácter interestatal del Derecho internacional, por lo que va asociada a los mismos nombres, entre los que destacan Krabbe, Kelsen, Baum-

Heller en referencia a la filosofía política de su época», *Rev. Gen. de Legisl. y Jurisp.*, Madrid, núms. de noviembre y diciembre de 1945; y el mismo: «Estado, naturaleza y cultura. (El Estado como un trozo vivo de la realidad social y sus factores condicionantes naturales y culturales según Heller)», en *ibíd.*, abril-mayo-junio de 1946. Sobre su doctrina de la soberanía y del Derecho internacional en particular, cfr. especialmente G. A. WALZ, obra citada en la nota 32, págs. 211 y siguientes, y E. GÓMEZ ARBOLEYA: «La teoría del Derecho internacional en el pensamiento de Hermann Heller», en *Rev. Esp. de Der. Int.*, II (1948), páginas 841 y sigs. HELLER (*Die Souveränität. Ein Beitrag zur Theorie des Staats- und Völkerrechts*, Berlín-Leipzig, 1927) había definido la soberanía como «la propiedad de una unidad universal de decisión y de actuación territoriales, gracias a la cual ésta se afirma de un modo absoluto por obra del Derecho y, en determinados casos, contra el Derecho» (págs. 161). En HELLER, comprueba GÓMEZ ARBOLEYA, «la positividad del Derecho internacional ha quedado... tan menguada que sólo parece ser la coincidencia del arbitrio de cada uno con el arbitrio de los demás, no según una ley general de libertad, sino según una ley fundamental de necesidad. La necesidad es el motor del Derecho internacional» (loc. cit., pág. 868). Por eso añade: «Los que más o menos han continuado la línea de HELLER han terminado negando el Derecho internacional», como WALTER BURCKHARDT (página 878). En definitiva, HELLER, sin saberlo, «luchó con armas casi semejantes a sus adversarios» (pág. 842). Al igual que GUSTAV RADBRUCH, HELLER percibió al final de su carrera científica la insuficiencia de su esfuerzo, y admitió sobre el Derecho positivo, un Derecho natural. Pero, a diferencia de RADBRUCH (*Vorschule der Rechtsphilosophie*, 1948; trad. cast. bajo el título *Introducción a la filosofía del Derecho*, por W. ROCES, México, 1951), que pudo incorporar este sesgo final, con más o menos coherencia lógica, a su sistema, no le fué dado a HELLER llevar a cabo semejante inserción.

garten, Scelle, Politis. En realidad, su «lucha contra la soberanía» implica la equiparación de la soberanía con la soberanía absoluta, y, para la eliminación de ésta, la conversión del actual Derecho internacional en un Derecho mundial. Actitud parecida es la de Harold J. Laski (35).

Esta transformación del Derecho internacional puede ser (y a nosotros nos parece, dadas determinadas condiciones previas a que no es éste el momento de referirnos) deseable, pero es todavía un postulado de la política del Derecho. En la actualidad no es preciso prescindir del concepto de soberanía por razones de técnica jurídica, si se entiende en el sentido tradicional de competencia bajo un ordenamiento superior. Por decirlo, una vez más, con palabras de Heinrich Rommen: «Relacionando la soberanía con determinados contenidos y no permitiéndole ser un mero concepto formal para el que cualquier contenido sea posible, podemos salvar su concepto y, sin embargo, mantener el derecho internacional como algo más que una mera auto-limitación arbitraria de los Estados. De esta suerte, aunque suprema *in suo ordine*, la soberanía se hace elástica. En orden a los contenidos, la soberanía puede dilatarse o contraerse, y así ha hecho y lo hará de acuerdo con las necesidades del bien común. Pero no puede nunca convertirse en absoluta o ilimitada, porque esto significaría la destrucción del orden de los fines y de las comunidades correspondientes y sus poderes específicos, del que el Estado y la soberanía son sólo partes» (36). Volvemos, en definitiva, a la inserción del Estado en un orden ontológico y axiológico que lo supera, y a cuyo servicio, por consiguiente, se halla. «Cuando decimos que el Estado es soberano —añade poco después Rommen— decimos simplemente que es independiente de otro Estado, su igual, no que es absolutamente libre. Por el contrario, al decir *suprema in suo ordine*, incluimos lógicamente la idea de que el Estado depende de valores supranacionales y que hay reglas morales y jurídicas que son trascendentales con relación a su independencia... El Estado tiene un carácter servicial respecto del mundo moral. Por tanto, los valores y propósitos morales y espirituales que constituyen el mundo moral son superiores a todos y cada uno de los Estados. Precisamente en el reconocimiento de tales valores y en su ayuda en la realización de tales fines está la razón de la soberanía. La

(35) Cfr. *Introducción a la política*, trad. cast. de C. SANS HUELÍN, Madrid, 1931, cap. IV («El Estado y la comunidad internacional»), pág. 102.

(36) *Op. cit.*, pág. 401.

soberanía se convierte así en la responsabilidad suprema respecto de estos propósitos y valores y de su servicio» (37).

Por lo que toca al carácter «elástico» de la soberanía, lo vemos confirmado en el equilibrado parecer de Jessup: «La soberanía en el sentido de la exclusividad de jurisdicción en ciertos sectores, y sujeta a preceptos supraordinados con fuerza constitucional, seguirá siendo un concepto aprovechable y útil, análogamente a como en el sistema constitucional de los Estados Unidos los cuarenta y ocho Estados son considerados como soberanos. Pero la soberanía, con sus viejas nociones de libertad última de la voluntad nacional no refrenada por el Derecho, no es compaginable con los principios del interés comunitario o la interdependencia, ni con el estatuto del individuo como sujeto del Derecho internacional» (38). Ello da a la estructura de la sociedad internacional una *plasticidad* que permite formas diversas, e intermedias, de organización, desde una sociedad paritaria de Estados hasta un eventual Estado federal mundial (39).

En último término, la eliminación del concepto de soberanía estatal no cumpliría los fines que sus promotores le asignan, si sólo implicase un cambio de referencia con respecto al titular y se trasladase de los Estados particulares a un Estado mundial, sin la correlativa inserción de los fines políticos (de un Estado particular o de un Estado mundial) en los fines humanos generales. Se observa a menudo un espejismo en los adversarios de la «soberanía» (sin distinción entre la relativa y la absoluta), que consiste en suponer que la «internacionalización» de los problemas es infaliblemente de signo positivo. En realidad, lo es en la medida en que asegura mejor la realización de los propósitos y valores espirituales y culturales universales. La soberanía, incluso referida a un «Estado mundial» o al «Derecho internacional» (en la hipótesis de una «soberanía del Derecho»), no puede desligarse de la cuestión del contenido de su actuación. Un Estado mundial podría ser opresivo en grado máximo, por la concentración en grado máximo del poder en manos de sus órganos supremos, cual ocurre en el *brave new world* genial y monitoriamente descrito por Aldous Huxley. Como señala Rommen, «la mayoría de los enemigos

(37) *Ibíd.*, pág. 404.

(38) *A Modern Law of Nations*, Nueva York, 1948, pág. 41.

(39) Cfr. VERDROSS: *Der. int. públ.*, 2.^a ed. esp., págs. 7 y 10. Cfr. también pág. 8: «El Derecho internacional público no es la ordenación jurídica del mundo, sin más; es, simplemente, una de las posibles ordenaciones jurídicas del mundo.»

del término no volverían a una ética material como fundamento de una auténtica comprensión. Abandonarían, sin duda, la soberanía del poder político de los Estados individuales, transfiriéndola a una *civitas maxima*. Pero lo que así transfieren es simplemente la misma soberanía positivista que ahora niegan a los Estados. El principio de que el Derecho es lo que, como tal, define el Estado se aplicaría entonces también al super-Estado» (40).

Se ha señalado que, con este uso del término, «la soberanía se ha transformado de lema dinámico en fórmula técnica» (41). Y ello es, a nuestro juicio, lo esencial. Porque la idea de soberanía ha rebasado el marco de la teoría del Derecho, irrumpiendo en la esfera política, donde, henchida de un *pathos* tanto más virulento cuanto menor era la realidad del fenómeno social que encubría, ha adquirido, bajo la influencia del nacionalismo exacerbado, el papel de supuesto baluarte de la «independencia», el «honor», la «dignidad» del Estado y otros bienes, espirituales ciertamente, pero muy a menudo ficticios o desorbitados, cuando no bandera cómoda para encubrir mercancías más tangibles, en la lucha de los Estados por el poder. Si alguna razón pudiera aconsejar la renuncia al término, sería ésta de su resonancia emocional en la selva de los antagonismos nacionales.

7. Mas ello nos conduce a la necesidad de situar la soberanía como fenómeno social en su contorno histórico-político.

De una manera general cabe afirmar que no todo fué negativo en el proceso que condujera al Estado soberano moderno. La nostalgia que podamos sentir hacia la *respublica christiana* medieval (que, por otra parte, no fué una categoría propiamente política) no ha de impedirnos ver, bajo la bóveda de la *idea* universalista, asociada al Imperio, y más aún al Papado, la *realidad* del feudalismo, que implicaba un principio de atomización y anarquía latente, cuya expresión más visible eran las guerras señoriales que hoy llamamos «privadas». En relación con el pluralismo feudal, fué indiscutiblemente un progreso el advenimiento de las grandes monarquías territoriales, los reinos (*regna*), a los que en concepto de sociedades perfectas en su orden (temporal), y personificados por su respectivo «príncipe», pudo ya Santo Tomás atribuir el derecho a la guerra, a diferencia de quienes,

(40) ROMMEN: Op. cit., págs. 408-409.

(41) E. SAUER: *Souver. und Solidar.*, ya cit., pág. 48, con referencia aprobatoria a H. MOSLER: «Die völkerrechtliche Wirkung bundesstaatlicher Verfassungen», en *Festschrift für Richard Thoma*, Tubinga, 1950.

mirando a un ideal más que a una posibilidad, pretendían limitarlo al Emperador o al Papa, según sus preferencias doctrinales. Al fin y al cabo el *regnum* vino en cierto modo a llenar, en un espacio más a la medida de los instrumentos de gobierno de la época, el vacío que en este aspecto de la vida colectiva dejaron el Imperio y el Papado, al debilitarse mutuamente en una lucha que, no lo olvidemos, llena la Edad Media a partir de la querrela de las investiduras, o sea, *ya a partir del siglo XI*. Es una triste verdad la de que durante aquella crisis «la dignidad imperial se había acercado sospechosamente al concepto de cisma», y que a su vez «el cisma alcanzó poco después al propio Papado» (42).

Con la crisis de la Cristiandad en los siglos XIV y XV el papel de tutor supremo del orden temporal, que el Imperio no había logrado desempeñar, y que en virtud de la nueva teoría iusnaturalista del Estado, desarrollada por Santo Tomás sobre bases aristotélicas (por no hablar del averroísmo político o del occamismo, más restrictivos todavía), tampoco correspondía al Papa directamente, hubo de pasar al Estado (*regnum*). Pero quedaba una común integración de los *regna* en el *corpus christianorum*, que la Reforma protestante vino a quebrantar. Esta ruptura espiritual aceleró decisivamente el proceso de concentración y centralización del poder, que si en los países luteranos se extendió sin trabas a la esfera espiritual, en las propias monarquías católicas tendió a invalidarla —galicanismo, regalismo, josefismo— (43). Este fortalecimiento material y espiritual del Estado caracteriza el período del absolutismo monárquico, justificado en lo interno por el orden que instauró. «Entre 1500 y 1700 surgió el Estado moderno, con carácter soberano, porque de ninguna otra manera po-

(42) W. HOLTZMANN: *Das mittelalterl. Imperium und die werdenden Nationen*, ya cit., pág. 17.

(43) Así también ROMMEN: *Op. cit.*, pág. 392; 405, nota 31. Cfr. la aguda observación de P. REUTER: «C'est donc non seulement la scission religieuse qui diminuera le rôle de l'Eglise, mais le fait que même en pays catholique les services rendus par l'Etat à l'Eglise vont faire de celle-ci une alliée des Pouvoirs publics... Tout le profit va aller à l'Etat; non seulement la seule puissance capable de contrebalancer les princes s'efface, mais le groupe politique va, comme dans les sociétés primitives, assurer son empire en s'identifiant à un système religieux» (*Institutions internationales*, París, 1955, pág. 42). Se alude aquí a la doctrina del Derecho divino de los reyes y a su consecuencia, el cesaropapismo, común a un JACOBO I de Inglaterra y un LUIS XIV de Francia, y no ausente de otras monarquías, como recuerda ROMMEN.

dían sus ciudadanos tener garantizada la paz y la seguridad» (44). Ello repercutió desfavorablemente sobre las relaciones internacionales, hasta el punto de que el período en cuestión ha sido calificado «de la anarquía y la desorganización completa desde el punto de vista internacional» (45). Es la época áurea de la «razón de Estado», de la que el principio del equilibrio de fuerzas, que entonces se generaliza, no es sino un aspecto, como certeramente señaló F. Meinecke (46). De todos modos, cierta *solidaridad dinástica*, y el propio principio del equilibrio (que obligaba a una consideración global de la constelación de fuerzas y además limitaba el alcance de los conflictos al mantener una relación de poder tolerable para todos, con lo cual daba a las guerras el carácter de operaciones técnicas, que no ponían en juego la supervivencia del Estado), redujeron las consecuencias de la situación (47), hasta que la Revolución francesa, al transferir a la «nación» la soberanía antes vinculada al príncipe, dió a ésta una virtualidad sin precedentes. El paso decisivo en la desviación de la idea de soberanía fué el momento de su *convergencia con el nacionalismo*. Aquí también jugaron ingredientes religiosos, o pseudoreligiosos, su papel, beneficiándose las naciones —que por lo demás han sido, en buena parte, creación de las dinastías (48)—, del culto tributado antes a los monarcas y del vínculo místico de lealtad hacia ellos experi-

(44) H. J. LASKI: *Introd. a la Polit.*, cit., pág. 101. (Téngase presente que LASKI identifica soberanía y soberanía absoluta.) Cfr. asimismo M. AGUILAR NAVARRO: «La crisis del Derecho internacional y la teoría de sus sujetos», en *Rev. Esp. de Der. Int.*, VII (1954), pág. 25.

(45) C. L. LANGE y A. SCHOU: *Histoire de l'internationalisme*, vol. II, pág. 7. Cfr., pág. 5: «Les tendances menant à la dissolution de la communauté chrétienne (*Corpus christianum. Respublique chrestienne*) laquelle évait été l'ideal politique du Moyen-Age-et à la constitution d'Etats indépendants simplement juxtaposés, sans hiérarchie aucune, et prétendant tous à une indépendance absolue et à une souveraineté complète, atteignent leur culmination à l'âge d'or de l'absolutisme». Pero se reconoce también que «en fait, c'est non moins un progrès important du développement social: le perfectionnement de l'administration, la suppression des guerres intérieures par la force armée du roi, l'administration mieux assurée de la justice, sont autant de bienfaits réels pour la bourgeoisie et les classes laborieuses malgré toutes les imperfections qui les caractérisent encore aux yeux de notre époque» (pág. 6).

(46) *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, 2.^a ed., Munich-Berlín, 1925, pág. 107.

(47) Cfr. también AGUILAR NAVARRO, loc. cit. en *R. E. D. I.*, VII, 1954, pág. 28.

(48) Cfr. sobre el particular el importante estudio de WERNER KAEGI, «Entstehung der Nationen», en sus *Historische Meditationen*, Zurich, 1942, págs., 9-57.

mentado por los súbditos, en pugna comunmente victoriosa con lealtades concurrentes (y en primer término, la regional y la eclesiástica). Es evidente que con este traslado del titular de la soberanía desde la esfera individual a la colectiva se acentuaban las fuerzas centrífugas de la sociedad internacional (49).

Mas, paradójicamente, la época del nacionalismo ha sido, por su coincidencia con la revolución industrial, la época de mayor interrelación e interdependencia de los pueblos; más aún, la época de la unidad actual y efectiva del mundo, y no ya de la unidad potencial, restringida a ciertas áreas geográficas, propia de los universalismos históricos. Ello ha vuelto a transformar los supuestos del problema de la *summa potestas* temporal y del papel histórico del Estado soberano como titular suyo en concepto de *societas perfecta*.

8. Si durante algún tiempo, en la época del mercantilismo y del absolutismo paternalista del Estado-Providencia o de la ilusoria autarquía del Estado nacional cerrado, el concepto de soberanía ilimitada del Estado pudo tener cierta base sociológica, la evolución posterior, caracterizada por la revolución industrial, lo ha despojado, por el contrario, de toda justificación. La soberanía, que de hecho no ha sido jamás libertad de acción omnímoda, lo es hoy con un margen de posibilidades más reducido que nunca, por la urdimbre cada vez más tupida de las relaciones económicas, sociales y espirituales entre los hombres y los pueblos por encima de las fronteras. Y ello hasta el punto de que el Estado responde en medida decreciente a su tradicional carácter de «sociedad perfecta».

Se trata de una verdad que va convirtiéndose en *communis opinio* de cuantos consideran serenamente la realidad internacional de nuestros días. El eco que de ella encontramos en un cuerpo de doctrina que constituye como la cristalización de toda una tradición cultural, es buena prueba de ello. Nos referimos al *Código de moral internacional de Malinas*. Si los clásicos consideraban sin más al Estado como «sociedad perfecta», provista de todos los medios indispensables para

(49) Cfr. P. REUTER, op. cit., pág. 52: «L'âge des nations va faire apparaître des obstacles aux relations internationales. La formation des Etats est celle d'un appareil politico-juridico-militaire. On pourrait concevoir que par les mécanismes appropriés les Etats soient absorbés en un super-Etat, tout comme les sociétés commerciales fusionnent ou s'associent dans des groupes plus larges. Mais les nations avec leurs caractères sociologiques propres, leur conscience historique, leurs intérêts réels et leurs préjugés constituent une limite au développement de la société internationale».

ayudar a sus miembros a conseguir el «bien completo de la vida humana», según la fórmula de Santo Tomás de Aquino, la situación en nuestros días ha cambiado, según sus autores, de una manera radical: «Ante el intenso desarrollo de la vida internacional, la cualificación de *sociedad perfecta* dada al Estado solamente puede entenderse en un sentido muy restringido. El Estado sigue siendo sociedad perfecta en el sentido de que posee la plenitud de la autoridad para mantener en su interior el orden, la paz y la justicia, porque no se concibe un Estado universal que someta a su jurisdicción inmediata a todos los miembros de la familia humana. Pero no es sociedad perfecta, si por tal se entiende la que puede con sus propios medios procurar a sus súbditos el «bien completo de la vida humana», tal cual en nuestros días lo han hecho posible los progresos de la civilización y los fecundos recursos de una cooperación internacional armónicamente organizada» (art. 12).

Estas palabras sitúan adecuadamente el problema de la soberanía en su actual contexto histórico-social.

Añadamos tan sólo que en la misma medida en que el Estado se ve desbordado, por la fuerza de las nuevas realidades sociales, en su capacidad de solución idónea de los problemas humanos, pierden de su razón de ser no pocas de sus exigencias tradicionales, al no guardar ya la debida proporción con su contrapartida positiva, hoy menos efectiva. El hecho de que la defensa militar rebase las posibilidades de la mayoría de los Estados particulares (dado el papel de armas atómicas prácticamente en manos de unos pocos Estados de excepcional poderío industrial) afectará inevitablemente su autoridad real sobre unos súbditos cuya seguridad no garantizan como antes. También la solución de los problemas internos, sobre todo de los económicos y sociales, depende más y más de factores que escapan al control del Estado particular. De ahí un debilitamiento del *ethos* estatal en cuanto tal, cuya consecuencia tenía que ser una revigorización, a costa suya, de las comunidades menores de vida y cooperación espontánea históricamente vivas (nacionalidades y pueblos, corporaciones profesionales y regiones, Iglesias), por un lado, y por otro, de constelaciones de poder o de intereses humanos de alcance internacional y supranacional. Ello no puede dejar de influir en la ulterior evolución de la comunidad de los Estados, en el sentido de un federalismo internacional.

9. Un reflejo de la situación descrita se advierte en el hecho de que la acentuación de la idea de soberanía proceda especialmente, hoy, de dos puntos extremos del mundo político-internacional: de las dos

superpotencias que son los Estados Unidos y la Unión Soviética, de un lado, y de otro, de los Estados de reciente creación, en trance de hacer patente la realidad de su independencia. En el caso de las superpotencias, la magnitud de sus posibilidades ha hecho que en sus estructuras, más supraestatales que estatales, perduren en mayor grado (no absolutamente, sin embargo, dado el correspondiente ensanchamiento del escenario político-internacional) los supuestos sociológicos de la soberanía tradicional; pero se observará que el hincapié en la soberanía que en una y otra se hace es más bien unilateral, tendiendo antes a protegerse frente a eventuales obligaciones impuestas por una mayoría adversa (y que más las afectaría, dada su mayor responsabilidad en los asuntos internacionales), y éste es el caso sobre todo de la Unión Soviética (50). Algo parecido ocurre por lo que respecta a Gran Bretaña fuera del marco de la Commonwealth. En cuanto a los nuevos Estados, en su mayor parte de origen colonial y que a veces son todavía de base poco firme, la invocación de la soberanía sirve de antídoto a un determinado complejo que, aunque comprensible, requiere, sin embargo, ser superado, y en todo caso se acompaña, en ocasiones poco consecuentemente, con peticiones de ayuda que, quiérase o no, implican, a la larga, cierta mediatización. Pero otras veces son Estados de vida ya larga los que incurren en actitud semejante, siendo la razón principal, por lo general, su no conformidad o falta de adecuación con las pautas político-internacionales prevalentes. También entonces la afirmación de la soberanía es antes de signo negativo que positivo. En contraste con ello, la dura escuela de la realidad ha encaminado a la mayoría de los Estados de la Europa occidental hacia una progresiva limitación de su soberanía bajo el signo de una reintegración de tipo federativo.

En lo que atañe a la organización mundial, hay un evidente retraso de las formas jurídicas con respecto a la realidad. La Organización de las Naciones Unidas no sólo no ha suprimido el «dogma de la soberanía» (51), sino que la Carta protege la incolumidad de la «jurisdicción interna» de los Estados frente a intervenciones de la Organización (art. 2.º, punto 7) con más fuerza que el Pacto de la Socie-

(50) Cfr. sobre el particular también K. LOEWENSTEIN, «Souveränität und zwischenstaatliche Zusammenarbeit», *Archiv des öffentlichen Rechts*, 80, 1955, págs. 7-8.

(51) Cfr. art. 2.º, núm. 1.º: «La Organización está basada en el principio de la igualdad soberana de todos sus miembros».

dad de las Naciones en su artículo 15, apartado 8.º (52). En cuanto a Europa, por el contrario, se ha apreciado una evolución de las fórmulas jurídicas en consonancia con la significación de hecho de la soberanía en un mundo (y por de pronto en un continente) cada vez más solidario. En términos generales, ya las constituciones posteriores a la primera guerra mundial fueron proclamando expresamente, no sólo la superioridad del Derecho internacional sobre el Derecho interno, sino también la incorporación general a éste del Derecho internacional común (53), el principio de la cooperación internacional (54) y la adhesión a un ideal de paz (55), y en algún caso la renuncia a la guerra (derecho esencial de la soberanía) como instrumento de política nacional (56). Esta evolución se ha acentuado después de la segunda guerra mundial. Por un lado, la superioridad del Derecho internacional y su recepción general en el ordenamiento interno han sido reafirmados en las nuevas Constituciones francesa de 1946 (57) e italiana de 1948 (58) y en la Ley fundamental de la República Federal Alemana (59), así como la repudiación de la guerra (60). Pero además se ha llegado en algunas Constituciones recientes a admitir, bajo reserva de reciprocidad, la eventualidad de limitaciones mayores de la soberanía estatal. Así, la actual Constitución francesa acepta las limitaciones de la soberanía que sean «necesarias para la organización y la defensa de la paz» (art. 46). Lo mismo hace, con no menor énfasis, la italiana, en su artículo 11: «Italia... acepta, en condiciones de paridad con los demás Estados, las limitaciones de soberanía necesarias para un ordenamiento que asegure la paz y la justicia entre las

(52) Según el Pacto, la cuestión de saber si un asunto era de la exclusiva competencia del Estado se resolvía con arreglo al Derecho internacional, mientras que la Carta nada dice al respecto. Por otra parte, mientras el Pacto prohibía la intervención únicamente al Consejo, la Carta extiende la exención a todos los órganos de la Organización. Cfr. VERDROSS, *Der. int. públ.*, 2.ª ed. esp. cit., páginas 393 sig.; asimismo, LOEWENSTEIN, loc. cit., pág. 3.

(53) Constitución alemana de Weimar, art. 4.º; const. austríaca de 1920, artículo 9.º; const. española de 1931, art. 7.º.

(54) Constit. portuguesa de 1933, art. 4.º; const. irlandesa de 1937, art. 29, I.

(55) Constit. irlandesa de 1937, art. 29, II.

(56) Constit. española de 1931, art. 6.º.

(57) Preámbulo y art. 46.

(58) Art. 10.

(59) Art. 25.

(60) Constit. francesa, art. 46; const. italiana, art. 11; Ley Fundamental de Bonn, art. 26.

naciones; y promueve y favorece las organizaciones encaminadas a tal fin.» También la Ley fundamental de la República Federal Alemana autoriza la transferencia de derechos de soberanía a instancias internacionales y la integración en un sistema de seguridad colectiva (artículo 24). Idéntica posibilidad prevé la nueva Constitución danesa aprobada por plebiscito el 25 de mayo de 1952 (61). Es bien sabido que, por lo que se refiere al ámbito jurídico-internacional europeo occidental, tales disposiciones no han sido letra muerta, sino que se han traducido ya en realidades acaso poco espectaculares, pero de una virtualidad sin precedentes en el Derecho internacional del sistema moderno de Estados: basta evocar aquí la Comunidad Europea del Carbón y el Acero y el Convenio Europeo de los Derechos del Hombre.

Esta superioridad de principio del Derecho internacional sobre el interno se puso ejemplarmente de manifiesto en la reforma constitucional llevada a cabo en los Países Bajos y en Bélgica a raíz de la firma del Tratado de París de 27 de mayo de 1952 (que creó la Comunidad Europea de Defensa, finalmente no aceptada por Francia), para modificar las cláusulas jurídico-constitucionales que impedían su ratificación. Adaptar el ordenamiento jurídico-interno, en su norma suprema, al ordenamiento jurídico-internacional, en lugar de apoyarse en él para eludir obligaciones jurídico-internacionales de orientación distinta: he aquí una actitud característica de una evolución positiva en el sentido de un bien común supranacional al que la soberanía se subordina. Pero el ámbito geográficamente limitado dentro del cual se ha desarrollado la evolución en cuestión muestra a su vez que la subordinación de la soberanía estatal al bien común supranacional está en función del reconocimiento de valores comunes fundamentales como pautas político-internacionales y en definitiva culturales.

ANTONIO TRUYOL

Catedrático de Derecho Internacional
público y de Filosofía del Derecho.
Universidades de Madrid y Lisboa

(61) Condicionándola a una mayoría de cinco sextas partes del Parlamento.

EL PROBLEMA DEL DERECHO Y LA ETICA (1)

Uno de los problemas centrales de la filosofía ha sido, desde siempre, el de cómo puede justificarse fundamentalmente el Derecho con sus exigencias y prohibiciones. En este terreno se hizo evidente siempre de nuevo que la pregunta por el obrar jurídico está encuadrada en la estructura más amplia de la pregunta por el obrar justo en general: *el Derecho remite a la ética* como fundamento de su carácter jurídico. Especialmente *Kant* ha acentuado de manera penetrante esta conexión. El que en general *deba* haber Derecho no se puede derivar, según su modo de ver la cuestión, del Derecho existente en cuanto tal; ello surge, más bien, de un postulado ético: «El hacerme una máxima del obrar justamente es una exigencia que me impone la ética» (2) (*).

También por parte de los juristas —en la teoría del Derecho, en la legislación y en la administración de justicia— se siente la necesidad de una fundamentación ética del Derecho. Testimonio de ello son las discusiones en torno del Derecho natural, actualmente encendidas de nuevo (3), y también algunas recientes *resoluciones del Tribunal Federal* (**), en la argumentación de las cuales desempeñan un papel

(1) El presente trabajo reproduce —en forma ampliada— una conferencia dada el 11 de noviembre de 1955 ante la Sociedad de Estudios Jurídicos de Karlsruhe. El autor debe ideas esenciales al diálogo con colegas de la rama jurídica de la Universidad Libre de Berlín, especialmente con los profesores ARWED BLOMEYER, MARTIN DRATH, ERNST HEINITZ y ERNST E. HIRSCH.

(2) KANT: *Die Metaphysik der Sitten* [La metafísica de las costumbres], 1797, edición de la Academia [de Berlín], tomo VI, pág. 231.

(*) Las traducciones de los textos citados en este trabajo nos pertenecen. Los títulos de las obras y escritos, en cambio, se citan en alemán, con el agregado de una traducción literal entre paréntesis cuadrados para facilitar su identificación. [N. del T.]

(3) Cfr. para esto HANS WELZEL: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit* [Derecho natural y justicia material], 2.^a ed., 1955, sección: «El presente».

(**) El autor se refiere al Tribunal Supremo de Karlsruhe que, junto con el Constitucional, es de última instancia y tiene jurisdicción sobre toda la República Federal Alemana. [N. del T.]

decisivo conceptos éticos tales como «ley moral», «orden de los valores», «dignidad personal», «responsabilidad» y otros por el estilo (4). En ocasiones se habla también expresamente de la fundamentación del Derecho en la ética; así, por ejemplo, en la resolución del 17 de febrero de 1954: «En la medida en que los actos de alcahuetería hablan de lascivia, remiten a un canon extrajurídico, a una norma que rebasa el terreno de lo meramente jurídico». Esta norma se caracteriza expresamente como norma ética, es decir, como «una tal de la moralidad, de la ley moral». En correspondencia con esto, en la misma resolución se encuentra el principio de que «la *obligatoriedad interna del Derecho* descansa... sobre la *coincidencia* de éste con el *mandamiento moral*».

Que el Derecho se funda en la ética se confirma cuando se observa que aquél debe configurarse diversamente, y que en la historia, en efecto, se ha configurado diversamente, según sea en cada caso la concepción fundamental imperante acerca del fin de la existencia del hombre y, en consecuencia, acerca de lo que se exige de éste éticamente. Si una ética filosófica afirma, por ejemplo, que lo decisivo para el hombre son sus obligaciones frente a los otros, se sigue de ello una regulación de las relaciones jurídicas diversas de la que se seguiría de una concepción ética opuesta en que el hombre esté referido predominantemente a su libertad individual. Así también la observación de las *teorías actuales del Derecho* muestra que éstas se han desarrollado en cada caso a partir de distintas concepciones éticas fundamentales. En parte, estas teorías apelan expresamente a una base filosófica de tal tipo, por ejemplo a Tomás de Aquino, a Kant, a Max Scheler o la filosofía existencial. Pero aun en la *administración de justicia*, en que no se da propiamente una tal fundamentación ético-filosófica, ésta se halla inexpresa en el fondo y sólo indirectamente se hace visible en las formulaciones de los principios de la sentencia. Así sucede cuando se dice que «las capas rectoras» o los «transeúntes de buena fe» o «los que piensan justa y razonablemente» deben dar la pauta de lo que es

(4) Resoluciones del Tribunal Federal del 18 de febrero de 1952 acerca de la *ignorantia juris*, *N[eue] J[uristische] W[ochenschrift]* [Nuevo semanario jurídico], 52-593); del 23 de diciembre de 1952 (acerca de la tensión de la conciencia moral, *NJW*, 53-431); del 17 de febrero de 1954 (acerca del favorecimiento del comercio sexual, *Juristenzeitung* [Diario de los juristas], 54-508); del 10 de marzo de 1954 (acerca de la tentativa de suicidio, *J[uristische] R[undschau]* [Panorama jurídico], 54-425), y del 14 de julio de 1955 (acerca de las historietas de aventuras, *NJW*, 55-1.287).

Derecho, pues lo que «rector», «de buena fe» y «justa y razonablemente» es y puede ser constituye a su vez una pregunta que sólo puede responderse mediante una decisión valorativa, es decir, desde la ética. Inclusive allí donde esto no tiene su expresión ni siquiera en las formulaciones del lenguaje del Derecho, en la base de las realidades jurídicas —y como una especie de «espíritu de las leyes» o como convicción moral-jurídica de la época o del pueblo— se encuentra pensamiento ético en el sentido de la proyección, predominante en cada caso, de lo que el hombre debe ser y de la conducta que debe observar en consecuencia.

El derecho —tanto en su esencia como en su forma concreta de cada caso— remite por consiguiente más allá de sí mismo y recae —expresa o inexpresamente— en una ética que le sirve de base. Ahora bien, si se pregunta por qué sucede esto, se descubre que el Derecho busca en una ética presupuesta la seguridad que cree no poder encontrar en sí mismo. Pero la remisión a la ética, ¿puede dar tal seguro fundamento? ¿No surge en este punto la pregunta más profundamente perentoria de si la ética, por su lado, está en condiciones de ofrecer *certidumbre incuestionable*?

Esto sería evidentemente posible si el Derecho—retrocediendo hasta su fundamento ético—tropezara con una ética, con *la* ética, y ésta fuera, en cuanto tal, indudablemente cierta o, por lo menos, conclusivamente demostrable. Sin embargo, no ocurre así de ningún modo. Al Derecho de cada ocasión le puede aparecer como absolutamente asegurado el fundamento ético en que tiene sus raíces; pero sólo en tanto su pretensión de ser *el* derecho no le sea disputada por otra concepción jurídica distinta. Pues cuando en tal situación el Derecho remite a su fundamento ético y busca justificarse desde él, su contrincante puede oponerle otra ética, capaz de fundar también un Derecho, con la misma exigencia de validez exclusiva. Con la referencia a la ética, en consecuencia, no se suprime la lucha entre distintas concepciones del Derecho, sino que estalla más bien de nuevo y de manera más radical en el terreno de las convicciones éticas fundamentales.

Algo similar se revela cuando se contempla esta situación desde el lado de la ética. La filosofía no dispone de una ética única, absolutamente válida, sino de una *variedad de proyectos éticos*, que reclaman por lo general—cada uno para sí—el derecho de validez absoluta. Están, además, en permanente discusión entre sí, como lo ilustran tanto la marcha de la historia de la filosofía como las discusiones actuales en torno de los principios éticos. Quien—para nombrar un ejemplo—par-

ticipe con Kant de la concepción de que hay sólo una ley moral formal e incondicionada, pero de que no existen mandamientos claramente cognoscibles, absolutos y al mismo tiempo con contenido concreto, deberá contradecir el punto de partida ético de Scheler, quien afirma, por el contrario, que los principios materiales del obrar moral—los «valores»—son evidentemente cognoscibles (5).

El conflicto entre las diferentes configuraciones y teorías del Derecho no se resuelve, por lo tanto, mediante el retroceso hasta el fundamento ético, sino que conduce por esa vía a un *conflicto más profundo en el campo de la ética* misma. Esto significa que el teórico del Derecho y el filósofo se encuentran en medio de la misma confusión, a saber, que se les quita el suelo bajo los pies cuando se ponen en busca seriamente de una fundamentación de sus afirmaciones.

Pero cuando el filósofo, en tanto su tarea es la de interrogar críticamente todas las seguridades provisionales, señala precisamente de este modo la *problematicidad de una fundamentación ética del Derecho*, ¿no hace entonces para mal lo ya problemático todavía más problemático, y no fomenta aquellas tendencias escépticas y nihilistas que sacan de ahí la conclusión de que no vale la pena ocuparse seriamente de tales fundamentaciones éticas, necesariamente condenadas al fracaso? Pero ¿a dónde habría de conducir esto? Sin duda a que finalmente el Derecho—carente ya de base—se fundara sobre el azar de los puntos de vista subjetivos del legislador y de los exegetas de las leyes y, al fin y al cabo, inclusive sobre la arbitrariedad de los que detentan el poder en cada caso.

En efecto, la *pregunta filosófica* es un asunto peligroso. Filosofar es, por su esencia misma, un preguntar radical, que va a las raíces. A quien se aventure en él, le puede ocurrir que le sea quitado el suelo debajo de los pies y que todo caiga para él en el torbellino de la problematicidad. Pero esto no es todo, ni es lo último. El filosofar pone en movimiento su preguntar radical para obtener una respuesta, y precisamente una respuesta válida y fundada. Pero ¿cómo puede alcanzar esta meta si antes no ha puesto a prueba, en el fuego del preguntar radical, todas las respuestas con que se encuentra por delante para saber si resisten firmemente o si sólo llevan consigo un engañoso reflejo de certidumbre? El «escepticismo» del filósofo *no* es, en consecuencia, *pasión de la duda por la duda misma*. Surge más bien de la voluntad de alcanzar la verdad y las verdades últimas, y del cuidado de probar

(5) Cfr. el análisis más preciso de ambas posiciones éticas expuesto más abajo.

críticamente todas las verdades que se nos ofrecen, inclusive las encontradas por nosotros mismos. Cuando el que filosofa descubre, por éste su camino, la interna problematicidad de algunas respuestas, que reclaman para sí certeza e incuestionable evidencia y que acaso se hayan hecho entrañables y parecen imprescindibles para los contemporáneos, entonces no sucede esto para demoler lo existente y plantar, en el campo de la total destrucción, la fútil bandera del escepticismo radical, sino con la intención de descubrir, destruyendo el espejismo de las seguridades provisorias, la verdadera certeza capaz de servir de fundamento. Esto significa que el teórico del Derecho y el filósofo siguen ciertamente caminos distintos, pero que están unidos por la misma preocupación: *fundar el Derecho en una certidumbre ética que se mantenga firme y esté protegida contra los embates del mero escepticismo.*

LA NATURALEZA DE LA COSA

¿No se podrían esquivar las dificultades de una fundamentación filosófica del Derecho apelando a un principio completamente diverso, ajeno a la problematicidad de lo ético, por ejemplo, el principio de la «naturaleza de la cosa»? (*). Cada región del Derecho susceptible de regulación legal y cada caso juzgable jurídicamente se refiere a determinados hechos concretos, y de éstos se derivan puntos de vista más o menos unívocos para la decisión por tomar, la que con ello se sustrae evidentemente a la problematicidad de la ética.

Hay, efectivamente, amplios sectores del Derecho, especialmente del Derecho civil, en los que el principio de la naturaleza de la cosa en el sentido de los hechos dados y no interpretados es de gran importancia y en los que, en consecuencia, la necesidad de una fundamentación ética no tiene tanto peso como en otras ramas del Derecho, por ejemplo, en el Derecho penal. Sin embargo, en éste vale el principio

(*) La palabra alemana «*Sache*» es menos abstracta y, por tanto, menos general que la española «cosa»; en este sentido el alemán emplea más bien el neutro «*Ding*». Traducimos literalmente, puesto que en castellano no disponemos sino de un vocablo. La expresión «*natura rei*» sería tal vez un equivalente más justo del giro «*Natur der Sache*» tomado en sentido jurídico, puesto que «*res*» tuvo originariamente en latín significado exclusivamente jurídico; pero como ese mismo término ha tenido una evolución tan complicada en la historia de la filosofía, preferimos evitarlo. [N. del T.]

de que una sentencia no debe violentar los hechos. Así, desde este punto de vista, se restringe sin duda la cuestión del Derecho y la ética: no se puede hacer depender esquemáticamente todo Derecho de nada más que de principios éticos. Sin embargo, hasta dónde alcanza la naturaleza de la cosa como principio fundamentante y hasta dónde, a pesar de todo, es necesario echar mano a un fundamento ético, son preguntas que permanecen en pie.

Las citadas *sentencias del Tribunal Federal* ofrecen una vez más un punto de partida para tratar este problema. En la resolución del 17 de febrero de 1954 se exige «que el comercio sexual se lleve a cabo por principio en el matrimonio monogámico», precisamente «porque el sentido y el resultado de ese comercio es el niño», y porque «sólo en el orden del matrimonio y en la comunidad de la familia— puede el niño crecer y desarrollarse de acuerdo con su determinación humana». Si se hace abstracción por de pronto de que se dan además otros fundamentos más profundamente penetrantes y de naturaleza ética, y de que el concepto de «determinación humana» es demasiado extenso; si se hace cristalizar primeramente sólo uno de los momentos dejando de lado los demás, se verá que aquí, junto a las fundamentaciones éticas, también algo así como la «naturaleza de la cosa» permite postular en forma de principio el matrimonio monogámico y llegar, a partir de ello, a imposiciones jurídicas. Se presupone como dato natural que «la relación naturalmente íntima de los sexos... es rica en consecuencias», es decir, que a partir de esa relación puede originarse un niño, quien da, antes que nada, «sentido» al comercio carnal y plantea el problema de su propio crecimiento y desarrollo. Estos hechos que residen en la naturaleza de la cosa, exigen, como se concluye por fin, el matrimonio, y la comunidad de la familia o, más exactamente, el matrimonio monogámico, y conducen así, por último, a las consecuencias jurídicas citadas en la resolución.

Sin embargo, si se observa más detenidamente el razonamiento hecho de este modo, se ve que no es concluyente. Por de pronto, que la relación sexual reciba su «sentido» exclusivamente desde el niño es un supuesto que está todavía por demostrarse. Pero aun cuando se concediese esto, quedaría todavía por resolver si la perspectiva del crecimiento y desarrollo del niño basta para fundamentar la necesidad del matrimonio *monogámico*. Los matrimonios poligámicos no excluyen por principio la posibilidad de una adecuada crianza de los niños, como lo muestran ejemplos históricos, y todavía hoy el uso en algunos pueblos no europeos. *El postulado del matrimonio monogá-*

mico no se puede derivar, pues, de manera convincente de la naturaleza de la cosa. Si ese postulado debe ser válido, ha de tener muy otras raíces, y de hecho la resolución citada da otras fundamentaciones de más peso para aquél.

La auténtica *problemática en el concepto de «naturaleza de la cosa»* se muestra, por cierto, sólo cuando se entiende por tal no los meros hechos concretamente verificables que determinan el caso particular, sino —en sentido más amplio— la situación humana en general en sus caracteres esenciales y fundamentales. De acuerdo con esta significación habla Coing de la «naturaleza del hombre y del mundo en que aquél vive». Entiende por ello en particular «la naturaleza del hombre, sus facultades naturales, instintos, fines voluntarios, etc., tales como aparecen en las distintas edades»; luego la «estructura del medio ambiente del hombre» y, por último, «el peculiar conjunto de leyes objetivas que es propio, en cada caso particular, de las distintas esferas de actividad y de las comunidades del hombre», como, por ejemplo, «la esencia del matrimonio en el Derecho familiar» (6). En correspondencia con esto llama la atención Welzel sobre «determinados datos ontológicos fundamentales a los que está ligada toda valoración imaginable, y que, en consecuencia, pone límites fijos a toda valoración. Como ejemplos nombra «la estructura ontológica de la acción» y «la estructura lógico-material de la culpa» (7).

Estos son, sin duda, momentos determinantes para el establecimiento del Derecho y la administración de justicia. Ningún legislador, ningún juez querrá tomar decisiones que estén en contradicción con *la naturaleza del hombre y de su mundo, o con las leyes objetivas y los datos ontológicos fundamentales.* Ahora bien, cabe preguntar hasta dónde alcanzan tales comprobaciones generales cuando se trata, en la práctica, de dejar establecido y de administrar el *Derecho*. Pues para esto es necesario que se diga de antemano qué es la naturaleza del hombre, qué es la naturaleza del mundo en que éste vive y en qué ha de verse la esencia del matrimonio o la estructura de la culpa y de la acción. *Nada de todo esto está dado, sin embargo, con evidencia unívoca.* ¿Pertenece, por ejemplo, a la naturaleza del hombre —como opina Aristóteles— el que haya libres y esclavos, o sólo la libertad constituye un componente innegable de la esencia del hombre? ¿Re-

(6) HELMUT COING: *Grundzüge der Rechtsphilosophie* [Elementos de filosofía del Derecho], 1950, págs. 119-121.

(7) WELZEL: *Op. cit.*, pág. 197.

presenta la propiedad en el mundo humano un papel decisivo o tiene sólo carácter auxiliar? ¿Hay que considerar el obrar del hombre como libre y sólo responsable ante sí mismo, o se debe tener en cuenta más bien el otro momento: que la actividad humana es siempre motivada y, por ello, no libre? La culpa ¿es culpa sólo ante otro o hay también una culpa del hombre ante sí mismo y, finalmente, inclusive una culpa ante la Divinidad? ¿Y cuál es, en último término, de acuerdo con la naturaleza de la cosa, la verdadera esencia del matrimonio?

El planteamiento de estas preguntas muestra que lo que tiene que ver con el ser del hombre no está simplemente delante de los ojos ni—en cuanto tal—claramente verificado, como para que pueda ser puesto en la base de las decisiones jurídicas. Aquello que el hombre es en cada caso se decide —sobre la base de las estructuras senciales dadas— a partir de lo que él hace de sí mismo y según la manera como se entiende a sí mismo. De hecho, el hombre se ha comprendido en cada caso de modo diverso a lo largo de su existencia histórica, y en correspondencia con ello ha tenido cada vez un tipo de esencia diferente: el hombre bajo el señorío incondicional de Dios, tal como lo veían los judíos, es diverso del hombre griego con su ser abierto a la riqueza y profundidad del mundo. Además, y en conexión con esto, el mundo varía para el hombre en cada ocasión según la manera como éste se entiende en él y es de la manera como lo interpreta. Y, finalmente, lo que significan el matrimonio, la acción y la culpa depende también de la explicación que el hombre da de sí mismo y del mundo.

Ahora bien, aquí interviene decisivamente el *momento de lo ético*, pues explicación de sí mismo e interpretación del mundo no son producto de una teoría neutral y desinteresada. En ellas más bien se ha decidido, y se vuelve a decidir siempre de nuevo, lo que la existencia humana debe ser y hacia dónde debe apuntar en último término. Pero esto no es otra cosa que la cuestión fundamental de la ética, que forma, precisamente, el *horizonte de la explicación de sí mismo y de la interpretación del mundo*.

Con la mera referencia a la naturaleza del hombre y de su mundo, a leyes peculiares y datos fundamentales, todavía no se ha dado, en consecuencia, el paso decisivo. Todo eso puede desempeñar siempre un papel determinante en el establecimiento del Derecho y la administración de justicia, en el sentido de que ninguna determinación jurídica está autorizada a pasarlo por alto. Sin embargo, en cuanto se trata de decisiones acerca de circunstancias concretas de la existencia e, inclusive, como en el caso del Derecho, de decisiones de carácter

obligatorio, entra en juego nuevamente la ética con su pregunta fundamental acerca del por qué de la existencia.

Esto ha sido visto también por Coing y Welzel allí donde preguntan por el alcancé de la idea de «naturaleza de la cosa». «El concepto de "naturaleza de la cosa" —dice Coing— parece extenderse hasta referirse a la representación de un orden total de las cosas», de manera que el «Derecho natural», fundado sobre él, podría convertirse en «... un reflejo del orden que reside en los hombres y en las cosas mismas». Pero este pensamiento se restringe esencialmente. «El conocimiento de las conexiones del ser, de la naturaleza humana, de las leyes de los procesos sociales, es, por cierto, imprescindible para la creación de un Derecho justo... Sin embargo, lo que no podemos obtener a partir de la observación de la "naturaleza de la cosa" misma es la intuición de un orden cerrado.» Hay, en verdad, «ciertas estructuras... a las que puede y debe ligarse el orden jurídico.. Pero la comprobación de estas estructuras no nos dispensa de la tarea de intervenir nosotros mismos valorando y ordenando». En el fondo de las determinaciones jurídicas no está, por consiguiente, la «naturaleza de la cosa», sino una «decisión moral... que, por su parte, refiere a una determinada valoración» (8). Pero en qué ve Coing los principios de una valoración ética tal, y si éstos permanecen incólumes frente al preguntar filosófico, son cuestiones de las que habrá que hablar todavía.

De manera semejante, también Welzel ve que los datos ontológicos fundamentales por él aducidos, por más que su elaboración sea de esencial importancia para la teoría del Derecho, no son suficientes en cuanto tales para formar el fundamento de decisiones jurídicas. Hay, por cierto, «en este campo ontológico y lógico-material... "verdades eternas" que ningún legislador del mundo puede modificar»; pero éste está ligado a ellas sólo «cuando previamente las ha admitido como principio». Esto quiere decir que ellas pueden «ligarlo sólo relativamente», o sea en función de la que él haya escogido como principio fundamental», aunque, «por lo demás, lo fuerzan... a escoger una de ellas» (9). Pero la elección de tales perspectivas fundamentales sobre la existencia es precisamente la tarea central de la ética. Welzel no apela, en realidad, expresamente a ella. Sin embargo, su modo de tratar la cuestión muestra que él se ve remitido también, más allá del terreno de

(8) COING: Op. cit., págs. 122-128.

(9) WELZEL: Op. cit., pág. 198.

una «naturaleza de la cosa», a la dimensión en que la fundamentación del Derecho se convierte por primera vez auténticamente en problema.

LA IMAGEN HUMANÍSTICA DEL HOMBRE

En la *resolución del Tribunal Federal* del 17 de febrero de 1954 citada más arriba, si se observa más exactamente, no es tanto la naturaleza de la cosa la que fundamenta la exigencia del matrimonio monogámico, sino más bien *una imagen determinada del hombre, éticamente construída*. Conectando con la afirmación de que «el sentido y la consecuencia del comercio [carnal] es el niño», se agrega allí: «por causa de éste y por causa de la dignidad personal y de la responsabilidad de la pareja se impone al hombre el matrimonio monogámico como forma de vida». Además, se dice: «sólo en este orden y en esta comunidad se toman los esposos con la seriedad que se deben recíprocamente». En el mismo sentido se habla luego de la «comunidad matrimonial de dos compañeros que se respetan mutuamente...», única comunidad en que puede «cumplirse con pleno sentido... la relación natural e íntima de los sexos». Detrás de estas expresiones hay evidentemente una imagen del hombre determinada y directriz: según ella, pertenece a éste tanto una dignidad, fundada en su carácter de persona, como la responsabilidad ante otros, y, precisamente, por un lado ante el niño en su «determinación humana»; por otro, ante el compañero de la unión sexual, frente al cual la responsabilidad adquiere el carácter del respeto y del debido tomarse-en-serio. A partir de esta imagen esencial del hombre, se exige luego el matrimonio monogámico como forma necesaria de vida.

El fondo antropológico sobre el que argumenta el Tribunal Federal se hace todavía más claro si tomamos en cuenta la *resolución del 18 de marzo de 1952*. En efecto, la responsabilidad, que se atribuye al hombre como momento esencial, se determina aquí más exactamente: por un lado, en tanto se la relaciona por definición con una posible deuda (*) y se la pone con ello en conexión con la conciencia

(*) La palabra alemana «*Schuld*» significa tanto «deuda» como «culpa». Es imposible reproducir en castellano con un solo término esta paridad de conceptos, tan importante aquí como en la llamada filosofía existencial. Sólo si se tiene en cuenta este doble significado puede entenderse aquí el contexto: el hombre responsable se debe a sí mismo la conducta justa; si obra en contra, surge la conciencia de culpa, o sea, conciencia de que *lo debido* no fué realizado [N. del T.]

[moral] como el lugar más íntimo de la conciencia [sicológica] de deuda (*); por otro, en tanto se relaciona la deuda, por su naturaleza, con el poder obrar, con la decisión, con la libertad y con la autodeterminación moral. Esto quiere decir, sin duda, el párrafo siguiente: «Al atribuir al agente la culpa de haberse regido por un juicio de no-valor, se le reprocha que no se haya comportado de acuerdo con el Derecho, que se haya decidido por lo ilícito, aunque hubiese podido conducirse conforme a Derecho y decidirse por éste. El fundamento interno de la acusación de culpabilidad reside en que el hombre se constituye sobre la base de la autodeterminación libre, responsable y moral, estando por eso capacitado para decidirse por el Derecho y en contra de la injusticia.» De acuerdo con ello el hombre está «llamado en todo momento a tomar la decisión responsable de conducirse justamente y como componente de la comunidad jurídica.» «Para esto es necesaria la tensión de la conciencia [moral].»

De este modo ha recibido su contorno la *imagen del hombre* puesta en la base de las sentencias del Tribunal Federal. Los momentos decisivos son *libertad*, entendida como autodeterminación moral, y *responsabilidad*, en el sentido de respeto por el semejante. Ambas cosas conceden al hombre su carácter de *persona* y su peculiar *dignidad*.

Esta concepción del hombre tiene una larga historia. Recibió su configuración más extraordinaria en la época del clasicismo alemán y fué fundamentada entonces del modo más penetrante por Kant. Este toma como punto de partida en su ética el hecho de que el hombre que se preocupa por el obrar justo y se propone proyectar, en correspondencia con ello, «máximas» para su obrar, se encuentra frente a un mandamiento que lo obliga incondicionalmente, frente a una «*ley práctica incondicionada*». Kant pone el peso decisivo de la argumentación en que no se trata aquí de un principio meramente subjetivo, sino de un «*factum*» que «se nos impone por sí mismo» y que, en consecuencia, es «innegable». Lo que manda esta ley se expresa en la fórmula del «imperativo categórico»: «Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal» (10).

(*) El alemán posee dos vocablos para lo que las lenguas latinas nombran con uno: «*Gewissen*» es conciencia en sentido moral, como cuando hablamos de la «voz de la conciencia»; «*Bewusstsein*» es conciencia en sentido sicológico, como cuando hablamos de los «fenómenos de la conciencia». [N. del T.]

(10) KANT: *Kritik der praktischen Vernunft* [Crítica de la razón práctica], 1788, edición de la Academia, tomo V, págs. 29-32.

A partir de este principio ético fundamental suyo, Kant es conducido a *dos consecuencias* que son características para su concepción del hombre. Por un lado, partiendo de la idea del mandamiento incondicionado, alcanza la certeza de que la *libertad* es una nota distintiva esencial del hombre; pues si el hombre se concibe a sí mismo como incondicionalmente obligado, debe aprehenderse también como libre: sin un poder, un deber (*), y sobre todo un deber incondicionado, sería absurdo (11). Con esto no quiere Kant ciertamente atribuir al hombre un señorío de sí mismo sin límites. Entiende, sin duda, la libertad como «autonomía»; pero ésta no es la «facultad de la elección de obrar en favor de la ley o en contra de ella». En verdad el hombre sólo es autónomo más bien cuando se dice libremente a la obediencia en contra de la ley moral (12). En esta libertad esencial, ligada a la captación del mandamiento incondicionado, ve también Kant el sentido de la «dignidad» (13) propia del hombre y de la «personalidad» (14) de éste.

Por otro lado, del pensamiento de ley moral surge también la exigencia de *responsabilidad*. Ya en el concepto de «legislación universal», según la citada formulación del imperativo categórico, se piensa a la vez en el semejante. Esto se revela todavía más claramente en una segunda formulación de la ley moral fundamental. La esencia de la libertad, que pertenece a la «humanidad» del hombre, se determina aquí con más precisión en el sentido de que éste no debe ser utilizado como medio para fines extraños, sino entendido como fin en sí mismo, exigencia válida también para la conducta ante el semejante. Por eso dice Kant: «Obra de modo tal que la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, sea siempre fin, nunca meramente un medio» (15).

Así se ve que detrás de las *sentencias del Tribunal Federal* y detrás de la *ética de Kant* se encuentra la *misma imagen del hombre*. Sus rasgos esenciales son: *libertad como autodeterminación moral, conciencia [moral], carácter de persona, dignidad humana, responsabilidad para con el semejante*. La cuestión es ahora la de si a partir de ello

(*) Ambos infinitivos tienen aquí sentido verbal, no nominal. [N del T.]

(11) Cfr. KANT: Op. cit., págs. 4 y 30.

(12) Cfr. KANT: *Metaphysik der Sitten*, ed. cit., págs. 226 y sigs.

(13) KANT: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [Fundamentación de la metafísica de las costumbres], 1785, ed. de la Academia, tomo IV, pág. 436.

(14) KANT: *Metaphysik der Sitten*, ed. cit., pág. 223.

(15) KANT: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, ed. cit., pág. 429.

será posible una fundamentación suficiente del Derecho. Este problema debe salir a la luz del día más claramente en Kant, quien se preocupa expresamente por una tal demostración, que en aquellas decisiones jurídicas de última instancia que se permiten asentar sin discusión en el fondo, desde la presentación del tema, una idea supuesta del hombre. Pero ¿cómo logra Kant el *tránsito del plano ético al jurídico*?

Ante todo, deriva el *concepto universal de Derecho* a partir de su pensamiento ético fundamental. Si desde el punto de vista ético lo decisivo es que el hombre ensamble en libertad con una legislación universal, esto no puede valer únicamente para la interioridad de decisiones morales, sino que debe influir también en el obrar fáctico. Ahora bien, en este punto el principio ético se convierte en mandamiento del Derecho, pues las «leyes de la libertad, en la medida en que se refieren a las meras acciones externas y a su legalidad, se llaman... jurídicas» (16). En consecuencia, Kant determina el Derecho como el «conjunto de las condiciones bajo las cuales *el arbitrio de uno puede ser acordado con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad*» (17).

También la filosofía del Derecho de Kant, por lo tanto, está concebida a partir de la personalidad libre, que se determina a sí misma y responsable a la vez de la libertad de los otros en función de una legislación universal. Sin embargo, con esta determinación general, la cuestión de la fundamentación del Derecho en la ética no ha llegado todavía a su término, puesto que con ello no se ha abierto todavía la puerta a formulaciones jurídicas materiales. Interesa ahora más bien descubrir qué pertenece *in concreto* a la libertad exigida y éticamente enraizada en el concepto de Derecho, y cómo puede repercutir su coincidencia con la libertad de los otros según una ley universal en la *práctica de la vida jurídica*.

Sin embargo, no puede aquí Kant continuar adelante valiéndose sólo del principio jurídico deducido *a priori* de la libertad moral del hombre. Más bien, «para mostrar... las consecuencias que surgen de los principios morales universales», tiene que introducir un nuevo *principio de determinación*, a saber, «la *peculiar naturaleza del hombre*, que sólo se conoce por la experiencia» (18). El interés se dirige ahora

(16) KANT: *Metaphysik der Sitten*, ed. cit., pág. 214.

(17) KANT: *Op. cit.*, págs. 229 y sigs.

(18) KANT: *Op. cit.*, pág. 217.

más que nada al hombre desde el punto de vista de su existencia en el espacio y el tiempo y, por tanto, no ya «desde el mero punto de vista de su humanidad como personalidad independiente de determinaciones físicas», sino precisamente como un «sujeto provisto de aquellas determinaciones» (19). Con ello se presenta imprevistamente lo empírico, la existencia del hombre corporal en la multiplicidad de sus relaciones mundanas, inclusive en la limitación de la situación histórica de la época, y se presenta de tal modo en el centro como segundo fundamento determinante esencial, que las formulaciones jurídicas concretas encuentran su fundamentación más bien a partir de ellas que a partir del principio ético-jurídico. En consecuencia, también Kant conoce algo así como la «fuerza normativa de lo fáctico».

Con la «doctrina del Derecho» de Kant sucede en este respecto lo mismo que con su «doctrina de la virtud», pues también en ésta tiene que apelar a la *empirie* para llegar a *formulaciones materiales sobre el obrar justo*. La persona moral, que debemos considerar sólo como fin en sí misma, no puede existir —por lo menos sobre la tierra— sino como hombre empírico. Por eso, dañar este hombre empírico —como sucede cuando se lo trata como mero medio— equivale al mismo tiempo a una violación de sí mismo, en tanto él es portador de la personalidad moral, y constituye así, indirectamente, también un ataque en contra de ésta (20).

Sólo con la ayuda de este pensamiento mediador son posibles las prohibiciones y los mandamientos morales concretos: todo consiste ahora en preguntar en cada caso particular si el hombre, precisamente como esencia corporal portadora en sí de la personalidad, es utilizado como medio o como fin en sí mismo. Por cierto, esto conduce en ocasiones a consecuencias en extremo sorprendentes. Así, por ejemplo, se deduce que no sólo el *suicidio* total está incondicionalmente prohibido, sino también todo lo que constituya «suicidio parcial», como lo es el «enajenar (destruir) una parte u órgano integrante del cuerpo, por ejemplo regalar o vender un diente para plantarlo en el máxilar de otro» (21). En efecto, en este caso utilizo una parte de mi existencia empírica, sobre la que se funda la personalidad, como mero medio. Más importancia tiene la pregunta «de casuística» que Kant hace en conexión con lo mismo: «¿Es suicidio el arrojarse a una muerte segura

(19) KANT: *Op. cit.*, pág. 239.

(20) Cfr. KANT: *Op. cit.*, pág. 423.

(21) *Ibidem.*

(como Curtius) para salvar la patria?» La respuesta, en el sentido de Kant, debe ser seguramente afirmativa, pues el hombre está «obligado a la conservación de su vida... por su cualidad de persona» (22). Pero con ello la idea de la vida —por supuesto, como portadora de la personalidad moral—se convierte en un principio más poderoso que la idea de la personalidad moral misma. Con todo, ésta podría exigir en ciertas circunstancias que se ofrezca la propia vida por una causa más grande y que, en consecuencia, se la utilice como medio, para decirlo kantianamente (23).

En ésta y en otras tentativas semejantes de Kant para dar indicaciones éticas concretas, se hace evidente que *no se puede derivar ninguna doctrina material de las virtudes a partir del mero imperativo categórico*. Ahora bien, la misma problemática surge cuando se trata de la *relación entre el principio universal del derecho y las determinaciones jurídicas materiales*. Esto se ve por lo demás con la mayor claridad en los ejemplos, por cierto escasos en su filosofía del Derecho, que Kant da. Así, a la pregunta: «¿hasta dónde se extiende el *derecho a tomar posesión de un terreno?*», se responde: «hasta donde alcanza la capacidad de mantenerlo bajo el propio dominio». Pero con esto se convierte un hecho histórico concreto, o sea, en cada caso el grado de desarrollo de los medios de dominio del hombre (la «distancia hasta donde alcanzan los cañones»), en el principio de determinación de una norma jurídica derivada, en cuanto a la intención, por las vías de la filosofía del Derecho (24).

La influencia de concepciones sociales contemporáneas sobre las determinaciones jurídicas sale a luz de manera todavía más expresa cuando Kant postula la «*previsión vitalicia*» de los funcionarios, por ejemplo (25), o cuando afirma que los oficiales, los peones, «toda sirviente», los maestros privados, etc., son, por cierto, libres e iguales «en cuanto seres humanos»; pero que a causa de su fáctica «dependencia de la voluntad de otros» podrían ser en el Estado *ciudadanos* puramente pasivos, nunca activos (26). El ejemplo más sorprendente es, por último, la tesis de Kant de que «contra la autoridad legisladora del Estado» no hay «ninguna *resistencia del pueblo* que sea lícita». Esta afirmación no se fundamenta a partir del principio del Derecho en cuan-

(22) KANT: *Op. cit.*, págs. 422 y sigs.

(23) Cfr. para esto WELZEL: *Op. cit.*, págs. 169 y sigs.

(24) KANT: *Op. cit.*, págs. 265 y 269.

(25) KANT: *Op. cit.*, pág. 328.

(26) KANT: *Op. cit.*, págs. 314 y sig.

to tal, sino a partir de la idea, extraña en este orden de cosas, de que «el origen del poder supremo» es «ininvestigable... para el pueblo», por lo que éste no está autorizado «a juzgar de un modo distinto del querido... por la autoridad presente del Estado». El hecho de las relaciones de poder en cada caso se hace con ello norma obligatoria y esto a tal extremo que Kant añade: «si alguna vez triunfara una revolución», entonces no podrían «negarse los súbditos... a obedecer sinceramente a aquella autoridad que ha obtenido el poder». Si bien se mira, esto quiere decir: «El soberano del Estado tiene frente al ciudadano claros derechos pero ningún deber (coercitivo).» Sin embargo, con esto se abandona una idea que Kant mismo deriva de la ley jurídica universal y que coloca en la base del concepto de Estado: la obligación recíproca de todos los que están reunidos en él, de tal modo que el «ciudadano del Estado» no reconozca «ningún superior en el pueblo» que no sea uno respecto del cual posee la capacidad moral de ligarlo jurídicamente a sí, tanto como el pueblo puede ligarlo, a su vez, a él» (27).

Sea, finalmente, mostrada la inconsecuencia de la deducción de formulaciones jurídicas concretas —y en razón del paralelismo con el fallo del Tribunal Federal del 17 de febrero de 1954— en el ejemplo de la *deducción kantiana del derecho familiar* (28). Kant sostiene que si se presupone, sin más, el hecho del comercio carnal, el matrimonio, también en sentido jurídico, es necesario, precisamente en razón del principio del Derecho y, por ello, indirectamente en razón del mandamiento ético fundamental: «Cuando el hombre y la mujer quieren gozar recíprocamente el uno del otro de acuerdo con sus peculiaridades sexuales, entonces *deben* desposarse necesariamente, siendo esto necesario por leyes jurídicas de la razón pura.»

La demostración de una necesidad tal tropieza, sin embargo, con una dificultad en la medida en que *la base natural del matrimonio contradice el principio ético fundamental*. Pues «en este acto un ser humano se convierte a sí mismo en cosa, lo que va, en su propia persona, contra los derechos de la humanidad».

Kant nombra, sin embargo, una «condición» bajo la cual esto puede suceder legítimamente: «que cuando una persona es solicitada por otra directamente como cosa, solicite recíprocamente a ésta del mismo modo, pues de esta manera se vuelve a ganar a sí misma y restaura su

(27) KANT: Op cit., págs. 314-323.

(28) Cfr. para esto KANT: Op cit., págs. 277-279.

personalidad». Sin embargo, ni es por sí mismo evidente ni aparece verdaderamente fundado por Kant cómo se puede suprimir el hecho —desde la perspectiva de Kant éticamente censurable— de que el hombre se rebaje a la condición de medio sólo porque esa utilización como medio ocurra recíprocamente. En la deducción del matrimonio y del derecho familiar se introduce con ello una *afirmación indemostrada*. Además, inclusive si se quisiera admitir la coherencia del argumento kantiano, no se habría demostrado con él la necesidad del matrimonio, sino sólo la de una reciprocidad del comercio sexual, como es propio ya, de todos modos, de la naturaleza de la cosa.

Hay todavía *otro supuesto* en el fondo de la argumentación kantiana: «La sollicitación de un miembro del hombre es al mismo tiempo sollicitación de la persona total, porque ésta es una unidad absoluta». También aquí se hace evidente cómo parte Kant del plano de la ley moral y del mandamiento jurídico universal fundado en ella, lo que significa al mismo tiempo partir del concepto de personalidad ética, y cómo extrae sus argumentos del plano del hombre empírico, pues se trata claramente de éste cuando se habla de «la indestructible unidad de los miembros en una persona».

Partiendo de los dos supuestos citados, saca Kant la siguiente *conclusión*: «En consecuencia, la entrega y aceptación de un sexo para goce del otro no sólo están permitidas bajo la condición del matrimonio, sino que también sólo son posibles bajo la misma». Más adelante se postula inclusive el matrimonio expresamente como *monogamia*, y esto sobre la base de la misma dialéctica acerca del todo y la parte, del medio y del fin en sí mismo: «pues en la poligamia la persona que se da recibe sólo una parte de aquel a quien se entrega totalmente y se convierte en consecuencia en mera cosa».

Sin embargo, esta conclusión se viene abajo cuando los supuestos sobre los que se basa se revelan como infundados. En realidad, éstos ni se pueden derivar del mandamiento ético-jurídico fundamental, ni son por sí mismos inmediatamente evidentes. *La deducción kantiana de la necesidad de la monogamia* se muestra, por tanto, como *frágil*.

Ahora bien, en ella el punto de partida es el mismo que el de la citada resolución del Tribunal Federal: la concepción del hombre como personalidad libre y responsable. Pero si Kant fracasa en la tentativa de fundamentación, sí se ve, por otra parte, que él no puede en absoluto pasar sin más de su concepto del hombre a formulaciones jurídicas concretas, en tal caso se torna *problemática la afirmación del Tribunal Federal* de que la dignidad personal y la responsabilidad

deben conducir con necesidad al postulado del matrimonio monogámico y al rechazo de todo comercio extramatrimonial de los sexos, y se torna tanto más problemática cuanto que se le enuncia sin fundamentación y como si fuese evidente de por sí.

Por último, esto se confirma también por la *experiencia*. Cuando se observan sin prejuicios las relaciones reales de la existencia humana, entonces la dignidad y la falta de dignidad no se encontrarán siempre claramente repartidas entre las relaciones matrimoniales y extramatrimoniales respectivamente: responsabilidad para con el compañero y respeto ante la libertad de la persona se pueden encontrar a veces en algunas relaciones extramatrimoniales antes que en muchos matrimonios. Esto significa que el matrimonio en cuanto tal no convierte la relación de los sexos en aquello que ésta debe ser cuando se tiene en cuenta la libertad y la responsabilidad del ser humano.

Pero aunque fuera posible derivar formulaciones jurídicas concretas a partir de este concepto del hombre sin agregar otros supuestos, quedaría todavía en pie el más hondo *problema de si esta imagen del hombre posee en absoluto la unívoca evidencia* que se le atribuye tácitamente en las sentencias del Tribunal Federal. La mirada puesta en *Kant* muestra una vez más que no es así, pues su concepto del hombre como personalidad libre y responsable no permanece de ningún modo indiscutido al frente de su pensamiento ético y jurídico. Más arriba (29) se señaló ya que *Kant* obtiene la certeza de la libertad ante todo de esto: el hombre se experimenta como incondicionalmente sometido a una exigencia, y esta experiencia está para él asegurada en razón de que en ella se da la ley moral como un «factum» que «se nos impone por sí mismo». Pero con esta alusión a lo fáctico no está todavía suficientemente demostrada la validez de la ley moral y de la libertad fundada en ella. Pues el que yo experimente la ley moral como un hecho descansa, a su vez, sobre un supuesto, es decir, ella se muestra sólo a aquél que se ha decidido seriamente a encontrar principios para el obrar justo. Pero ése no puede ser sino el hombre que se ha decidido por la existencia moral y que sabe que en ello está en juego su propio obrar y su decisión, o sea, precisamente, el hombre libre y responsable. Según esto, se oculta en el punto de partida de *Kant* —por lo menos en germen— lo mismo que se obtiene al final como resultado. Esto quiere decir que su *concepto ético del hombre* no es ninguna evidencia, sino *un supuesto*.

(29) Cfr. págs. 10 y sig.

Esto tiene su confirmación en que este concepto del hombre, tal como está en la base la ética y de la filosofía del derecho kantianas, y tal como se constituye al mismo tiempo en imagen directriz en la época del clasicismo, se ha formado sólo con el correr de la larga historia del proceso de autoconciencia del hombre. Descubierta originalmente por los griegos, este concepto se ha enriquecido luego con elementos romanos y cristianos, para obtener finalmente su forma plena de *imagen humanística del hombre como «personalidad»*. Sin embargo, nunca ha permanecido fuera de toda disputa. El hombre ha encontrado siempre otras posibilidades de entenderse a sí mismo: por ejemplo, a partir de los lazos con la comunidad, a la que el individuo tiene que ligarse con prescindencia de la voluntad; o desde el punto de vista de la afirmación de la existencia biológicamente entendida. Precisamente hoy aparecen con toda fuerza estas otras dos concepciones: la primera, en la imagen del hombre tal como se encuentra en la base de las concepciones totalitarias del Estado; la otra, en los fundamentos antropológicos de la filosofía de la vida con las repercusiones que alcanzan hasta la esfera de lo político.

El concepto del hombre como el de una personalidad libre y responsable no es por tanto una evidencia, tampoco una idea inmediatamente intuible o conclusivamente demostrable, sino un supuesto. Este, en cuanto tal, no ha sido por cierto arbitrariamente inventado, sino que nos ha sido transmitido por nuestra historia y ha crecido, con todo, de acuerdo con su origen, a partir de una decisión histórica del ser humano. La humanidad occidental, a lo largo de su historia, se ha dado, entre otras posibilidades, a la tarea de aclarar la esencia del hombre y también, predominantemente, a asumir la posibilidad humanística. Esto se puede afirmar o rechazar: sólo es importante ver con claridad que tanto la afirmación como el rechazo descansan sobre una *decisión en favor de una determinada forma de nuestra historia*.

En consecuencia, cuando Kant en la fundamentación filosófica y cuando el Tribunal Federal en su espíritu quieren fundar irreflexivamente el Derecho sobre esta imagen del hombre, entonces no han colocado en la base ningún hecho evidente por sí mismo, sino que han tomado, en la elección de este supuesto, una determinada decisión: la de *querer* al hombre como personalidad libre y responsable. Si han tomado precisamente esta decisión con razón o sin ella es una cuestión que deberá dilucidarse más tarde. Por ahora sólo interesa ver lo siguiente: *a partir de la imagen humanística del hombre no es posible sacar consecuencias jurídicas de validez indiscutible*, y esto por dos ra-

zones: a causa de la evidencia insuficiente del supuesto y a causa del fracaso de la deducción de formulaciones jurídicas concretas a partir de éste. De hecho, en las citadas decisiones del Tribunal Federal, no es tampoco éste el principio último y decisivo; más bien se intenta todavía otra fundamentación, que es el caso de investigar ahora.

EL ORDEN INCONDICIONADO DE VALORES

Al principio, con motivo de la dilucidación de la relación fundamental entre ética y Derecho, se aludió ya a este tema (30). En la resolución del Tribunal Federal del 17 de febrero de 1954, en efecto, se dice: «En la medida en que los actos de alcahuetería hablan de lascivia, remiten a un canon extrajurídico, a una norma que rebasa el terreno de lo meramente jurídico». En consecuencia, si ha de aclararse completamente la concepción del Tribunal Federal acerca de la fundamentación del Derecho en la ética, deberá explicarse qué se entiende por aquel «canon» y qué por esta «norma».

El Tribunal Federal aduce para la explicación una diferencia corriente desde los griegos en su problemática de la «*physis*» y el «*nomos*». Aquella «norma» no consiste, en efecto, en un «mandamiento de la mera *costumbre*, de la mera convención», sino en «una tal [norma] de la *moralidad*, de la ley moral». La diferencia decisiva radicaría en el origen diferente de la respectiva obligatoriedad. «Los mandamientos de la mera costumbre, de la convención, poseen su (débil) obligatoriedad sólo a partir del reconocimiento de aquellos que los reconocen voluntariamente y los siguen; pierden su validez cuando dejar de ser reconocidos y seguidos; varían su contenido cuando varía la imagen de aquello que la costumbre exige.» Esos mandamientos son por tanto «meras reglas convencionales expuestas al arbitrio cambiante de grupos sociales cambiantes». En otras palabras: las *normas de la mera costumbre* son dependientes de las representaciones humanas acerca de aquello que «está bien» y, por tanto, también *del cambio histórico de tales representaciones*. De las «*normas de la ley moral*» se dice por el contrario: «tienen validez independiente, tanto si las siguen y reconocen realmente aquellos de quienes exigen seguimiento, como si no las siguen y reconocen; su contenido no puede variar porque cambien las concepciones acerca de lo que tiene validez». Pero si

(30) Cfr. págs. 2 y sig.

su validez no es dependiente del hombre ni del cambio histórico de las representaciones humanas, hay que decir que «*valen por sí mismas*», que tienen una «validez incondicionada»; su obligatoriedad deriva de algo que ha sido «entregado» al hombre, de algo que éste, en consecuencia, no produce por sí mismo, sino que sólo tiene que «aceptar», o sea de un «orden de valores» que, por estar sustraído a toda subjetividad, se caracteriza también como «orden de valores que vale y obliga objetivamente». Por eso se dice, en resumen, lo siguiente de las normas de la ley moral: «Su (fuerte) obligatoriedad reposa sobre un *orden de valores ya dado y que hay que admitir*, y sobre los principios del deber que rigen la vida en común de los hombres».

La insistencia con que acentúan estas conexiones pone en claro que el Tribunal Federal ve aquí el verdadero lugar en que el Derecho se funda en la ética. En efecto, si se da con evidencia un orden incondicionado de valores y normas de la ley moral que tienen sus raíces en él y validez por sí mismas, y si, además, éstas se pueden concretar respecto del contenido, en tal caso está suprimida la dificultad de hallar fundamento suficiente para decisiones jurídicas como las que el Tribunal Federal tenía que tomar en los casos citados. Lugar para la duda y el error sólo queda respecto del modo como se tienen que aplicar objetivamente las normas absolutas dadas. Evidentemente esta es la opinión del Tribunal Federal. Y así se *deriva* en la resolución del 17 de febrero de 1954 la *exigencia incondicionada del matrimonio monogámico* a partir de la ley moral y, con ello, en último término, a partir del orden absoluto de valores. Pues «no puede ser dudoso que los mandamientos que ordenan fundamentalmente la vida en común de los sexos y sus relaciones sexuales, y que por ello garantizan y consolidan al mismo tiempo el orden debido del matrimonio y de la familia (en un sentido más lato también del pueblo), son normas de la ley moral». «En tanto que la ley moral ha establecido para el hombre el matrimonio monogámico y la familia como formas obligatorias de vida, en tanto ella ha hecho de este orden también el fundamento de la vida de los pueblos y de los Estados, esa ley expresa al mismo tiempo que el comercio sexual se debe realizar por principio sólo en el matrimonio.» Esto es lo que «el orden moral quiere», en tal medida que se añade: «la validez incondicionada de la norma ética no admite ninguna excepción». La resolución del 10 de marzo de 1954 expone una exigencia concreta más, también derivada de la ley moral: «No se puede discutir que la *ayuda recíproca en casos de necesidad* responde a un mandamiento moral existente desde siempre». Finalmente, la mis-

ma resolución agrega todavía que «todo intento de *suicidio* —abstrayendo quizá de casos extremos excepcionales— está estrictamente desaprobadado por la ley moral, puesto que nadie está autorizado a disponer autónomamente de su propia vida ni a darse la muerte». Si se deja de lado la pequeña inseguridad que se halla en la formulación citada en último término («abstrayendo quizá de casos extremos excepcionales»), las expresiones del Tribunal Federal permiten reconocer claramente su concepción fundamental: *un orden incondicionado de valores está dado con evidencia y a partir de él se pueden derivar reglas concretas, decisivas para la legislación y la administración de justicia.*

Esto, mirando con más exactitud, es por cierto sumamente cuestionable, y así remite la problemática más profunda de nuevo al terreno de la fundamentación filosófica. En efecto, el fondo de la concepción de un orden incondicionado de valores lo forman evidentemente los principios de la *ética material de los valores* de Max Scheler y Nicolai Hartmann (31). Ambos han revivificado una vez más, dándoles la forma correspondiente a la situación postkantiana del problema, viejos pensamientos desarrollados especialmente entre los griegos y en la escolástica medieval. En efecto, el echar mano a la ética material de los valores es un procedimiento que penetra hasta el centro de la discusión ética del presente; desde el proyecto de Kant de una ética de la personalidad libre no había sido emprendido ningún otro intento más, del mismo peso, para una fundamentación filosófica de la ética. La cuestión es, pues, ahora, si la ética material de los valores puede constituir un fundamento suficiente para decisiones jurídicas de principio. En este sentido, ella debe ser analizada predominantemente en la forma original que le ha dado Scheler, pues Hartmann, pese a todas las diferencias, depende en particular de Scheler en cuanto a los principios e, inclusive, como se verá, queda detrás de éste en puntos decisivos.

El punto de partida del pensamiento ético de Scheler es la misma preocupación que mueve también al Tribunal Federal en sus esfuerzos en pro de una fundamentación ética del Derecho: la de que en la devastación causada por un «relativismo sin sostén» (32) no parece ser posible ninguna proposición ética obligatoria más. En esta situación,

(31) MAX SCHELER: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* [El formalismo en la ética y la ética material de los valores], 3.^a ed., 1927.

NICOLAI HARTMANN: *Ethik* [Ética], 1926.

(32) SCHELER: Op. cit., pág. XI.

una ley moral puramente formal en el sentido de Kant no puede remediar «el vacío de aquella fórmula terriblemente sublime» (33), pues a partir de ella no puede obtenerse indicación concreta alguna. Frente a ello, Scheler quiere fundar la ética sobre principios «materiales», con contenido, es decir, sobre los «valores», por ejemplo la valentía, la veracidad, el amor al prójimo, la santidad. Los valores son susceptibles de un conocimiento evidente, según opina Scheler, y esto no sólo en cuanto al contenido valioso, sino también en su «orden jerárquico, que está fundado en su esencia misma» (34), y según el cual «los valores espirituales», por ejemplo, constituyen una «jerarquía de valor más alta que los valores vitales, los valores de lo santo, una jerarquía de valor más alta que los valores espirituales» (35).

Los valores y su orden jerárquico pueden formar el fundamento de una ética válida porque —según la concepción de Scheler— no son subjetivos, es decir, no surgen de una creación valorativa por parte del hombre ni son en absoluto relativos a la existencia de éste. Los valores subsisten más bien «con independencia de la organización de determinadas esencias espirituales» (36). Scheler les atribuye en consecuencia «existencia objetiva» (37), en el sentido de «valores subsistentes por sí mismos», y habla en correspondencia con ello también de un «orden moral de valores subsistente por sí mismo» (38), de un «orden jerárquico» de valores absolutamente objetivo» (39). Este orden es «algo absolutamente invariable» (40), un «orden eterno» (41). Ahora bien, en la medida en que la ética filosófica descubre y expone estos «valores morales absolutos» (42), puede dominar el peligro del relativismo y hace posibles, en cuanto «ética... absoluta y a priori» —a diferencia de la ética de Kant—, «tanto una verdadera fundamentación de las decisiones morales como las leyes para éstas» (43).

El pensamiento fundamental de la ética de Scheler muestra claramente *el parentesco con la tesis del Tribunal Federal*. Si es posible

-
- (33) SCHELER: Op. cit., pág. 2.
 (34) SCHELER: Op. cit., pág. 20.
 (35) SCHELER: Op. cit., pág. 109.
 (36) SCHELER: Op. cit., pág. 268.
 (37) SCHELER: Op. cit., pág. 96.
 (38) SCHELER: Op. cit., pág. 513.
 (39) SCHELER: Op. cit., pág. 94.
 (40) SCHELER: Op. cit., pág. 86.
 (41) SCHELER: Op. cit., pág. 262.
 (42) SCHELER: Op. cit., pág. 331.
 (43) SCHELER: Op. cit., págs. 261 y sig.

determinar con éxito e inequívocamente los valores y su orden jerárquico, como afirma Scheler y expone detenidamente Hartmann, en tal caso la legislación y la administración de justicia se sustraen a la preocupación por hallar una fundamentación válida para sus decisiones. Todo depende, pues, de que la afirmación acerca de la validez absoluta de los valores y de su orden jerárquico pueda hacerse evidente.

Pero, ¿cómo podrá tener certeza el ser humano de que los valores no son de hecho su propio producto, sino que poseen existencia objetiva, y de que hay entre ellos un orden jerárquico igualmente objetivo? Scheler responde: esto se experimenta en la inmediatez del «*conocimiento del valor*», que «se lleva a cabo esencial y necesariamente en el sentir, preferir, amar y odiar» y que está acompañado de una peculiar *evidencia*» (44). Es «una especie de experiencia cuyos objetos permanecen totalmente cerrados para el «entendimiento»..., una especie de experiencia que nos suministra, sin embargo, auténticos objetos y un orden eterno entre ellos: precisamente los valores y un orden jerárquico entre ellos. Y el orden y las leyes de esta experiencia son tan precisos, determinados y evidentes como los de la lógica y de las matemáticas» (45). Cuando en el *sentir de los valores* me es dado el amor al prójimo, por ejemplo, entonces no puedo —según Scheler— sino entenderlo como valor. De la misma manera el asesinato se me muestra con evidencia como no-valor en el sentir inmediato. Por último, en el «preferir» igualmente originario, en el que «se da... el ser-más-alto de un valor» y que por su parte está caracterizado por una «evidencia intuitiva de la primacía» (46), experimento con seguridad que el valor de la santidad, por ejemplo, rebasa los valores espirituales. La «evidencia y la validez objetiva del ser de nuestra aprehensión del valor» (47) nos asegura, pues, la objetividad de los valores y de su orden jerárquico absoluto.

Ahora bien, con el sentir y el preferir de valores sucede por cierto algo notable. No todos darán la misma referencia sobre lo que sienten como valor o no-valor, como valor más alto o más bajo. Así como Scheler considera «la santidad de la persona» como «el valor supremo» (48) y así como afirma que es una «ley de la primacía el que los valores vitales estén subordinados... a lo santo y a los valores espiritua-

(44) SCHELER: Op. cit., págs. 65 y sig.

(45) SCHELER: Op. cit., pág. 262.

(46) SCHELER: Op. cit., págs. 85 y 87.

(47) SCHELER: Op. cit., pág. 279.

(48) SCHELER: Op. cit., pág. 512.

les» (49), de la misma manera, en estricta contradicción con ello, *Nietzsche* llama a la «santidad... una serie de síntomas del cuerpo empobrecido, enervado e incurablemente corrompido» (50) y declara su «hostilidad contra todo y todos los que tratan de hacer sospechoso el valor de la vida» (51). Si se comparan además *diversas épocas y círculos culturales* entre sí, se muestran también allí inallanables oposiciones. Las representaciones de valor de Homero, por ejemplo, son visiblemente diversas de las de la era cristiana, el *ethos* de los chinos se diferencia del de los israelitas. Hay por tanto diferencias intersubjetivas e históricas, inclusive contradicciones, en la aprehensión inmediata de valores y de órdenes jerárquicos de valores. Y esto a todas luces no se puede conciliar con la tesis de la evidencia absoluta del conocimiento del valor. El «principio de la *subjetividad y de la relatividad de todos los valores*», esta «pétrea convicción de la filosofía de casi todo el mundo moderno» (52) parece, pues, tener razón contra la tesis de Scheler acerca de la objetividad de los valores y de su orden jerárquico.

Scheler no deja de lado esta amenaza para su concepción fundamental. En efecto, él mismo aduce ejemplos sobre la diferencia histórica y la oposición de las valoraciones. «¿A quién no le haría ver un análisis penetrante que el *ethos* viviente en la religión y en el sistema de castas de la India antigua es radicalmente... diferente de aquél del pueblo griego o del mundo cristiano? ¿Quién no verá, por ejemplo, que el hecho de que los romanos antes de Ennio encontraran la usura más censurable que el hurto o de que la vieja valoración moral y jurídica alemana considerase mejor el robo que el hurto, refiere a reglas de preferencia, fundamentalmente diversas, entre ciertas especies de valor vital (ánimo, virilidad) y del valor utilitario? De acuerdo con ello, Scheler llama la atención sobre «el cambio de los ideales morales» y sobre la esencial historicidad que posee el *ethos* como forma de vivencia de los valores y de su orden jerárquico». Sin embargo, afirma más adelante que «*tampoco* en esta «relatividad» —la más radical— de las valoraciones morales hay *base alguna para la admisión*

(49) SCHELER: Op. cit., pág. 324.

(50) NIETZSCHE: *Umwertung aller Werte* [Transmutación de todos los valores], libro 1.º, sección 51.

(51) NIETZSCHE, edición de bolsillo de Kröner, vol. II de Obras inéditas, pág. 477.

(52) SCHELER: Op. cit., pág. 272.

de un relativismo de los valores morales y de su orden jerárquico mismo» (53).

En la fundamentación de esta tesis no puede Scheler por cierto aferrarse más a una evidencia moral en sentido ingenuo, según la que cada cual podría estar autorizado a convertir sin más en valor objetivo absoluto aquello que en cada caso se le aparece como cierto en el sentimiento de valor. Scheler adopta aquí más bien *un punto de vista más amplio*, desde el que cree poder contemplar en su conjunto las variaciones individuales e históricas de las valoraciones. Así sostiene que cada hombre y cada época aprehenden en cada caso sólo un sector limitado del reino de los valores, el que como totalidad sólo puede ser captado por todos los hombres y todas las épocas en común. Hay por cierto una perspectiva griega de los valores y una cristiana, una india y una israelita; pero no están en lucha unas con otras, sino que son en cada caso sólo diversos aspectos de uno y el mismo reino de los valores, de tal modo «que la vivencia total y adecuada del cosmos de los valores y de su orden jerárquico... está ligada esencialmente a una cooperación de diversas formas del *ethos* que se desarrollan históricamente según sus propias leyes» (54).

Esta *acción conjunta de las edades* se desenvuelve en un «orden lleno de sentido» (55), precisamente el orden del sucederse histórico, pues para los valores morales es «esencial... la "historicidad" de su aprehensión» (56). Esto quiere decir que en cada ocasión el tiempo posterior puede descubrir un valor supremo desconocido para el anterior, para subordinar luego a él el sistema actual de valores sin modificarlo en particular. Así, por ejemplo, cuando el cristianismo entiende la santidad como valor supremo, no convierte el valor supremo de los griegos —la justicia— en un no-valor, sino sólo en un valor de segundo orden. Con el «descubrimiento y la apertura de valores "más altos"» no se invierte la escala de valores; «a medida que el *ethos* "crece", no se destruyen las leyes de preferencia del anterior»: con ello tan sólo «se relativiza el anterior reino de los valores en su conjunto» (57). Según la concepción de Scheler, desde este punto de vista *las diferencias en las perspectivas de valor y el cambio histórico de éstas no constituyen ninguna objeción contra la objetividad de los va-*

(53) SCHELER: Op. cit., págs. 312-315.

(54) SCHELER: Op. cit., pág. 314.

(55) SCHELER: Op. cit., pág. 306.

(56) SCHELER: Op. cit., pág. 514.

(57) SCHELER: Op. cit., pág. 316.

lores y de su orden jerárquico. El «reino de estas escalas de valores, que aparece a primera vista como una paleta sobre la que se han volcado los pomos de los colores», recibe ahora más bien «la conexión de sentido de un cuadro grandioso..., en el que se ve a la humanidad, en la policromía de su miembros, apoderarse, amando, sintiendo y obrando, tanto de un reino de valores objetivos, independientes de ella y de sus formas, como del orden jerárquico objetivo que les pertenece, e incorporarlos a su existencia» (58).

La refutación de la objeción relativista mediante la idea de una sucesión llena de sentido de descubrimiento de valores cada vez más altos, puede parecer concluyente sólo en tanto no se tome en consideración el hecho de las *revoluciones de los valores*, es decir, el hecho de que en la historia frecuentemente han vuelto a tener vigencia valores de épocas anteriores, que entretanto habían sido destronados. Cuando Scheler cree verificar, por ejemplo, que en el Cristianismo el valor de la santidad, descubierto por primera vez, había subordinado así definitivamente los valores del espíritu y de la vida, entonces pasa por alto que también en el Occidente cristiano ha habido tiempos en que estos valores inferiores fueron colocados de nuevo en el primer plano: la razón, en el *Iluminismo*; la vida, a principios de nuestro siglo. Tanto el *Iluminismo* como la filosofía de la vida y la actitud espiritual correspondiente afirman con tanta convicción como Scheler que el orden de valores visto por ellos es el verdadero y definitivamente válido, y que por su intermedio ha sido superado el orden cristiano de valores. Esto quiere decir que cuando Scheler opina que el orden jerárquico de valores postulado por él está asegurado por el hecho de que su posterior aparición en el proceso de la historia demuestra también su verdad más alta, piensa así sobre la base de una *valoración muy violenta de los fenómenos históricos*.

Luego caracteriza Scheler, también de hecho, todas aquellas inversiones de la valoración cristiana como «engaños respecto de los valores y de la preferencia», como «falsificaciones y sustituciones de juicios y cánones éticos que ya antes se adecuaban a los órdenes jerárquicos y objetivos de valores», como «engaños... que llevan al señorio de un falso *ethos* y de los valores "aparenciales" inherentes a éste». Sin embargo, ¿de dónde toma Scheler el canon para poder determinar qué es la verdadera intuición del orden jerárquico y absoluto de los valores y qué son «engaño», «falso *ethos*» y «valores aparencia-

(58) SCHELER: Op. cit., págs. 306 y sig.

les»? Su respuesta reza: de que «se sometan todavía a una crítica, al hilo del puro darse por sí mismo de los valores morales y de las relaciones de valor, la evidencias "aducidas" por el *ethos* de la época misma» (59). Pero con esto, Scheler es lanzado de nuevo a su punto de partida, pues los valores y su orden jerárquico deben aparecer precisamente, como ese «puro darse por sí mismo», en el sentimiento de valor y en el preferir, en tanto éstos son los modos del *conocimiento inmediato del valor*.

Si se vuelve la vista sobre la argumentación en su totalidad, se ve que Scheler quiere asegurar el conocimiento inmediato de los valores, que está amenazado por el relativismo en razón de las diferencias y oposiciones individuales e históricas de las valoraciones, llamando en su ayuda aquella tesis de la aparición histórica, en cada caso, del valor más alto. Pero esta afirmación no se puede derivar inmediatamente de la mera consideración, sin prejuicios, de los fenómenos históricos, sino que sólo tiene consistencia cuando se caracteriza como engaño respecto del valor todo aquello que la contradice. Y, sin embargo, decide qué cosa sea engaño respecto del valor, de nuevo aquel conocimiento inmediato de los valores con su cuestionable evidencia. Esto quiere decir que la *idea del conocimiento inmediato de los valores* no da ninguna fundamentación suficientemente asegurada a la afirmación de que en él se descubre un orden jerárquico y absoluto de los valores.

Al fin se ve así que el principio propio de la ética material de los valores no es ninguna intuición evidente por sí misma, sino, en cada caso, el conocimiento de los valores propio de un filósofo, conocimiento que se presenta como absoluto sin poder dar fundamento de esta pretensión. Esto se torna completamente claro allí donde Scheler y Hartmann se proponen proyectar *in concreto* una *tabla de los valores*. Esta tiene un aspecto completamente diverso en ambos y, sin embargo, ambos apelan a la evidencia del respectivo conocimiento de los valores. Para Scheler el valor de lo santo es de manera evidente «el último (y precisamente el supremo) valor cualitativo en el orden jerárquico de los valores» (60). Hartmann, por el contrario, no sabe nada acerca de un valor de la santidad, y afirma, inclusive, que no conocemos en absoluto «ningún valor supremo unitario» (61). Encuentra, por su parte, que el «amor al más alejado», es decir, un «amor

(59) SCHELER: Op. cit., págs. 317 y 320.

(60) SCHELER: Op. cit., pág. 302.

(61) HARTMANN: Op. cit., pág. 266.

que tenga por objeto al hombre futuro, tal como lo concibe el viviente actual», es, desde el punto de vista del valor, «más alto que el amor al más próximo» (*). En este sentido, Hartmann remite expresamente al «sentimiento de valor» como «la única instancia cognoscitiva que puede leer la proyección [del valor] en la escala de las alturas» (62). Por el contrario, Scheler dice que «poner valorativamente por encima del "amor al más próximo"... el utópico "amor al más lejano" es exclusivamente obra del... resentimiento (es decir, una transformación ideológica del odio... al "próximo")» (63). Esta *lucha* declarada *entre las valoraciones* hace en extremo problemática la afirmación de ambos pensadores de que ellos intuyen de manera evidente un orden jerárquico objetivo, subsistente por sí mismo. *La ética material de los valores no posee de ningún modo el seguro fundamento que le atribuyen sus descubridores.*

Lo mismo se hace visible allí donde la ética material de los valores se incorpora inmediatamente a una fundamentación filosófica del Derecho, como sucede en Coing, por ejemplo. Este considera «evidente que el orden de la paz debe ser valorado más alto que las meras reglas de juego para la lucha; la seguridad, por su parte, más alto que el mero no-luchar; la justicia, finalmente, más alto que todo eso» (64). Sin embargo, estas formulaciones tropiezan con la misma objeción fundamental con que tropieza la ética material de los valores misma. Welzel tiene por tanto razón cuando escribe: «Coing... no ha podido derivar sus principios supremos del Derecho a partir de la ética material de los valores de Scheler-Hartmann, sino que... los ha tomado de la situación histórica de los últimos ciento cincuenta años» (65).

Pero si la ética material de los valores fracasa así en su intento de fundamentar la evidencia de un orden jerárquico de valores subsistentes por sí mismo, la tesis del Tribunal Federal de que de un tal

(*) Aunque «prójimo» y «próximo» tienen en español la misma raíz, el primero de estos vocablos ha perdido en su uso corriente la referencia directa a la proximidad témpori-espacial. En alemán, en cambio, no ocurre lo mismo. Por eso la traducción es menos sutil y significativa que lo expresado en la oposición de HARTMANN, pues aquí el «más próximo» es a la vez el «prójimo», en el sentido ético de esta palabra. [N. del T.]

(62) HARTMANN: Op. cit., págs. 445 y 497.

(63) SCHELER: *Wesen und Formen des Sympathie* [Esencia y formas de la simpatía], 2.^a ed., 1923, pág. 117.

(64) COING: Op. cit., pág. 36.

(65) WELZEL: Op. cit., pág. 181, nota 23.

«orden de valores ya dado y que hay que admitir» se pueden tomar principios seguros para decisiones jurídicas, se torna en extremo dudosa. Sea lo que fuere del mandamiento del matrimonio monogámico y de la prohibición del suicidio, un punto está claro: la mera referencia a un orden jerárquico de valores supuestamente evidente no es suficiente para garantizar la validez de aquellas normas. Mientras no se halla realizado lo que Scheler y Hartmann no pudieron lograr, es decir, mientras no estén asegurados los principios éticos supuestos, *faltaré toda base segura a las conclusiones jurídicas* extraídas de ellos.

Sin embargo, con esta comprobación crítica no ha llegado todavía a su término la cuestión de la fundación del Derecho en una ética absoluta de los valores. Ahora surge más bien el problema de cómo ha ocurrido que un pensador tan agudo como Scheler pudiese tener por seguro aquel frágil fundamento. Esto se debe a que en la base de su ética hay un *supuesto metafísico*, a diferencia de la ética de Hartmann, cuyo reino de los valores pende sin fundamento en el aire. El supuesto sale a luz claramente cuando Scheler llama, por ejemplo, al reino de los valores —en la medida en que rebasan el mero valor vital— «sobrehumano» y, en sentido positivo, «divino» (66), o cuando expone la idea de «un espíritu personal infinito y de un "mundo de los valores" que está ante él» (67). Si se tiene en cuenta estas expresiones, se ve que Scheler concibe los valores —en cuanto a su origen— como *pensamientos de Dios*, en el sentido «de la plenitud infinita de lo bueno que está diseminado ante la mirada del espíritu divino» (68). En consecuencia, Dios piensa en un principio las ideas de valentía, de amor al prójimo, de santidad, y las coloca como valores ante los ojos del hombre, a fin de que éste las realice en el proceso de su historia. En el fondo de la ética material de los valores de Scheler se encuentra según esto el *pensamiento agustiniano* de que la historia está dirigida por Dios en función de sus ideas, y, en último término, también el platonismo transformado por el cristianismo. Así puede hablar finalmente Scheler —en el curso de sus reflexiones éticas— de un *plan divino de salvación* (69), como que su concepción filosófica global posee su honda raíz metafísica en la idea de que «el reino de todas las esencialidades posibles» —y por eso también de las esencialidades de va-

(66) SCHELER: *Der Formalismus...*, pág. 283.

(67) SCHELER: *Op. cit.*, pág. 94.

(68) SCHELER: *Op. cit.*, pág. 511, nota 1.

(69) *Ibidem.*

lor— tiene «en Dios» su lugar originario, de tal modo que «la esencia de este mundo creado está prefigurada en su reino de ideas» (70); y en la idea de que «las esencialidades intuídas...» tienen el «sentido de un modelo ideal y eterno, según el cual Dios... ha creado y sostiene el mundo» (71).

Sólo desde el horizonte de este pensamiento cristiano resulta comprensible que Scheler pueda tener por evidente que la santidad sea el valor supremo. De manera todavía más amplia se funda en ese pensamiento la evidencia que Scheler atribuye al conocimiento de los valores: porque los valores surgen, simultáneamente, con el hombre y con el mundo, de la voluntad de Dios, por eso y sólo por eso están sustraídos al arbitrio humano, por eso y sólo por eso son absolutamente válidos. De este modo, la *ética material de los valores de Scheler* no es filosóficamente demostrable; pero constituye una formulación filosófica de la ética metafísica platónico-cristiana y *obtiene su validez a partir de la suposición de la verdad de la convicción fundamental cristiana.*

Esta es también la base profunda sobre la que se asientan las expresiones fundamentales de la resolución del *Tribunal Federal* del 17 de febrero de 1954. Cuando allí se habla de «un orden de valores ya dado y que hay que admitir», cuando como consecuencia de ello el matrimonio monogámico se considera absolutamente obligatorio, y cuando la resolución del 10 de marzo de 1954 reprueba incondicionalmente el suicidio, entonces sucede en último término todo eso por partirse de la convicción de la obligatoriedad absoluta de la ética cristiana. Esto se confirma todavía adicionalmente por el hecho de que a partir de otros supuestos religiosos y metafísicos no se manda el matrimonio monogámico ni se prohíbe el suicidio. El horizonte cristiano de estas decisiones jurídicas de última instancia se pone de manifiesto, además, por el hecho de que en la resolución sobre el suicidio, después de decirse que la «ayuda recíproca en caso de necesidad» corresponde a «un mandamiento moral existente desde antiguo», se agrega: «La ayuda al prójimo necesitado ha sido siempre, especialmente, un mandamiento central de la doctrina cristiana». También en la resolución del 23 de diciembre de 1952 se trasluce algo de ello cuando se hace la distinción entre las representaciones de valor de una esfera cultural extraña y

(70) SCHELER: *Wesen und Formen...*, pág. 152.

(71) SCHELER: *Vom Ewigen im Menschen* [De lo eterno en el hombre], tomo I, 2.ª mitad, 1923, pág. 343.

las de la propia comunidad jurídica, y cuando estas últimas se caracterizan como «intuiciones fundamentales, jurídicas y morales, del círculo europeo-occidental de cultura», lo que en verdad equivale a considerarlos intuiciones éticas de corte cristiano. Finalmente, la resolución del 14 de julio de 1955 expresa en el mismo sentido: «Un escrito o serie de escritos pone en peligro moralmente a los jóvenes cuando por causa de su probable orientación dificulta... en los hombres jóvenes la formación de las representaciones morales de valor... que corresponden a nuestra concepción cristiano-occidental del mundo.» De este modo, también las expresiones del Tribunal Federal mismo ponen de manifiesto que *la concepción de un «orden de valores» que debe valer «por sí mismo» no ha surgido de una intuición evidente, como se afirma, sino de un echar mano a la ética cristiana.*

Con la cuestión de un orden incondicionado de los valores no sucede, según ello, sino lo mismo de más arriba, con el problema de la imagen del hombre: en ambos casos se ve que en el fondo de las sentencias del Tribunal Federal hay supuestos metafísicos: en un caso, la idea humanística de personalidad libre y responsable; en el otro, las representaciones de valor propias del cristianismo. Ambos momentos constituyen juntos el fundamento ético de nuestro mundo occidental, moldeado por los griegos y el cristianismo. El análisis más penetrante ha hecho claro, sin embargo, que esta *idea humanístico-cristiana es un supuesto* en sus dos momentos fundamentales y *de ningún modo un principio ético válido por sí mismo*, evidente por sí mismo y comprensible de suyo.

EL ESCEPTICISMO ÉTICO-JURÍDICO Y SU SUPERACIÓN

Con esto se hace completamente clara la *situación del derecho frente a la ética*. Si la legislación y la administración de justicia esperan que la ética filosófica ponga a su disposición una imagen del hombre firme y obligatoria y un orden jerárquico de valores válido absolutamente, a fin de poder fundar con seguridad sobre una y otro sus decisiones, si esperan eso, les espera necesariamente una desilusión. Pues la filosofía debe conceder honradamente que ella misma no posee tal cosa con certeza incuestionable. En consecuencia, allí donde se ponen impensadamente en la base del Derecho tales supuestos, la *filosofía* debe asumir, valiéndose de la crítica, la función de un *guardia fronterizo*, y debe mostrar que lo que se presenta como evidente-

mente válido surge, en realidad, de determinadas afirmaciones metafísicas que de ningún modo son indiscutiblemente ciertas. La filosofía tiene que asumir esta tarea, sin perjuicio de que siga teniendo presente la intención de llegar nuevamente a una fundamentación firme del Derecho cuando haya pasado el tiempo de la inseguridad en ese campo. En efecto, en razón del objeto tratado, ella se ve obligada a plantearse la pregunta de si con meras afirmaciones apodícticas se ha erigido realmente una firme fortificación contra el escepticismo avasallador, sobre todo cuando estas afirmaciones, allí donde aparecen en conexión con decisiones jurídicas, renuncian a la fundamentación, y cuando una tal fundamentación, allí donde se intenta en el terreno filosófico, fracasa.

Pero ¿no fomenta la filosofía de este modo el *escepticismo ético y jurídico* y no es esto una cosa demasiado peligrosa, precisamente en la situación actual del Derecho? En efecto, la filosofía permanecería aferrada al escepticismo si quisiera reducirse sólo a la crítica y al descubrimiento de supuestos infundados. Su tarea va, sin embargo, más lejos. Cuando el Derecho la llama en su ayuda, no es lícito que desoiga este llamado, sino que debe convertir la crisis y la cuestión del Derecho en su propia crisis y su propia cuestión. Esto significa que *la filosofía debe decir por su parte en qué pueden fundar, en último término, sus decisiones el legislador y el juez.*

La filosofía debe considerar, en consecuencia, que acaso todo el problema resida en que los últimos principios del Derecho no pueden hacerse absolutamente evidentes; pero debe considerar también la posibilidad de que aquello que se presupone de hecho en las decisiones del Tribunal Federal, a saber, *la representación cristiano-occidental del hombre y de los valores morales*, pueda constituir a pesar de todo, *con razón, el punto de partida de formulaciones jurídicas.* Nuestras decisiones jurídicas se toman, efectivamente, en el ámbito histórico del mundo occidental. ¿No está, pues, de acuerdo con la situación fáctica el que se conviertan en base del Derecho de nuestro tiempo los pensamientos fundamentales de aquél? En este caso se debería renunciar por cierto a la afirmación de que se trata de principios absolutos con validez suprahistórica. Se debería expresar claramente que *de facto* se presuponen las ideas particulares cristiano-occidentales acerca del hombre y de los valores morales, lo cual —como se mostró— resuena ya de todos modos en algunos pasajes de las sentencias del Tribunal Federal, a pesar de otras manifestaciones en contrario. Pero si se confesara esto honradamente, estaría accidentalmente todo en orden.

Sin embargo, surge aquí una *duda*. La ética de la cultura occidental es una formación tan variada y equívoca que cabe preguntarse cuáles de sus principios pueden constituir los supuestos legítimos para la administración de justicia y la legislación. ¿Son los del humanismo de la libertad o los de la doctrina moral cristiana? Y en caso de que se tratare de la libertad, ¿cómo hay que entenderla: en el sentido de Kant, como obediencia ante un mandamiento incondicionado, o en el sentido de Nietzsche, como soberanía del espíritu libre? Pero tampoco la doctrina moral cristiana es unívoca. ¿Se reduce ella al Decálogo, completado, por así decirlo, por el mandamiento del amor al prójimo? ¿O es la ética cristiana —como quiere Scheler— una interpretación amplia del orden divino de la Creación? ¿O rige en esto aquella doctrina de teólogos protestantes acerca de la corrupción radical de la naturaleza humana, según la cual toda intuición moral originaria está también envuelta en tinieblas? En todo esto se revela que el apelar a la herencia occidental-cristiana no dispensa de una *decisión sobre el contenido obligatorio de esta tradición*.

El Tribunal Federal ha tomado de hecho una tal decisión en las resoluciones estudiadas. Por un lado ha hecho suya la idea de la personalidad libre y responsable; por otro —y esto es todavía más importante—, y en su tesis acerca del «orden de valores ya dado y que hay que admitir», ha tomado como base la ética cristiana sólo en una forma completamente determinada, o sea, en tanto ella cree dar expresión a la voluntad creadora de Dios tal como aparece ante los ojos del hombre en los valores y su orden. Lo que en las sentencias de la Corte Federal se supone como principio es, según esto, *sólo una rama particular del pensamiento ético cristiano-occidental*.

Luego, cuando el Tribunal Federal deriva normas concretas de los principios éticos fundamentales supuestos, se revela que la *unilateralidad* va todavía mucho más lejos. En el fallo del 17 de febrero de 1954, por ejemplo, el *matrimonio monogámico*, precisamente en su total exclusividad —en tanto «el comercio sexual debe realizarse fundamentalmente sólo en el matrimonio»—, se concibe como norma de la ley moral. Que este postulado no se puede derivar de la idea de personalidad libre y responsable sin el agregado de otros supuestos, se vió claramente más arriba en el ejemplo de Kant. Pero ese postulado tampoco se puede concluir sin incoherencia a partir de un orden absoluto de valores tomado como base; esto está confirmado, entre otras cosas, por el hecho de que ni Scheler ni Hartmann citan el matrimonio entre los valores éticos, ni lo derivan de éstos. Sin embargo, el Tribunal Fe-

deral afirma una conexión inmediata entre el orden de los valores y la exigencia incondicionada del matrimonio monogámico; éste cuenta, efectivamente, entre las «normas de la ley moral», y su obligatoriedad reposa sobre el «orden de los valores ya dado y que hay que admitir». No se dice, con todo, cómo de éste ha de surgir necesariamente la exigencia de que el comercio carnal se lleve a cabo con exclusividad en el matrimonio. Esto quiere decir que el Tribunal Federal ha tomado una vez más una *decisión previa*; entre las diversas formas de la ética cristiano-occidental ha escogido la que es *en extremo consecuente* en el rechazo de toda *laxitud*.

Pero con esto surge *la seria pregunta de si un tribunal supremo, si un legislador, están autorizados a poner en la base de sus decisiones normas éticas como incondicionalmente obligatorias, cuando estas normas ni son evidentes por sí mismas, ni encuentran justificación filosófica, y, cuando, además, representan sólo una selección, propiamente no fundamentada, hecha en el campo de la tradición ética cristiano-occidental.*

Sin embargo, ¿a qué deberán aferrarse el legislador y el juez si el filósofo les quita permanentemente de esta manera todo terreno firme bajo los pies? En efecto, ellos deben valorar y decidirse, y en cada caso precisamente en un instante inapelable. Por eso tienen que saber a partir de qué valoran y a partir de qué deben y pueden decidir y juzgar.

Ante la carencia de un canon absoluto, ¿deben tomar por ejemplo *la sensibilidad moral de la época como hilo conductor*? Pero también esto lleva a *dificultades* insuperables. Pues ¿quién podría atreverse a formular inequívocamente lo que con razón se tiene por justo en el presente? Una mera estadística acerca de lo que el término medio de los hombres de un tiempo ve como obligatorio no podría conducir por cierto a la meta: con ello la fuerza obligatoria del Derecho caería víctima de una laxa moral media del dejarse-estar. Pero en cuanto se trata de poner en la base no la media de las valoraciones de todos los hombres del presente, sino tan sólo el punto de vista de los «estratos que dan el tono» o de «los que piensan justa y razonablemente», uno está —como se mostró al principio— ante la tarea de tener que valorar y, con ello, de nuevo ante el problema de saber de dónde se debe tomar el principio de la valoración.

Parecería así que la reflexión filosófica terminara de todos modos en la pura *skepsis*, en vista del fracaso de la fundación del Derecho en una ética absoluta y en vista de la insuficiencia del recur-

so a una vaga conciencia moral general. Pero si es así, ¿queda para la legislación y la administración de justicia algo más que una solución violenta en el sentido en que la encuentra el Tribunal Federal, o sea, echar mano, por un acto del propio poder, a un trozo de tradición, convertirlo en absoluto y colocarlo así en la base de las decisiones jurídicas como único canon válido?

Puesto que se trata de un trozo de la tradición cristiana, el Tribunal Federal podría tal vez aducir que la obligatoriedad de sus principios se funda en *la fe*, pues para ésta la «Palabra» pronunciada en el pasado y transmitida desde él al presente posee el carácter de una exigencia incondicionada. En este sentido postula Erik Wolf «la radical orientación del conocimiento natural-racional del Derecho en función de la "palabra"...», según las indicaciones limitativas y orientadoras de las Sagradas Escrituras» (72). Pero con esto se llegaría a una obligatoriedad sólo para los hombres de la misma fe. En el terreno del Derecho profano, por el contrario, se exige que las formulaciones decisivas tengan fundamentalmente también la aprobación de aquellos que no poseen la misma especie de fe. Y esto quiere decir que fuera de la fe queda sin respuesta la pregunta por la legitimidad de un encumbramiento absoluto de aquel trozo de tradición cristiano-occidental.

Esa pregunta lleva por necesidad interna a una *red de problemas más amplia*, pues sólo se puede responder cuando se ha aclarado cómo tiene que conducirse el hombre en general, en razón de su esencia, con respecto a su tradición, lo cual equivale a explicar cómo está constituido desde el punto de vista de su historicidad. El legislador y el juez no se encuentran aquí en ninguna situación diferente de aquella en que está, en principio, todo ser humano. Por consiguiente, tal vez puedan surgir de la acuciante *pregunta por la esencia del hombre desde el punto de vista de su relación con la tradición*, si no normas absolutas en el sentido de un Derecho natural estático, por lo menos directivas para el proceder justo en la esfera de la administración de justicia y de la legislación.

Ahora bien, ocurre con el hombre que, como esencia histórica, sólo en mínima parte es por sí mismo lo que es y lo que puede ser; en parte ampliamente predominante lo es por la herencia que ha recibido y que le pone por delante los contenidos de sus posibilidades existencia-

(72) ERIK WOLF: *Rechtsgedanke und biblische Weisungen* [La concepción del Derecho y las indicaciones de la Biblia], 1948, pág. 28; citado según WELZEL: Op. cit., pág. 183.

les. Esto significa que él *tiene deberes ante su tradición* y que está obligado a oírla. Si por un acto de su propio poder pudiese interrumpir la continuidad con su historia —lo cual es por cierto fácticamente imposible—, se precipitaría en el vacío y no sería ya un hombre.

Pero hay que agregar un segundo punto. El hombre llegaría a perder también su ser propio si se dejase determinar sola y exclusivamente por su historia. A la esencia del hombre pertenece también esto: tener que proyectarse en la dimensión del futuro. Esto quiere decir que él debe *dar forma* a lo que todavía no ha sido *hic et nunc*, a lo *futuro*. Si el hombre renunciara a ello, entendería su futuro sólo como mera repetición de lo pasado, la historia se detendría y el hombre cristalizaría en la figura perteneciente al pasado.

El hombre está así situado justamente entre el pasado determinante y el futuro por proyectar; pero de tal manera que corresponde ampliamente al mismo determinar en qué medida quiere asumir en su presente la herencia de la historia y en qué dirección quiere modelar el futuro. Al margen del problema de la demostrabilidad objetiva de la libertad humana, experimentamos permanentemente en el instante concreto que *tenemos que tomar sobre nosotros mismos la responsabilidad* por el paso desde el pasado hacia el futuro.

Pero con ello el hombre, en razón de su propia esencia histórica, es colocado ante el *problema de la ética*, pues ésta tiene sus raíces en la pregunta por lo que el hombre debe ser. En consecuencia, también aquí debe tornarse operante la doble orientación de la existencia humana hacia lo pasado y hacia lo futuro. Si el hombre se sintiese obligado sólo ante las normas transmitidas, se orientaría exclusivamente hacia el pasado, y el futuro se convertiría para él en una mera repetición de lo que ya ha sido. Esto significaría al mismo tiempo que él traiciona el segundo momento de la misión que le está encomendada por su esencia misma: *proyectar lo futuro que todavía no ha sido «hic et nunc»*. Pero entonces la historia llegaría a detenerse.

De hecho no se habría llegado jamás a una historia del hombre si éste hubiese mirado continuamente sólo hacia atrás y si no hubiese preguntado siempre de nuevo cuáles eran las nuevas obligaciones que tenía que tomar sobre sí. Por eso también *las grandes transformaciones históricas del hombre* han sido acompañadas y *guiadas* siempre por *nuevos proyectos éticos*. En efecto, en los momentos históricos decisivos el hombre se ha preguntado siempre de nuevo qué debe ser de él y cuál puede ser su ley futura.

Si no engañan todos los síntomas, estamos justamente hoy bajo el signo de un tal *cambio revolucionario del hombre*. Precisamente la crisis en que ha desembocado nuestra conciencia ética y jurídica, y en medio de la cual no podemos decir todavía qué debe ser del hombre, es testimonio de ello. Pero también lo es el apasionamiento con que se busca el justo camino, por más que se lo quiere acallar antes de tiempo, como en las sentencias estudiadas del Tribunal Federal, recurriendo a un supuesto saber acerca de valores absolutos.

En una tal situación histórica, la tarea de todos aquellos que se saben responsables del hombre y de su futuro es la de estar a la expectativa de la nueva especie de obligatoriedad. Y esto quiere decir que tampoco al legislador y al juez les está permitido aferrarse rígidamente a lo recibido por transmisión, sino que tienen que cooperar en la *búsqueda de los nuevos cánones*.

Sin embargo, surge otra vez una duda. Si primeramente hay que buscar las nuevas normas, si todavía no se han concretado ni se puede echar mano a ellas, ¿no caerá todo en la inseguridad? ¿Pueden fundarse en lo incierto la legislación y la administración de justicia? ¿No debe el juez administrar un Derecho unívoco, válido y obligatorio? Seguramente. Pero aquí puede hacerse una diferencia entre el jurisconsulto y el filósofo. Lo que a éste incumbe es, ante todo, la pregunta por lo que ha de venir. El jurisconsulto, por el contrario, en razón de la esencia de su función, debe antes que nada descubrir qué elementos, por así decir, de lo que se ha recibido por transmisión, se pueden incorporar al futuro como todavía válidos y poner, por lo tanto, como base de la práctica jurídica actual. Pero a ninguno de los dos, por haber acentuado uno de los momentos, le está permitido olvidar el otro. El filósofo no debe pasar por alto que a pesar de toda su dedicación a las nuevas especies de obligatoriedad, permanece siempre prisionero del pasado y que debe, en consecuencia, tomar posición respecto de éste. A pesar de la necesaria atadura a la tradición, al legislador y al juez no les está permitido convertirla en un absoluto, sino que deben prestar atención al cambio histórico del hombre y mantenerse, en consecuencia, abiertos ante lo que quiere salir a luz como nueva ética y, fundado sobre ella, como nuevo Derecho. Por eso, llegado el momento, deben también tener la *osadía de nuevas decisiones*, con la conciencia de que se trata de una osadía, pero también con la esperanza de estar con ello a la altura de la tarea que nuestra hora histórica impone. Si sucede esto, podría ser que *en la lucha fructífera*

del filósofo y del jurista se hicieran poco a poco visibles los contornos del Derecho futuro.

Sin embargo, ¿dónde está la garantía de que un proyecto tal, que se pierde en lo incierto, no cae en la arbitrariedad y en la mera subjetividad? ¿No es la búsqueda de lo nuevo y desconocido una cosa demasiado vaga como para abandonar por su causa la hermosa seguridad del que está en la supuesta posesión de normas absolutas? En efecto, el plano de la certeza incuestionable se abandona allí donde se toma en consideración la historicidad del hombre y la relación de éste con el futuro del que es responsable. Lo que nos fuerza a este abandono es la buena fe del pensamiento que se ha percatado de los límites del saber humano. Y sin embargo, *el hombre no está privado por ello de todas las posibilidades de certeza.* Así como en la vida del individuo puede ocurrir que éste se torne consciente del justo camino, cuando bajo el influjo de la máxima tensión de su responsabilidad obedece a la propia interioridad y atiende, al mismo tiempo, a los signos de su época, así también se da el mismo caso cuando toda una época se pone en camino para buscar una nueva ética y un nuevo Derecho. Sólo cuando los responsables dan de una vez riendas sueltas en sí mismos a la preocupación por lo futuro, cuando se deciden a liberar la vista de todo aquello que les perturba la mirada y que acaso se les haya convertido en una amada costumbre, y cuando tienen, por fin, la osadía de dar el paso que se les impone como correcto, sólo entonces es lícito tener la seguridad de que el futuro así proyectado no surge de la mera arbitrariedad, sino de una muy profunda *necesidad radicada en el destino del hombre.*

Esta seguridad no tiene, por cierto, el carácter de una certeza demostrable. Sin embargo, las grandes decisiones del hombre no nacen jamás de comprobaciones puramente neutrales, sino de la *certeza incierta de la conciencia [moral] (*)*. Y a quien se confía a ella con el temor permanente de no dar con lo justo, quizás le sea lícito tener también la certeza de que en este punto no está abandonado a sus solas fuerzas, sino que es guiado por aquello que se puede sentir inmediatamente en las horas de reflexión y que el filósofo llama con veneración *lo Absoluto.*

(*) Juego de palabras y de conceptos intraducibles («... aus der ungewissen Gewissheit des Gewissens»), basada en la idéntica raíz de los vocablos alemanes con que se designa respectivamente a la conciencia moral y a la certeza. Cfr. también la nota ² del T. en la pág. [N. del T.]

¿Se ha superado con ello el escepticismo ético y jurídico? No, si se opina que sólo se lo puede vencer oponiéndole una verdad absoluta. Sí, si se tiene en cuenta la situación esencial del hombre y se ve que *la búsqueda permanente y responsable de lo valedero es la única manera como el hombre, en cuanto esencia finita, puede conducirse respecto de la verdad.*

WILHELM WEISCHEDEL

SOBRE LA PROBLEMÁTICA DEL DERECHO NATURAL

*A mi maestro, Francisco Elías
de Tejada.*

I

Tal vez el problema central de la Ética y de la Filosofía del Derecho de nuestros días haya venido a ser el Derecho natural. De nuevo su «eterno retorno», como lo ha llamado H. Rommen, se nos antoja un actualísimo flujo atraído por las conciencias o por el espíritu jurídico de salvación de una nueva época. Pero las algas de otras playas superadas se hacen patente en la actual manifestación de fuerza y majestad del Derecho natural. Y así se observa una subjetivización o idealización de este Derecho objetivo y real por parte de metafísicas no coordinadas como las existencialistas, o se le presenta en su multiforme fecundidad histórica como hace E. Wolf con extraña precisión. Sería necesario, pues, limpiar el flujo de estas impurezas y presentar el problema del Derecho Natural en su más fecunda y nítida significación. A ello queremos contribuir con este ensayo y, sobre todo, con el volumen primero de nuestro *Manual de Filosofía del Derecho*.

Si dejamos a un lado la antinomia de los sofistas respecto a lo justo natural y a lo justo legal, la concepción de la antigüedad sin duda más preñada de sentido fué la aristotélica. Dos son los pasajes del Estagirita en los que nos presenta lo justo por naturaleza y lo justo legal, no teniendo en él carácter de antítesis: en la *Ética nicomaquea* y en la *Retórica*.

La idea aristotélica reflejada en la *Ética nicomaquea* (1) podríamos resumirla con sus mismas palabras de la forma siguiente:

Τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου

(Lo justo vivido en la comunidad política.)

1) τὸ μὲν φυσικοῦ ἐστὶ

(o lo es por naturaleza).

2) τὸ δὲ νομικόν

(o lo es por ley).

φυσικὸν μὲν (a) τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, (b) καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μὴ (lo justo por naturaleza es: a) lo que por doquier tiene la misma fuerza; y b) no depende para ser justo de que la ley lo determine como tal); νομικὸν δὲ δέξ ἄρχῆς μὲν οὐθὲν διαφέρει οὕτως ἢ ἄλλως, ὅταν δὲ θᾶνται, διαφέρει

(lo justo legal es, lo que siendo indiferente en principio o por sí, es justo porque y cuando se ordena como tal).

Hay quien sostiene que esta diferenciación aristotélica no fué científicamente elaborada o carece de toda la fuerza con que posteriormente se ha tratado de acompañar a la doctrina del Derecho natural. Nos parece, sin embargo, que es este el punto de partida de la consideración científica del Derecho natural, pues el Estagirita nos presenta un justo absoluto, incondicionado a los pactos y decisiones creadoras de los hombres, que expresa una relación cuya verdad está en sí misma. Lo justo por naturaleza es, en principio, autosuficiente, porque se refiere a la esencia de las cosas, pero es también increado en el sentido de que escapa al poder «poético» de los hombres y viene dado ya en las estructuras esenciales de la naturaleza. Por ello es «común», según se dice en la *Retórica* (2), y fundamentalmente inmutable, como se explica en el mismo pasaje de la *Ética nicomaquea*.

Hemos utilizado de propósito el término castizamente griego de «poético». Porque él nos abrirá el camino para una comprensión más exhaustiva de lo que Aristóteles comprende por justo natural o por ley común. Son dos las clases de leyes, de derechos o de justicias: una escrita que sirve de norma en cada ciudad, otra que, sin necesitar que esté escrita, parece admitida en todas las partes (*Ret.*, I, 10, 1368 b

(1) ARISTÓTELES: *Eth. Nic.*, V, 7, edic. Didot.

(2) ARISTÓTELES: *Ret.*, I, 10, edic. «Instituto de Estudios Políticos».

6-10), una creada y otra que no necesita creación, «poética» la primera, natural la segunda. Precisamente esta última es, por lo tanto, inmutable: «Y que la equidad permanece siempre, y no cambia nunca, como tampoco la ley común, porque es conforme a la naturaleza, mas las leyes escritas, muchas veces; de donde lo dicho en la *Antígona* de Sófocles, pues ella se defiende diciendo que ha obrado fuera de la ley de Creonte, pero no fuera de la ley no escrita:

«"Porque no ahora ni ayer, sino por siempre jamás...

Esto yo no debía (por miedo a la ira) de ningún hombre..."» (3).

De aquí que lo justo por naturaleza o la ley común o el Derecho natural, como quiera que se le llame, es lo justo fundamental y, como tal se presenta exterior a los hombres, no subjetivo.

¿Qué quiere decirnos con esto Aristóteles? En principio, que el Derecho natural o lo justo natural es una realidad objetiva, que se presenta igual para todos los hombres, que es inmutable y, sobre todo, que es «verdad»: «καὶ ὅτι τὸ δι καίον ἐστὶν ἀληθές τί καὶ συμφερου» (4). La calificación de verdadero a lo justo por naturaleza le presta un vigor inconmensurable dentro de la doctrina aristotélica. Significa principalmente que la «opinión» es propia de la manifestación fenoménica y cambiante del derecho, la ley escrita o derecho positivo, mientras que, por el contrario, lo justo natural es absoluto. Pero quiere decir también que el Derecho natural tiene una realidad cognoscible y, por tanto, que no está sometida a la creación intelectual del hombre, que es un ser dado fuera del poder imaginativo humano sobre el que se ejercita nuestro conocimiento.

Pero, ¿cómo es una realidad objetiva?, ¿cómo es natural lo justo por naturaleza? Aristóteles nos ha contestado en cierta forma negativa: al decirnos que no es una creación del legislador. Pero con ello no se responde, satisfactoriamente al menos, a esta cuestión. Porque expresa estructuras fundamentales tampoco es una forma exhaustiva de explicar esta «naturalidad» del Derecho natural. Acudamos a otras doctrinas filosóficas o científicas.

(3) *Ibíd.*, I, 13.

(4) *Ibíd.*, 1375, b3.

II

Y aquí el estoicismo (5) reviste una especial importancia por el rango que concede a la construcción del Derecho natural. Pero téngase presente que, para su recta inteligencia, no es suficiente el conocimiento de la mera ética estoica, sino que es preciso prestar atención a sus planteamientos físicos y a lo que en la física estoica se encuentra de metafísica. Sintomático es observar la referencia metafísica de nuestro problema aún dentro de una escuela preponderantemente eticista. Y es que, si el planteamiento estoico está hecho con vistas a la ética, no por ello se desprecia la ciencia, sino que cuando no se la estima absolutamente y por sí, como en el caso de Aristón, al menos por su utilidad se la tiene en cuenta, como en Zenón. Resultan escasas las situaciones como la de Erillo que desprecia la ciencia y, teniendo que tomar el estoicismo en su totalidad por las semejanzas que ofrecen los estoicos en sus doctrinas, no son dignos de tenerse en cuenta.

De esta forma, la ley de Cleantes, como gobernadora de todo lo humano y divino, está en función de la concepción física del estoicismo; lo mismo vale para la ley natural de un Séneca. En efecto, los dos principios, el pasivo (materia) y el activo (razón, logos, Dios), con que los estoicos sustituyen las causas aristotélicas, determinan un orden universal, en cuanto que la divinidad, bien como *pneuma* o como *logos*, resulta una fuerza inmanente en el mundo, sobre el que actúa, por lo tanto, directamente. Este orden congénito al mundo no viene a ser más que la expresión de la providencia divina. De aquí, por una parte, su optimismo físico y metafísico; por otra, la concepción de la ley ética natural.

Recuérdese el símil de Diógenes Laercio mediante el cual el mundo era entendido como un gran animal comprensible y organizado. El principio vital de este coloso, el alma, estaba en todas sus partes influyendo vida; espíritu divino que lo ordenaba y dirigía todo, siendo a la vez logos o principio de racionalidad por cuya participación el hombre era naturalmente racional. De esta forma, la ley natural era el principio ordenador, la ley constitutiva de toda la naturaleza, a la vez *pneuma* (porque es la expresión objetiva del orden natural) y a la vez logos (porque es la comprensión inteligible de este orden).

(5) Cfr. M. POHLENZ: *Die Stoa*, 2 vols. Göttingen, 1948-49; A. FALCHI: «Lo stocismo di Zenone», en *Riv Inter. di Fil. del Dir.*, 1938, II, págs. 175 y sigs.

Lo justo por naturaleza, el Derecho natural, es tal porque expresa la misma naturaleza; es su significado normativo o funcional. En esta concepción física se integran los principios jurídicos y políticos más importantes del estoicismo. La teoría de la «civitas maxima» tiene necesariamente su asiento en este orden divino y racional de la naturaleza, porque la construcción del Derecho natural como universalmente válido, tal cual lo explican Diógenes, Zenón, Cleantes y Séneca, se apoya en la esencia de la misma naturaleza y en la participación que el hombre tiene por el «orthos logos».

* * *

Este sería, tal vez, el camino por el que llega la anterior construcción filosófica del Derecho natural a la mentalidad jurídica romana. Es cierto que no se encuentra una concepción del Derecho natural totalmente uniforme en los juristas romanos, pero resulta interesante, sobre todo para los defensores de la autonomía jurídica, el espaldarazo que recibe esta ciencia por parte de la doctrina filosófica, es decir, la pretensión de lo jurídico en cuanto meramente jurídico por universalizarse, por integrarse en un conocimiento superior al simplemente técnico.

Antes que el concepto del Derecho natural debe señalarse la específica función que en la ciencia jurídica romana tiene el término de naturaleza. La naturaleza no cabe, si no es muy en segundo lugar, dentro de los ordenamientos jurídicos, los excede, y es por este exceso por lo que lo natural en el Derecho ofrece una fecundidad de sentido desbordante a toda abstracción científica. El concepto de «natura» o sus derivados son «metajurídicos», en la significación metafórica con que se acostumbra a concebir aquel prefijo cuando se habla de la «metafísica» respecto a lo «físico».

Pretendiendo captar este sentido a los términos naturaleza y sus derivados, Carlos Alberto Maschi, en *La concezione naturalistica del Diritto e degli Istituti giuridici romani* (6), ha hecho un notable estu-

(6) Milano, 1937; cfr. además F. DARMSTAEDTER: «Diritto comparato o Filosofia del Diritto nell'antico pensiero giuridico», en *Riv. Inter. di Fil. del Dir.*, 1938, IV-V, págs. 374 y sigs.; G. GONELLA: «Classificazione dei concetti di "natura" nella Filosofia del diritto», en ídem, 1933, IV-V, págs. 520 y sigs.; E. ALBERTARIO: «Etica e diritto nel mondo clasico latino», en ídem, 1932, I, págs. 18 y

dio de nuestro problema al que pocas cosas se pueden añadir o reformar. Después de mostrar cómo el término «natura» es un término clásico, señala Maschi los diferentes significados que, tanto esta palabra como sus derivados «naturalis» y «naturaliter», adquieren debido a su «carattere comprensivo» y a la «intuitività dei concetti che esso serve a indicare» (7). Por todo ello, que haya muchos textos en los que estos vocablos no tienen una significación jurídica, pero que, al exceder comprensivamente los principios jurídicos con los que se relacionan, mediatizan y determinan las consecuencias jurídicas.

En principio, cabe indicar, por cuanto «natura» se refiere al hombre en su entidad física o moral, que naturaleza es normalidad, consecuencia objetiva, constancia. Y así, «natura hominis» significa primordialmente normalidad humana, las características constantes, las cualidades efectivas de los hombres (D. 21, 1, 1, 7; D. 28, 2, 9; D. 50, 16, 236, etc.). Aquí, pues, el término naturaleza especifica una normalidad determinada: la humana. Y esta «naturaleza» viene a ser soporte comprensivo de lo jurídico.

Sin embargo, no es éste el único significado de «natura hominis». Hay otros pasajes en los que «natura hominis» hace relación a las cualidades o a las aptitudes de los hombres, bien sean morales o psicológicas, que son tomadas por la ley para reconocer en ellas consecuencias jurídicas (D. 16, 3, 32). En fin, en otras ocasiones el término naturaleza referido al hombre se limita o concretiza en alguna de sus cualidades morales o físicas (D. 12, 1, 28).

De cualquier forma la «natura» es tomada en los textos jurídicos de la misma realidad de las cosas. Se trata de relaciones objetivas esenciales, propias de la naturaleza del hombre, cuya sola normalidad tiene consecuencias jurídicas, que se recogen en el ordenamiento jurídico. Fenómeno nada extraño para la mentalidad romana, que consideraba que «hominum causa omne ius constitutum», siéndole inconcebible un ordenamiento jurídico que prescindiera de la esencia y normalidad humana. De donde resulta plenamente cierta aquella afirmación referente a que la «naturaleza del hombre» es en el Derecho romano aún más presupuesta que explícitamente invocada.

Ascendiendo en el valor genérico del término «naturaleza», se ob-

siguientes; P. N. KAMPHUISEN: «L'influence de la philosophie sur la conception du droit naturel chez les jurisconsultes romains», en *Rev. hist. du droit franç. et étra.*, 1932, págs. 389 y sigs.

(7) C. A. MASCHI: *Op. cit.*, pág. 6.

serva que la «natura animalium» no tiene un valor distinto a la «natura hominum» (D. 41, 1, 5, 2), en cuanto que es soporte objetivo de relaciones, si bien, naturalmente, hay que observar diferencias que no son del caso indicar aquí, como, por ejemplo, en lo que respecta a la aplicabilidad de la «actio pauperie». No obstante, cuando «naturaleza» se refiere a la entidad más multiforme (hombre, animal, cosa, etc.), es uno de los conceptos más difusos en las fuentes, tanto jurídicas como extrajurídicas. «Natura» indica esencia, realidad de las cosas, normalidad. Cuando se emplea esta palabra sin ningún calificativo se quiere decir orden o ley física natural. En todo caso significa entidad objetiva absoluta, que es subsumida en sus relaciones por el Derecho, o se pone en frente del Derecho. Así que haya textos en los que de nuevo vemos reelevarse la artificialidad del Derecho positivo y la «naturalidad» de unas relaciones que en concepciones filosóficas venían a identificarse con lo justo natural. «Natura rei» en este enfrentamiento acaba por determinar la consideración jurídica de la relación, como ocurre en otro aspecto, cuando se pretende especificar el tratamiento jurídico a las cosas (fungibilidad y no fungibilidad).

En la expresión «rerum natura» el concepto de naturaleza tiene ya una significación bien definida. No solamente indica «la realidad de las cosas», sino también ascendiendo a un grado de mayor amplitud llega a significar «el mundo», lo «que existe». Así que se encuentre usada, ya en relación con los hombres, ya en relación con las cosas y con lo que a las cosas en ciertos aspectos viene equiparado, como el esclavo, para indicar la existencia o inexistencia, como en la típica expresión «in rerum natura esse» o «non esse». Esta expresión se utiliza con el mismo significado de indicar existencia o inexistencia no sólo respecto de las cosas materiales, sino también respecto de instituciones o figuras jurídicas como la herencia, la hipoteca u otras (8).

Este sentido de realidad, de esencia, de estructura de las cosas, tiene también un gran valor metafórico. Y así el concepto de «natura» al pasar a aplicarse a las particulares instituciones jurídicas adopta el significado de «estructura que les da el Derecho». Naturaleza jurídica de una institución viene a ser «estructura intelectual que el Derecho da a esa institución». En muchos casos —y es por esto el valor del presente sentido metafórico— la naturaleza o estructura de las formas jurídicas, bien sean instituciones o contratos, no están necesariamente referidas al Derecho positivo, sino que también cabe, y de hecho se

(8) Ibidem, págs. 65-66.

da, la referencia al Derecho natural. Rotondi ha sostenido que esta aplicación del concepto de «naturaleza» se debe a la influencia de Bizancio; pero no cabe duda, como ha mostrado Maschi, de que se daba en el Derecho romano clásico y fué adoptada por la jurisprudencia clásica.

En fin, naturaleza o sus derivados en la ciencia jurídica romana están pletóricos de sentido. Significan en principio y para resumir, tanto como existencia real, esencia, objetividad, después normalidad, orden, legalidad inmanente. Otras veces tiene un carácter individualizador viniendo a servir de principio de especificación y diferenciación de las cosas, por lo que «naturaleza humana» posee un sentido individuante a la vez de ser objetivo y normativo. Y gracias a que naturaleza quiere decir realidad, estructura normativa, es por lo que en sentido metafórico sirve para hablar de la naturaleza jurídica de las instituciones.

* * *

De esta forma podrá comprenderse mejor la distinción con que operan los juristas clásicos sobre el «ius naturale» y el «ius civile» y más que ninguno el concepto de Ulpiano. Sabida es la definición que Ulpiano nos da del Derecho natural: «ius naturale est quod natura omnia animalia docuit; nam ius istud non humani generis proprium, sed omnium animalium, quae in terra, quae in mari nascuntur, avium quoque commune est. Hinc descendit maris, atque feminae coniunctio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio, hinc educatio; videmus etenim cetera quoque animalia, feras etiam, istius iuris peritia censi» (9). Contra la autenticidad de este texto se ha levantado una parte de los críticos como Monier (10) y Senn (11), creyéndolo producto de una interpolación posterior, pero parece ser que hoy no ofrece duda la paternidad de Ulpiano.

Desde un punto de vista de crítica filosófica también ha recibido el concepto de Ulpiano los agudos impactos de la ciencia moderna, manifestándose contra su «inutilidad» autores como Perozzi, Beseler y Albertario entre otros muchos. Sostienen éstos que Ulpiano no ha sido más que un copilador, no pareciendo probable haya contribuido en

(9) D., 1, 1, 1, 3.

(10) R. MONIER: *Manuel élémentaire du droit romain*, 6.^a ed., Paris, 1947.

(11) F. SENN: *De la Justice et du droit*, Paris, 1927.

nada a un esclarecimiento de la tradicional oposición entre Derecho natural y Derecho positivo o civil, que el mismo jurista en otra ocasión niega que la naturaleza haya enseñado a todos los animales algún Derecho, que el «ius naturale» concebido de esta forma tiene un carácter meramente especulativo, careciendo de cualquier utilidad, etc. Argumentos ciertamente no muy poderosos, pero que vienen a aclararnos la posición del jurista romano. Por una parte se concede la existencia de esta distinción, y por otra, al poner en frente el texto del D. 9, 1, 1, 3, se precisa el contenido de la definición de Ulpiano: En efecto, al excluir este último pasaje la responsabilidad jurídica de los animales —exclusión de la racionalidad—, se limita el contenido —la «naturalidad»— del Derecho natural por su «formalidad específica» como Derecho —racionalidad y libertad—. Tampoco se trata aquí, como sostiene Maschi mediando en esta polémica, de una realidad que puede ser subsumida por el Derecho, sino de una realidad biforme: pura naturalidad, pura materialidad, y normalidad especificada para seres racionales y libres.

Más circunspecto y, a nuestra manera de ver, acertado se muestra S. M. Ramírez, O. P. (12), quien, después de señalar las claras influencias que el jurista romano recibe de Cicerón, Séneca, Crisipo y, en general, de toda la *Stoa*, sostiene repetidas veces que el concepto de Ulpiano viene a darnos el elemento material del Derecho natural. Sin embargo, nos parece insuficiente para nuestro objeto la exposición que se nos brinda de este autor, haciéndose preciso un enfrentamiento de otros textos. Así, poniendo en relación su concepto del «jus gentium» —como «quo gentes humanae utuntur; quod a naturali recedere facile intellegere licet, quia illud omnibus animalibus, hoc solis hominibus inter se commune sit» (D. 1, 1, 1, 4)— con otros pasajes que, por ejemplo, respecto de la esclavitud, la declaran como de derecho de gentes y no de Derecho natural (D. 1, 5, 4; 50, 17, 32), ofrécenos garantía para sostener que la idea de Ulpiano del Derecho natural resulta mucho más fértil que lo presumible por el párrafo escolásticamente citado. Así, séanos permitido defender la no simplicidad del concepto de Derecho natural de Ulpiano.

«Quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peraeque custoditur; vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur», había dicho Gayo (D. 1, 1, 9) refiriendo la

(12) S. M. RAMÍREZ, O. P.: *El derecho de gentes*, Madrid, 1955, págs. 22 y siguientes.

universalidad de este Derecho a la «naturalis ratio». Sin embargo, Ulpiano cifra la universalidad en la naturalidad de las relaciones propias del Derecho natural. Si para el primero este derecho de gentes, que es idéntico al natural, hace abstracción de su contenido cuya norma es, para el segundo el Derecho natural es norma que expresa una relación natural y objetiva. Ciertamente que este aspecto formal del Derecho natural no se encuentra explícitamente formulado en Ulpiano, pero es evidente, por lo dicho más arriba, que viene implícitamente utilizado. La razón de la «naturalidad» del Derecho natural radica en el mismo contenido de la norma: es expresión de la naturaleza.

Pero Ulpiano no ha hecho más que intuir o anunciar implícitamente la problemática del Derecho natural sin señalar nuevas razones de fertilidades profundas. Es la obra de otro jurista la que nos pondrá en contacto con una realidad trascendente, con el «aequum ac bonum», si bien no pretende explicarnos la forma de conexión entre el Derecho natural y el «bonum». Por el momento baste con enunciar este nuevo problema y el sentido que en Paulo tiene. «Ius pluribus modis dicitur: uno modo, cum id quod semper aequum ac bonum est ius dicitur, ut est ius naturale, altero modo, quod omnibus aut pluribus in quaqua civitate utile est, ut est ius civile. Nec minus ius recte appellatur in civitate nostra ius honorarium, praetor quoque ius reddere dicitur etiam cum inique decernit relatione scilicet facta non ad id quod ita praetor facit, sed ad illud quod praetorem facere convenit alia significatione ius dicitur locus in quo ius redditur, appellatione collata ab eo quod fit in eo ubi fit» (D. 1, 1, 11).

Este párrafo nos muestra los elementos en cuya virtud debe ser entendido el Derecho natural: la naturaleza y el «aequum ac bonum». La «aequitas» no basta por sí para diferenciarlo, pues, según ha demostrado Pringsheim, ésta es sustancia universal de todo Derecho para los clásicos. Tampoco «aequum ac bonum» hacen referencia a una abstracción filosófica, como supone el valor meramente axiológico de «un Derecho justo», sino que, por estar íntimamente ligado con el elemento naturaleza, se refiere a una realidad que es social y normalidad que por ser objetiva es buena. Se hace referencia en este Derecho natural a la naturaleza entendida como relaciones sociales: es derecho engendrado por las exigencias esenciales de la sociabilidad humana, cuyo contenido es la equidad y la bondad. Precisamente por esta unión entre naturaleza y equidad se hace posible

hablar después de «naturalis aequitas», aunque bien sabemos que ésta estaba referida al Derecho pretorio.

En ningún caso la doctrina romana del Derecho natural debe ser entendida a la manera racionalista, porque nunca es la razón la que lo determina. El problema de la «naturalis ratio», si es que puede sospecharse como mera función lógica de la razón, a lo sumo sería respecto a un campo muy limitado dentro del más general del «ius gentium». Y esto por lo que respecta tanto a los clásicos como a la época bizantina. Y, por otra parte, la naturaleza siempre tiene el sentido de realidad patencial, es el ser mismo de las cosas.

* * *

De pasada hemos indicado la influencia estoica en el concepto que Ulpiano nos ofrece del Derecho natural, pero hay que tener en cuenta que lo expuesto hasta aquí respecto a Roma, son construcciones científicas sin pretensión de formalizarlas en un sistema filosófico. Otra cosa significa Cicerón, aunque las conclusiones sean muy semejantes. Ahora nos encontramos frente a un encuadre filosófico de nuestros problemas. Cicerón trata de explicarnos filosóficamente las causas de todo el Derecho y ley (13), «natura enim iuris explicanda nobis est». En los juristas clásicos este problema del Derecho natural es entendido como un dato, como un hecho, que no necesita construcción; en Cicerón, si bien tiene carácter de hecho, se le entiende como la naturaleza misma del Derecho, según expresión feliz de Galán Gutiérrez. En aquéllos una cosa es Derecho natural y otra Derecho positivo; en éste el primero es la misma esencia de todo Derecho. Allí el Derecho natural es más naturaleza que razón, aquí es razón y naturaleza ontológicamente identificados, porque permanece con toda su fuerza el mito estoico.

El planteamiento ciceroniano del Derecho natural es de claro origen estoico, al igual que toda su problemática eticista (14). Por ello que no sean los hombres los creadores del Derecho, sino que es un principio eterno que rige el universo mundo: «Hanc igitur video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingeniis ex-

(13) Cfr. A. DE ASÍS: *Manual de Filosofía del Derecho* (vol. I, *Derecho natural*, I), Granada, 1959, cap. I.

(14) P. MILTON VALENTE, S. J.: *L'Étique stoïcienne chez Cicéron*, Issy-Les Molineaux, 1956, con extensa bibliografía sobre estos problemas.

cogitatum nec scitum aliquod esse populorum, sed aeternum quiddam, quod universum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia» (*De leg.*, II, 8). Es la misma naturaleza el origen de todo Derecho y ley (*De leg.*, I, 17; I, 35; *De re publ.*, III, 18, etc.), porque el Derecho natural o la ley natural es el fundamento de cualquier Derecho.

Pero ¿cómo es natural la ley o el Derecho?: porque es un juicio sobre lo justo o lo injusto hecho sobre la comprensión de la naturaleza, «ergo est lex iustorum iniustorumque distinctio ad illam antiquissimam et rerum omnium principem expressa naturam, ad quam leges hominum diriguntur, quae supplicio improbos adficiunt, defendunt ac tuentur bonos. Praeclare intelligo nec vero iam aliam esse ullam legem puto non modo habendam, sed ne appellanda quidem» (*De leg.*, II, 13). Pueden, pues, comprenderse ya las diversas definiciones de ley que nos proporciona Cicerón a lo largo de todas sus obras. La «ratio summa» o la «recta ratio» se refieren a la verdad lógica, y la «insita in natura» expresa el contenido objetivo del juicio que es la ley.

Precisamente porque existe este diálogo entre razón y naturaleza es por lo que se hace posible un Derecho natural. Pero es por ello también por lo que éste Derecho o ley se identifica con lo verdadero y lo justo (*De leg.*, II, 11), o por lo que existe lo justo en sí (*De leg.*, I, 46 y 48), lo justo absoluto poseedor de una realidad objetiva. También es ésta la razón de las características que señala Cicerón a esta ley o Derecho: universalidad, inmutabilidad, origen en Dios como creador y providencial a la manera estoica (*De re publ.*, III, 33).

Esta es la herencia que la antigüedad clásica nos lega respecto al sentido del Derecho natural. Nos han señalado una realidad que es totalmente problemática, profundo pozo y manantial de matices objetivos inagotables. Se trata de determinar un derecho absoluto, cuyo fundamento está en el mismo orden natural y no en la artificialidad humana. Una realidad espejo, medida y contenido del derecho «poético». Y los clásicos vieron a este «justo natural» como expresión de la racionalidad inmanente en la propia naturaleza, como a la naturaleza comprendida en sentido normativo. Para su explicación los estoicos se sirvieron de la imagen del alma del coloso, pero la realidad de esta racionalidad normativa de la naturaleza era intuída hasta por los mismos juristas y fué manejada por la dinámica de la ciencia jurídica. Gran idea pobremente expresada, aunque ricamente utilizada. Sólo en Cicerón adquiere perfiles más definidos, y lo que

fué tímida e implícitamente expuesto, es revelado con más claridad. Así el Derecho natural se nos muestra proyectado sobre realidades trascendentes: lo verdadero y lo bueno. Se requiere, pues, un planteamiento metafísico del mismo, y se reconoce, aunque no expresamente, que la ciencia es muy pobre para enfocar este problema.

La más completa explicación filosófica del Derecho natural tendrá lugar históricamente más adelante, a partir del mayor acontecimiento de la historia, el Nuevo Evangelio. Como hemos visto, los datos que la Filosofía y el Derecho antiguos nos proporcionaban no eran suficientes. Se precisó que el Cristianismo derramase sus aguas bautismales con la creación del «nuevo hombre» —según la frase paulina— sobre la ciencia antigua e incluso sobre el mismo Derecho civil, como copiosamente ha demostrado Hohenlohe (15). Ciertamente que la filosofía cristiana se serviría de la antigua, pero así como elevó a un rango infinitamente más alto las cuatro antiguas virtudes cardinales, sabiduría, fortaleza, templanza y justicia (*σοφία, ἀνδρεία, σωφροσύνη, ικαίολοσύνη*), obrando sobre ellas una especie de metamorfosis generadora, para superarlas en las teologales de fe, esperanza y caridad (16), así, en la labor regeneradora que ejerce sobre la sabiduría, haría de ésta instrumento eficaz de salvación sobrenatural.

III

Sin embargo, no ha sido considerado lo suficiente la importancia que la doctrina evangélica tiene para la Filosofía del Derecho en general. No obstante, se ha hablado, desde el punto de vista de la Filosofía política, de las consecuencias que aporta al mundo el nacimiento del Cristianismo (17), pero los estudios más importantes que sobre esto se han realizado se fijan sobre todo en la doctrina paulista. Por otra parte, se ha enfocado también al Cristianismo, por lo que a la Filosofía general respecta, según las relaciones con las sabidurías

(15) C. HOHENLOHE: *Einfluss des Christentums auf das Corpus juris civilis*, Wien, 1937.

(16) En este sentido, cfr. E. VON HIPPEL: *Geschichte der Staatsphilosophie*, t. I, Meisenheim a. Glan, 1956, págs. 235-236.

(17) E. VON HIPPEL: «El cristianismo en su significación para la convivencia humana», en *Anales de la Universidad Hispalense*, trad. del alemán por A. de Asís, Sevilla, 1956.

antiguas: así, O. Schilling (18) y H. Rommen (19), señalan el influjo del estoicismo sobre el Cristianismo, aunque solamente en el aspecto ya formal, ya terminológico; H. Kelsen —autor que desconoce el espíritu del Cristianismo, por lo que puede observarse en el mismo comienzo de su *Was ist Gerechtigkeit* (20)—, habla de la influencia estoica como un medio político de expansión, así como una vez extendido el Cristianismo hubo de volver sus ojos hacia autores más conservadores, como serían Platón y Aristóteles (21); E. Troeltsch, dando por supuesta esta influencia, la interpreta como debida a la similitud de algunas de sus orientaciones (22). La existencia de otros muchos ensayos (23) que estudian la cosmovisión cristiana dentro del marco de las filosofías antiguas, nos revela mayormente la falta de un buen estudio sobre la importancia que el propio Cristianismo tiene para la Filosofía jurídica, así como sus innovaciones más destacadas. Y ello a pesar de la extensión que en los Evangelios se da a la palabra «iustitia» o su adjetivo derivado «iustus». Pero no siendo esto el objeto de nuestro estudio, sí quisiéramos indicar, aunque sólo fuera de pasada, cómo el Cristianismo por su sola fuerza interna elevaría el Derecho y la justicia hasta el punto que esta palabra alcanza significaciones sinónimas de santidad (24).

Por otro lado, está la Filosofía cristiana, es decir, la filosofía que con motivo del hecho trascendental de la Redención, surge para explicar el mundo y la vida, lo uno y lo múltiple, el ser. Ciertamente ésta sí que se aprovecha de la Filosofía antigua, porque no es en sí

(18) O. SCHILLING: *Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche*, 1914, págs. 42 y sigs.

(19) H. ROMMEN: *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, München, 2.^a ed., 1947.

(20) Wien, 1953; «Da Jesus von Nazareth in dem Verhör vor dem römischen Statthalter zugab, ein König zu sein, sagte er: "Ich bin geboren und in diese Welt gekommen, um Zeugnis zu geben für die Wahrheit". Worauf Pilatus fragte: "Was ist Wahrheit?" Der skeptische Römer erwartete offenbar keine Antwort auf diese frage, und der Heilige gab auch keine», pág. 1.

(21) H. KELSEN: *Die philosophische Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus*, Charlottenburg, 1928.

(22) E. TROELTSCH: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, 1923.

(23) A. J. FESTUGIÈRE: *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932; J. STELZENBERGER: *Die Beziehungen der frühchristlichen Ethik zur Ethik der Stoa*, München, 1933; G. VERBEKE: *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à Saint Agustin*, Paris-Louvain, 1945, etc.

(24) Por ejemplo, SAN MATEO, 9-13.

y por sí salvación, como la persona de Cristo, sino que es mera explicación de lo que se salva. Mas también esta filosofía aportará figuras creadoras de una altura solamente comparable a las propias de Platón y Aristóteles.

De esta forma los primeros filósofos cristianos tanto se sirvieron de la Filosofía antigua, que San Clemente de Alejandría llega hasta atribuir a la sabiduría griega un papel sobrenatural. En casi todos ellos se da un ontologismo y naturalismo jurídico muy parecido al que se observa en lo ya expuesto sobre el mundo antiguo. Ciertamente que el más primitivo —permítasenos esta expresión— parece ser el propio San Justino, que interpreta los problemas jurídicos como la participación del hombre por medio del $\sigma\pi\acute{\epsilon}\rho\mu\alpha$ en el logos divino que informa el orden natural. La idea estoica del $\delta\rho\theta\acute{o}\varsigma \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ se encuentra también en San Clemente de Alejandría, en Lactancio y en otros muchos.

Los problemas del Derecho y de la Justicia vienen a ser considerados como manifestación de un orden instituido por Dios, que mediante el conocimiento que el hombre tiene de éste, por medio de la recta razón, se transforma en orden moral. Orden natural instituido por Dios de forma que el principio del bien, el bien absoluto, se confunde con Dios mismo, según Lactancio. Pero este orden natural actúa como ejemplaridad en cuanto que es una manifestación del bien, según parece indicar la expresión «magistra natura» de Tertuliano y aquella otra de «anima discipula». Pero, como el hombre es también naturaleza, puede explicarse que la «lex naturae» venga concebida en San Ambrosio como trasunto de la propia esencia humana. Es más, en San Juan Crisóstomo se habla de la propia ley natural como el conocimiento del bien, que es innato al alma humana. Y en cuanto el orden natural es orden moral, aparece la idea de libertad como integrada en el Derecho.

Existe una gran confusión terminológica en los primeros escritores cristianos por lo que respecta a estos problemas. Por ejemplo, muchas veces se entiende por ley natural lo que después vendría expresado como ley eterna. Pero en muchos de ellos se observa ya una precisión de conceptos que darán origen a la gran doctrina del Derecho natural. El sentido de la expresión de San Ambrosio para la ley natural que es ley divina, no significa aquello otro de San Clemente de Alejandría, quien la identifica con el Decálogo, sino que más bien dice de su origen divino, por cuanto Dios es el autor de la naturaleza. La integración ontológica del orden moral en el orden natural

para seres racionales tampoco vuelve la espalda a las contingencias sociológicas. De esta forma San Ambrosio diría: «Justitia igitur ad societatem generis humani et ad communitatem refertur», cuyo fin es el bien general.

* * *

La sensible espiritualidad agustiniana matizará de tal forma este ontologismo naturalista de la problemática del Derecho natural, que quedará por siempre jamás como fuente y punto de partida de nuevas construcciones. Una vez más San Agustín es el hombre permanentemente moderno aun en aquellos aspectos que han sido sólo apuntados en sus obras. La naturaleza también en él constituye la base de lo jurídico, pero la naturaleza en sentido normativo, como orden. Platón y Cicerón se hacen especialmente presentes en la doctrina jurídica agustiniana. Mas uno y otro en la doctrina del Obispo de Hipona son transcendidos. Así que no sea en la mera naturaleza donde se encuentre la última razón de lo jurídico, sino por cuanto ésta es una Creación divina, por cuanto ésta es un reflejo de la razón y voluntad creadora de Dios. De aquí que la naturaleza se presente como principio del bien, porque en cuanto es creada por Dios, «nullum malum est naturae universae» (25).

«Deus ordinavit omnia et fecit omnia...» (26), Dios dotó de un orden universal a la naturaleza, y la expresión intelectual de este orden se constituye por sí en el principio de legalidad y juridicidad. De donde la manifestación arquetípica de este orden sea la misma razón creadora de Dios, la ley eterna entendida como la razón y voluntad divina que manda conservar el orden natural y prohíbe su perturbación (27). Pero la misma voluntad creadora divina se hace tangible en el mismo orden natural cuyo producto es, en él opera como principio plenamente creador, como realidad constitutiva. Y como realidad constitutiva tiene una doble operatividad universal dentro del total orden (28): como ley constitutiva del orden físico, es decir, por lo que respecta a la naturaleza inanimada, arracional, que se somete ciegamente a los dictámenes de esta ley universal; como ley

(25) SAN AGUSTÍN: *De vera Religione*, XXIII, 44.

(26) SAN AGUSTÍN: *Enarrationes in Psalmos*, CXLIV, 13.

(27) SAN AGUSTÍN: *Contra Faustum manicheum*, XXII, 27.

(28) SAN AGUSTÍN: *De Civitate Dei*, V, 10.

constitutiva dentro del orden de la libertad propio de los seres racionales cuyo sometimiento es voluntario y racional.

Vemos, pues, implícitamente reconocido en San Agustín la función de la racionalidad, dentro del total orden universal, como codeeterminante de la «naturalidad» del orden jurídico. Por ello que después se hablase, dentro de la doctrina de la ley natural, de una ley «meramente» natural y de una ley «ética» natural. La racionalidad se manifiesta en el acto de introversión por el cual es cognoscible esta ley «ética» natural, pues es «lex scripta in cordibus hominum, quam ne ipsa quidem delet iniquitas» (29). Y también gracias a un ejercicio de razón puede ponerse esta ley como ley temporal: «Simul etiam te videre arbitror in illa temporali nihil esse iustum atque legitimum, quod non ex hac aeterna sibi homines derivarint» (30).

Que el Derecho natural se apoya en la misma naturaleza desde un punto de vista material va a ser idea permanente a lo largo de la Filosofía medieval. Pero el conflicto entre la significación irracional de la «mera» naturaleza con la exigencia de racionalidad del Derecho dará motivo a diversas interpretaciones y ensayos. En la solución de este conflicto, sin embargo, encontraremos el motivo interpretativo de toda la realidad jurídica, a la vez que la explicación más real y explícita del problema que nos ocupa.

La referencia «natural» del Derecho natural no podría ya dejar de ser reconocida, por lo que, por ejemplo, Guillermo de Auxerre nos hable de tres formas del Derecho natural: un Derecho natural especial, otro más universal y otro universalísimo, según se refieran a la naturaleza racional del hombre, al orden natural animal o al orden natural físico. «Ius naturale quoddam est speciale, quoddam universalius, quoddam universalissimum. Istud est universalissimum quod est in omnibus rebus, scilicet in concordia omnium rerum; et de tali iustitia agit Plato in Timeo: unum elementum non potest esse sine alio; unde, ut dicit Agustinus, iudicium divinae largitatis est quod quae libet creatura compellitur dare seipsam. Ius naturale universalius est quod omnia naturalia animalia dictat. Ius naturale speciale est quod dictat naturalis ratio, et tale ius est in utentibus ratione» (Summa Aurea, lib. 4) (31). Como puede observarse, más que a dos clases distintas de Derecho natural, parece que hace referencia a dos clases de prin-

(29) SAN AGUSTÍN: *Confesiones*, II, 5, 9.

(30) SAN AGUSTÍN: *De libero arbitrio*, I, 6, 15.

(31) Cfr. S. M. RAMÍREZ: *El Derecho de gentes*, cit., págs. 39-40.

cipios de este Derecho, por lo que hay motivo para suponer que deja a salvo la última unidad ontológica del Derecho natural.

A esta misma preocupación obedecen clasificaciones distintas, como la de Felipe el Canciller, quien, para coordinar e integrar la «naturalidad» del Derecho natural con su racionalidad como naturaleza específica y como principio, nos habla de «natura ut natura», «natura ut ratio» y «ratio ut ratio». En la primera podríamos comprender a las relaciones de la naturaleza como genérica; en la segunda, las exigencias de la naturaleza racional como específica, y la tercera hace referencia a la subsunción de la naturaleza por parte de la razón, a la racionalidad constructiva y creadora.

Más interesante es el sentido que nos presenta la construcción de San Alberto Magno. El fué quien perfeccionó aquellas divisiones al aplicarlas al Derecho natural y es acreedor del mismo Santo Tomás cuyo maestro fué. Intuyó claramente la significación más profunda de la «naturalidad» del Derecho natural, indicando cómo es posible un Derecho y una justicia en sentido ontológico: «quae nihil est aliud quam rectitudo quae est in rebus per comparationem ad exemplar a quo exit, et haec pertinet ad naturalem vel meta-physicum, et de hac Plato agit in Timaeo» (32). La rectitud que está en las cosas, o el bien de las mismas, en sentido funcional, constituyen la justicia o el Derecho ontológico, como la verdad que en ellas es, su misma realidad en sentido intelectual, constituye también la verdad ontológica. En definitiva, a este concepto se reducen todas aquellas identificaciones metafísicas de justicia y verdad, de que tan prolija es la escuela, y que expresó magistralmente San Anselmo. La fecundidad de este descubrimiento tendremos ocasión de ponerla de relieve más adelante.

Pero en cuanto el Derecho y la justicia son «principio de las operaciones humanas», tienen su pleno y específico sentido, el ético. Obsérvese cómo la razón de la eticidad del Derecho está en la racionalidad humana. La racionalidad se nos antoja como determinante de la libertad y de la sociabilidad que requiere el Derecho específicamente considerado. Porque el Derecho natural «est lumen morum impresum nobis secundum naturam rationis» (*De Bono*, tr. 5, q. 1, a. 3). Con ello se quiere decir que es «lumen morum», un principio cognos-

(32) SAN ALBERTO MAGNO: *In V Ethic. Nicom.*, cap. 9, dub. 2, ad. 1, ed. por G. Meerssemann, O. P., en *Angelicum*, 9, 1932, pág. 67. Cfr. S. M. RAMÍREZ, *Op. cit.*, pág. 52.

cible, en sí inteligible, pero también conocido por la razón, «secundum naturam rationis»: racionalidad objetiva y subjetiva, racionalidad inmanente al orden moral que ontológicamente es orden universal y racionalidad por posibilidad de su conocimiento.

Es que la misma racionalidad constituirá la «formalidad» del propio Derecho natural. Porque «materialmente» el Derecho está determinado por el acto, por las relaciones de mera naturaleza, su especificación vendrá determinada por la «razón». En San Alberto se encuentra de manera clara y tajante expresada esta diferenciación material y formal del Derecho: «Ius naturale potest dupliciter considerari: aut formaliter, scilicet quantum ad rationem iuris, et sic perficitur a natura speciali quae est ratio; aut etiam materialiter, scilicet quantum ad actum, et huiusmodi accidens potest procedere a natura communi, sicut commixtio maris et feminae a natura animali: et hic quidem actus est in aliis animalibus, sed ratio iuris est tantum in homine. Et sic etiam diffinitur in Digesto quantum ad actum, a Tullio autem magis quantum ad rationem iuris» (33). El contenido del Derecho natural son las relaciones exigidas por la misma naturaleza, pero su especificación formal, su razón constitutiva como derecho, viene determinada por la razón.

Orden objetivo racional en sí y, por lo tanto, cognoscible como tal orden, es el último apoyo de la justicia y del Derecho. Pero esta relación de esencias o, mejor aún, de naturaleza en cuanto que es subsumida racionalmente y puesta en el orden de la libertad como práctica para seres racionales y libres, forman el Derecho natural específicamente considerado, completa y acabadamente considerado. Allí está el contenido, el elemento material, la pura «naturalidad», aquí viene la forma especificadora, la «racionalidad», que lo determina como tal Derecho. Una nueva distinción en la función de la «racionalidad» nos abrirá el camino para una visión más completa de toda la problemática del Derecho natural, aunque en el complejo de «naturalidad» y «racionalidad», de «materialidad» y «formalidad» radican los motivos de las históricas disensiones en el entendimiento de este Derecho real y objetivo.

* * *

Sin embargo, la complejidad del problema nos lo pondrá de manifiesto la tesitura de la doctrina de Santo Tomás de Aquino. En él se

(33) *Ibidem*, ad. 8.

encuentran las ideas centrales y la explicación comprensiva de una exhaustiva problemática del Derecho natural. Pero la gran obra del Aquinatense no puede ni debe ser punto final en la permanente búsqueda del sentido del Derecho natural. Bajo este prisma de limitación y acabamiento de la construcción intelectual del Aquinatense, de poca utilidad nos serían sus palabras, letra que mata la libertad del espíritu. La verdad es siempre inacabada, porque es de continuo fecunda, y en este aspecto los escritos del Doctor Angélico están preñados de significaciones que yacen en el letargo de unas letras.

Pero no ha sido siempre así considerada la obra de Santo Tomás de Aquino. Para un gran grupo de autores, ni él ni los grandes maestros del Derecho natural nos ofrecieron un claro concepto de éste, sino que más bien se dedicaron a elaborar la doctrina de la ley (34). La refutación expresa a estas opiniones se verá con las líneas siguientes. Más verdad tienen los que reconociendo las tesis aquinatenses creen observar diversos estadios en su doctrina del Derecho natural. Como ejemplo de estos últimos podríamos citar a J. M. Aubert en *Le droit romain dans l'oeuvre de Saint Thomas* (35), quien, teniendo a la vista toda la tradición doctrinal con que se encuentra el Doctor Angélico, escribe: «saint Thomas s'est efforcé d'harmoniser en une synthèse doctrinale ce qui était utilisable. Il n'est pas parvenu de suite à ce résultat, et on peut caractériser alors l'évolution de sa pensée par une utilisation progressive, de plus en plus nette et précise, des définitions du droit romain, préféré souvent à d'autres sources». Estos momentos evolutivos de la doctrina del Aquinatense vienen señalados por tres de sus obras: los *Comentarios a las sentencias de Pedro Lombardo*, los *Comentarios a la Etica nicomaquea de Aristóteles* y la *Summa Theologiae*. En la primera se utiliza la definición de Ulpiano acrisolada por el concepto de naturaleza tomista y por la distinción entre naturaleza genérica y naturaleza específica. Los *Comentarios a la Etica nicomaquea*, señala J. M. Aubert claramente guiado por Lottin, permiten a Santo Tomás completar su doctrina integrando en ella la noción del «ius gentium» al referirla a la naturaleza específica del hombre y reduciendo, por lo tanto, el concepto de Ulpiano a la naturaleza genérica, salvadas ambas nociones en la más amplia de lo justo natural aristotélico. La perfección de la doctrina tomista sobre el Derecho natural

(34) Cfr. T. FERNÁNDEZ MIRANDA: *El concepto de lo social y otros ensayos*, Oviedo, 1951.

(35) Paris, 1955, págs. 91-105.

se encuentra en los dos momentos en que en la *Summa Theologiae* se le trata: en el tratado de las leyes y en el del Derecho.

Entre nosotros, E. Galán ha creído ver en Santo Tomás sí un concepto del Derecho natural, pero con una postura dubitativa producida por la pretensión de coordinar las dos doctrinas clásicas: la aristotélica y la de los juristas romanos. El P. S. M. Ramírez, por el contrario, en una obra admirable tanto por su contextura lógica como por su riqueza de conocimientos (36), parece inclinarse por la permanente uniformidad del pensamiento tomista a este respecto, resumiendo así la doctrina del Doctor Angélico: «El Derecho puramente natural es dado a todos los hombres por la naturaleza sin esfuerzo ni trabajo alguno de su parte y consiste esencialmente en los primeros principios de la moral y del Derecho formulados por la *sindéresis*. Principios o proposiciones evidentes por sí mismos, y, por tanto, necesaria e infaliblemente conocidos por todos los hombres dotados del uso de la razón. En ellos no cabe error ni ignorancia... Tal Derecho conviene al hombre en cuanto ser intelectual, es decir, en cuanto que está dotado de conocimiento inmediato e intuitivo... Un análogo inferior es el conocimiento instintivo de los animales, por el que intuitiva e inmediatamente aprecian lo que les es conveniente o nocivo para su vida y para la conservación de su especie, y a él corresponde la inclinación natural de su apetito. Análogo inferior y material, a que puede convenir la famosa definición de Derecho natural zoológico formulado por Ulpiano... el derecho de gentes se deduce del Derecho puramente natural a modo de conclusiones inmediatas y necesarias de los primeros principios de la *sindéresis*... Derecho, como se ve, específicamente humano, es decir, del hombre como ser racional o discursivo, que es su propia esencia: animal *racional*. Un Derecho natural humano, según toda la fuerza del término *humano*» (37).

* * *

Sin embargo, el concepto que Santo Tomás nos ofrece, si es fundamentalmente el mismo a lo largo de todas sus obras, resulta mucho más complejo. El mismo se dió perfecta cuenta de toda la complejidad del Derecho natural, al tratar de poner de acuerdo a Aristóteles con

(36) S. M. RAMÍREZ: *El Derecho de gentes*, cit., págs. 61-132.

(37) *Ibidem*, págs. 110-111.

los juristas romanos. Intentemos resumir las distintas acepciones que el Derecho natural tiene para el Aquinatense.

Ius naturale dicitur ...	}	a principio ...	}	<i>naturale ex principio</i> , quia a natura est inditum (definición de Cicerón, l. II, <i>Ret.</i>)
				<i>a principio superiori movente</i> = ¿ius divinum?, «quod in Lege et in Evangelio continentur» (Graciano).
		a natura ...		secundum absolutam sui considerationem, secundum [homo] est animal, quae sibi et aliis animalibus est communis (Ulpiano).
				secundum aliquid quid ex ipso sequitur; a qua homo est homo (rationalitas) = ius gentium.

Para llegar a esta clasificación de las diferentes acepciones que Santo Tomás nos ofrece del Derecho natural, hemos de tener en cuenta el permanente diálogo que sostiene con la tradición jusfilosófica. Así, encontramos en los *Comentarios a los diez libros de la "Ética a Nicómaco"* de Aristóteles, un planteamiento que nos servirá para no estar a caballo en la doctrina tomista respecto al problema del Derecho natural (38). Se sirve del planteamiento aristotélico, por el cual «politicum iustum dividitur in duo: quorum unum est iustum naturale, aliud est iustum legale». Se trata, pues, de determinar los ingredientes —por así decirlo— del Derecho vigente en una comunidad política, de sus fuentes de valoración: «iustum quo cives utuntur dividitur in naturale et legale» (39). Y si bien identifica esta división con la que hacen los juristas romanos, inmediatamente señala las diferencias que separan una concepción de otra.

La razón para la coordinación de las opiniones aristotélicas y la de los juristas romanos la encuentra en la tesis isidoriana de que «ius dicitur quasi iustum» y que él recoge atribuyéndole un profundo sentido en otra proposición de la *Summa Theologiae*. Pero esta oposición del «ius» y «iustum» no puede llegar a identificarse plenamente más que en un aspecto absolutamente metafísico. De aquí que exista contrariedad entre Aristóteles y la ciencia jurídica romana en la concepción de lo que ha pasado como Derecho natural. Contrariedad que

(38) SANTO TOMÁS: *In V Ethic. Nicom.*, lec. XII.

(39) *Ibidem*, lec. 16.

percibe Santo Tomás y que señala magistralmente en estos *Comentarios*. Se polariza esta contrariedad en dos extremos: por una parte, «quod apud Philosophum ponitur ut divisum, apud iuristas videtur poni ut dividens, nam ius civile ponunt partem iuris positivi»; por la otra, la diversidad de concepción respecto a lo que es «ius politicum» y «politicum iustum»: «Philosophus hic nominat politicum iustum vel civile ex usu, quo cives utuntur; iuristae autem nominant ius politicum vel civile ex causa, quod scilicet civitas aliqua sibi constituit», con lo que viene a ser en gran parte aclarada la contradicción fundamental.

De esta forma se parte de la distinción aristotélica para señalar en lo que es Derecho lo que hay de justo natural y de justo meramente legal. Con ello se pone una cuestión que resulta inoportuna a Santo Tomás, procurando esquivarla en todo momento: si el Derecho para considerarse como tal Derecho necesita ser «ius politicum». Se trata del problema de la politicidad —empleamos un término traducido del italiano, «politicità», aun a costa de caer en un italianismo notorio (40)—. El Aquinatense hace otra construcción del Derecho distinta de la que se apoya en el Estado, de forma que «gli accenni al *politicum iustum*, in corrispondenza del *simpliciter iustum*, sono nell'opera di S. Tommaso puramente incidentali, e non toccano punto la definizione degli elementi essenziali del giusto e del diritto: definizione da lui data altrove, senza alcuna menzione del carattere della politicità» (41). Santo Tomás señala otros órdenes jurídicos que no son del Estado, como el familiar (42), con lo que al Derecho como a tal Derecho no le corresponde la nota de politicidad.

El Derecho en Santo Tomás hace referencia al ser total del orbe por cuanto está orientado hacia dos conceptos capitales que, por la semejanza con la doctrina agustiniana y por haber sido suficientemente explicado no trataremos aquí: la ley eterna, que es la «ratio divinae sapientiae», que ha creado y conserva el mundo, y la ley natural, que

(40) Cfr. F. OLGIATI: *Il concetto di giuridicità in S. Tommaso d'Aquino*, 2.^a ed., Milano, 1944, quien en las págs. 143 y sigs., extremando algunas conclusiones de L. LACHANCE (*Le concept de droit selon Aristote et S. Thomas*, Paris, 1933, págs. 190 y sigs.) sostiene que SANTO TOMÁS mantenía la necesidad de este carácter para que el Derecho fuese tal derecho.

(41) G. DEL VECCHIO: Sulla Policità del Dirittó, sep. de *Studi in onore di A. de Gregorio*, Roma, 1955, pág. 9.

(42) SANTO TOMÁS: *Sum. Theo.*, II-II, q. LVII, a. 4; q. LVIII, a. 7; I-II, q. CXIV, a. 1, etc., etc.

es la participación en aquélla de la criatura racional. Y luego, la ley humana, que viene a ser lo propiamente Derecho —ya que su «ley natural» se comprende mejor como «Lex ethica naturalis»— y está constituida por una determinación particular de la ley natural, con el fin de obtener el «bonum commune». Si en las tres leyes características de la Escuela se integra el Derecho, creemos que esta ley humana —entendida en el sentido de Derecho vivido— es sobre la que se determina lo que sea de justo natural o meramente de justo legal, pues Santo Tomás admite la posibilidad de normatizar sobre algo indiferente a la ley natural como tal (43), ya que solamente así se comprende la coordinación que pretende hacer de su interpretación de Aristóteles con la doctrina de los juristas romanos.

Y el «ius naturale multipliciter accipitur» (44). En primer lugar, puede decirse «natural» al Derecho «ex principio», y en segundo «a natura». Ambos criterios pueden descomponerse en otros dos. Así, respecto al primero, podemos considerar el «ius naturale ex principio, quia a natura est inditum», conforme a la definición que da Cicerón en la *Retórica*, cuando dice que «ius naturae est quod non opinio genuit, sed quaedam innata vis inseruit»; también conforme a este criterio podemos considerar «ius naturale a principio superiori movente», definiéndolo el Aquinatense «quod lege et in Evangelio continentur», viniendo a ser el «ius divinum», si bien a éste se le trata en otro lugar (45) no atribuyéndole un carácter específico de natural: «ius divinum dicitur, quod divinitus promulgatur. Et hoc quidem partim est de his quae sunt naturaliter iusta, sed tamen eorum iustitia homines latet, partim autem est de his quae fiunt iusta institutione divina. Unde etiam ius divinum per haec duo distingui potest, sicut et ius humanum. Sunt enim in lege divina quaedam praecepta, quia bona; et prohibita, quia mala; quaedam vero bona, quia praecepta, et mala, quia prohibita».

Pero se dice del Derecho natural «natural» por su causa, porque no surge de la factibilidad u opinión humana, sino de la naturaleza, y en este sentido hay que entenderlo de dos formas: 1) (natura) «a qua homo est homo», naturaleza específica del hombre, «quae est proprie sibi in quantum est homo»; 2) (natura) «secundum quod est animal, quae sibi et aliis animalibus est communis», naturaleza gené-

(43) SANTO TOMÁS: *Sum. Theo.*, II-II, q. LVII, a. 2.

(44) SANTO TOMÁS: *In IV Sent.*, d. XXXIII, q. 1, a. 1.

(45) SANTO TOMÁS: *Sum. Theo.*, II-II, q. LVII, a. 2.

rica (46). En esta segunda acepción de naturaleza genérica es como nos viene definido por Ulpiano el Derecho natural y constituye un concepto válido del Derecho natural amplio o materialmente considerado, aunque ya ha imprimido un nuevo y más fecundo sentido a la definición romana. Así, puede percibirse con un elemental análisis de aquel pasaje de la *Summa*: «*ius sive iustum est quod ex sui natura adaequatum vel commensuratum alteri* (auténtica definición ontológica de lo justo natural). Hoc autem potest contingere dupliciter: uno modo, secundum absolutam sui considerationem, sicut masculus ex sui ratione habet commensurationem ad feminam, ut ex ea generet, et parens ad filium, ut eum nutriat. Alio modo aliquid est naturaliter alteri commensurationem, non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid quid ex ipso sequitur, puta proprietates possessionum. Si enim consideretur iste ager absolute, non habet unde magis sit huius, quam illius; sed consideretur ad opportunitatem colendi, et ad pacificum usum agri secundum hac habet quamdam commensurationem ad hoc ut sit unius, et non alterius, ut patet Philosophum in II *Polit* (cap. 4). Absolute autem apprehendere aliquid non solum convenit homini, sed etiam aliis animalibus; et ideo ius quod dicitur naturale secundum primum modum, commune est nobis et aliis animalibus. A iure autem naturali sic dicto recedit ius gentium, ut iurisconsultus dicit, quia illud omnibus animalibus, hoc solum hominibus inter se commune est. Considerare autem aliquid, comparando ad id quod ex ipso sequitur, est proprium rationis: et ideo, hoc idem est naturale homini, secundum rationem naturalem quae hoc dictat. Et ideo dicit Caius iurisconsultus: "Quod naturalis ratio inter omnes hominis constituit, id apud omnes gentes paraeque custoditur, vocaturque ius gentium"» (47).

En la cita con que hemos terminado el párrafo anterior se encuentra un criterio de lo jurídico que importa la proporción, adecuación, comparación-medida, lo mismo que la justicia lo hace con la idea de igualdad (48). Idea, por lo demás, expuesta ya anteriormente (49). Según que esta proporción y medida sea exigida absolutamente por sí misma, «secundum absolutam sui considerationem», o por lo que de ella se sigue, por algunas de sus consecuencias, «secundum aliquid

(46) SANTO TOMÁS: *In V Ethic. Nicom.*, lec. XII.

(47) SANTO TOMÁS: *Sum. Theo.*, II-II, q. LVII, a. 3.

(48) *Ibidem*, II-II, q. LVIII, a. 1.

(49) *Ibidem*, II-II, q. LVII, a. 2.

quid ex ipso sequitur», se trata del más puro Derecho natural o del Derecho de gentes respectivamente. De aquí que lo jurídico esté referido a la proporción natural, al ser mismo o a la naturaleza, según querían los griegos (50), pero aquí se refleja un concepto más alto, en cuanto que, en definitiva, la naturaleza, por lo que tiene de sentido jurídico normativo, está determinado por la «ratio divinae sapientiae», que es la ley eterna. Por ello que éste más puro Derecho natural, «quod ex sui natura adaequatum vel commensuratum alteri» (otro ingrediente del Derecho, la alteridad)... «secundum absolutam sui considerationem», sea común en cuanto hecho con los animales, aunque no en su razón específica de Derecho, porque éste se integra en la Etica que requiere la racionalidad y libertad, es decir, es común con los animales por lo que tiene de meramente «Lex naturalis», pero no en lo que es propiamente «Lex ethica naturalis».

Por lo que respecta al Derecho que se dice natural «a natura, a qua homo est homo», se afirma que no suele llamársele propiamente Derecho natural en casi todas las obras del Aquinatense, inclinándose por la denominación de los juristas romanos de *ius gentium*. Pero ello no indica que no lo considere como Derecho natural en la forma de «quod ex sui natura adaequatum vel commensuratum alteri»... «non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid quid ex ipso sequitur». Así «quod *ius gentium* est quidem aliquo modo naturale homini secundum quod est rationalis, in quantum derivatur a lege naturali per modum conclusionis quae non est multum remota a principiis» (51). Por otra parte, siempre que trata del Derecho natural, coloca al «*ius gentium*» en él, aunque indica que no se le dice propiamente Derecho natural, así acaece en todas sus obras. La razón está en que este derecho de gentes no se refiere a la naturaleza en sí y por sí considerada, sino más bien hace relación a una facultad operativa del hombre —la razón discursiva—, cuyo criterio de certeza no está garantizado, como ocurre con la «seidad» de la naturaleza, por el intelecto. En definitiva, esta distinción dará lugar a la doctrina tan fecunda de nuestros clásicos de Derecho natural primario y Derecho natural secundario. Por lo demás, este último problema de la «naturalidad» del derecho de gentes ha sido ya exhausti-

(50) Cfr. A. DE ASIS: *Algunos caracteres del saber filosófico-jurídico en Grecia*, Sevilla, 1956.

(51) SANTO TOMÁS: *Sum. Theo.*, I-II, q. XCV, a. 4.

vamente tratado por pluma más autorizada que la mía (52) y no pertenece a este grado de consideración científica.

* * *

El Derecho natural viene así matizado por un contenido totalmente objetivo. No es un mero producto de la razón como puede serlo una ley positiva, sino que hace referencia a unas estructuras esenciales para la naturaleza. De aquí que se haya distinguido los diferentes preceptos del Derecho natural según una escala gradual de naturaleza, es decir, conforme al orden de las sustancias, conforme al orden de la naturaleza animal y, por último, de acuerdo a la naturaleza específica humana de animal racional: «secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam; et secundum hanc inclinationem pertinent ad legem naturalem ea quae vitae hominis conservatur et contrarium impeditur. Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus; et secundum hoc dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia. Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis quae est sibi propria, sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo et ad hoc quod in societate vivat; et secundum hoc ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat cum quibus debet conversari, et alia huiusmodi quae ad hoc spectat» (53). Téngase presente que se habla del contenido del Derecho natural y no de tal Derecho como formulado, para lo que es necesario la racionalidad que conoce ese orden objetivo de la naturaleza y lo enuncia como juicio de conducta, como principio a seguir en el orden práctico de la voluntad humana. Precisamente, en cuanto tal contenido del Derecho natural, cabe un paralelismo exacto con el mero orden físico de la naturaleza (54), porque es este mismo orden

(52) Cfr. la tan citada obra de S. M. RAMÍREZ: *El Derecho de gentes*.

(53) SANTO TOMÁS: *Sum. Theo.*, I-II, XCIV, a. 2.

(54) SANTO TOMÁS: *In III Sent.*, d. XXXVII, a. 3.

de la naturaleza lo que es subsumido racionalmente y puesto como primeros principios del obrar humano.

La última realidad, pues, del Derecho natural está ahí, en la naturaleza, y es por ello por lo que se habla de un Derecho inmanente a la naturaleza y de un Derecho que la naturaleza enseña comúnmente a animales y a hombres, porque «*ius sive iustum naturale est quod ex sui natura est adaequatum vel commensuratum alteri...*» Mas este «estar ahí», en la naturaleza, debe entenderse en el sentido de que expresa relaciones esenciales y no meramente accidentales.

Por ello que la «naturalidad» del Derecho natural nos venga expresada en principio por lo intrínseco y esencial a la naturaleza, pero no por lo accidental y accesorio. De aquí que lo intrínseco y esencial se ponga como jurídico en sí, como esencialmente justo. Y este Derecho natural esencial e intrínseco a la naturaleza es algo que escapa a la facultad creadora del hombre, porque esencial e intrínsecamente viene dado en «la naturaleza», ante lo que no cabe más que un reconocimiento evidencial y nunca una actividad discursiva, tal cual había indicado el Doctor Angélico para los primeros principios del entendimiento especulativo (55), pues «*sicut enim in speculativis sunt quaedam naturaliter cognita, ut principia indemostrabilia et quae sunt propinqua his; quaedam vero studio hominum adinventata, et quae sunt propinqua; ita etiam in operativis sunt quaedam principia naturaliter cognita quasi indemostrabilia principi et propinqua his*» (56). Reconocimiento evidencial que es propio e igual en todos los hombres dotados del uso de la razón, porque es un conocimiento intuitivo e inmediato, sin actividad discursiva de alguna complicación: «en cuanto a los principios comunes de la razón, tanto especulativa como práctica, se da la misma verdad y rectitud para todos, y por todos son igualmente conocidos» (57). Triple «naturalidad» polarizada en lo esencial e intrínsecamente natural, en un conocimiento inmediato e intuitivo, que es común e igual para todos los hombres.

Orden natural, por una parte, como objeto material del Derecho natural, racionalidad y conocimiento por otra, como objeto formal y determinante de este Derecho natural en cuanto Derecho. Alguien ha visto en esta dicotomía dos consideraciones distintas que obedecen al tratamiento del Derecho la primera (como objeto de la ley), o al tra-

(55) SANTO TOMÁS: *In IV Met.*, lec. IV.

(56) SANTO TOMÁS: *In V Ethic. Nicom.*, lec. XII.

(57) SANTO TOMÁS: *Sum. Theo.*, I-II, q. XCIV, a. 4.

tamiento de la ley la segunda (como «ordinatio rationis»), pero más bien son los dos ingredientes para el entendimiento del Derecho, para la comprensión científica del Derecho natural.

Conviene subrayar tanto el carácter puramente objetivo, el aspecto material del Derecho natural, como su carácter gnoscitivo, porque ha habido quien sostiene la tesis de que los principios de este Derecho natural se hallan inscritos en el corazón de los hombres de una forma sentimental. Es decir, con frecuencia a lo que había sido una metáfora para explicar cómo la *sindéresis* era una facultad propia de la naturaleza humana, o cómo los primeros principios del entendimiento práctico eran connaturalmente conocidos, se le ha atribuido un carácter propio, un sentido por sí suficiente y objetivo desfigurando la tradición jusfilosófica y entendiendo esa metáfora como real inscripción en el sentimiento de los hombres de unos primeros principios que no tienen más realidad que la vena sentimental subjetiva.

Ciertamente que el conocimiento de los primeros principios del Derecho natural no es un conocimiento discursivo, sino intuitivo, pero no obstante es totalmente un conocimiento en el que, si cabe, hay más fuerza de racionalidad, porque es inmediato e intuitivo con todas las garantías de certeza. Resulta casi machacona la comparación o la identidad tomista del conocimiento de estos primeros principios del orden práctico con aquellos otros primeros principios del orden especulativo: «naturaliter nota» (58). Pero este conocimiento evidencial no es solamente el propio del Derecho natural, sino que hay otro conocimiento «per inquisitionem» de unos principios que se derivan necesaria e inmediatamente de estos primeros y que pertenecen también al Derecho natural, aunque, de una forma secundaria. Pero en todo caso estos segundos principios ayudan a una mejor comprensión de la racionalidad, a entender cuál es el papel de la razón en el Derecho natural.

Cualquier precepto del Derecho natural expresa una relación intrínseca y esencial a la naturaleza, por lo que el mismo precepto no es más que la comprensión intelectual de dicha relación puesta como juicio directriz de una conducta. La razón que determina, como ya se dijo, el orden del Derecho y la moral es a la vez lo que da forma específica de Derecho a una relación esencial de la naturaleza. Lo jurídico, por tanto, en ningún caso puede ser arracional y meramente sentimental, sino que constituye siempre una «ordinatio rationis».

(58) SANTO TOMÁS: *In II Sent.*, d. XXXIX, q. 3, a. 2; *In VI Ethic Nicom.*, lec. II y lec. V; *Sum. Theo.*, I, q. LX, a. 2; I-II, q. X, a. 1, etc., etc.

Se opera, pues, con aquella distinción de San Alberto que hace relación al Derecho natural materialmente considerado y al Derecho natural formalmente considerado. Es el primero el mero orden natural en cuanto que expresa una serie de relaciones que pueden ponerse como principios operativos para un orden de libertad. El segundo es la subsunción intelectual de aquellas relaciones por la que se ponen ya de hecho y de derecho como principios en el orden de la libertad. Sólo así se comprende perfectamente el orden jurídico como algo real y objetivo que escapando a la voluntad creadora y falible de los hombres, gracias a la naturaleza racional y elícita de estos mismos se pone a sí mismo como orden de conducta, con exigencias absolutamente naturales. La raíz objetiva y natural se hace presente en todo el complejo legislativo tanto moral como jurídico: «sicut autem omne iudicium rationis speculativae procedit a naturali cognitione primorum principiorum, ita etiam omne iudicium rationis practicae procedit ex quibusdam principiis naturaliter cognitis» (59).

Realidad objetiva de unas relaciones naturales y comprensión intelectual son los dos polos alrededor de los cuales girará toda pretensión de explicar filosóficamente el Derecho. Pero también una y otra son los baremos en cuyo derredor nos viene proporcionada la fundamentación de nuevas especulaciones sobre el Derecho natural.

IV

Sería de un interés extraordinario hacer la historia de cierto desconocido demiurgo del pensamiento, cuya irracionalidad se complace en hacer presente incluso en aquellas construcciones que pretenden un valor absoluto para la razón. El biógrafo de este demonio intelectual tendría que poner de relieve ahora, cómo por debajo de las explicaciones racionalistas que se suceden, yace un sentimiento negativo consistente en la presunción de una materialidad irracional, que solamente puede ser salvada gracias a la concesión de un poder sin límites a una razón, cuyo único criterio de certeza es la lógica interna de su dinámica. No es, sin embargo, por el momento nuestro propósito hacer esta historia tan interesante como sugestiva y bástenos tan sólo apuntar dicho fenómeno, para mejor comprender la pretensión de dar validez a uno

(59) SANTO TOMÁS: *Sum. Theo.*, I-II, q. C, a. 1.

de los dos pilares sobre los que se apoya la realidad objetiva del Derecho en general y de una manera más clara la del Derecho natural.

Tal vez la línea tangencial de aquel pensamiento metafísico y objetivo, con el nuevo culturalista y racionalista, nos venga trazada por la obra de Hugo Grocio (60). «Jus naturale est», escribe, «dictatum rectae rationis, indicans actui alicui, ex eius convenientia aut inconvenientia cum ipsa natura rationali ac sociali, inesse moralem turpitudinem, aut necessitatem moralem, ac consequenter ab auctore naturae Deo talem actum aut vetari, aut praecipiri» (61). Aquí la «recta ratio» es encendida en función de su comprensión de la naturaleza y, en cuanto tal, puede indicar un Derecho natural real y objetivo, cuya existencia puede por tanto probarse ya *a priori* —conceptualmente— ya *a posteriori* —experimentalmente— (62). Como principio metafísico, el Derecho viene, pues, a identificarse con la justicia, que no tiene un mero valor deontológico, sino ontológico: «nam ius hic nihil aliud quam quod iustum est significat» (63), y con la ley en sentido lato (64).

Sin embargo, este planteamiento ontológico y objetivo del Derecho apunta una limitación en H. Grocio, que se refiere al valor de la «naturaleza». La naturaleza no es plena y objetivamente considerada en toda su extensión posible, sino que se la entiende en función de una abstracción: el «appetitus societatis». Ciertamente que a la manera tradicional el «appetitus societatis» de Grocio no es un refugio creado por el hombre en un hipotético estado de naturaleza, sino una característica «natural» del hombre. Verdad también que este «appetitus societatis» llevó a

(60) Cfr. A. LYSÉN: *Hugo Grotius*, Leyden, 1925; J. TER MEULEN y P. J. J. DIJERMANSE: *Bibliographie des écrits imprimés de Hugo Grotius*, La Haye, 1950; V. CATHREIN: «Ist Hugo Grotius der Begründer des Naturrechts?», en *Arch. für Rechts- und Staatsphilosophie*, vol. de 1911; J. LLAMBIAS DE ACEBEDO: *La Filosofía del Derecho de Hugo Grocio*, Montevideo, 1935; C. BUSKEN-HUET: *Hugo de Croot*, Amsterdam, 1941; P. MEYLAN: *Grotius et l'École du droit naturel*, Lausanne, 1946; P. OTTENWÄLDER: *Zur Naturrechtslehre des Hugo Grotius*, Tübingen, 1950; G. AMBROSETI: *I presupposti Teologici e speculativi delle concezioni giuridici di Grozio*, Bologna, 1955; M. REALE: *Horizontes do Direito e da Historia*, São Paulo, 1956, págs. 118 y sigs.

(61) H. GROTIUS: *De iure belli ac pacis*, Amstelaedami, M. DCC. XIX, L. I, c. I, ep. X, I. En la ed. original de GROTIUS no aparecen los términos «ac sociali»; sin embargo, en ésta los ha introducido J. BARBEYRAC, según confidencia de aquél, con cuyo pensamiento están de acuerdo. Cfr. más adelante, cap. XII, n. I

(62) H. GROTIUS: *Idem*, I, I, XII, I.

(63) H. GROTIUS: *Idem*, I, I, III, I.

(64) H. GROTIUS: *Idem*, I, I, IX, I.

Grocio a recalcar la sociabilidad del Derecho. Pero esto es todo lo que se puede conseguir legítimamente en la explicación del Derecho en función de la sociabilidad humana, mientras que, si se pretende construir una filosofía del Derecho a base exclusivamente del «appetitus societatis», se opera con una limitación, con una abstracción sobre la total naturaleza del hombre, es decir, se inmerge en el puro campo de la razón como disociada del sentido total de la objetividad. No habría un orden de verdad del Derecho, sino un orden de conformidad lógico conceptual, es decir, no existiría la posibilidad de comprobar la verdad del Derecho, pues la verdad hace referencia a un contenido objetivo y material, sino que el criterio de exactitud tendrá que buscarse en la fidelidad de unas leyes puramente formales y lógicas.

La abundante formación tradicional de H. Grocio le salvó de desarrollar en este sentido su sistema jurídico, pero dejó apuntada la nueva actitud. Sería conveniente indicar en virtud de qué factores merece llamarse objetiva la construcción grociana del Derecho natural, porque no nos resignamos a una mera aceptación de la influencia de la filosofía tradicional. Sin embargo, no es este el momento y es asunto que debe dejarse en manos de los numerosos estudiosos que sobre Grocio hay.

No es de extrañar, pues, que la conocida escuela llamada del Derecho natural se moviese dentro de esta sistemática intelectual. Así, Hobbes (65), no obstante estar inicialmente informado por el empirismo de Bacon, trata de construir un sistema racional y puramente intelectual del Derecho natural a base de una abstracción de la naturaleza humana entendida como «espíritu de conservación» que crea el cuerpo más artificial de todos los que son objeto de estudio filosófico mediante la hipótesis histórico-racional del contrato social. Así también Pufendorf con su construcción de los «entia moralia», quien para sostener la más tajante separación entre moral y Derecho, necesita fundamentar a éste con un especial racionalismo «histórico-racio-

(65) Cfr. T. HOBBS: «De cive», en *Oeuvres philosophiques et politiques de...*; Neuf Chatel, 1787; el mismo: *Leviatan*, trad. cast. y pref. de M. SÁNCHEZ SARTO, México, 1940; F. TÖNNIES: *Tomás Hobbes*, trad. de E. IMAZ, Madrid, 1932; R. HÖNIGSWALD: *Hobbes und die Staatsphilosophie*, München, 1924; Z. LUBIENSKI: *Die Grundlagen des ethischpolitischen Systems von Hobbes*, München, 1932, con amplia bibliografía; L. STRAUSS: *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford, 1936; E. GALÁN GUTIÉRREZ: «Leviathan y Estado moderno», sep. de la *Rev. Gral. de Leg. y Jur.*, Madrid, 1943; R. POLIN: *Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes*, P. U. F., Paris, 1953, con interesante reseña bibliográfica.

nal» (66), apoyando su dinámica conceptual en la abstracción de la naturaleza humana como «imbecillitas et sociabilitas».

Pura racionalidad no objetiva caracteriza a la pretensión de buscar una legalidad conceptual histórica para construir a base de ella los sistemas jurídicos y políticos, como intentaron de forma distinta un Locke y un Montesquieu. Como abstracción y ficción intelectual es el materialismo de los autores del *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral* (Holbach, Diderot y Gimm), que entienden al Derecho como un medio para hacer posible la identificación individuo y sociedad basada en los tres movimientos capitales de la vida física: egoísmo, amor y odio.

En el mismo Leibniz, que vuelve a Grocio para buscar dentro de la moralidad el planteamiento de los problemas filosóficos-jurídicos, se pone de manifiesto esta fundamentación racionalista, aunque con pretensión de referirlos a una nueva metafísica. Para Leibniz el Derecho natural está determinado por la idea de justicia basada en la forma moral del amor, cuya plena superación se encuentra en la «pietas» conformadora de toda la vida jurídica en el conocimiento de la ordenación divina del cosmos por medio de la armonía universal. Racionalismo Leibniziano que se hace consciente en la obra de Wolf como propósito decisivo de construir un Derecho natural totalmente conceptualizado y tratado conforme a un lógico orden de conceptos.

Indica C. J. Friedrich que Kant señaló a Rousseau como al Newton del mundo moral (67). Y en efecto, Rousseau es el mejor exponente del cambio en la consideración científica de la moral y del Derecho llevado a cabo en el siglo XVIII. Así que podamos ver en el ginebrino la imagen del Newton moral bajo dos aspectos: por lo que significa la actitud científica para las ciencias sociales reflejadas en su básica explicación mediante la idea del «contrato social», y por ser él el moderno origen de la autonomía de la moralidad y de la legalidad. Mejor que nosotros pudiéramos hacerlo, E. Cassirer en su «Filosofía de la Ilustración» ha indicado cómo este procedimiento explicativo de lo social mediante la hipótesis del contrato, viene a suponer una actitud

(66) Cfr. S. PUFENDORF: *De iure naturae et gentium*, 2 tomos, London, 1934; H. WELZEL: *Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs*, Jenaer, 1930; E. WOLF: *Grosse Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte*, 3.^a ed. Tübingen, 1951, págs. 306-366.

(67) C. J. FRIEDRICH: *Die Philosophie des Rechts in historischer Perspektive*, Würzburg, 1955, p. 73.

científica paralela a la que se adoptó por Kepler-Galileo-Newton para el estudio de las ciencias físicas.

Pero para Kant el revolucionario Newton de las ciencias morales y políticas estaba en otros dos principios: el de la autonomía de la voluntad y el de la idea de la legalidad. La doctrina de la voluntad buena, del «bon sauvage», permitiría fundamentar en el mismo hombre la teoría de la moral y del Derecho: única posible explicación científica laica de la moral. Y solamente a base de una legalidad abstracta, de la pura formalidad, se podría dar una validez universal a la moral.

Rousseau, como Locke y Montesquieu, trató de buscar una legalidad explicativa del fenómeno social, formulándola mediante la idea de un contrato como tipo jurídico simbólico. Sólo que aquí el contrato social serviría de módulo explicativo de la situación política del individuo y de justificación del Derecho. En efecto, para una parte de la doctrina el contrato, que hay que entenderlo como mera hipótesis, serviría para explicar el hecho de la sumisión real al poder político y a la vez la vida jurídica, sin pretensión dogmática alguna (Höfding), hipótesis psicológica más apta para esclarecer la naturaleza de las cosas que para mostrar su verdadero origen. Para otros, el contrato, que es una mera hipótesis explicativa, posee, sin embargo, un verdadero valor racional, lógico y teleológico, porque es la subsunción formal del Derecho como «deber ser» (Stammler y Del Vecchio). Para aquéllos el Derecho natural habría que entenderlo como derechos en el estado de naturaleza, donde Rousseau describe la más pura figura humana, siendo siempre un ideal al que jamás se puede volver, pero que se hace de continuo presente mediante idea ejemplarizadora o en forma de derechos subjetivos no renunciados, como podría ser el abstracto Derecho de libertad. Para éstos, el Derecho natural vendría expresado en la misma idea del pacto social, como criterio de lo justo.

En definitiva, tanto en una como en otra interpretación de la idea central rousseauiana hay un claro y manifiesto entendimiento del Derecho natural como puro Derecho racional. Es la creadora voluntad de los hombres la que en el pacto crea el Derecho. El Derecho natural es una arbitraria creación humana, bien como propiedad intelectual en un hipotético y racional estado de naturaleza o como ideal inalcanzable, bien como arquetípica y teleológicamente creado por la voluntad pactante. No hay naturaleza humana objetiva que exprese el «contenido objetivo» del Derecho, sino una creadora naturaleza humana subjetiva. En este sentido razón tiene M. Puigdollers, maestro

mío, al señalar que Rousseau es uno de los mayores negadores del Derecho natural.

Precisamente esta postura de Rousseau hizo posible que en la doctrina kantiana no pueda considerarse de ninguna manera orden jurídico igual a orden natural, así como que sea aquí donde venga realizada consciente y perfectamente la mutación de Derecho natural por Derecho racional. Se entiende por naturaleza, realidad dada al intelecto y fenoménicamente aprendida por éste, mientras que el Derecho es una realidad creada por el intelecto —entiéndase igual a razón— que se plasma en la naturaleza exteriormente, coactivamente. Porque Kant trata de buscar una legalidad universal, unos conceptos capaces de comprender y regular universalmente una experiencia. Así que nos hable de unos «*Metaphysische Anfangsgrunde der Rechtslehre*» en el sentido de conceptos formales que subsumen todas las formas de experiencia posible y están elaborados por la razón en actitud sintética y *a priori*. El apriorismo jurídico kantiano significa fundamentalmente la posibilidad de construir *a priori* las formas que sirven para entender y regular la experiencia. No importa tanto que estos conceptos sean pura y sencillamente, como que se pongan como formas de comprensión de la experiencia jurídica, como que *deban ser*.

De esta forma viene entendido el Derecho como la forma pura de una actividad empírica. Los conceptos jurídicos son conceptos formales, pero son formales en el sentido de que si bien se abstraen de la experiencia, necesariamente la presuponen, al igual que las matemáticas construyen sintéticamente sus conceptos *a priori*, abstrayéndolos de las intuiciones sensibles correspondientes. De esta forma también la labor científica de la ciencia del Derecho consiste en abstraer la relación jurídica de los presupuestos subjetivos y empíricos para trazar sintéticamente *a priori* el sistema de los principios jurídicos. Se trata en definitiva de determinar conceptualmente y *a priori* las condiciones en que es posible la coexistencia de libertades individuales conforme a una ley universal de libertad, pues «*das Rechts ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereignet werden kann*».

El Derecho, pues, quiere ser norma formal que regule la experiencia, expresándose en el imperativo categórico de que las relaciones con nuestros semejantes sean en tales circunstancias que a cada uno

se le garantice el «suum» —no que se le atribuya, según Ulpiano (68)— contra las pretensiones de los otros. Pero es que el «suum cuique» se identifica en el filósofo de Königsberg con la libertad externa que no puede considerarse propiamente como auténtico Derecho natural, es decir, innato. Este único propio Derecho natural es solamente la libertad o libertad esencial, porque es lo que hace relación a la seidad del hombre (69). Todo lo demás es puro Derecho racional (Vernunftrecht).

El único límite de la función creadora de la razón en el orden del Derecho vendría a estar determinado por medio de la teoría de la justicia, que a la vez pondría en relación a la moral con el Derecho, porque la ciencia jurídica, como conocimiento teórico, debe estar referida a una realidad inteligible. Y ciertamente esta realidad inteligible, que no puede ser alcanzada por el conocimiento humano —es noumeno—, a la vez de significar una garantía del conocimiento teórico, pues es su culminación y al mismo tiempo su aspiración, constituye por sí un límite de la jurídica libertad creadora humana. Ella determina la plenitud de contenido de realidad jurídica, su canon. Pero la idea de la justicia es más bien objeto de fe racional que de ciencia, aunque por su medio exista la posibilidad de entender una realidad metafísica en coordinación con un orden ético-jurídico absoluto. De esta forma, en un planteamiento absoluto, si su conocimiento fuera racionalmente posible, el Derecho se moralizaría y la moral se haría Derecho.

No es de extrañar, pues, que en los neokantianos encontremos una repulsa al Derecho natural, como se muestra en los casos de Cohen y Mayer, por ejemplo. Y que estos mismos, sobre todo el último y Kelsen, se sumieran en una pura doctrina relativista como fundamento de toda actividad de creación racional. Porque es que incluso la posibilidad de un conocimiento sólo podría salvarse a base de crear una metafísica de la razón (Kant).

El mismo Stammler, a fuer de neokantiano, si acepta un Derecho natural lo remitirá a un puro criterio lógico-axiológico. Esta construcción, pues, se basará sobre la idea de lo justo, que aquí ya no es una aspiración como en Kant capaz de unir o coordinar en un reino absoluto de fines la moral y el Derecho, sino que es una categoría formal que «condiciona necesariamente todos nuestros juicios concretos». Su

(68) Cfr. *Rechtslehre*, § 41.

(69) *Ibidem*, introducción.

carácter lógico hace que entrañe «una unidad de coordinación de nuestros pensamientos» (70), de forma que el método al que se acuda para nuestros juicios a este respecto «ha de tener un alcance absoluto, abarcando todas las aspiraciones posibles, y se ha de basar en una noción general y decisiva, mediante la cual se puedan juzgar de modo perfectamente idéntico las más diversas aspiraciones». Aquí el concepto clave será la noción de «voluntad pura», que siendo una idea contiene en sí y por sí la «libertad ideal». Por idea hay que entender «la representación de la totalidad de cuantos fenómenos son posibles en el mundo de las percepciones y en el de las aspiraciones» (71). Libertad ideal es la noción de un método armónico y absoluto mediante el cual se juzgan los fines y los medios humanos, es el módulo arquetípico de toda y cualquier norma de conducta. Por ello es libre tanto quien actúa poniendo la idea de la libertad como ley fundamental de la voluntad, como «una voluntad vinculatoria, cuyas normas también se hallan orientadas hacia la idea de la comunidad pura». De esta forma el subjetivismo de la libertad en los neokantianos lleva en esta ocasión a fundamentar un «método fijo de juicio» respecto de lo justo, aunque el contenido puede cambiar y de hecho cambiará en muchas ocasiones. Es lo que se ha llamado «Derecho natural de contenido variable».

Tal vez sea éste el término más adecuado de un proceso de racionalización del Derecho natural, a parte de aquel otro extremo también racionalista de negación a que apuntamos antes. Pero ahora, el Derecho natural tiene un sentido radicalmente distinto: se trata de una regla lógica o un criterio lógico que nos ofrece justicia o injusticia de acciones o, en algunos casos, de las mismas leyes. Es una pura idea de la libertad, para otros, como Radbruch, pura idea o ideal del Derecho. En todo caso es un criterio intelectual, abstracción hecha de su contenido.

La diferencia de la construcción de este Derecho natural racionalista con aquel otro es bien notoria. Radica fundamentalmente en que este Derecho natural racionalista es una forma o criterio lógico en el que no es posible la referencia a una realidad ontológica, que viene negada por el relativismo del contenido y de la materia jurídica; aquél es un principio cuya base se asienta sobre la posibilidad de una realidad metafísica a la que se la puede pensar y expresar como juicio de conducta.

(70) R. STAMMLER: *Tratado de Filosofía del Derecho*, trad. esp. pág. 209.

(71) *Ibidem*, pág. 217.

El relativismo interno que alberga el Derecho natural racionalista, como aquel otro que nos viene ofrecido por el ciego materialismo positivista, que desembocó en una construcción puramente intelectual de la ciencia jurídica, hizo posible la justificación legal de situaciones políticas y jurídicas contradictorias, cuando no han llevado consigo el signo de la destrucción y de la muerte. Por ello, que la filosofía actual busque planteamientos nuevos para el Derecho basados en nuevas construcciones del Derecho natural. Se trata siempre de la investigación de un asiento ontológico sobre el que apoyar el Derecho (72). Y el eterno retorno del Derecho natural se nos presenta como la permanente cuestión de la realidad de un Derecho que no sea obra de la facticidad de los hombres, de un Derecho no «poético», como diría Aristóteles, sino de un Derecho por naturaleza, que esté ahí, objetivamente, aunque su aceptación dependa no solamente de un reconocimiento de la verdad, sino también de un asentimiento de la voluntad.

V

La existencia del Derecho natural no es propia de discusión; es decir, se nos presenta con el mismo carácter evidencial con que se nos ofrece en el orden especulativo los primeros principios del ser. No cabe una prueba de su existencia en la que no esté inmerso o presupuesta esta realidad objetiva que se presenta como último criterio y norma de conducta. Se trata de la misma naturaleza en cuanto tiene sentido funcional para seres racionales y libres, o si se quiere en sentido platónico es la misma verdad del ser en su proyección práctica. Mejor que tratar de demostrar su existencia, sería poner en evidencia el absurdo de su inexistencia. En efecto, cualquier negación del Derecho natural implica la afirmación de la dependencia exclusiva del Derecho y de la justicia de la factibilidad humana, uno y otro siempre serían obras del poder creador del hombre (reducción culturalista del Derecho) y en definitiva uno y otro se reducirían a la mera fuerza, implicarían la negación de los valores individuales y, sobremanera, la libertad humana. Históricamente, para evitar estas consecuencias, se ha acudido a la elaboración de límites a este poder creador del hombre: limitación por la exigencia de causalidad lógica en la ciencia jurídica.

(72) Cfr. A. DE ASÍS: «Notas sobre el sentido actual de la Filosofía del Derecho», sep. del ANUARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO. Madrid, 1956.

limitación por los presupuestos de un pacto social en la ciencia social y política, limitación por círculos de libertades esenciales o de arbitrio, limitación por estados de cultura o por ideologías históricas, etc. Muchos de ellos, criterios subjetivos que, si en unas determinadas circunstancias sirven de justificación, no hacen más que trasladar la realidad dramática del problema, otros significan pretendidas sustituciones subjetivas de la realidad objetiva del Derecho natural (73).

El Derecho natural, en cuanto a su existencia, es una exigencia metafísica, sin el que sería imposible o contradictoria la vida humana en su proyección moral, social, política y jurídica. Pero también es una realidad ontológica, por lo que Marcus y muchos otros han hablado de la posibilidad de una justicia física y cosmológica, que alcanza la plenitud en la realidad libre de las relaciones humanas. No obstante, el Derecho natural esconde la totalidad de su esencia en la inagotable verdad del orden del ser.

Por ello que Derecho natural pueda decirse de diversos modos, en cuya unidad vienen a converger casi todas las doctrinas históricas en lo que tienen de verdad. No quiere decirse que el concepto de Derecho natural permanezca íntimamente el mismo en la historia, es decir, sea íntimamente unívoco. Ya hemos apuntado una diversidad de concepciones. Tampoco se quiere indicar que a la totalidad de la naturaleza se refiera de manera igual el Derecho natural, esto es, se refiera unívocamente, sino que por el carácter de racionalidad que implica el término Derecho, se refiere diversamente a «diversas naturalezas».

Sin embargo, históricamente, en lo que al desenvolvimiento en la historia de las doctrinas sobre el Derecho natural respecta, ha habido una especie de equivocidad que no corresponde a la propia esencia del concepto de Derecho natural. Equivocidad por tanto que no obedece a que la realidad del Derecho natural sea equívoca, sino a la pretensión absoluta de verdad que han tenido las diferentes doctrinas sobre este Derecho. El Derecho natural es siempre uno y el mismo porque se refiere al permanente orden natural del ser, no pudiendo ser por tanto equívoco.

La forma diversa en la que diversamente se dice el Derecho natural está íntimamente caracterizada por una razón de proporcionalidad. Diríamos que el coeficiente de esta proporcionalidad nos vendría ofrecido por lo esencial de cada específica naturaleza. Los térmi-

(73) Cfr. A. DE ASÍS: *Manual de Filosofía del Derecho* (vol I. *Derecho natural*, I), Las pruebas de la existencia de la ley natural.

nos de la proporción se podrían establecer a base de las relaciones que implica la naturaleza y que se pueden poner como conducta de seres racionales y libres. En definitiva, el término Derecho natural tiene en principio un carácter analógico en el que siempre se supone una doble racionalidad. Este carácter analógico es lo que da unidad a las especulaciones sobre el mismo Derecho natural, pues siempre se salva la razón objetiva del mismo, si bien entendida desde diversas naturalezas, a la vez que nos muestra una jerarquización, una ordenación de sus principios.

La razón objetiva de todo Derecho natural radica en que son relaciones reales, es decir, características esenciales inmersas en el orden armónico universal objetivo las que constituyen materialmente este Derecho, abstracción hecha del portador del mismo Derecho. Es lo esencial de la naturaleza en cuanto se constituye como principio práctico. En este sentido debe comprenderse el carácter determinante que en la ciencia jurídica romana tenía la expresión «rerum natura», o el «ius naturale universalissimum» de Guillermo de Auxerre, que lo cifraba en la «concordia omnium rerum».

Sin embargo, no se puede hablar aquí propiamente de un Derecho natural común a todos los seres de la naturaleza, sino de unas relaciones naturales comunes a todos los seres de la naturaleza que, en cuanto son llevadas a cabo, racional y libremente constituyen Derecho. La especificación como Derecho de esta última realidad objetiva o de esta amplísima acepción de naturaleza se nos ofrece en la posibilidad de «elicitud». Por ello no puede ser simplemente aceptado este concepto amplio, como tampoco representa un sentido acabado del Derecho natural.

A este respecto es aleccionador cómo recoge Santo Tomás esta acepción. «El orden de los preceptos de la ley natural es según el orden de las inclinaciones naturales: en principio está la inclinación del hombre al bien según la naturaleza, que es común a todas las sustancias», según el sentido más amplio del término naturaleza, y a este grupo de preceptos pertenece el de conservación de la especie. Es decir, que si no es eficaz esta acepción para ofrecernos un concepto pleno de qué sea el Derecho natural, sí nos muestra arquetípicamente en qué consiste la última y más radical naturalidad de este Derecho, a la vez que nos pone de relieve cómo se refieren a ella algunos preceptos fundamentales.

«Ius naturale est quod natura omnia animalia docuit; nam ius istud non humani generis proprium, sed omnium animalium, quae in

terra, quae in mari nascuntur, avium quoque commune ist. Hinc descendit maris atque feminae coniunctio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio, hinc educatio; videmus atenim cetera quoque animalia, feras etiam, istius iuris peritia censerit» (Ulpiano). También este concepto de Ulpiano nos ofrece el mismo sentido de la «naturalidad», aunque referido a una naturaleza menos genérica, es decir, a la naturaleza propia de los seres animados. Fundamentalmente, quiere decirse que no toda la materialidad del Derecho natural pertenece específicamente al hombre, sino a la naturaleza en general. Se trata de poner de relieve cómo el Derecho natural se refiere a relaciones esenciales propias no de la factibilidad racional, sino de requerimientos que pertenecen a la estructura esencial de las cosas.

Y por ser el movimiento más expresivamente observado en los seres animados capaces de práctica o de acción, este concepto de Derecho natural imperfecto y analógico por Derecho, aunque propio por natural, ha sido constantemente tenido en cuenta por la doctrina. Pero también, a medida que se va especificando la naturaleza, se camina progresivamente hacia concepciones que no nos pondrán de relieve solamente el sentido material, sino que nos matizarán otras notas características de Derecho. Aquí el carácter de conducta aparece en primer plano, pero todavía esta conducta es mera materialidad que solamente se purifica en la racionalidad inmanente a toda la naturaleza, es decir, esta conducta es «meramente» natural, práctica, no ética, comprensible gracias al orden de los seres (racionalidad objetiva).

Los animales obran conforme a leyes propias, constitutivas de su naturaleza, pero su obrar no es puesto racionalmente como norma, no está sujeto a una razón intelectual de fin, por ello se dice que obran conforme a unas leyes naturales. En este caso obrar conforme a unas leyes naturales significa obrar conforme a la naturaleza en su pura «naturalidad» es un obrar de contenido, natural. Y, en cuanto su práctica está sujeta a estas leyes, su conducta se rige por leyes naturales, pero no éticamente naturales, porque les falta la elicitud. Hay aquí, como existía en el más genérico orden de la naturaleza, un Derecho natural en función de su contenido ya no referido a los principios de las sustancias en general, sino a los de la practicidad (posibilidad de un obrar esencial), pero no un Derecho propiamente dicho. Por ello que Santo Tomás lo identificase con el sentido material del Derecho natural, si bien creemos que este último es más amplio que lo indicado en el concepto de Ulpiano.

En definitiva, uno y otro sentido se refieren a la «naturalidad»

del Derecho natural. En ellos radica en principio la posibilidad de que se hable de lo justo por naturaleza o de una ley común conforme a la naturaleza (Aristóteles). Pero este orden natural de los seres es también el último término al que se puede referir el sentido objetivo de lo jurídico. Desde este punto de vista quiere decirse que es la propia naturaleza la que se pone como abstracto del Derecho. No son unos principios pura y exclusivamente intelectuales, ni siquiera unas ideologías, la última razón del Derecho, sino la misma naturaleza.

Aquí el concepto de naturaleza está plenamente rehabilitado como esencia en cuanto principio del movimiento. Por ello fin y naturaleza son correlativos: la esencia en cuanto tendencia a su propio y específico fin es naturaleza. Y en cuanto se conciba dentro de esta dinámica al orden del ser, bien como sustancias o como seres animados, se les piensa dentro de una «legalidad natural» que les es esencial. Esta legalidad natural, pues, constituye la más objetiva referencia del Derecho, y metafóricamente el más primitivo sentido del Derecho natural.

Pero la naturaleza, como toda finalidad, requiere una razón de inteligencia, como todo orden precisa de un principio ordenador. Y esta razón de inteligencia o, como ya hemos llamado sucesivamente, esta racionalidad, se muestra en principio en la propia estructura esencial de la naturaleza, en el propio orden natural (racionalidad objetiva) que, por lo que a los seres irracionales se refiere no les es propia, sino que les ha sido impuesta desde el momento de su creación. Ordenación, finalidad, naturaleza que se realiza desde el momento de la existencia de los seres y que por ser racional se la puede comprender racionalmente, lo que hace posible concebirla en forma legal, dando a la palabra ley el significado intelectual que le es propia.

Esta legalidad que en el reino de lo irracional se pone fatalmente, como principios constitutivos de la misma razón del ser, de la propia esencia, fatal y necesariamente se cumple. Lo contrario significaría afirmar la coexistencia del ser y de la nada. Pero otro carácter tiene cuando esta legalidad natural se presenta a naturalezas capaces de pensamiento y conducta, es decir, cuando el cumplimiento de su esencia en alguna específica naturaleza es racional. Entonces la finalidad específica, que le es impuesta con la misma creación, es racionalmente llevada a cabo, es programáticamente cumplida o incumplida, pues como indicamos, racionalidad y libertad se requieren.

Solamente en este caso cabe hablar propia y perfectamente de Derecho natural. Es, pues, Derecho natural aquella ordenación esencial a

la naturaleza humana que se pone como principio constitutivo de su obrar, o, parodiando el concepto de Ulpiano, diríamos: «ius naturale est quod natura homines docuit». Con lo que a la vez indicamos la extensión del contenido de este Derecho natural, que no se refiere sólo a la naturaleza común con sustancias y animales, sino también a aquello que es específico y característico de la humana naturaleza, como la racionalidad y sociabilidad.

El Derecho natural, pues, se refiere a las relaciones esenciales a la naturaleza humana, que, como ya señaló el Aquinatense, son según el orden de las sustancias, según el orden de la animalidad y según el orden de la naturaleza racional. Pero si toda relación esencial puede ser expresada en una ley, no todas constituyen Derecho natural más que metafóricamente hablando. En sentido estricto sólo constituyen Derecho natural aquellas relaciones esenciales a la naturaleza que puedan expresarse como principios de conducta, que encierren en sí una ordenación final para la práctica humana. Lo esencial a la naturaleza humana que no pueda ser expresado como principio de conducta y si formulado intelectualmente constituyen leyes meramente físicas, pero no éticas.

Así que el Derecho natural sea plenamente objetivo, no dependa para nada de la determinación de los hombres, viene dado en la misma estructura del ser. Por tanto es expresión de lo intrínsecamente justo, porque la naturaleza se caracteriza como tendencia a un fin que es subsumido bajo la razón de bien. Pero también es siempre verdadero en cuanto que su criterio de verdad es la misma naturaleza.

El concepto de Derecho natural nos viene dado en virtud de dos elementos: la materia y la forma que lo constituye como tal Derecho. La materia o el contenido del Derecho natural, lo hemos expuesto ya hasta la saciedad, está integrada por las relaciones esenciales a la naturaleza humana y es lo determinante de su objetividad. La forma es la racionalidad que se requiere para dar carácter de Derecho a aquella materialidad. Decimos racionalidad porque no se trata de un simple conocimiento, sino de un conocimiento expresado en juicio de conducta. El intelecto humano reúne en uno dos procesos solo intelectualmente separables, uno puramente contemplativo de las esencias, y otro en el que formula estos principios en juicios de conducta. De esta forma no puede ser pensado el Derecho natural sin referencia inmediata a sus principios.

Este proceso intelectual, sin embargo, es elementalísimo en la práctica, porque se trata de verdades inmediatas, ya que excede al De-

recho natural un proceso discursivo en el que quepa alguna dificultad o contradicción. Puede decirse que es intuitivo, lo mismo que los primeros principios especulativos, o que constituye un hábito intelectual (sindéresis en sentido tomista). Por esta razón se ha definido impropriamente al Derecho natural como el inscrito en el corazón de los hombres, porque tratándose de unos principios tan fundamentales e inmediatos están al alcance de cualquier inteligencia aunque se sea incapaz de explicar su proceso.

También esta racionalidad o función intelectual en el Derecho natural ha llevado a muchos autores a considerar este Derecho como específicamente racional, cuya validez esté sólo y exclusivamente en la pura formalidad de la norma (imperativo categórico kantiano). La razón es tomada aquí como criterio objetivo de bondad o de justicia, porque la naturaleza es fenomeneidad cambiante o fatalidad del escueto y desnudo ser. En última instancia, por no poder expresar un contenido esta legalidad intelectual, lejos de ser Derecho se convierte en el criterio valorativo de los derechos (lo justo de Stammler).

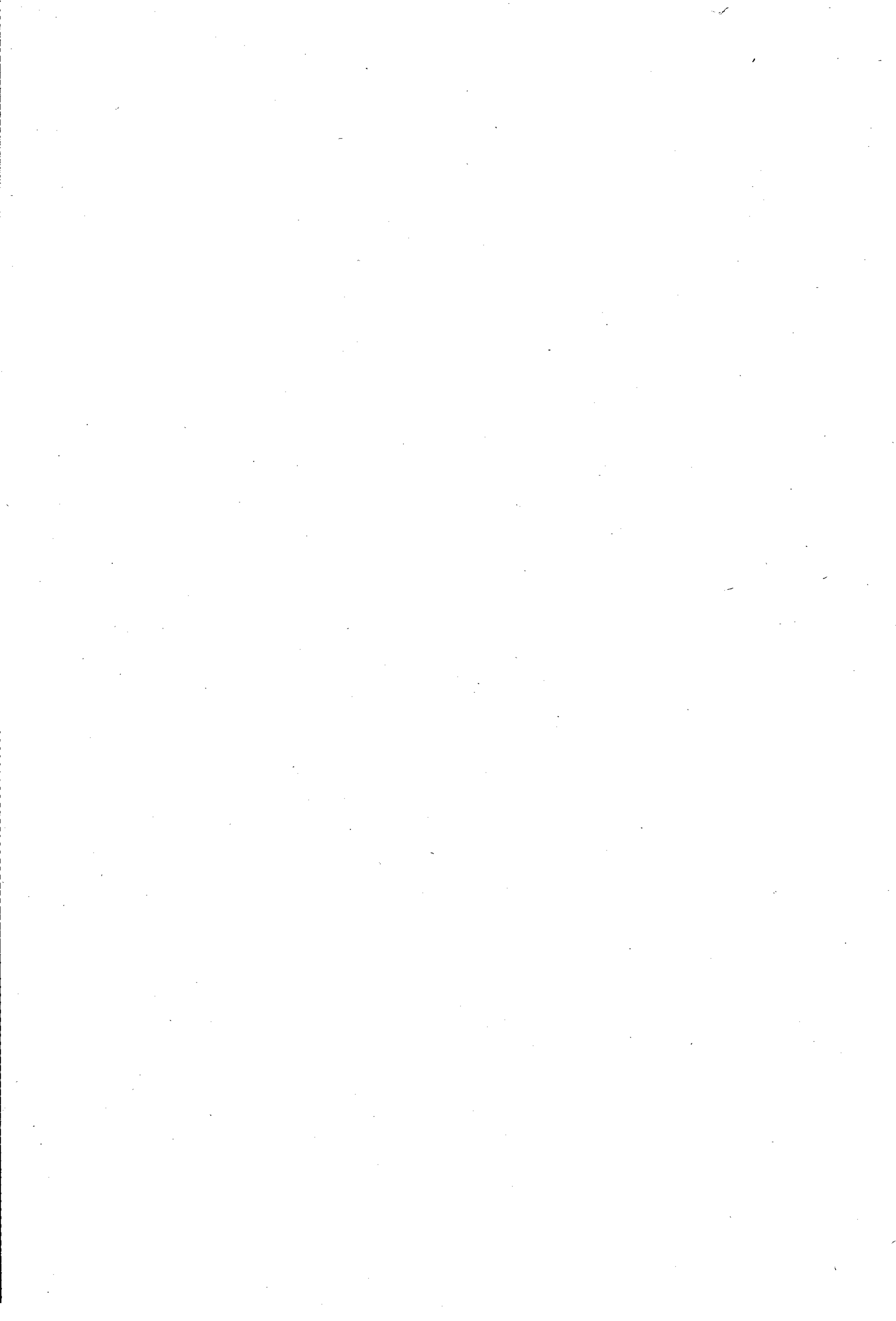
La tensión del Derecho natural se polariza en los dos extremos de contenido meramente material y pura formalidad racional, que con frecuencia se toma cada uno de ellos en sentido exclusivo. La importancia de esta doble consideración se pone de manifiesto determinantemente en toda la ciencia jurídica: con un sentido real y objetivo si se coordinan los dos elementos en una sustantividad propia, materialista y positivamente si se atiende sólo a la mera materialidad o contenido, y formalista y racionalistamente en atención a concebir el Derecho como construcción lógica. Y este sentido radical que tiene el planteamiento del Derecho natural se debe a ser el planteamiento fundamental del Derecho. Por el momento, no interesa más que indicar este carácter último del Derecho natural.

En definitiva, dícese Derecho natural en atención a diversas características de este Derecho. En primer lugar, porque expresa relaciones esenciales a la naturaleza humana, porque contiene relaciones intrínsecas a la esencia de las cosas y, por lo tanto, expresa los fines primarios de la naturaleza. De esta forma puede afirmarse que el Derecho natural es natural por su contenido. Pero también hay que decir que el Derecho natural es natural en atención a su formalidad. Ello significa que es conocido y formulado «naturalmente», sin necesidad de ningún auxilio exterior al intelecto humano, pero también de una forma inmediata e intuitiva. Por ello que su conocimiento sea común

a todos los hombres, porque no requiere más que el mero uso de razón.

Precisamente por esta naturalidad de contenido y elementalidad cognoscitiva es por lo que todo principio de Derecho natural admite una reducción inmediata a una fórmula ontológica del orden de naturaleza al que pertenezca. Lo que, a la inversa de nuestro procedimiento, nos vuelve a poner en evidencia la naturalidad material y formal del Derecho natural. Aquélla porque se nos muestra en cualquier principio que lo es a la vez del orden ontológico de los seres, ésta porque lo que es primaria norma de conducta necesita de una distinción intelectual para revertir al orden meramente de la sustancia.

AGUSTÍN DE ASÍS



LOS NIVELES METAFISICOS DEL CONOCIMIENTO JURIDICO

Διὸ δεῖ μελετᾶν λόγον ἑκάστου δυνατὸν εἶναι δοῦναι
καὶ δεῖξασθαι τὰ γὰρ ἀσώματα, κάλλιστα ὄντα καὶ μέ-
γιστα, λόγῳ μόνον, ἀλλὰ δὲ οὐδενὶ σαφῶς δείκνυται,
τούτων δὲ ἕνεκα πάντ' ἐστὶ τὰ νῦν λεγόμενα.

[Platón' *El Político*, 286 a]

«Es preciso esforzarse por saber dar razón de cada cosa, y mostrar su fundamento; pues las realidades incorpóreas, que son las más hermosas e incommensurables, no pueden mostrarse exactamente más que en su razón, y en ninguna otra manera. Y precisamente de cosas tales trata todo lo que ahora vamos a decir.»

SUMARIO :

- I. Introducción.—II. Objetivo y plan de estudio.—III. La mentalidad cultural en las concepciones jurídicas.—IV. Las referencias culturales de valor universal.—V. El funcionamiento epistemológico de los «principios» cognoscitivos.—VI. El proceso analógico de la realidad espiritual.—VII. La inteligencia analógica de la realidad.—VIII. La mentalidad analógica en relación con la ciencia.—IX. Conclusión.

I

Introducción.—Al penetrar en los dominios del saber jurídico, siempre se pretende reconducir hacia un nivel de certeza incontrovertible toda la verdad que la ciencia jurídica nos puede tributar. El estudio presente está dominado por esta misma pretensión, dentro de los términos y en la dirección que se irá explicando.

Los conceptos jurídicos han de ser tomados tal como usualmente se aplican a la realidad jurídica correspondiente. Pero se trata ahora de buscar un fundamento unitario que permita ver claramente la conexión que efectivamente existe entre la propia estructura sistemático-

conceptual y la realidad técnicamente aludida en aquélla. O sea, estudiar la fundamentación metafísica de la realidad jurídica, percibida a través de las conexiones conceptuales que la significan racionalmente como tal realidad.

Por tanto, además de hacerse una determinación crítica de los propios términos científicos, tal como son objeto de la ciencia jurídica, se han de establecer las referencias que se fraguan entre la realidad jurídica, nuestra particular comprensión sistemática de la misma y el valor epistemológico de nuestra concepción, tal como se expresa técnicamente, con vistas a significar del modo más adecuado dicha realidad en el nivel más cercano a nuestras posibilidades de comprensión más certeras.

El punto de partida en este problema es la diversidad (1) de modos conceptuales de significar el Derecho. Hay distintos niveles del conocer desde los cuales el Derecho es entendido suficientemente en su radicalidad última. El Derecho es participación en el orden universal, es participación de la ley eterna, es voluntad social, es necesidad establecida colectivamente, es un juicio de valor para la conducta, es imperación que regula la conducta humana..., etc. Toda una serie inacabable de conceptos y de representaciones tienen cabida en la tarea de indicar y describir la realidad jurídica (2).

Es posible establecer que alguno de estos conceptos sea el más adecuado para representar esta realidad del Derecho. Pero ¿habrá algún modo racional de establecer la comparación entre «niveles» mentales tan apartados entre sí como, por ejemplo, el «teológico» y el «sociológico»? Una tan manifiesta disparidad de planos y proyectos puede autorizarnos lícitamente a encuadrarnos en aquel que mejor convenga a nuestro criterio personal, y podemos llegar hasta a demostrar lo apto y adecuado que nuestro «plano conceptual» resulta para conceptualizar radicalmente un sistema científico que se encarne en todas y cada una de las estructuras de la realidad jurídica.

Pero esta posición no resuelve, en el fondo, el problema. El decidir y el adherirnos racionalmente a un concreto modo de entender la realidad jurídica no es lícito sin una previa toma de posición ante to-

(1) Y contradicción. Como dice E. NICOL (*Metafísica de la expresión*, FCE, 1957, 356), «la multiplicidad de estas formas produciría... un estado de desconfianza respecto de lo real... por la diversidad de las teorías, incompatibles entre sí, y todas aparentemente legítimas».

(2) Véase la amplitud de este problema, desde una perspectiva más general, en NICOL: *Metafísica de la expresión*, págs. 411 y sigs.

das las soluciones posibles. Y dándose estas soluciones en planos francamente distintos, no podemos asumir una posición neta, decidiéndonos a tomar una postura propia, sin haber realizado previamente una comparación entre cada una de las soluciones concretas.

Podrían pensarse, de momento, tres modos de obviar esta decisión:

El primero, consiste en no reconocer actitudes distintas a la que resulte más correcta desde la peculiaridad cultural de cada uno. Pero es desmedida esta pretensión, por significar un abandono de un planteamiento exigente, y además es incorrecta, porque nos aboca a un individualismo (3) sin restricciones.

El segundo puede describirse como más aceptable. Consistiría en criticar previamente, dentro de cada uno de los «modos conceptuales» de indicar la radicación última de la realidad jurídica, el modo en que cada uno resuelve desde sí mismo sus problemas expresivos de la adecuación entre el saber y la realidad jurídica, de tal modo que el saber sea lo más fiel posible y abarque a la realidad en su concreción más exacta (4). Pero este expediente no es satisfactorio, porque todo sistema tiene postulados que él mismo no puede satisfacer si son problematizados críticamente desde fuera, y porque en el fondo este procedimiento implica una comparación entre varios sistemas mentales, la cual comparación no se resuelve por medidas que no sean uniformes para todos por igual.

El tercer modo consistiría en reconocer la urgencia del problema, pero remitir su solución a una esfera irracional. Consistiría en afirmar que un jurista se desenvuelve dentro de una determinada comprensión

(3) La moral empírica tiende al subjetivismo. Pero éste no debe convertirse en forma corrompida de la subjetividad que deforme al sujeto mismo de la experiencia. El subjetivismo ético, a su vez, halla su correctivo en la influencia que la sociedad ejerce sobre el individuo, influencia casi siempre beneficiosa porque provee de modos de pensar *aptos ya para la acción*. Pues en ella la abstracción normativa se interioriza éticamente hasta convertirse en sustancia de la acción realizada. Véase B. BRUNELLO: *La morale dell'esperienza comune*, Sophia, 26, 3-4 (1958), 189-196.

(4) Puede hacerse una reducción unilateral de toda la realidad hacia una perspectiva determinada. A veces esta actitud viene acompañada de la pretensión de la más objetiva imparcialidad. Tal sucede, en nuestros días, con el fisicalismo logicista. Por ejemplo, CARNAP entiende que «las proposiciones y las palabras, los contenidos y los objetos de los diversos sectores científicos son fundamentalmente de la misma especie; porque todos los sectores son partes de una única ciencia: la física». Esta referencia ha sido tomada de G. BARTOLASO: «Analisi del linguaggio e metafisica», *La civiltà cattolica*, 2 (1958), 601.

última del Derecho, de un modo irrevocable, inexplicable, y que en el fondo esta comprensión última es una intuición particular que no puede ser elucidada en términos que permitan una comparación racional entre las distintas posibilidades de captar la fundamentación última del Derecho. Pero esta solución no es satisfactoria, por remitirnos a un individualismo anárquico, o a una objetividad cultural que constituiría algo así como una solución particular dentro del conjunto de las diversas soluciones que son aportadas por culturas diferentes (5).

Nosotros pensamos, por nuestra parte, que una mentalidad que se acerque al estudio filosófico de la realidad jurídica no puede avanzar un solo paso en su elucidación sin antes haber medido sus fuerzas en un problema tan intrincado y de una importancia práctica indudable. Pues, en último término, se trata de establecer cuál es la modalidad conceptual cuyo desarrollo sistemático nos permitirá captar más fielmente la mayor exactitud del Derecho (6).

El eminente filósofo escolástico José Graneris ha planteado esta problemática en términos muy apreciables (7).

La relación entre los varios conceptos —dice este autor— que aluden a determinada realidad es tarea ineludible para un filósofo. Sig-

(5) Por el contrario, «la percepción de cada estructura habría de ser suficiente ya para evadir el riesgo de relativismo que representa la afirmación de una subjetividad irreductible en cada presente vital. Y también el peligro de una desvanecimiento de la realidad en la consideración puramente *cultural* de unas formas simbólicas diversas...» (El autor añade «y equivalentes», en lo cual no puedo compartir su opinión, por las razones que más adelante quedarán aclaradas al estudiar el significado *analógico* de las expresiones referentes a una misma realidad.) «La comunidad de lo real se afirma en la interdependencia de esas diversas formas: en la posibilidad, cumplida efectivamente, de utilizar en una de ellas recursos que parecen privativos de otras, para representar lo *mismo* en una que en otra; en la concordancia o congruencia del sentido, y en la estructura del proceso evolutivo unitario en todas ellas.» (E. NICOL: *Metafísica de la expresión*, 374.)

(6) Como asegura M. ROCCA (*Le incertezze della scienza moderna*, Sophia, 3-4 (1958), 179), «las incertidumbres actuales no son ni deben ser otra cosa que un paso difícil y obligado hacia nuevas certezas y nuevas síntesis, hoy aún prematuras. Pero éstas últimas no se verán realizadas sino a costa de un esfuerzo voluntarioso y crítico, y no con ninguna moda arreglada por fórmulas herméticas, preferidas a la realidad precisamente por su aspecto equívoco y misterioso». Por nuestra parte, preferimos, sin duda, acogernos a la dificultad existente, y pretendemos examinar *por dentro* todo lo que formulariamente hallamos en códigos y en tratados, precisamente para captar su verdad y su sentido.

(7) J. GRANERIS: *Il concetto di giuridicità nella dottrina moderna*, Roma, 1949, VIII.

nifican íntima conexión entre aspectos parciales que se influyen mutuamente: lógicos, epistemológicos, metafísicos, estéticos, morales, psicológicos, teológicos, jurídicos y políticos. «Entre ellos forman un sistema plurimembre. Pero los miembros suponen un principio último, vivificador y sintetizador supremo, que anima al filósofo en todo momento de su especulación.» Hay un centro gravitatorio del que todos los aspectos son momentos parciales.

Aquí, el núcleo central —afirma Graneris—, tratándose de un sistema realista, es el concepto de realidad. Por pertenecer a un saber jurídico, nos hallaremos en el concepto de realidad jurídica.

Pero tampoco es suficiente la solución que indica Graneris. No se trata de que la realidad reúna en torno suyo los «aspectos enunciativos» de sí misma. Se trata de comprensiones jurídicas, que tienden a explicitar el Derecho de un modo unitario, de un modo definitivo y fundamental, que no pueden ser compatibilizadas en sí mismas como aspectos de la misma realidad, porque, además de ser aspectos concretamente determinables de la realidad jurídica, llevan también, cada una por su lado, una pretensión de fundamentación última y principal del Derecho mismo en toda su realidad unitaria. Ese punto incompatible es el que plantea la gravedad del problema. La solución no consiste en achacar previamente a cada una de las concepciones jurídicas una intención parcial, ni siquiera bajo la alegación de que, realistamente hablando, tienen ese significado. Pues, si nos referimos a la *realidad* jurídica, decir que hablamos *realistamente* no significa nada, sino que hablamos indeterminadamente, abstractamente, y saliéndonos del fondo grave del problema. Además, que hemos de suponer que habrá puntos de vista jurídicos que, por no ser *realistas*, no son eliminados por la limpia, pero insuficiente, solución referida. Así, todas las escuelas idealistas, personalistas, sinceréticas, no aceptarán la solución aportada por Graneris, la cual, en el fondo, es una clara tautología que se desliza sobre el problema sin hacer mella en él.

En otro extremo de las soluciones posibles, tenemos el relativismo, más o menos declarado, más o menos amplio, representado por las direcciones historicistas y culturalistas (8).

(8) Autores como M. E. MAYER, que profesan francamente la filosofía de la cultura, rechazan explícitamente el relativismo. Pero sustituyen el relativismo individualista —véase la crítica a RADBRUCH en su *Filosofía del Derecho*, págs. 151 y siguientes de la traducción española; Barcelona, 1937— por un relativismo cultural, al sustituir como sujeto, en vez del hombre individual, una cultura objetiva. Claro es que ello parece indicar un objetivismo, por referirse a la cultura como si se

La filosofía de la cultura (9) tiende a desanclar el problema de un fondo único, a poner soluciones varias, a calificar de adecuada cada una de ellas, según los varios problemas, en lugar de una solución única. Tiende a ver los puntos de relación y de distinción del Derecho en los varios campos culturales, pero sin referir entre sí el contenido total de la concepción jurídica de cada cultura. El culturalismo descompone el Derecho en los conceptos que lo integran, sin desconocer su unidad, profundizándolo en las varias direcciones en que estos conceptos conducen. Así, en cuanto al concepto de Derecho, Dilthey niega la posibilidad de definir el Derecho con una breve fórmula, por la compleja composición y multiformidad en que puede ser entendido el Derecho mismo, conceptuado por elementos diversamente significativos, ligados a diferentes factores de la sociedad y de la cultura (10). Spranger, a su vez, observa que el Derecho se inserta estructuralmente en las otras zonas culturales: en la religión, en la sociedad, en la política, en la moralidad, en la ciencia física (11), etc., de manera que toda tentativa de distinción conduce a los problemas más inextricables. Pero el planteamiento de Spranger nos lleva de momento más lejos de donde queremos ir: pues problematiza la distinción misma de la realidad jurídica respecto a otras realidades —o a otros modos de entender la realidad. Sin embargo, nosotros nos atenemos a los límites concretos establecidos por la ciencia jurídica misma; mas para distinguir, dentro de esa realidad ya diferenciada, cuál será el sistema conceptual, o sea, el nivel mental de una concepción última del Derecho, que nos lo explique en su juridicidad y del modo más completo y fiel (12).

tratará de un organismo único, una conciencia colectiva progresiva —entendida en sentido hegeliano— la cual representa en exclusiva el momento cultural de la Humanidad. Pero, después de los estudios acerca de la coexistencia de culturas y de la peculiaridad de sus desarrollos históricos, tal punto de vista lleva también consigo, o una forma relativista de entender la cultura, o un desconocimiento del problema que aquí se trata de examinar.

(9) Como dice B. FABI: «Sulla nozione del diritto», *Annali della Facoltà Giuridica*, 22 (1956), Napoli, 1957, 268-9.

(10) El «relativismo» de DILTHEY, aun resuelto en este mismo autor en el sentido de atribuirle como elemento de referencia absoluta a la libertad humana, está superado en algunos aspectos por el «perspectivismo» de J. ORTEGA. Así lo asegura R. ARON: *La philosophie critique de l'histoire*, 2.^a edic. París, 1950, 87.

(11) Un examen sociológico de la cuestión, en E. A. GUTKIN: *Community and environment. A discours of social ecology*, N. Y., 1953 (con prólogo de M. Buber).

(12) Teniendo conciencia del riesgo que ello significa. Pero creyendo también

Esta concreción del tema no implica una renuncia a criticar la extensión de la realidad jurídica, y a su investigación en cualquier sector real donde se sospeche o se perciba la posibilidad de su presencia, sino que la estructuración científica del Derecho pertenece a la propia ciencia jurídica; pero la filosofía, sin renunciar a ser crítica del saber jurídico, puede también estudiar sus fundamentos últimos, dejando para otro momento la crítica de la extensión sistemática de ese propio Derecho conocido científicamente. Por tanto, no nos atañe la posible acusación de incurrir en culturalismo, bajo la sospecha de que atendamos más al estudio del concepto del Derecho que al Derecho mismo. Ello haría surgir la duda de que las relaciones entre conceptos y zonas culturales, de las cuales brota la noción de Derecho, son relaciones abstractas y formales, y que también sean abstractas las relaciones entre Derecho y valor o ideología. De ese modo quedaría aún descuidada la parte concreta, real y actual del Derecho. Esta forma de relativismo sería tan incapaz como el relativismo profesado por Radbruch, de «determinar al individuo la elección entre las concepciones jurídicas sistemáticamente desenvueltas de supuestos últimos y contrarios», y limitada a «proporcionar de un modo exhaustivo todas las posiciones posibles», pero abandonando su propia toma de posición «a una decisión brotada de las profundidades de la personalidad», aunque esta decisión no fuera arbitraria, sino condicionada necesariamente por la estructura de la peculiar conciencia histórica (13).

Sin duda, por más que nos propongamos estudiar el Derecho en su realidad, la realidad jurídica no es una realidad «cosal», sino espiritual (14). Ahora, si el *principium essendi et fiendi* de este aspecto de la realidad que estudiamos, experimentándolo en nuestra actitud jurídica al aplicar conceptos y técnicas jurídicos a la conducta interhumana, se identifica con el *principium cognoscendi*, esto es un problema que rebasa los linderos de la ciencia jurídica y se sitúa en los de la filosofía (15). Pues el Derecho no puede menos de contener, además de las

que «quien no tiene valor para trazar líneas racionales en la textura complicada de la vida, carece igualmente del valor que la ciencia y el pensar requieren» (SPRANGER: *Formas de vida*, Madrid, 1954, 11.)

(13) G. RADBRUCH: *Filosofía del Derecho*, Madrid, 1944, 19; T. YACI: «Relativism and Natural Law in Radbruch's Legal Philosophy», *Doshisha Law Review*, 2 (1957), 32-40.

(14) Así puede afirmarse sin restricciones, como reconoce la propia ciencia jurídica.

(15) Como observa A. LEVI: *Teoria Generale del Diritto*, 2.^a edic., 8.

normas que explícitamente regulan cada relación e institución, una serie, imprecisable en su conjunto, de principios generales, o sea, de directivas generales coherentes al espíritu informador del sistema, y, más propiamente, a los fines de la sociedad regulada (16). Estos principios pueden ser definidos unitariamente como «institución jurídica», o como «principios institucionales» del Derecho, o mejor, de un determinado ordenamiento jurídico. Pero ello no va más allá de decir de modos diferentes una misma realidad (17). Nos hallamos dentro de las limitaciones problemáticas que intentamos resolver abriéndonos una salida a través de ellas. Tales principios generales, aunque en ciertos momentos históricos y dentro de concretos ordenamientos jurídicos, puedan identificarse con ciertas máximas del Derecho natural, no pueden ser tampoco identificados con principios iusnaturalistas. Pues unas veces serían entendidos como principios políticos, otras como sociales, como religiosos, como clasistas, etc. De todos modos, la elevación típica en que se sitúan los principios iusnaturalistas no constituye una delimitación perfecta de la comprensión jurídica más consecuente para su extensión a todo conocimiento jurídico. A la ley natural misma le falta cierta perfección «porque es muy común y susceptible de todas las adiciones» (18). Pero mucho menos representa una solución la que aporta el mismo A. Levi, diciendo que, en último extremo, «los principios generales de todo ordenamiento jurídico no pueden concebirse sino como la expansión lógica de las normas vigentes, cualquiera que sea, bajo el aspecto ético, la naturaleza de las mismas»; expansión derivada de la íntima racionalidad que es propia de todo ordenamiento jurídico (19).

Para nosotros, el estudio de la significación real de los principios jurídicos constituye una adecuada entrada en el tema que interesa. Pues los principios constituyen la justificación del Derecho—estudiando su razón existencial—y la caracterización del mismo—por darnos razón de su expresión esencial—. Por tanto, del estudio ontológico de

(16) Véase el mismo LEVI: *Ibíd.*, 74.

(17) Pues la relación del hombre al grupo no le priva de su libertad radical, cognoscitiva, valorativa o ética. El hombre individual puede ser, con arreglo a condiciones estrictamente individuales, o vehículo, o receptor, o contradictor de un espíritu colectivo. (Véase E. SPRANGER: *Formas de vida*, Madrid, 1954, 316.)

(18) Como, hablando de otra realidad, razona SANTO TOMÁS: *Summa*, I, 4, art. 1.

(19) A. LEVI: *Ibíd.*, 74-75.

los principios jurídicos nos resultará conocida la oculta conexión establecida entre la razón existencial y la razón esencial del Derecho.

Esta empresa filosófica no es «moderna». Tiene antecedentes claros, sobre todo, en la filosofía estoica, en la escolástica medieval, y, en tiempos más recientes, en las doctrinas anarquistas, en el socialismo, el comunismo y la democracia (20).

El término escogido para referirnos a un aspecto del Derecho, tiene siempre alguna ascendencia «cosal», es un lenguaje cosal (*thing language*). El lugar de donde ha sido tomado traduce la mentalidad desde la cual se emplea, y ello es obvio. Pero si un concreto lenguaje es elevado a fundamento del sistema conceptual jurídico—«normativismo», «institucionalismo», «formalismo», etc.—tendremos revelada en él la plenitud del espíritu con que dicho sistema traduce a expresión su propia visión de la realidad jurídica actual. De este modo, el lenguaje jurídico es reducible a la base del lenguaje cosal, y el problema de la *determinación de un concepto* jurídico es el problema del *propósito de reducción* al lenguaje cosal. Sobre este presupuesto general, los análisis metodológicos deberán servir para imposter correctamente los problemas relativos a los conceptos jurídicos, y aun para abrir el camino al acuerdo sobre soluciones, y a un uso más preciso, exacto y constante del lenguaje jurídico (21).

En el realismo tradicional, encarnado en la doctrina aristotélica y en sus epígonos e influencias doctrinales, la realidad jurídica comenzó refiriéndose al lenguaje «político», luego al «ético», posteriormente al «lógico-natural», más tarde al «sociológico», etc. En la distinción de los genuinos conceptos acerca del Derecho, «lo justo radical» era precisamente «lo justo político», o sea, «lo justo tal como establecido en determinada comunidad política». Esta tendencia fué acogida también por Santo Tomás y por la escolástica, y siempre ha tenido defensores frente a los representantes de otras mentalidades jurídicas (22).

Los extremos más opuestos, como concepción jurídica fundamental, están representados por el «naturalista» y por el «formal». El pri-

(20) Según demuestra incidentalmente M. VILLEY: «Sur l'antique inclusion du Droit dans la morale», *Archiv f. R. u. S. ph.*, 1 (1956), 15-30.

(21) Según ha estudiado U. SCARPELLI: «E'ementi di analisi della proposizione giuridica», *Atti... metodologici*, Roma, 1954, 423 s.

(22) S. T., *In X Ethicor.*, V. lect. 1, 11: *Ius politicum* (o *iustum politicum*) est *ius simpliciter*; todo otro *ius* o *iustum*, es *secundum quid*. Acerca de los métodos para la «reconstrucción tipológica de la realidad»; según la doctrina de ASCARPELLI, ver CAIANI: *La filosofia dei giuristi italiani*, Padova, 1955, 129-162.

mero fué desarrollado por el iusnaturalismo de Montesquieu. El segundo, por los juristas neokantianos.

Para Montesquieu, leyes son relaciones necesarias derivadas de la naturaleza de las cosas. La relación (*respectus*) consiste en sujeción de uno frente a otro, y la ley consiste en una relación. Este concepto es primordialmente físico, y toda la mentalidad del «espíritu de las leyes» está informada de las ideas de necesidad física proveniente de fuerzas que componen una resultante (23).

En el otro extremo está la preocupación formalista, cuidadosa de expresar la realidad jurídica en conceptos que no aludan para nada a sus elementos históricos particulares, reteniendo solamente sus elementos generales y permanentes. Esta mentalidad se traduce en la expresión del Derecho como un «juicio», o como una «significación» —ambos conceptos logicistas—. Pero esta misma tendencia puede llegar a «formalizar» contenidos empírico-materiales a través de otro concepto también logicista, como es el de «función» (24). Contra la definición *sustantiva* u *ontológica*, se plantea en todo caso una definición más universal, que es la *formal*. Pero ésta consiste (25) en *relación lógica*, o sea, en *función*, fijándose únicamente en los modos constantes de existir y de producirse el Derecho, dado en formas constituidas desde la experiencia jurídica.

En definitiva, toda construcción conceptual trata de reflejar la realidad jurídica del modo más adecuado para la mentalidad científica de su ámbito cultural (26). Aunque el Derecho se constituya sin aparentar fin consciente, pero brotando siempre de elementos preexistentes en la situación social y política, siempre toma forma en un concepto de justicia, en una razón justificativa de su existencialidad como necesidad de conducta, a que ese Derecho ha de acomodarse, y que en gran parte lo *determina*.

Cuando el Derecho es obra de una técnica consciente, el criterio de justicia le es dado técnicamente por la filosofía: razón de Estado, criterio concreto de lo justo, teoría filosófica iusnaturalista, etc.

(23) Para ver cómo era juzgado Montesquieu por los escolásticos tradicionales, A. DESING: *Spiritus legum... Disquisitio*, Pedeponti, 1752, 12 (§ 30), 15 (§ 44) y en otros párrafos del mismo libro.

(24) Entendida en sentido estricto, no como mera «relación», según la utiliza, por ejemplo, SCHREIER.

(25) Como en ORESTANO: *Filosofia del diritto*, Milano, 1941, 45-46.

(26) Como dice R. BAYER: *Traité d'esthétique*, Paris, 1956, 159, «la estética encierra en sí una *sociología interna*».

De todos modos la razón justificativa de la existencialidad jurídica ha de ser una razón compartida socialmente. Es una razón viva dentro de una mentalidad que se concreta existencialmente. Esa razón, que puede ser variable según tiempos y lugares, es siempre razón del hombre que se integra en determinada sociedad, y es reflejo del hombre. La razón del hombre *religioso* es Dios; la del *filósofo* es el razonamiento; la del hombre *industrioso*, la utilidad; la del *aristócrata*, la virtud y la fuerza; la del *político*, el Estado. Para que pueda saberse con certeza cuál es la razón válida, el principio supremo del Derecho de un país determinado, basta con saber cuáles son los principios de que tal país vive entonces. Será la metafísica del alma de ese país, será la impronta por que se distingan sus obras originales. Toda esa impronta justificará socialmente la normatividad jurídica que haya de imponerse sobre ese hombre. Pero ¿cuál será la justificación válida universalmente, no para un hombre cualquiera, sino para un *jurista*?

II

Objetivo y plan de estudio.—Para entrar en el tema propuesto, hay que advertir que contiene dos partes muy diferentes, de las cuales solamente la primera es objeto del estudio presente. La parte última, que para el jurista es directamente importante, es la de determinar cuál sea la posición más técnicamente jurídica ante las manifestaciones existenciales del Derecho, el cual ha de ser entendido así, por tanto, en su juridicidad más exacta. Pero antes tiene que haberse realizado otro estudio más fundamental en el orden de la corrección y de la crítica de todo conocimiento jurídico concreto. Su estructuración es filosófica, y tiende a establecer los procedimientos que pueden llevar al resultado primordialmente buscado por el jurista, o sea, a la determinación de la modalidad conceptual en base de la cual haya de ser construido el sistema científico del Derecho en su expresión más perfecta.

A su vez, esta parte puede ser desmontada en varias fases, que nos permitirán el acercamiento progresivo hacia los resultados apetecidos ahora.

Se trata de obtener un «común denominador» entre la realidad jurídica y la conceptualización científica del Derecho. Por tanto, hemos de examinar el contenido significado en las versiones distintas del Dere-

cho, pues cada una de ellas consiste en una concreta inteligibilidad de la realidad jurídica (27), y su comprensión permite captar también esa realidad en cuanto jurídica, y aludirla, y hablar de ella, entendiéndonos unos con otros (28).

Pero esta inteligibilidad social viene condicionada por un hecho que es también social: el estar nosotros situados en una cultura que nos permite descubrir la «razón analógica» existente entre la realidad jurídica y el concepto que la significa (29).

Pongamos un ejemplo: en una cultura donde la única «fuente formal» del Derecho es la costumbre, no tiene sentido decir que Derecho es lo que manda o impera el soberano, por mucho que insistamos sobre el contenido justo de las disposiciones del Poder. Pues el Derecho no puede ser imaginado, en aquella cultura, como realidad consistente en la voluntad o en la expresión de voluntad de un soberano. En tal caso, el soberano sólo puede presentar las normas jurídicas emanadas de su dirección política, como «descubiertas», «halladas», «resultado de una interpretación» de normas dadas y entendidas como preexistentes, aunque efectivamente la ley la haya dictado el soberano. Sin embargo, decir que una ley dada en esas condiciones es un «mandato» o una «imperación» será algo no inteligible como Derecho (30).

(27) Resultando así la posibilidad esencial múltiple como ángulos de una misma cuestión, constatándose una vez más que por debajo de todo planteamiento científico hay otro metafísico, en una exigencia de la unidad del ser (como acerca de un problema semejante afirma A. DE ASÍS: *Derecho natural y filosofía del Derecho*, en un estudio introductorio al Programa de Filosofía del Derecho, Granada, 1957, 27).

(28) Desde su peculiar punto de partida, D. M. TULLOCH (cfr. «The Logic of positive terms and the transcendental notion of Being», en *Mind*, 263 (1957), 351-362) afirma la posibilidad de captar un objeto desde presupuestos de distinto orden, la posibilidad de encuadrar al sujeto de tal modo que siempre esté estructurado dentro de un orden existencial absoluto e incondicional, y la posibilidad de escudriñar y descubrir las identidades que se esconden tras predicaciones distintas.

(29) HEIDEGGER ha hecho diversos intentos de interpretar la «cosidad»: trasladar a la realidad la estructura gramatical que enuncia un sujeto con sus atributos; concebir como unidad lo dado sensiblemente de modo múltiple; concepción instrumental representando la cosa como materia y forma, siendo la cosa materia informada (dentro de un hilemorfismo general). Cfr. E. FRUTOS: «La política como arte», en *REPol*, 69 (1953), 32-33. Cada uno de estos intentos halla ejemplificaciones convincentes, pero ni agotan ni resuelven totalmente el problema.

(30) Como ejemplo de este signo, nos encontramos con la mentalidad china tradicional.

Un ejemplo de signo opuesto encontramos en los modernos países europeos, donde apenas tiene sentido decir que una costumbre jurídica tiene vigor por sí, pues el positivismo doctrinal suele entender que la costumbre sólo es norma jurídica en tanto la ley la permite o la autoriza como fuente supletoria de la obligatoriedad legal. Ello significa que para el hombre europeo (continental) el Derecho es, ante todo, voluntariedad del soberano, y no es primordialmente simple repetición de hechos, aunque éstos ocurran dentro de una observancia absoluta por parte de todos. Vemos que el enlace analógico del Derecho se produce a través de la mención de que su existencia y conocimiento procede del acto de un legislador (humano, divino: no olvidemos que el Derecho natural, en esta mentalidad legal-positivista, se convierte en una imperación de Dios). Por el contrario, para los juristas cortesanos del fenecido Imperio chino, toda determinación del Derecho sólo podía ser entendida como explicitación filosófica fundada en factores y datos que estaban inmersos en una realidad normativa preexistente, y cuyo sentido se averiguaba estudiando el propio sentido de la realidad social vislumbrada a través de prismas tradicionales (31).

Las peculiaridades de cada proyección analógica para comprobar y significar el Derecho, vienen proporcionadas por peculiaridades culturales simultáneas a dicha inteligencia, la cual forma parte de las mismas (32).

A su vez, estas culturas diferenciadas—dentro de las cuales la analogía que sirve para entender el Derecho se actualiza diversamente—posibilitan la formación de precisamente una analogía determinada. Pues esta analogía sólo puede aludir y esencializar el Derecho, en cuanto que a su través se manifiesta vitalmente alguna cualidad del Derecho que pueda ser entendida precisamente de ese modo. La cultura determinada tiene en su propia consistencia una serie de conexiones inteligibles que relacionan unas realidades con otras, y estas relaciones son las que permiten *establecer analogías* entre unas y otras (33). Así,

(31) En este sentido ha podido decirse por juristas pertenecientes a la cultura europea continental, que el viejo imperio chino se guiaba por un Derecho puramente racional o natural, y que no conocía, por tanto, el Derecho positivo.

(32) «La misión del análisis consiste precisamente en determinar, en cada caso, en los actos totales de sentido, cuál es estrato de acto completamente peculiar que estructura este complejo precisamente» (SPRANGER: *Formas de vida*, Madrid, 1954, 111).

(33) «Todas las expresiones son comprensibles en unidad, y todo lo humano es unitariamente comprensible, porque el hombre nunca es un extraño para el

en la cultura europea moderna la peculiar conexión existente entre mandato del soberano y normatividad jurídica, procede de la mentalidad positivista del Derecho, desarrollada con caracteres propios en la cultura continental europea, y que determina que los positivistas definan el Derecho como precepto establecido por el poder político. Por el contrario, el objetivismo idealista definirá el Derecho por su valor (contenido material con referencia a una medida ideal); el behaviorismo o conductismo pensará que Derecho es cierta conducta debida en sociedad, etc.

Resulta, entonces que la pertenencia a una cultura históricamente concretada nos proporciona soluciones inequívocas de nuestro problema. Es preciso convenir, consiguientemente, que en ella coexisten una serie de «principios» que accidentalmente priman unos sobre otros. O sea, que hay mentalidades específicas que tienen una peculiar visión de la realidad jurídica (34), que las lleva a entenderla poniendo como base analogías distintas: la imperación, el deber-ser, la formulación lógica de un deber-ser, la conducta humana libre, la conducta humana necesaria... y otras muchas.

Por ello tenemos que examinar, dentro de la cultura concreta, la posibilidad de que existan principios analógicos distintos, en los cuales se funden conceptos analógicos que se distingan entre sí. De ahí que el orden en que este asunto debe ser desarrollado nos llevará, desde la consideración del hombre y del jurista en cuanto miembros de una sociedad concreta (35), al estudio de los diversos principios (36) existen-

hombre. Cada uno de nosotros alberga en sí mismo todos los modos de existencia ajenos, como posibilidades del ser propio, actualizadas por otros expresivamente, y comprendidas como tales en la relación dialógica» (E. NICOL: *Metafísica de la expresión*, 414.)

(34) El alcance de cada sistema filosófico ha de atenerse siempre a un clima matizado en sentido común. D. MARTINS, en su artículo «Valor dos Sistemas em Filosofia» (*Rev. Port. Fil.*, XII, 3 (1956), 299-304) hace notar una prudente distinción, con arreglo a su tesis de que *nihil sub sole novum, omnia sub sole nova*.

(35) Hay en la profesión filosófica una instintiva orientación social. Por esta comprensión de la realidad entera son delimitados los problemas de que en cada momento ha de ocuparse. Un espectador frívolo diría que la filosofía jurídica tiene *modas*. Un filósofo dirá que el Derecho tiene una vitalidad que le aboca a graves cambios, en ciertos momentos de su desarrollo, en orden a su realización como ser auténtico y propio.

(36) «...Sólo lo metafísico otorga la beatitud; las vivencias de valor tienen distinto *contenido de revelación*. Cuanto más nos revelen del sentido definitivo del

tes en una sociedad, la mutua acción y conexión de los principios mismos y el significado de las analogías que, basadas en diversos principios, aludan a la realidad social que todos convenimos en llamar Derecho.

Una vez que lleguemos a determinar estos puntos, tendremos el camino abierto para examinar ya concretamente cada una de las diversas concepciones jurídicas. Pero esta parte ha de ser relegada para una ocasión ulterior, ya que su importancia requiere un estudio amplio y detenido, cuyo umbral no es el momento de atravesar.

III

La mentalidad cultural en las concepciones jurídicas.—Todo saber jurídico es saber humano. Pero sólo el saber científico del Derecho es saber de jurista. Al tratar de establecer la modalidad científica en general, hemos de establecer antes cuáles son los elementos de humanidad que informan necesariamente el saber del jurista. Una vez establecidos estos elementos, podremos estar dispuestos para, en el momento conveniente, determinar la manera que el jurista tenga de establecerse frente a la realidad jurídica, de tal modo que, sin dejar de estar condicionado por ellos, no esté determinado ya previamente para adoptar una actitud científica proveniente de su propia mentalidad cultural, sino que asuma una postura científica deliberadamente reconocida—cuando llegue el momento—como la más adecuada para la expresión sistemática de la realidad jurídica. De esta manera se conseguirá sustituir la mentalidad cultural por una mentalidad que es también universal, pero que es tomada conscientemente en cuanto que será el modo más adecuado de reflejar el Derecho, o sea, el modo mejor de examinar y de expresar toda realidad interhumana desde el universal jurídico.

Los elementos a cuyo examen debemos proceder en primer lugar, son los pertinentes a la actitud inconsciente que asume el jurista en cuanto hombre, o sea, en cuanto miembro de una determinada cultura (37). Se trata de esclarecer la captación del jurista en cuanto que

mundo, a mayor altura estará su valor en el orden jerárquico de los valores. (E. SPRANGER: *Formas de vida*, Madrid, 1954, 334.)

(37) «Las formas de vida... están, por lo regular, íntimamente determinadas por la fuerza de una determinada comunidad en la que viven y para la que

es un hombre con determinada capacidad de saber que le procede del hecho de estar inmerso en una sociedad concreta.

El hombre tiene sus *formas de pensar*, de las que no puede evadirse de momento. Pero puede resistirse a dejarse encerrar en ninguna de las formas de pensar a cuya través va asimilando sus experiencias en las *formas de ser* que la sociedad le ofrece. Puede trascender estos *datos sociales*, apuntando al ser en cuanto tal, al ser no condicionado (38).

La búsqueda del ser (39) en cuanto tal, tiene, en el hombre, dos etapas: en la primera, lo busca entre las formas de ser; en la otra, entre las formas de pensar. La etapa primera es más intuitiva, y la segunda, más abstractiva.

Siguiendo ambos caminos, la filosofía debe extender su investigación hasta las convicciones en que se funda en último término todo nuestro saber y darse expresamente razón de su evidencia (40).

Pero la búsqueda conceptual del ser viene a quedar inacabada, por no llenar del todo su propósito, cuando la conciencia histórica la enfrenta con una pluralidad de formas expresivas que, desplazadas de sus propios ambientes culturales, carecen de convicción objetiva. La conciencia histórica destruye la fe en la capacidad de los conceptos para «traducir la conexión cósmica en forma convincente» (Dil-

viven. Toda su estructura vital se entrelaza entonces a esta estructura supraindividual: así se ama a la *gens*, a la tribu, a la nación, al gremio y a la clase propias... Ciertamente es, a menudo, un cierto destino innato y constitucional, como la suerte del esclavo y del proletario verdadero.» (SPRANGER: *Formas de vida*, 4.^a edic., 220.)

(38) La conducta del hombre en sociedad puede manifestarse en una línea de cualificación comprendida entre la pura espontaneidad y el puro ritualismo. En el centro de esa línea figura la conducta plenamente consciente y deliberada y plenamente querida en sí misma. Este criterio ha sido empleado como definitorio de las formas de lo social por el sociólogo americano T. BURNS: Cfr. *The American J. of Sociol.*, 2 (1958), 137-151.

(39) También para SPRANGER (*Formas de vida*, 4.^a edic., 35-36) «el hecho de que en las estructuras rijan leyes objetivas, aunque no completamente puras siempre, da lugar a un sentido que, rebasando el yo singular, se hace accesible para los demás», aparte de la existencia de ciertos sentidos meramente subjetivos que, en algunos casos, son también patológicos.

En general, llama SPRANGER *función espiritual* al enlace de funciones psíquicas subjetivas en virtud del cual es engendrado algo dotado de sentido objetivo, merced a la conexión estructural del alma, capaz de crear configuraciones de sentido supraindividuales.

(40) DE VRIES: *Pensar y ser* (trad., Madrid, 1945), 4.

they), y señala al hombre como base de la filosofía. Pero este resultado nos lleva de nuevo al problema que tenemos planteado: pues hay que solucionar la lucha de los sistemas, y ofrecer seguridad y validez universal desde un punto de vista el más adecuado para la comprensión universal de la realidad propuesta.

Parece que Dilthey pone esta labor constructiva en la misma conciencia histórica, haciendo ver la relatividad de las diversas condiciones del mundo, pero también su entronque fundamental con la vida misma. Se ve que la pugna entre los sistemas metafísicos descansa, en último término, en la experiencia vital indivisible, en las posiciones decisivas ante los problemas de la vida. De la pluralidad y diferencia de estas posiciones —posibles en una vida concreta— radica la multiplicidad de los sistemas y la posibilidad, al mismo tiempo, de distinguir entre ellos ciertos tipos uniformes en cuanto al modo de su expresión. Cada uno de estos tipos abarca conocimiento de la realidad, enjuiciamiento y valoración de la vida, y adopción de fines. Son independientes de la forma de antítesis, mediante la cual, «partiendo de puntos de vista contrarios, se resuelven problemas fundamentales» (Dilthey). Así, la última palabra de la conciencia histórica no es la *relatividad*, sino la soberanía del espíritu, la *libertad* (41). La libertad es el gran, pero insuficiente, presupuesto de la relatividad histórica. La conciencia histórica aporta al saber humano una seguridad fundamental, consistente en comprender la conexión elemental que soporta toda concreción del saber mismo. Esta conexión es dato inexcusable de toda expresión individual de una realidad. Pero sobre todo es base para la comprensión general de un saber producido en una comprensión individual concreta. El problema fundamental resuelto por su comprensión como fenómeno explicitado históricamente es el paso del saber individual a la captación de ese saber por otros individuos. Esta comprensión se actualiza por cierta «comunidad» (Dilthey) que existe entre los individuos, manifestada en la «identidad de la razón, en la simpatía de la vida afectiva, en la vinculación recíproca por la obligación y el derecho, que va acompañada de la conciencia del deber» (Dilthey) (42). Cada acto de comprensión acaece en la categoría conceptual que corresponde a hombres que viven en una comunidad vital peculiar, y que reside en cada uno según una actitud que es «natural»

(41) F. DÍAZ DE CERIO: «Hacia una comprensión última del pensamiento de Dilthey», *Pensamiento*, 52 (1957), 408.

(42) F. DÍAZ DE CERIO: «Hacia una comprensión última...», cit., 413.

a todos y se prolonga hasta el límite de toda actitud que a cada uno de esos mismos hombres parezca posible, en un ámbito muy semejante para cada uno de ellos (43). Esta generalización condicionante de las actitudes particulares, permite establecer una cierta generalización entendida como «lógica de las actitudes», que pone de manifiesto el estrecho parentesco que hay entre la lógica y la teoría de conjuntos, superando el intuicionismo en el perspectivismo, y el relativismo en la certidumbre existencial (44), en un avance hacia nuevos modos de universalización de captaciones que aún permanecen en el ámbito de lo subjetivo.

El subjetivismo y el perspectivismo epistemológico han de ser admitidos en su aspecto crítico, en cuanto que ponen en evidencia los defectos de concepciones *absolutas* y *totalitarias*, pero no responden a sus propias presunciones. Pues aquellos sistemas no son satisfactorios en cuanto que no resuelven en una nueva certeza la necesidad fundamental de una comprensión unitaria. Este proceso reintegrador de un saber unitario está en la raíz de la filosofía histórica: «Toda actitud anímica busca un punto firme sustraído a la relatividad» (45). Pues «la última palabra del espíritu no es la relatividad de toda concepción del mundo, sino la soberanía del espíritu frente a cada una de ellas y, al mismo tiempo, la conciencia positiva de cómo en los diversos modos de actitud del espíritu se nos da la realidad única del mundo» (46). Pero, en un grado más exigente, la auténtica filosofía, es decir, la explicación fiel y realista de la realidad, no es demasiado inclinada a las *Weltanschauungen*. Sospecha también y busca una explicación unitaria del hombre y del mundo. Pero tiende a buscarla por debajo de sus propias expresiones, en el seno de la propia realidad. De la solución certera a cada uno de los problemas hallados en la comprensión de la realidad, surge el *sistema*. La unidad del saber científico resulta de la articulación real, vital y automática de todas las soluciones entre sí. Pero todo lo que sea apartarse de la huella viva de la realidad, y guiarse demasiado por los hitos de los conceptos sistematizadores, y todo lo que sea contrastar la realidad por los conceptos y no los conceptos por la realidad, tiene que desembocar a la larga en un «realismo exa-

(43) Como ha visto J. Havet: «Philosophie de l'absolu et Philosophie de l'action», *Rev. Mét. Morale*, 61 (1956), 283-302.

(44) F. MOCH: «La logique des attitudes», *Dialectica*, 10 (1956), 191-230.

(45) DILTHEY: *Obras* (trad. E. IMAZ), México, FCE, VII, 215.

(46) DILTHEY: *Ibid.*, 206-7.

gerado», en una confusión entre concepto y realidad, con el peligro de llegar a un formalismo desvirtuado (47). El realismo, o sea, la preocupación por no desligarse de la realidad al expresarla, hace ver que todos los dominios de la cultura están sometidos al simbolismo trascendental. Pues la realidad no está sólo en la realidad de los «objetos», sino en la comunidad humana, y toda expresión válida ha de atenerse a unos puntos de paso entre ambos aspectos de la realidad. Estas conexiones consisten en cierto simbolismo, o sea, en cierta conciencia de relación entre cada realidad y su inteligencia mediante expresiones cuya significación trascienda en la conciencia social (48).

Una tendencia semejante aparece claramente opuesta al relativismo subjetivista tanto como al irracionalismo heraclíteo. Sólo un «historicismo» superficial puede extraer de la diversidad de los «sistemas», la conclusión de que su contenido constituye la negación de una verdad filosófica (para lo cual ha erigido previamente, y sin saber a cuenta de qué, a la matemática y a la ciencia natural exacta en dechados del conocimiento, sin preocuparse de averiguar cuál es el camino que, en este caso, ha de seguir la filosofía). Sin embargo, una consideración más profunda y más exacta de la «historicidad» de la filosofía verá el signo de la verdad que le es propia. Las distintas filosofías, en su curso temporal, se nos aparecerán como hallazgos reveladores que se corrigen mutuamente hacia el infinito, como confidencias conceptuales en torno a una verdad inmanente a todas ellas, en cuanto que se fundan en una experiencia vital concreta (49). Las concepciones del mundo, arraigadas en el fondo de la vida psíquica, vinculadas al proceso vital, siguen una trayectoria y destino biológico. Se desarrollan como formaciones pluriformes que pueden ser agrupadas según ciertos rasgos de afinidad; presentan una continuidad de tenacidad y evolución en torno a núcleos originarios; se comportan entre sí en el choque vital conforme a las leyes de la lucha y selección de las especies biológicas en puja constante por la existencia y propagación, es decir, por el dominio del alma. Así, la psicología individual como centro de reflujo de estas experiencias y la Historia como espacio indefinido concedido a su des-

(47) Véase S. CUESTA: «Los arquetipos de las teorías de la participación», *Miscelánea Comillas*, XIX, 50-51.

(48) W. BAÜNNING: «La imagen del hombre en el trascendentalismo actual», *Cuadernos de Filosofía*, VI-VII (1955), 13-22, expone los términos y consecuencias de esta tesis.

(49) En los términos que estudia A. VASALLO: «Subjetividad y trascendencia», *Actas del I Congreso Nac. Fil.*, Buenos Aires, 1950, t. I, 255.

arrollo, son los dos factores que explican el advenimiento y superación de las varias concepciones del mundo, que vienen a ser al mismo tiempo efectos y causas de las condiciones culturales de las diversas épocas (50). La problemática se centra así entre los dos polos entre los cuales oscila toda solución filosófica a los problemas del conocimiento de la realidad: los datos individuales y los preterindividuales.

Individualidad y ámbito cultural están ligados irrevocablemente bajo diversas perspectivas. Una de ellas consiste en ver la cultura como una objetivización del espíritu individual radicado en una pluralidad de individuos con arreglo a ciertas leyes de formación colectiva de actos espirituales. Dentro del marco muy general y formal de estas leyes de los actos espirituales, hay estructuras especiales y organizaciones funcionales de los espíritus de los grupos, los cuales cambian, nacen y perecen, y su descubrimiento representa el más alto fin que ha de proponerse el conocimiento inicialmente descriptivo de la cultura histórica e individual de un grupo considerado en *todos* sus aspectos y en todas las especies de sus valores y bienes (51), bajo el supuesto de que en la mentalidad social ocurren fenómenos análogos y se dan elementos correlativos con los de la psicología individual.

No es descabellado otorgar a la sociedad una cierta unidad de *alma* (52). Hay en la comunidad humana una cierta capacidad de actuar como unidad. La uniformidad de una concreta colectividad se observa muy bien precisamente en su estructuración jurídica. La ley, como *regula praeceptiva et transgressorum activa*, es un instrumento que mueve la realidad social como una unidad funcional, e instituye un «orden» unitario. Precisamente esta idea de «orden» y de «regulación estructural con arreglo a un principio común a todas las partes» define con precisión muy exacta el marco ontológico en que la realidad social se inscribe y construye. El Derecho como fijación positiva de ese orden es construido con vistas exclusivamente a un regularidad

(50) Como asegura L. MARTÍNEZ GÓMEZ: «Los tipos de «Weltanschauung» de Dilthey», *Pensamiento*, 29 (1952), 14-15.

(51) M. SCHELER: *Sociología del saber*, Madrid, 1935, 13.

(52) Aunque la estética o percepción *usual*, concebida empíricamente, puede, a su vez, asumir, y asume diversas orientaciones y diversos instrumentos de trabajo, puede inspirarse en la historia, o en la sociología, o en las reacciones individuales de naturaleza psíquica —o mejor, psicofísica— de los sujetos, puede servir de testimonios de los artistas, o del psicoanálisis, o de investigaciones de laboratorio, convirtiéndose así en una sección de la psicología experimental (F. PIEMONTESE: «Estética especulativa...», *Giornale di Metafisica*, 1 (1958), 27.

adecuada de la convivencia, de la cual es presupuesto el principio de la unidad de acción, y a la cual sigue progresivamente la formación de una uniformidad del pensar acerca de los fundamentos de toda acción unitaria, como presupuesto exigido en vistas a la ampliación progresiva del campo de esa acción (53).

La sociología de la conciencia ha establecido las reglas fundamentales del funcionamiento de la espiritualidad social. El ámbito de la sociedad viene determinado poderosamente por la cohesión social alrededor de un postulado religioso. Los conceptos se abstraen y se formalizan progresivamente, en un fenómeno de reducción a lo inconsciente de las conexiones fundantes de la conceptualización misma. Precisamente un proceso inverso ha de seguir el trabajo de elucidar de nuevo la razón de esas conexiones (54). Con los materiales conceptuales interiorizados por el proceso de formación cultural ha actuado la experiencia individual. Por ello todo conocimiento tradicional y cultural se halla en el terreno de la realidad empírica, entendida ésta como grado elemental de la comprensión racional. El conocimiento filosófico ha de reconocer las particularidades de la historia y de la cultura, teniendo cuidado de reconocer previamente que su posición misma está inserta en ellas. De otro modo, no podrá superar el empirismo para llegar a niveles de más amplia concordancia del saber y de la realidad, sin tener que someterse a las peculiaridades culturales en que la contingencia existencial le ha insertado (55).

No pueden ser desdeñadas las precisiones logradas por los métodos históricos y culturales. Precisamente, como decía Ortega (56), las verdades que tenemos ya, son las que nos fuerzan a buscar una certidumbre radical superior a las otras certidumbres. Mas para que una certidumbre sea radical ha de reunir estas dos condiciones: 1.^a, que sea suficiente por sí misma, que no nos plantee nuevos problemas; 2.^a, que en ella se funden todas las demás, pues si hay varias iguales, que no se fundan unas en otras jerárquicamente, estamos en la misma situación que antes.

(53) Así ha visto este problema J. FUEYO: «Orígenes de las formas...», *REPol.*, 83, (1955), 79.

(54) La sociología de la conciencia viene estudiada aceptablemente por DRACHICESCO: *La réalité de l'esprit. Essais de sociologie subjective*, Paris, 1928.

(55) H. v. DORMAGEN: «W. Diltheys Konzeption der geschichtlich-psychischen Struktur der menschlichen Erkenntnis», *Scholastik*, 3 (1954), 363-386, se ha referido especialmente a este problema.

(56) Según MINDÁN: «El último curso de Ortega...» *RevFil.*, 60-61 (1957), 165.

Pero de ningún modo hemos de llegar a simplificaciones unilaterales, o sea, que destruyan alguno de los términos del problema. Cada uno de ellos ha sido apreciado y observado en una realidad viviente, y por ello ha de ser engarzado en una construcción unitaria en el sitio que le corresponde, tal como viene postulado por la estructura misma de la realidad. Nunca es lícito al pensamiento, llevado por un natural deseo de simplificación sistemática (57), rebasar los límites en que la realidad misma es realidad unitaria. Pues la realidad nunca es única, sino estructural, o sea, *ordenada en un sistema de correlaciones racionales*. Las formas que reúnen lo singular no son nunca arbitrarias, y ninguna deja de ser expresión de la unidad estructural vivida individual y socialmente. El método de las ciencias del espíritu consiste precisamente (58) en la correlación constante de las vivencias y de los conceptos. Y las formas lógicas en que se expresan las regularidades de la conexión de la vida social, son juicios cuyos sujetos son tan generales —pero no indeterminados— como sus predicados. La expresión concreta, la misma palabra aplicada a la expresión de una ideación de la realidad, pertenece a un empirismo superior, sin el cual ni siquiera la Revelación divina sería pensable (59).

Desde estas apreciaciones suscitadas por los fenómenos de la radicación social del pensador concreto, podemos asegurar, con M. Scheler (60) que es inútil y hasta perjudicial el hablar de una «unidad de la naturaleza intelectual humana», como supuesto fáctico de la ciencia histórica y de la conciencia social. Una ley estructural *común* tiene un alcance limitado en su estilo a la religión, el arte, la ciencia, el De-

(57) Todo conocimiento que insiste en su propio «formalismo» como garantía de corrección epistemológica se funda en la creencia de que nuestro conocimiento no puede llegar a captar la verdad del ser. Este formalismo califica movimientos tan en auge como la *lógica simbólica*, a quien sólo le interesan las proposiciones científicas en su conexión sintáctica y en sus utilidades, mediante los principios de la lógica; pero no la relación de la verdad de la proposición con el dato existencial. Esta versión puede llegar a un extremo de *inepcia jurídica*: que la ley se convierta en pura «exhaustación», cuando la realidad significada se va poniendo ciertamente fuera del alcance y molde positivizado en la formulación legal, y en neta «subversión», cuando la realidad jurídica existente ha sido tan mal comprendida desde el primer momento en que se le ha aplicado una ley, que resulta manifiestamente deformada o contradicha.

(58) DILTHEY: *La esencia de la filosofía*, Buenos Aires, 1944, 82-83.

(59) Como dice G. MARCEL: «Notes pour une philosophie de l'amour», *Rev. de Mét. et de Morale*, 4 (1954), 378.

(60) *Sociología del saber*, 14.

recho de *un* momento cultural concreto. Esta conexión puede ser manifestada en cada grupo, y ello es tarea a desarrollar por las ciencias del espíritu, partiendo de un pluralismo de los grupos y formas de cultura.

Igualmente de lo que sucede con la «uniformidad» del sujeto de todo saber, la filosofía social debe rechazar lisa y llanamente el concepto tradicional de una idea natural del mundo absolutamente constante (61). Por el contrario, debe introducir la «idea del mundo relativamente natural». Esta idea tiene un sujeto colectivo, unitario en su origen común. A una idea tal pertenecen todo lo que en general vale en esta colectividad como «dado» sin duda alguna, y todo objeto y contenido mentado en las formas estructurales de lo «dado» sin actos intencionados especiales, pero sentido como si, en tal grupo humano, no requiriera fundamentación radical. Mas esta convicción de lo dado indubitable se refiere, en cada colectividad humana, a algo distinto entre diversas colectividades, y también, dentro de cada colectividad, en diversos estadios de su evolución.

La advertencia de la «socialidad» condicionante de ciertos —o todos— modos de pensar, tiene en la doctrina europea una ascendencia ya lejana. D'Alambert y Saint-Simon precedieron a los intentos sistemáticos de A. Comte (62). Pero ha sido M. Scheler quien ha enunciado una teoría satisfactoria acerca de la estructuración y progresiva derivación de las «formas» del saber. Una empresa tal requería la previa solución de una serie de problemas. No se trata solamente de la división del saber en las formas supremas de él que se aprecian sociológicamente, sino del origen social de cada una de estas formas, y del problema de las «formas del movimiento» de las formas del saber en una continuidad gradual. Hay que recurrir, en primer lugar, a la hipótesis de una «forma fundamental», subyacente a todas, representando un mínimo constante de la realidad total (63).

De un modo espontáneo, pero viciado por su situación fundamental en la actitud naturalista, Montesquieu intentó dar, en su esbozo general de la realidad jurídica, una concepción básica que diese unidad a cada uno de los aspectos parciales del Derecho. Aunque su perspicacia carecía de la amplitud que en nuestros días proporcionan el desarrollo de la ciencias económicas y de la lógica, entre otras. Mon-

(61) M. SCHELER, *Ibid.*, 58.

(62) UTZ: *La théorie du savoir dans la philosophie d'A. Comte*, Paris, 1928.

(63) M. SCHELER: *Sociología del saber*, 57.

tesquieu denominó a la idea subyacente a toda inteligencia jurídica, «espíritu general». Explicaba así la consistencia del mismo: «Los hombres se gobiernan por muchas cosas: por el clima, la religión, las leyes, las reglas, las máximas del régimen político, los ejemplos usualmente tradicionales, las costumbres, las modas: por todas estas cosas está formado el espíritu general, como resultante de las mismas» (64). Pero Montesquieu no podía aún suponer que no hay una constante idea del mundo natural al «hombre» en general, sino que la diversidad en la imagen del mundo penetra hasta las estructuras mismas categoriales de lo dado. La idea del mundo naturalmente uno es un simple concepto límite que sirve para evaluar grados de evolución en la idea del mundo relativamente natural (65). La teoría del conocimiento ha idolatrado la idea de un mundo natural estructurada de forma constante y absoluta. Pero sobre su variedad histórica debe ensayarse investigar las leyes de transformación con arreglo a las cuales emergen unas de otras las estructuras de las ideas del mundo relativamente natural.

M. Scheler proyectó una explicación de la marcha de su formación gradual, estableciendo una gradación de las formas del saber «cultas», de las más sencillas a las más complicadas:

- 1) Mito y leyenda;
- 2) Saber implícito en el lenguaje popular;
- 3) Saber religioso: desde la intuición vaga hasta el dogma definido;
- 4) Formas fundamentales del saber místico;
- 5) Saber filosófico-metafísico;
- 6) Saber positivo de la matemática, ciencias naturales y ciencias del espíritu;
- 7) Saber tecnológico (66).

(64) Pasaje ya criticado por DESING: *Spiritus legum... Disquisitio*, 53, § 134. El texto se lee en *El espíritu de las leyes*, c. IV.

(65) M. SCHELER: *Ibid.*, 59.

(66) La nomenclatura no responde a los conceptos triviales acerca de los términos empleados por M. SCHELER. Por ejemplo, hay quien vulgarmente identifica «mito» con «falsedad». Ello no ha sido nunca cierto, y la idea del mito tiene una importancia relevante en la filosofía platónica, y su acción (mimesis) es fundamental en el realismo aristotélico. Como dice BERDIAEF, «la creación popular de mitos es evidentemente lo que menos puede calificarse de fantasmas, puesto que éstos son el producto de una patología, mientras que aquélla entraña siempre un elemento de profunda realidad, testimonio fehaciente de una sanidad creadora». (*La destinación del hombre*, Barcelona, 1944, 248.) En cuanto al saber implícito

Las técnicas de la sociología pueden mostrar cómo evolucionan y salen de un modo comprensible, y obedeciendo a leyes de sentido, unas estructuras de otras.

Rechazar todas las teorías que sólo ven en la historia del hombre una acumulación de productos y de obras, pero no una evolución y transformación de las facultades espirituales del hombre, y en primer término del *aparato* subjetivo *apriorístico* (67) de cada forma de pensar y valorar, es tarea indispensable de todo filósofo contemporáneo.

Hay una patente modificación de la constitución espiritual de los fenómenos subjetivos: en las formas de pensar y de intuir, en las formas del *ethos*, como forma de preferir entre los valores mismos; en el sentimiento estilístico; en los modos de agrupación social preferente. Además, de la idea organológica —antropomórfica— del mundo, se pasa a la idea mecánica —de las fuerzas— operantes en el mismo (68).

El riesgo más relevante entre lo que amenazan el avance filosófico en la elucidación histórica de estos factores, está en la mentalidad idealista, más que en la realista. Pues ha llegado a influir en el realismo, llevándolo a una idealización que los filósofos suarecianos califican de «realismo exagerado», consistente en atribuir entidad metafísica a las construcciones lógicas obtenidas mediante la empiria, una vez realizado el proceso de abstracción.

El idealismo se ha basado en una serie de factores de origen variado: religioso —protestantismo, de enorme influjo en este aspecto—, científico, antropológico, etc.

El idealismo se basaba en el culto a la razón —único elemento humano que quedaba a cubierto de la «degeneración del sentido humano» (Lutero, Descartes). La ciencia natural planteó las bases para una concepción finalista del universo. Por otra parte, la interiorización de la moralidad produjo la revalorización de la persona humana, y la conciencia social de su dignidad. De aquí se generalizó la creencia «ilustrada» en las cualidades racionalizadoras de todo hombre, y se cayó en lo que P. Haezrahi (69) denomina «supersticiones humanitarias del siglo XVIII».

en el lenguaje popular, basta recordar la importancia filosófica de la filología y de la semántica, como ejemplarmente han demostrado HEIDEGGER y ZUBIRI. Observaciones análogas podrían hacerse en cada uno de los escalones superiores, si lo requirieran especialmente.

(67) M. SCHELER: *Sociología del saber*, 16.

(68) Ver. M. SCHELER: *Sociología del saber*, 17-18.

(69) «The Avowed and the Unavowed Sources of Kant's Theory of Ethics», *Ethics*, 3 (1952), 157-168.

Pero nunca puede ser definido el hombre bajo una modalidad única, aunque ésta sea la más relevante o la más sublime. El hombre siempre es algo más de lo que se puede esperar de él. Siempre lo conocemos incompleto e incapaz de plenitud. Está abierto al futuro, y ese futuro no termina porque se aboca, en cierto momento, a la eternidad. Es verdad que está falto también de un saber fundamental dominante como totalidad ordenadora de conceptos y de símbolos expresivos de ciertas realidades. Pero la totalidad fundante no puede ser alumbrada mientras se juzgue consistir en un *saber*. Pues la totalidad humana consiste, o consistirá, en un ser (70).

Pero si la filosofía ha de obtener un criterio supracultural en base de la interpretación fiel de la realidad misma, ¿puede bastar la experiencia vulgar para dar origen a genuinos principios filosóficos? La respuesta al único procedimiento posible para nosotros ha de consistir en una afirmación. Con un alcance algo más que metodológico. Pues entendemos que toda constitución humana ha de ser conforme a las exigencias características de los seres racionales, y que en ella hay una estructura fundamental desde cuya persistencia se puede calificar de «seres humanos», y de seres «igualmente humanos» a los sujetos de todos y cada uno de los cambios de mentalidad cultural producidos en la historia (71).

Pues partiendo de la convicción de que el problema de la realidad juega sobre dos sujetos de conocimiento: el colectivo y el individual, tendremos que el problema fundamental del conocimiento es la relación que media entre la conciencia trascendental —como sujeto gnoseológico condicionado socialmente— y el hombre, la persona humana viva y concreta, dotada de un destino individual.

La solución pertenece a la psicología social, en cuanto que de ella resulta el hecho de que, en definitiva, el hombre individual es creador y agente de toda modificación y de toda creación en la conciencia social. En todo momento, «el concebir las cosas con raíces esenciales (72) se logra gracias al riesgo intelectual del hombre. El hombre categoriza cuanto toca, porque es *categoría categorizante*. El hombre se ve en sí

(70) Ideas similares sirven de tesis a K. JASPERS: «Ueber Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus», *Die Wandlung*, 8 (1949), 710-734.

(71) En el mismo sentido, y con idéntica argumentación, se resuelve J. MUÑOZ: «La investigación científica ¿presupone principios filosóficos?», *Pensamiento*, 43 (1955), 324, 325.

(72) Dice A. MUÑOZ ALONSO: *Persona humana y sociedad*, Madrid, 1956, 46.

mismo, en su experiencia, en todo lo que se ofrece a su inteligibilidad; y los entes reciben luz inteligible del hombre, que aparece como análogo príncipe» (73).

IV

Las referencias culturales de validez universal.—La primordialidad entitativa del hombre humaniza cuanto procede de sus manos y cuanto convive con el mismo. La primordialidad característica del obrar humano sella todo cuanto el hombre efectúa a través de su libertad, y al «caracterizar» las cosas las hace también inteligibles.

A estos datos ha de tender también, en primer lugar, toda filosofía al tratar de definir la unidad de lo humano, y la unidad de las culturas: pues en cada una de ellas es el hombre un protagonista inexcusable, que dota las realidades con una peculiar inteligibilidad para los demás hombres.

La filosofía mira las cosas —no sólo las materiales, sino y sobre todo las espirituales— a la luz de un concepto absolutamente universal (trascendental), para tomar de las cosas la más interna y absoluta humanización, identificándose de tal modo con una crítica verdaderamente radical. En la humanización de toda huella de realidad tenemos una medida precisa para juzgar radicalmente acerca de la conducta confeccionadora de tal realidad. Un criterio semejante existe en todas las corrientes del pensamiento, aunque se hable a su respecto en lenguajes diferentes. Estas diferencias proceden de un supuesto sentido en que, culturalmente, viene ya determinado filosóficamente lo real, en tanto que nosotros tratábamos de emplear un lenguaje que abarcase posiblemente todas las posiciones diversas, ciñéndolas con el cinturón de una finalidad fundamental.

La realidad está dotada, por ello, de unas significaciones peculia-

(73) Estudia detenidamente el problema de la sociología del conocimiento, G. GURVICHT (en *Rev. Phil. Franc. Etrang.*, 4 (1957), 494-502), donde hace un concluyente resumen de su posición realista.

Desde un punto directamente encaminado a la epistemología jurídica son importantes los estudios de E. FECHNER, además de los ya clásicos de C. SCHMIDT. E. GÓMEZ ARBOLEYA ofreció una brillante aportación de que hay constancia en la colección de la *Revista de Estudios Políticos*. También H. COING: *Grundzüge...*, páginas 271 y sigs., estudia los tipos de saber jurídico, como presupuesto de los métodos posibles para el conocimiento del Derecho.

res respecto al hombre. Estas significaciones universalmente reconocibles —aunque tal vez enunciadas de diversa manera, y enunciadas diversamente en cada sistema cultural— vienen siendo llamadas en el lenguaje filosófico «categorías» (74).

Las categorías son significaciones a cuyo través puede llegar al conocimiento general de cualquier hombre —y no sólo de aquel para quien la cultura en que un sistema categorial se creó habría sido «natural»— una multiplicidad de ideas que corresponden a una sola y misma realidad demasiado rica, demasiado generosa para llegar a mi espíritu por el vehículo de una sola idea, aun de esta idea primordial que es la idea de ser-humano. Se podría decir que el *ser-humano* mismo tiene un vigor que fuerza a sus obras a multiplicarse en conceptos diversos, rebasándose a sí mismas en alas de su participación en el modo humano de ser.

Aristóteles no establece principios definidos para la distinción y división de las categorías. La razón que aduce Blackwell (75) al comentar este hecho, es que el análisis del lenguaje no puede ser un método metafísico plenamente satisfactorio, pues el lenguaje no puede desvincularse de su característica cultural, en gracia de su ascendencia metafísica desde una realidad «cosal», estableciéndose con ello una relación y conexión mental que define para siempre la mentalidad cultural propia a través del conocimiento de esta analogación.

Toda realidad humana se trasciende a sí misma en valor, en un determinado lenguaje «cultural», cuya inteligencia es perfecta dentro del conocimiento de las peculiaridades de una determinada estructura social. Valor, cultura, estructura social, son inferencias de lo que el individuo percibe espontáneamente en sus sentidos, pues toda percepción le viene previamente condicionada por sus aptitudes subjetivas modeladas en determinada dirección (76).

Toda cultura concreta las posibilidades subjetivas de captación en tres dimensiones principales: modalidad (positiva, negativa), estética

(74) Según la terminología de ARISTÓTELES. Los estoicos las denominaban «géneros primeros», *prôta géne*. El verbo *katagoréo* es igual que «significar». El «categorema» expresa un concepto que es significativo por sí mismo (*aliquid per se*), como hombre, sabio, blancura, etc.; en ARISTÓTELES: *Categorías*, I; véase *Enciclopedia filosófica* (GALLARATE), Roma, 1957, I.

(75) R. J. BLACKWELL: «Methodological Function of the Categories in Aristotle», *The New Scholasticism*, 4 (1957), 537.

(76) C. L. GOLIGHTLY: «Value as a Scientific Concept», *The Journal of Philosophy*, 7 (1956), págs. 233 y sigs.

y finalidad. El hombre resulta así calificado por la modalidad, para «ver» o «ignorar» determinada significación en una determinada realidad. Por ejemplo, para ver o ignorar una «relación de justicia» en el hecho institucional de la esclavitud. Estéticamente, resulta definido en su captación de lo individual, por referir la captación a ciertos aspectos de la realidad, que le servían luego para definirla. Véase la diferencia que tiene el «lugar-morada», para un hombre de las cavernas y para un constructor de catedrales. La finalidad constituye el grado superior de captación de realidad, por implicar todo un conjunto de riqueza cultural raramente alcanzable sino a través de experiencias muy intensas, cuyo decurso excede, como sabemos, en muchas ocasiones a la propia vida humana.

Hay improntas humanas que abarcan también todos los aspectos del acaecer humano y de sus obras. Una de ellas es el valor (77). A esta universalidad valorizante del hombre podemos aplicar una vez más la expresión de que «el hombre es medida de todas las cosas» (78)

Las categorizaciones trascendentales no tienen la indiferenciación que encierran conceptos tan amplios como «valor» y otros de la misma amplitud. Los trascendentales son cualidades analógicas que pueden ser aplicadas en algún grado a todos los seres sin excepción, y constituyen como una fragmentación del ser. Su conjunto sistemático puede llegar a identificarse con el concepto del ser mismo. Pero los trascendentales añaden al ser una diferenciación concreta, basada en la analogía de que son portadores, al establecer entre él y las realidades concretas una relación de razón contenida ya en la conexión causal que etimológicamente llevan consigo. Esta determinación concreta del ser puede ser afirmativa o negativa (79). El transcendental está constituido parcialmente en la noción misma del ser, en cuanto funda la relación de razón o su negación. La racionalidad analógica del transcendental afecta a la realidad de maneras diversas (80): en relación consigo misma, y en relación con alguna otra cosa.

El realismo mantiene, acerca de la función categorial, una perspec-

(77) Como aprecia A. ROLDÁN: *Metafísica del sentimiento*, Madrid, 1956.

(78) *Jréma*, que suele traducirse por *cosa*, puede también traducirse por *riqueza* y *valor*. Etimológicamente, significa todo aquello que procede de las manos (*jair*) del hombre.

(79) S. T.: *De veritate*, Q. 1, 1; Q. 21, 1.

(80) M. D. PHILIPPE: «Détermination philosophique de la notion du beau», *Studia Philosophica*, XV, 146-147.

tiva peculiar. El trascendental significa el ser; pero en cuanto el ser se verifica en realidad, y el trascendental mantiene una conexión en la realidad, lo constituye también (81).

Santo Tomás (82) dice que el ser sólo puede ser distinguido por modos intrínsecos contenidos en él mismo. Esta diferenciación interior, que constituye un «abrirse las entrañas a la razón» del ser, sólo puede efectuarse de dos maneras: o los modos expresados corresponden a modos particulares del ser, y entonces se tendrá el conjunto de las llamadas *categorías del ser*; o los modos considerados convendrán de una manera universal y necesaria a todo ser (83). La filosofía «esencialista» ha tomado el segundo procedimiento. La filosofía existencial, en busca de radicalidades fundantes, el primero (84). Al estudiar la fenomenología de las realidades, establece unas clasificaciones entitativas («reinos ónticos»), con arreglo a ciertas características de estructura, y categoriza estas diferencias esencializándolas dentro de sus términos limitados. En ambos procedimientos el juego racional opera mediante trascendentales, como único medio de significar una relación de razón con el ser concreto (85). Los trascendentales no constituyen a la realidad en realidades distintas, sino que le añaden una nota racional que la distingue cualitativamente por medio de una relación de razón, que puede ser negativa (el trascendental de *unidad*) o positiva (y entonces es una referencia a alguna cualidad). Pero los trascendentales positivos no deben ser confundidos con las relaciones que su-

(81) S. T.: *Summa*, I, 5, 3 ad I: «Substantia, quantitas et qualitas, et ea quae sub eis continentur, contrahunt ens applicando ens ad aliquam quidditatem seu naturam.

(82) *De veritate*, Q. 1, 1.

(83) Este planteamiento ha sido tomado de H. D. GARDEIL: *Initiation à la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, IV. *Métaphysique*, Paris, 1952, 71.

(84) En nuestros días se ha producido una reviviscencia de la temática de los principios metafísicos y de las categorías.

MAX MÜLLER estudia muy detenida y profundamente el problema de las categorías y los problemas del *signum*, los cuales apenas habían sido atendidos desde ARISTÓTELES. También los discípulos de N. HARTMANN, en los temas de la *Analogienlehre* y de la Ontología regional (cuyos antecedentes escolásticos son la teoría de los predicamentos). Pero no creo conveniente ocuparme del contenido de estos estudios, los cuales, por un lado, se hallan aún en plena fluidez y sometidos a la acción rectificadora de las doctrinas filosóficas y de los propios autores, y por otro, requieren ser tratados en una impostación más amplia que la perseguida en el estudio presente.

(85) S. T.: *De veritate*, Q. 21, 1.

ponen. Los trascendentales implican esta relación, pero no se identifican con ella. La función del transcendental consiste en designar el ser con referencia a los poderes cognoscitivos y sensitivos, o sea, en cuanto está determinado por las relaciones posibles. Cada uno de los trascendentales significa la realidad misma del ser, pero en cuanto se fundan en dicha realidad los órdenes del conocimiento y de la apetición (86). La percatación de la forma transcendental como «universal» permite toda suerte de juicios acerca del singular y, por tanto, es principio del conocimiento de cualquier realidad (87).

Los «primeros principios» no son verdades innatas, o poseídas por la inteligencia anteriormente a todo conocimiento. Hablando exactamente, sólo es innata nuestra inteligencia, que está en puro poder frente a los inteligibles. Únicamente cuando nuestras facultades de conocer han sido determinadas por objetos sensibles, tomamos conciencia de los principios primeros. Y aún es necesario precisar que no les vamos captando más que en esos casos particulares, por referencias a tal ser. No podemos elevarnos a fórmulas universales relativas a todo ser, más que después de haber elaborado la idea común de ser. Aunque no son innatos, se dice que éstos principios son naturales a nuestra inteligencia, porque se siguen naturalmente de su ejercicio: toda inteligencia activa los posee necesariamente. Respecto a ella constituyen un *habitus*, o sea, una disposición estable, que asegura a la facultad la facilidad y la seguridad de su ejercicio. Este *habitus* se diversifica él mismo según sean primeros principios del orden especulativo o del práctico. Y el *habitus* de los primeros principios especulativos de la inteligencia, sin ser innato, perfecciona de modo natural esta facultad (88).

(86) GARDEIL: *Ibid.*, 74-76.

(87) Tal sucede en SUÁREZ, según C. FERNÁNDEZ: *Metafísica del conocimiento en Suárez*, Madrid, 1954. Ver, sobre todo, el c. I de la segunda parte.

(88) S. T.: *In metaphysicam*, IV, 1, 6, n. 599. G. VÁZQUEZ proporciona un notable resumen de esta doctrina: «In nobis constitui et generari habitum circa principia vel universalia et communia vel peculiaris alicuius scientiae, quia intellectus aliquam habet difficultatem in assensu illorum... quosque ita apprehendat et penetret extrema in propositione, ut ipsi appareat convenientia eorum inter se, et hanc difficultatem superat consuetudo et habitus» (VÁZQUEZ: *In I-II*, 50, 12). «Cum assensus primorum principiorum consistit in eo, ut quis videat convenientiam unius extremi cum alio... recte consequitur constituendum esse habitum circa prima principia, ut intellectus facile et prompte attingat cognitione sua hanc convenientiam extremorum inter se. (...) Esse aliqua principia... ex se manifesta intellectui nostro...: alia vero difficiliora, praesertim ea quae sunt principia natura-

V

El funcionamiento epistemológico de los «principios cognoscitivos». Toda investigación científica, aun la declaradamente más positiva y relativista, presupone ciertos principios que podremos calificar «de filosóficos» en cuanto que consisten en una perspectiva radical acerca de la vida, el mundo, la historia, etc. Estos principios son verdaderos principios metafísicos universales, más o menos aparentes como tales, pero actuando seguramente y sin tregua en la mentalidad concreta (89).

Hay una indudable tendencia, en el campo científico, a dejarse de elucubraciones fuera del tema, y la palabra «metafísica» lleva consigo un claro matiz de desprecio. Al olvido de los problemas reales, sacrificados en aras de unos principios abstractos —pues el idealismo ha infeccionado toda la filosofía europea sin excepción—, ha sucedido un marcado desvío por las formulaciones teóricas, relegadas hoy como meras secuencias de la acción y de los acontecimientos, o como puros presupuestos mentales, no salidos de la mera individualidad. Aquella desviación idealista produjo la rigidez de los principios, y con ello su incapacidad para conocer y conducir la realidad surgente en los campos más dispares: astronomía y biología, teología y sociología, política y educación, etc. Consecuentemente, la sistemática renuncia moderna a la estructuración renovada de principios totales de vida, ha traído consigo una confusión mental y una ausencia de presupuestos básicos, de consecuencias indeseables.

Pero en el resurgir metafísico en que nos hallamos envueltos, al cabo del proceso positivista, hay un riesgo muy grave. Al mantenerse la vigencia formal de muchos principios aceptándose a la vez las exigencias de las nuevas realidades, se ha aumentado, hasta radicalizarse, un proceso de *relativización* de aquellos principios, que amenaza des-

lis philosophiae» (VÁZQUEZ: *In I-II*, 79, 15). En cuanto a la comprensión de los principios, dice que «multo probabilius semper mihi visum est, nullum habitum etiam primorum principiorum inesse nobis a natura, sed quidquid inest nobis a natura ad operandum, esse naturalem potentiam; quidquid vero meretur in nobis nomen habitus ad operationem, per exercitationem et consuetudinem adquiri etiam circa prima principia...» (VÁZQUEZ: *In I-II*, 79, 8). En ningún autor he visto subrayar con tanta intensidad las conexiones que la cultura establece entre el hombre concreto y el modo cultural de entender la realidad.

(89) Como asegura J. MUÑOZ: «La investigación científica ¿presupone principios filosóficos?», *Pensamiento*, 43 (1955), 326.

virtuarlos en su esencia, precisamente en lo que tal vez nos interese conservar (90).

Al hablarse de *principios*, en filosofía, se produce un fenómeno expresivo de la tendencia que los principios tienen a trivializarse en la vida social, o sea, a convertirse, de «razón» en «cultura». Pues suele hablarse de «primeros principios», para señalar la primordialidad de los que son objeto del saber metafísico en sentido propio. Los principios del pensar están en conexión con las leyes del ser. De aquí la ambivalencia de los principios metafísicos en ambos campos vitales del hombre, cuya correspondencia se busca precisamente a través de los mismos: el ser y el pensar (91).

La filosofía existencial, a la cual hay que atribuir una parte decisiva en el resurgir presente de la metafísica, ha revalorizado también la doctrina de los «principios». «A aquello que algo es, al cómo es, llamamos su esencia. El *principio* de algo es el origen de su esencia. La cuestión sobre el principio (de la realidad) consiste en inquirir el origen de su esencia» (92). Pero la conexión más adecuada entre los distintos reinos ónticos, vitales para el hombre, se realiza en la filosofía realista de signo tradicional, una vez que ha tomado el paso impuesto por el ritmo mental de nuestros días. Es en la filosofía realista-escolástica donde hallamos conceptos más amplios al respecto, aunque su estructura no llegue a los microscópicos análisis de autores como Heidegger y Sartre. El concepto realista de «principio» se refiere a la conexión radical de «naturaleza», «esencia» y «entidad» (93).

En cada momento de la historia occidental, si bien los enunciados metafísicos venían siendo idénticos a través de la disciplina escolástica, su sentido cambiaba junto con la mentalidad cultural. Por ejemplo, Suárez escribía en medio del cambio científico que significaba la recepción instalada mentalidad naturalista y mecanicista, cuyo concepto científico fundamental era la idea de *causa*. Por ello, aun repitiendo a veces los términos idénticos, y aun contando con precedentes literales

(90) En el terreno de los principios políticos desarrolla C. OLLERO ideas similares, *REPol*, 55 (1951), 47-62.

(91) Un resumido estudio acerca de los caracteres de los primeros principios, y de la relación entre los principios del pensar y del ser, se halla en A. PASCOS LÓPEZ: *Filosofía de la educación*, Madrid, 1947, 136-138.

(92) HEIDEGGER, citado por R. BOSCH: «La estética de Heidegger», *RevFil.*, 49 (1954), 272.

(93) «Principium in genere est id unde aliquid vel fit vel cognoscitur, vel est».

muy importantes, es distinto lo que Suárez expresa al decir que *principium* es el género próximo de la causa (94), de lo significado, en frases semejantes, por otros autorizados escolásticos medievales y por Aristóteles.

El filósofo de Estagira (95) une al estudio del «ser en cuanto ser» el de ciertas verdades primeras, que denomina «axiomas». Tienen tanta amplitud como el ser mismo. Estos «principios metafísicos» tienen valor dado inmediatamente, y representan la concreción más aproximada posible del ser. Los primeros principios representan el término último en el proceso ascendente del análisis de nuestros conocimientos. Sus caracteres lógicos son los de ser *verdaderos, necesarios e inmediatos*, atendiendo a su versión epistemológica, real y existencial, respectivamente.

El más elevado de estos principios, al que no sólo se subordinan como a los otros todos los conocimientos posibles, sino los demás principios metafísicos, es el de «no contradicción», por satisfacer como ninguno estas tres condiciones: ser el mejor conocido, ser previo a todo otro conocimiento, ser el más cierto de todos. De ahí hacia la mayor determinación del ser empiezan sucesivamente otros principios.

La *verdad* de los principios metafísicos puede desarrollarse tanto en el plano esencial como en el existencial: según que consista en lógica o en certeza.

La cualidad de *necesariedad* tiene también ambas vertientes. La existencialidad hace que los principios metafísicos presionen sobre la mentalidad humana y la conformen de manera inconfundible. La esencialidad de la necesidad metafísica da a los principios metafísicos un sello que los hace reconocibles en todo momento desde cualquier ángulo de la historia.

La *inmediación* asume también ambos aspectos: en el existencial se capta como certidumbre, y en el esencial, como forma anterior a toda corrección lógica.

Mas, aparte de los principios de estirpe logicista, los cuales se derivan desde la pura racionalidad lógica hacia la vida racional humana, hay otros principios humanos que, desde una radicalidad vital básica, ascienden hacia puestos lógicos, desde los cuales radicalizan a su vez las esferas superiores de la actividad espiritual. Se trata de cuali-

(94) Véase el estudio de M. SOLANA: «El principio y la causa según Suárez», *ReFil.*, 34 (1950), 419.

(95) *Metafísica*, Gamma, c. 3.

dades generales en cierto reino del ser —por ejemplo, en el hombre, la «hominidad», o, como se viene diciendo, la «humanidad»—. Siendo el hombre «hominidad» ésta se convierte en principio existencial, y en fuente de exigencias concretas, como poder energético, como conciencia, como voluntad, etc., que dibujan juntas lo que llamamos «naturaleza» del hombre. Y, en nuestro campo jurídico, vemos la importancia que el «humanitarismo» tiene en la estructuración de los «derechos naturales» y en la legislación procesal, penal, penitenciaria, etc. Estos principios vienen desde el reino de la «existencialidad», y son cada vez más indispensables para referir y determinar al hombre respecto a un ambiente concreto (96). De puros principios existenciales sin otra eficacia, estos principios devienen sustrato social. Son verdaderos «principios», pues ni nacen, ni se pierden en la nada. Su absolutidad y su misma inderivabilidad es que no pueden ser suprimidos de la conciencia social. Son principios reales sólo en cuanto determinados en existencias concretas, o mejor, en cuanto necesitados de hacerse siempre existencias concretas. De aquí toman su fuerza, y aunque «rebatidos» desde muchos sistemas filosóficos, imponen al pensamiento su vigencia irresistible. Pues si carecen de la «universalidad» lógica que les pudiera convertir en «principios de todo ser», están dotados de la radicalidad vital precisa para ser unos incontrovertibles principios del «ser humano» —en el ejemplo referido.

Este cambio en la perspectiva de los «primeros principios» significa también una mengua de la «necesariedad» que el realismo exagerado otorgaba a los principios de la metafísica tradicional. Los «primeros principios», que eran axiomáticos en Aristóteles, son ahora *postulados*, sin que el rigor cognoscitivo ni la eficacia metafísica de su función disminuya por eso. En el pretendido formalismo absoluto de la verdad lógica, una especie de análisis de la lógica y, sobre todo, del lógico mismo, descubre siempre una metafísica subyacente, claramente diferenciada de la misma en cuanto que sus enunciados no pueden elevarse a datos existenciales, sino después de haberse analizado el alcance, tanto lógico como existencial, de ambos aspectos por separado. Por ello, la metafísica subyacente a toda expresión lógica y condicionante de la misma, viene siendo llamada, en una obra reciente, «meta-lógica» (97).

(96) V. DE RUVO: «La metodología...», en *Atti del Congresso di studi metodologici*. Torino, 1954, 69.

(97) M.-L. ROURE: *Logique et Métalogique*, Paris-Lyon, 1957.

Se trata, con esta diferenciación, de explicar datos y situaciones que hasta ahora son comprendidos en una especificación metafísica indiferenciada, basada en actitudes inteligibles intuitivamente en una comprensión sociológica, pero tenidos como «casuales», «históricos», «irracionales». Por el contrario, ahora se pretende desmenuzar esa comprensión total, sin anular su impostación metafísica, pero penetrando lo más posible en sus predeterminaciones, en su permanencia estructural reconocible, en su logicidad inicial.

Esta orientación tiene también antecedentes aristotélicos (98). «Principio» (*arjé*), significa en Aristóteles lo mismo que Kant quiere expresar como «condición de posibilidad». Existe en la captación de cualquier realidad una cierta conexión previa, trascendida al dirigirnos expresamente a esa realidad. Esta conexión previa constituye un «horizonte desde el cual se trasciende» en el conocimiento. Este horizonte significa un nivel para cualquier comprensión de la realidad, porque señala la concreción exacta de entre unas condiciones de posibilidad.

Esta conexión en que se ofrece la actitud vital ante la realidad que se desea conocer, limita la proyección de la investigación correspondiente, ya que constituye la referencia desde la que la realidad puede ser comprendida por cada sujeto.

Cuando Aristóteles ha querido descubrir la fundamentación unitaria de las posibilidades de comprensión, profundiza en dirección a una base plurivalente para las actitudes encuadradas en los diversos sistemas heurísticos. Esa base fundamental es calificada de *arjé*, principio.

En esta dirección es considerable el esfuerzo intelectual representado por la obra de K. Mannheim, en su doctrina de los «principios medios» (*principia media*), cuya existencialidad supone la de los «primeros principios», pero desarrollándolos en formas concretas proporcionadas por el devenir histórico (99).

Para Mannheim, los «principios medios» resultan de la necesidad de construir la individualidad misma, y prevenir su adaptación individual. Se trata de circunscribir con rigor cada situación social.

En los acaecimientos casuales pueden distinguirse los aspectos verdaderamente accidentales, y los que son constitutivos de ese ámbito especial en su ser concreto. Los «principios medios» son principios del ámbito concreto (100).

(98) W. SZILASI: «¿Qué es la ciencia?», FCE, págs. 34 y sigs.

(99) K. MANNHEIM: *El hombre y la sociedad en época de crisis*, Madrid, 1936, 175-199.

(100) *Ibíd.*, 174, 177.

Los «principios medios» actúan en el pensar cotidiano constantemente, y el horizonte de expectativas del hombre de cada día y el del práctico está siempre determinado por ellos (101).

La complejidad actuante de los «principios medios» aumenta en proporciones mayores según la cultura se hace también más complicada. Por ello ha de tenerse en cuenta la existencia de esta complejidad, pues quien tiene sólo en cuenta uno o dos de estos principios, y sobre tal base se hace cuestión del acontecer total, estará expuesto a computar falsamente variaciones que proceden de otro principio. Este es, por ejemplo, el peligro de un economismo exagerado que desde su principio universal llega fácilmente o a desconocer por completo todos los demás factores psicológicos, políticos, etc., o bien a derivarlos de elementos económicos. Quien, por el contrario, disponga de un rico tejido de tales «principios medios», tendrá las condiciones para descubrir cada vez más con el tiempo, y poder observar cada vez con más rigor la relación recíproca en los modos del conocimiento.

La técnica de investigación para elucidar los «principios medios» actuantes en un ámbito concreto, y para examinar su influencia comunitaria, es de signo sociológico. Los «principios medios» han de ser estudiados en sus conexiones reales. Hay que tener en cuenta que su importancia se relativa y que los efectos de unos son más importantes que los de otros. La jerarquía de eficacia de los «principios medios» activos sólo puede ser válidamente establecida por el examen directo de cada medio social. El más importante de los mismos se constituye en eje de la estructura total (102).

Esta consideración nos lleva a estudiar más detenidamente la estructura fundamental de la concreción de los «principios» en el saber social.

Los «principios» metafísicos de todo orden, además de desarrollar una vigencia social, pueden ser entendidos bajo expresiones de fenómenos sociales (103). En una comunidad donde su primer motor espi-

(101) *Ibíd.*, 186.

(102) *Ibíd.*, ver 192-194.

(103) Por ejemplo, la «moralidad oficial», como otros fenómenos colectivos, puede tener una realidad peculiarmente colectiva sin constituir su reflejo hacia las personalidades de los miembros individuales del grupo, y existe a través de ciertas actitudes que la definen como verdadera para particulares situaciones.

Su *función* es mantener el equilibrio de sistemas bajo las condiciones exigidas por las necesidades que resultarían si se produjese una desorganización. Con-

ritual es la idea de la presencia de la Divinidad entre los hombres, el principio teológico se constituye en estructura fundamental a cuyas conexiones se refiere la vigencia de todos los demás principios.

Por ello, la vigencia de un principio no es solamente vigencia propia y directa, sino que puede ser una vigencia indirecta. Cuando hablamos de que una religiosidad concreta está «deformada» por conductas y «prejuicios» de origen extraño y a veces contradictorio —por ejemplo, al criticarse respecto a la religión católica, la posible inexistencia de la virtud de la *justicia* como forma primaria de la virtud de la *caridad*—, lo que realmente sucede es que la religión puede haberse convertido, como principio social, en una estructura cuyo determinante principal ya no es el religioso, sino el economismo individualista, y, por lo tanto, se ha transformado radicalmente respecto a su principio verdadero, toda la estructura social.

La posibilidad —indudable, por otro lado— de esta falsa inteligencia: de que pueda ser sostenido nominalmente un principio como elemento fundamental de una estructura social, cuando él mismo ha sido ya desplazado por otro principio, nos concreta palmariamente un nuevo aspecto del problema metafísico de los niveles de inteligibilidad social.

El origen de aquella confusión consiste en que la expresión de todo principio social es radicalmente una expresión «simbólica». El simbolismo es la forma expresiva primaria entre todas las posibles, y por ella la menos flexible y la más honda y connatural con la mentalidad humana racional. *Símbolo* es la expresión en que se concreta una concepción racional, a través de la conceptualización de un dato intuitivo exterior o imaginado, en virtud de una conexión establecida por alguna semejanza o correspondencia que el entendimiento percibe entre esta imagen y la realidad captada racionalmente.

Toda expresión es simbólica, en cuanto que contenga la idealización de una materialidad distinta (104). En su etimología encontramos

fróntese CHARLES K. MERRIMER: «The Nature and Function of Official Morality», *The Amer. Journ. of Sociol.*, 2 (1958), 165-168.

(104) El principio del lenguaje se identifica con la función lógica del análisis formal de la representación. Los caracteres diferenciales del conocer humano se reducen a este análisis, revelado en el lenguaje.

La ley universal del simbolismo lingüístico es que entre palabra y cosa denominada no se requiere semejanza alguna. La palabra es una y simple etiqueta arbitraria. El lenguaje es el modo en que la forma de un objeto se vuelve aferrable (simbólicamente) y descomponible en los diversos momentos que la

sus significados genuinos. *Symbolé* es el «encuentro», el «avenirse» de dos realidades, y también su conjunción y ajustamiento (105). En la raíz *bol* tiene la idea de «voluntariedad», por lo cual significa también la idea de «convención», «contrato», etc. De ahí que *symbolon* sea «señal de reconocimiento», «marca», «distintivo». El lenguaje que alude a realidades espirituales es, por tanto, simbólico, pues viene asumido desde significados materiales, externos o imaginados, y elevado a significaciones gradualmente más espirituales. Tiene una permanencia significativa (106) en cuanto que se convierte en expresión (107) socializada. Pero perdura siempre el matiz original fundado en una convención, en cuanto que puede ser sometido a crítica el acto de referencia entre la realidad material y la realidad espiritual con que se estableció la conexión racional causante de esa denominación.

constituyen. (A. GALIMBERTI: *Linguaggio e rappresentazione*, Atti... metodologici, 84, ss.)

(105) «El símbolo es un *convenio*, y tiene un significado convenido y adecuado para representar el ser, porque primariamente, expresa la primitiva conveniencia o conformidad ontológica, o sea, la comunidad, del ser simbólico.

»En esta conformidad o conveniencia se encuentra la clave de la función simbólica. Porque, como quiera que se defina la relación de conveniencia del símbolo con la realidad, esta relación misma requiere, como condición absoluta de su posibilidad y su efectivo cumplimiento, de una conveniencia entre los productores y usuarios del símbolo. La operación de entender es una operación simbólica, porque con ella se reúnen dos partes congruentes o convenientes... Lo que se hace convenir en la reunión simbólica son dos términos ontológicamente homogéneos: dos entes humanos. La palabra mesa y la mesa real no se convienen en modo alguno.» (Según E. NICOL: *Metafísica de la expresión*, FCE, 1957, 352.)

(106) «Existe una congruencia de sentido entre las diversas creaciones simbólicas, dentro de una misma situación y no por influencia directa de unas sobre otras, sino porque las modalidades actuales de cada una provienen históricamente de sus respectivos antecedentes históricos. La interconexión de sentido se ofrece, pues, de acuerdo con una estructura que tiene dos *dimensiones*: la dimensión vertical, según la cual aparecen en concordancia todas las formas simbólicas de una misma situación, y la dimensión horizontal, en la que se revelan las concordancias de continuidad entre cada una y sus antecedentes.» (E. NICOL: *Metafísica de la expresión*, 373.)

(107) «Las formas simbólicas son históricas. Y por ello son interdependientes; pues, aunque cada una esté específicamente caracterizada y tenga su *ley* propia, la ley de evolución de todas ellas es común. Siendo histórico el ser que las produce, es inevitable que sus productos acusen congruentemente las variaciones de este ser... La base común para la referencia es ahí la condición expresiva del hombre, la cual puede adoptar unos mismos estilos y caracteres en formas simbólicas diferentes y autónomas.» (E. NICOL: *Metafísica de la expresión*, 373.)

Cuando la realidad espiritual expresada simbólicamente viene a ser «mixtificada» por la posterior influencia de una realidad espiritual diferente, su eficacia social es objeto de observación crítica, una vez que no produce los efectos sociales que una «puridad de principio» debería ejercer. De ahí la importancia de la diferencia entre la realidad simbolizada, la expresión simbólica y la actuación social de la realidad misma.

El problema del conocimiento de los «principios» de vida social viene producido no tanto por su dificultad de averiguación sociológica, como por la «interpretación» que pueda producirse acerca de la realidad simbolizada. La divergencia puede ser infinita. Se basa en la variable inteligencia de la conexión entre la materialidad original de la expresión simbólica y la realidad espiritual simbolizada, pero también en la diversa inteligencia (108) de esta última. Baste recordar la diversidad de sentidos que pueden alcanzar conceptos de realidades espirituales, de uso tan frecuente como «alma», «nación», «democracia», etc. Lo trágico de toda expresión de realidades y fenómenos espirituales, consiste en la permanencia radical, en su expresión, del elemento convencional que encarna siempre todo conocimiento simbólico, a pesar de su aparente objetividad social (109).

La expresión «simbólica» se mantiene en su problemática (110)

(108) «... Toda expresión es apofántica, y no solamente aquella que presenta un ser objetivo, porque en cualquiera se hace presente el ser mismo que expresa; y su presencia es captada por el otro simbólicamente, es decir, en una aprehensión que lo identifica como semejante y que toma de manera inmediata una forma hermenéutica.» (Según E. NICOL: *Metafísica de la expresión*, 352.)

(109) Aspectos fundamentales de estas observaciones se hallan en CASSIRER, E. W. PLATZECK: *La evolución de la lógica griega en el aspecto especial de la analogía*, Barcelona, 1954, 128-129, estudia la correspondencia *signum-signatum*, a propósito de la forma simbólica del pensar, en RAIMUNDO LULIO. Del mismo autor hay sobre otros varios trabajos acerca del pensamiento Iuliano, de enorme influencia sobre el conocimiento de estos temas. Bases escolásticas para una explicación ulterior, en S. T.: «De differentia verbi divini et humani», en *Opuscula selecta phil. et theol.*, Lapi, 1886, I, opusc. 24, 499-501. Para el estudio simbólico de la religión y del derecho, aludido al hablar de la caridad y la justicia desde el punto de vista religioso, puede verse el libro de K. SCHILLING: *Religion und Recht*, donde estudia las estructuras de las religiones, las mentalidades religiosas, las tipologías religiosas, la racionalidad e irracionalidad en la concepción religiosa, y el proceso crítico-sociológico, entendido como proceso de emancipación.

(110) «... Puesto que toda representación es simbólica, ninguna sería fehaciente, y el hombre se encontraría separado de la realidad por los mismos sistemas simbólicos que se ve forzado a utilizar para hacerla patente. Cabría la po-

como fidelidad expresiva y como conformidad social acerca del fundamento simbólico mismo, como estructura concreta del conocimiento de los «principios sociales» (111). Al simbolismo humano ha de referirse, en definitiva, toda polémica acerca de la vigencia efectiva de estos principios. Pero conteniendo los «principios sociales» la criteriología en cuya estructuración relativa se esconden las distintas posibilidades de que las realidades espirituales influyan sobre la cotidianidad vital, también esta problemática establece la «mentalidad principal» desde la cual son entendidas en un marco unitario todas las «mentalidades» en que cobran expresión todos los principios vigentes en la conciencia social. De este modo establecemos una base firme, y un criterio exacto —dentro de las limitaciones referentes a la fidelidad de la expresión simbólica misma— para poder establecer comparaciones entre las distintas «mentalidades sociales» dentro de unidades existentes en la realidad social misma.

Las «radicalidades» a partir de las cuales se diversifican los distintos modos de entender la realidad social —según la primacía de la mentalidad religiosa, económica, política, estatal, familiar, individual, etc., en el complejo de vigencias sociales entendidas como «principios medios»—, pueden ser entendidas como resultados diversos de la existencia concreta en que unos principios se constituyen en estructura axial dentro de la vigencia social unitaria. Esta radicalidad es inteligible y comparable entre distintas modalidades, pues no tiene en sí un significado absoluto: la primacía de «lo religioso» no comporta la anulación de «lo estético», y al revés, sino que es el índice significativo de la estructuración efectiva de los distintos principios encarnados en vigencias sociales dentro de una comunidad concreta.

Es indudable la persistencia de un margen de inexactitud, derivada de las precisiones significativas en la expresión simbólica misma. Por ello este campo ofrece por sí mismo un interés relevante, que puede hacerse extensivo a todas las calificaciones éticas, además de las propiamente sociales. Pues las calificaciones éticas son símbolos categori-

sibilidad de una aprehensión intuitiva; pero ésta sería inefable: en cuanto se comunicase, dejaría de ser fidedigna porque se haría simbólica; estaría sometida *a priori* a las condiciones de la forma simbólica elegida.» (Según E. NICOL: *Metafísica de la expresión*, 356.)

(111) Estudia NICOL cinco *principios* de la relación simbólica. Cfr. págs. 375 y siguientes de su libro citado. Atiende al creador, al intérprete, al objeto y contenido significativo, al propio sistema simbólico y, en último lugar, a los antecedentes del símbolo mismo.

zados en expresiones «mundanas». La conexión entre la realidad semántica y la simbolizada tiene una base real, de la cual da cuenta la doctrina acerca de la «analogía». Este problema se centra en el ser mismo. La realidad material simbolizante es un «estado» del ser (112), entendido aisladamente, pero cuya fecundidad se patentiza por medio de cierta conexión, radicada en el ser total, con la realidad espiritual simbolizada. Expresiones tales como «inferior» y «superior» no traducen, aplicadas a realidades espirituales, verdades absolutas. Nada hay en el ser que sea «bajo» o «alto», pero en símbolo de la «elevación relativa» percibimos un elemento del ser mismo. Por ello las interferencias simbólicas median en la comprensión racional de la realidad espiritual, pero obstruyen modos originarios de comprensión, tales como la vivencia intuitiva, mística o sensible. Nuestra racionalización de la realidad espiritual es simbólica. La entraña del problema radica en saber cómo se puede pasar, en cada expresión concreta, de los símbolos a las realidades. Quedarse en los símbolos constituye «idolatría». Igualar el dato simbólico al ser simbolizado, es mixtificación y «tomar el nombre de Dios en vano», o sea, depreciar realidades espirituales, *ahuecando* su plenitud en la pequeñez de lo material.

La vida de los «principios» aparece así, entre peligros extremos, como vida de símbolos e ideales psíquicos brotados frente al contorno, donde operan formas espontáneas de lo imaginativo en una original modalidad expresiva del hombre, muy semejante a la expresión «poética». Pero su elucidación metafísica, o sea, su verismo real, sólo puede ser logrado mediante la aplicación de técnicas basadas en la idea filosófica de «analogía» (113).

VI

El proceso analógico de la realidad espiritual.—La elaboración humana de formas comprensivas de la realidad, se verifica en dos grados.

(112) En este sentido puede aducirse la expresión de E. NICOL (*Metafísica de la expresión*, 370), al afirmar que existen dos modos distintos de la verdad: la verdad que se atiene al ser y la verdad que lo representa transformado. Las razones de la razón no valen contra las razones del sentimiento: la expresión no es aún potencia directa.

(113) Puede así demostrarse la posibilidad de hincar en el seno de las elucubraciones más fundamentales de la «*perennis philosophia*» la impostación problemática revelada por la filosofía moderna en uno de sus más importantes aspectos.

El primero es el de los «sensibles comunes» (terminología aristotélica): magnitud, figura, número, movimiento y permanencia.

A cada expresión de una realidad elemental le *conviene más* alguno de estos sensibles, por estar más convenientemente percibida desde el mismo. Por ejemplo, la realidad individualizada puede interesar en su magnitud o en su número, y entonces se le aplican modalidades de relación grande-pequeño, o de uno-plural, respectivamente.

Pero hay realidades a que no se puede aplicar directamente esta modalidad captatoria: realidades cuya existencialidad no es medible ni observable directamente sobre sí. Entonces seguimos utilizando estas medidas y observaciones, pero no directamente, sino «análogamente». Es el grado segundo.

Esta analogía resulta un proceso coimplicado de dos aspectos: la suposición de que esa realidad «no-directa» puede ser evocada válidamente, y la de que hay una correspondencia entre la evocación de la misma y la forma comprensiva que tratamos de aplicarle. Se trata del «esquematismo biológico» y de la «imitación», como bases de todo conocimiento metafísico con base empírica.

El esquematismo consiste en que el hombre tiene posibilidad de captar una realidad no sensible en su existencia trascendente: por ejemplo, conocer si en una conducta concreta ocurre algún hecho jurídico.

La imitación consiste en que se puede provocar un proceso semejante al seguido en los experimentos propios de las ciencias naturales o al del drama, dentro del cual resulte la comprobación de si alguna realidad, de conducta, por ejemplo, puede ser comprendida desde alguno de los sensibles comunes, o de alguna estructura mental más complejamente elaborada a partir de alguno, o de una combinación, de los mismos.

El esquematismo biológico puede indicarnos la juridicidad de una conducta. A su vez, la imitación de algunos de los sensibles comunes o de sus derivados, operada en la consideración de esa conducta como proceso, resultará calificar comprensivamente las fases de tal conducta jurídica desde la comprensión propia del sensible común o compuesto que se pretende imitar. Así podríamos comprender un acto jurídico, mediante su categorización como típico o atípico (empleando la «imitación» del sensible *figura*), y habremos creado así el instrumental científico de las «figuras jurídicas», que permiten a la jurisprudencia salir del estadio casuístico y penetrar en el sistemático.

De modo semejante, utilizando el sensible *movimiento*, podemos

diferenciar la división de las instituciones jurídicas en «estables» y en «provisorias», por ejemplo. Y bajo el sensible de *permanencia* hemos de acotar las instituciones jurídicas vigentes de las históricas. La historia jurídica sería imposible si no imitásemos, dentro de la observación de la fenomenología jurídica del pasado bajo el esquematismo jurídico-biológico, el proceso de la realidad directamente sensible en este otro proceso de realidad pasada, cuyo conocimiento es indirecto, en una gigantesca operación mimética. De ello resultará la división de «historicidad» y de «actualidad» de cada aspecto o del total de cada institución.

De este modo, cada expresión de una realidad espiritual significa una peculiar conexión simbólica que la caracteriza en referencia «mundana». La conexión simbólica misma contiene, además, un desarrollo interior merced al cual la expresión simbólica desenvuelve distintos aspectos de la mentalidad activa, moviéndose en una delimitación que es también categorización conceptual. Esta categorización de una realidad significa «los ojos con que se mira» tal realidad. Más que explicar matices de la realidad misma, dan idea de las posibilidades expresivas de determinada «mentalidad», apuran la expresividad de un concreto simbolismo. Por ello, más que revelar la «adecuación de la cosa y del intelecto», denotan la mentalidad desde la cual el intelecto se forja una idea de la cosa.

Entre los modos de conceptualizar una realidad los hay «propios» y los hay «analógicos». Los conceptos «propios» residen en una conexión tan cercana entre realidad y denominación, que son irreductibles a generalización, por indicar particularidades peculiares e individualizadoras.

Los conceptos «analógicos» pueden ser de dos clases: los entendidos primordialmente en otra realidad y transferidos a ésta que nos interesa, y los entendidos originariamente en la realidad que pretendemos estudiar y pueden, desde ella, ser aplicados a otras.

La aplicación en «primer analogado» expresa calidades propias de esa realidad. La utilización en «segundo analogado» indica que de algún modo la cualidad percibida original y propiamente en el primero se halla también perceptiblemente en el segundo.

La «analogía» dice implícitamente en los segundos analogados aquello que sólo en el primer analogado puede ser mentado explícitamente. Pues lo explícito sólo se entiende en la denominación original de una realidad en cuanto la cualidad de referencia se da primariamente

en ella. El calificativo aplicado por traslación analógica dice *algo de común* entre el segundo y el primer analogado. La traslación permite entenderlo bajo una categorización que desentraña una posibilidad captatoria antes inédita. Pero no expresa sus matices propios: los matices que permitirían definirla como «primer analogado» de una concreta cualidad. Será entonces la cualidad vista primariamente sobre la realidad en que tiene origen quien nos dé la más adecuada visión de esa cualidad. Pues bien: *para conocer originalmente el Derecho, tenemos que buscar la cualidad que primariamente resida en la realidad jurídica, y que en las demás realidades se halla sólo traslaticivamente.*

Si una cualidad sólo en una realidad puede estar como «primer analogado», resultará que las restantes cualidades bajo las que pueda ser considerada esa realidad le irán aplicadas un poco «excéntricamente», pues son calificaciones que no la afectan centralmente, por tener, a su vez, su primer analogado en otra realidad distinta. Sucederá, por tanto, que la apreciación de una cualidad trasladada a una realidad en que no aparece primigeniamente, la tiñe de tonalidades conceptuales surgidas en la realidad donde se dió originariamente la analogía de primera referencia. Por tanto, la visión resulta afectada por «luz indirecta», por luz que se capta en dicha realidad, pero tras de haber sido afectada por un anterior contacto con una realidad distinta. Y quien acepta esta visión sin reparar en el origen de esa luz, se engaña percibiendo en la realidad analogada secundariamente cualidades que sólo pertenecen de suyo a otra. Con ello se saca de su lugar a la realidad objeto de atención, en cuanto que se la somete a una luz que contiene en sí un motivo de falsificación. Por ejemplo, el Derecho, de ser captado desde el punto de vista religioso, sería observado bajo una luz altísima y noble, pero que le falsearía en cuanto que le daría aspecto de realidad divinal, sacándolo de su encuadramiento interhumano. Tendríamos la doctrina del «origen divino del Derecho», o sea, entender el Derecho en caracteres «absolutos» (peculiares de toda realidad divina). Y ese Derecho absoluto daría prácticamente origen a toda clase de justificaciones de la fuerza bruta y del voluntarismo jurídico.

Por el contrario, examinando el Derecho como mero fenómeno social, no podríamos comprender la característica de la conducta humana en sus factores puramente subjetivados en la individualidad radical de cada hombre, y haríamos del saber jurídico una ciencia «naturalista» donde el hombre sería una pieza del conjunto y el Derecho la descripción de una regularidad mecánica.

La intervención de la captación «indirecta» no lleva consigo forzosamente la *falsedad* del concepto que la expresa. Por el contrario, ofrece cualidades reales que están en esa realidad, pero de modo «secundario», implícito y general en cuanto que tales cualidades no están en ella de modo «principal», explícito e individual.

Por tanto, la definición de la realidad bajo una luz que no cae directamente sobre ella misma, nos ofrece una visión *verdadera*. Pero tal visión no es la más *adecuada* para definirla. Una definición sólo es plenamente adecuada dentro de los límites de precisión peculiares de la conceptualización simbólica de la realidad, cuando califica a la realidad definida bajo el aspecto que se da primariamente en esa realidad, y sólo secundariamente en otras realidades. Entonces tenemos que preguntarnos: ¿cuál es la calidad que pueda ser considerada originaria, *tamquam in primo analogato*, en el Derecho? Con esa calidad podremos definir primaria y directamente el Derecho.

Un grave obstáculo en este camino, es la frecuente aplicación de cualidades secundarias a las más diversas realidades. En el pensamiento jurídico, tendremos que el concepto de «justo» se aplica a las más diversas realidades, desde la Divinidad hasta el montante entre el precio de la mercancía comprada y el billete con que se pagó. Esta utilización es lícita. Querer restringir el dominio de «lo justo» a las realidades jurídicas solamente, pretendiendo que el universo espiritual y aun Dios no pueden ser calificados de «justos», aparece como *inconcebible* y contrario a nuestros juicios cotidianos. La razón es que —como asegura Suárez en su tratado *De Iustitia Dei*— lo justo se nos aparece como una verdadera virtualidad cualificadora de un sujeto en que no hay injusticia alguna. Evidentemente comprendemos que la justicia de Dios es completamente diferente de la de los seres que nos rodean, pero también comprendemos que el Ser que, por naturaleza, posee todas las perfecciones, posee necesariamente la de la justicia, y de una manera única e irreductible.

Como todo término analógico, el término «justo» considerado en su diversidad analógica, sólo implícitamente puede significar todo lo que caracteriza a tal o cual justicia particular, pues de modo explícito sólo significa lo que hay de común en toda la diversidad de sus atribuciones. Pero al ser entendida esta cualidad como «virtualidad» en un sujeto de conducta (114), explícitamente sólo puede ser predicado en

(114) El *homo* como *vir bonus* es un factor esencial en nuestra idealización de justicia. Cfr. I. TAMMELO, comentando el libro de A. E. SUTHERLAND: *The Law*

«analogado primordial» a un sujeto de conducta. Esa conducta se cualifica posteriormente como «dar a cada uno lo suyo», para la aplicación interhumana, peculiar del Derecho. Mas para aplicarlo a otra realidad que no sea «conducta interhumana» ya no le viene aplicada la referencia tan céntrica. Por ejemplo, aparece patente que en Dios, para dar a cada uno lo suyo —en lo cual consiste su justicia— no se precisa *conducta* a no ser de modo figurado y antropomórfico. De donde se capta muy claramente que si bien Dios es sublime y perfectamente justo, la concepción y la idea de justicia, en su concreción conceptual de «conducta que da a cada uno su derecho», no le compete tan propiamente como al hombre mismo. En todo caso, de competir en primer lugar a Dios, sería una competencia indiferenciada, pues le competiría también toda otra cualidad, con lo cual resultará que no será significativo decir que una cualidad está en Dios como primer analogado, al estar todas por igual. Por el contrario, hay en Dios una cualidad especificadora conceptualmente de su Ser-divino, la cual sólo en Dios puede ser predicada como en su primer analogado. Esta apreciable diferencia permite ver claro lo que, dicho aisladamente, parecería una contradicción con toda la teología escolástica. Cualidad que sólo de Dios puede ser afirmada, es la de «infinitud», la cual compete directa y explícitamente a la primordialidad metafísica de la realidad divina. Para Scoto, el objeto de la ciencia teológica era el «ser singular infinito». Para el mismo Santo Tomás, «realidad infinita, según la razón de la esencia de lo infinito, es sólo Dios» (115). Del mismo modo, la noción analógica de «lo justo» en su estructura esencial, no puede contener más que implícitamente lo que forma parte esencial de tal o tal otra modalidad particular de lo justo, precisamente en cuanto *tal*, por no retener de una manera explícita lo que es común a todas las diversas realizaciones de lo justo, tanto en la causa primera como en nuestro universo sensible (116).

De todos modos, la noción analógica misma, «lo justo como justo», no existe explícitamente sino en nuestra inteligencia de la conducta in-

and One Man among Many, Madison, 1956, en *Archiv f. R. u. S. ph.*, 44/2 (1958), 372.

(115) S. T.: *Summa*, III, 10, 3 ad 3.

(116) Como, acerca de la noción analógica de «lo hermoso», asegura DE PHILIPPE: «Détermination philosophique de la notion du beau», *Studia Philosophica*, XV, 337-338.

terhumana, si queremos ver el momento en que dicha noción es distinta de sus diversas modalidades (117).

El ser de la realidad está constituido por dos aspectos complementarios, esencia-existencia, que lo definen como «cierta cosa que es». Ambos aspectos son inseparables, si no se quiere llegar a un esencialismo monista —absolutismo— o a un existencialismo pluralista —anarquía— imposibilitando, en ambos casos, todo conocimiento de la realidad en cuanto esencial (predicada universalmente) y existencial (predicada concretamente), sin destruir ninguno de ambos aspectos. La «analogía del ser», constituye la intermediación inteligible entre la atribución unívoca y la equívoca. «Un mismo *nombre* (118) se predica de cosas distintas, según una razón en parte idéntica y en parte distinta. Distinta en cuanto a modos distintos de referencia posible. Idéntica en cuanto a la cosa a que se hace referencia» (119). No puede significar un «subjetivismo idealista» el hacer notar la actividad espiritual humana que se esfuerza en trascender las diferencias entitativas que hay entre realidades distintas, para formar entre ellas un puente racional con base en el ser mismo de las cosas, para unificar la diversidad que tiene ante los ojos. Por ello no puede ser rechazado el subjetivismo —dado que tiene su base en la estructura óptica de la realidad cosal— consistente en captar afinidades diversas, aunque no consistan en la expresión de analogías primordiales, sino secundarias o «indirectas». La analogía misma, como procedimiento intelectual, supone siempre un orden sobre el que surge un principio unificador. Es más: no puede haber analogía sin la distinción real entre los elementos plurales en las cosas, referidas unas a otras según cierta intuición o asimilación, hallada por el espíritu en una actividad unificadora bajo un solo denominador conceptual.

Por ello no hay apenas límites reales en la aplicación de la analogía a realidades por otros conceptos muy diversas entre sí. La unidad

(117) A propósito de esto mismo, dice S. T. en sus comentarios a la *Ética*, de Aristóteles (L. V, lec. 5), que existe justicia distributiva en toda aquella materia en que puedan hallarse *medios de referencia entre la libertad de un hombre y la de otro*: «invenitur proportionabilitas in quibuscumque invenitur numerus...», puesto que proporción es la habitud de una cantidad respecto a otra.

(118) LUIS DE LEÓN: *O. C.*, BAC, 2.^a edic., 396: «El *nombre*... es una palabra breve, que se sustituye por aquello de que se dice y se toma por ello mismo. ...*nombre* es aquello mismo que se nombra, no en el ser real y verdadero que ello tiene, sino en el ser que le da nuestra boca y entendimiento.»

(119) ARISTÓTELES: *Metafísica*, XI, 1, 3, 2197.

del espíritu humano (120) tiende a calificar bajo determinado aspecto todas las realidades que a dicho aspecto pueda referir. Hay siempre un analogado principal, que posee en intrínseca «exclusiva» la «razón» significada elementalmente por el término considerado. Esta razón se aplica a las otras modalidades como simple «denominación». En estos tipos de analogía hay cierta gradación, consistente en la mayor cercanía o lejanía respecto a compartir la calificación de «razón» con el primer analogado (121).

La analogía no se establece entre dos términos, sino en sus proporciones mutuas. *Visión e intelección* son análogas proporcionalmente a como sean análogos el *ojo* y el *alma*. Santo Tomás (122) distingue, como hemos visto, entre proporcionalidad propia (en que la razón proporcional se halla en cada uno de los analogados) y proporción metafórica (en que sólo hay un resto de semejanza que da lugar a la metáfora). Esta última es utilizada frecuentemente en teología (123), y es propia de la actividad poética (124).

La analogía empieza siendo *figurativa* y acaba siendo *conceptual*, sustituyendo el ser concreto y real de las cosas por el ser del pensamiento (125). Entonces la analogía rinde todo su esfuerzo unificador,

(120) P. GARCÍA ASENSIO: «Antinomias del conocimiento humano y analogía», *Pensamiento*, 45-46 (1956), 5-24 y 203-214.

(121) Como resume GARDEIL: *Initiation...*, 35-36.

(122) *De veritate*, Q. II, 2.

(123) L. DE LEÓN: *O. C.*, 529: «Esta manera de hablar, adonde con semejanzas y figuras de cosas que conocemos, y vemos, y amamos, nos da Dios noticia de sus bienes y nos los promete, para la cualidad y gusto de nuestro ingenio, es muy útil y muy conveniente. Lo uno, porque todo nuestro conocimiento así como comienza de los sentidos, así no conoce bien lo espiritual, si no es por semejanza de lo sensible que conoce primero. Lo otro, porque la semejanza que hay de lo uno a lo otro, advertida y conocida, aviva el gusto de nuestro entendimiento naturalmente, que es inclinado a cotejar unas cosas con otras discurriendo por ellas; y así, cuando descubre alguna gran consonancia de propiedades entre cosas que son en naturaleza diversas, alégrase mucho, y como saboréase en ello, e imprímelo con más firmeza en las mientes. Y lo tercero, porque de las cosas que sentimos, sabemos por experiencia lo gustoso y lo agradable que tienen; mas de las cosas del cielo no sabemos cuál sea ni cuánto su sabor y dulzura.»

Recientemente hace notar la importancia del empleo de la analogía en las concepciones y demostraciones teológicas JOHN MCINTRE, en su artículo «L'Analogie», publicado en *RevThéolPhil.*, 2 (1958), págs. 81-99.

(124) GARDEIL: *Initiation...*, 37.

(125) LUIS DE LEÓN: *O. C.*, 398: «Hay dos maneras o dos diferencias de nombres: unos que están en el alma y otros que suenan en la boca. Los primeros

por haberse independizado de la materialidad simbolizada en el analogado primero y poder extenderse, en un esfuerzo creador (actividad poética) hacia todos los campos del ser. Pero también entonces adviene el riesgo de la esencialización metafísica, al pensar en «cualidades en sí», cuya realidad se postula metafísicamente, a pesar de no tratarse más que de esencias conceptuales, cuya transformación en entidades metafísicas constituiría un «realismo exagerado» de tipo esencialista (126).

Por el «juego creador de la analogación esencial», en el origen de todo empleo de la analogía ocurre una peculiar visión de una conexión entre realidades distintas. Dicha conexión consiste en una semejanza, o sea, en una cierta uniformidad estética (127). La estética se refiere (128) a un elemental poder humano de captación de semejanzas, de afinidades entre que establecer proporciones —aunque en segundo lugar venga un juicio acerca del «agrado» resultante de la existencia de dichas proporciones (129).

La extensión de cualidades a realidades distintas de aquellas donde aparece como en su «primer analogado», se hace inteligible gracias al ahondamiento en la modalidad de conexión (130) establecida entre ambas clases de realidades. La inteligencia de esa extensión consiste en

son el ser que tienen las cosas en el entendimiento del que las entiende; y los otros, el ser que tienen en la boca del que, como las entiende, las declara y saca a luz con palabras. Entre las cuales hay esta conformidad, que los unos y los otros son imágenes, y como yo digo muchas veces, sustitutos de aquellos cuyo nombre son. Mas hay también esta disconformidad, que los unos son imágenes por naturaleza, y los otros por arte.»

(126) Ver, al respecto, la opinión de P. CABA: *Metafísica de los sexos humanos*, Madrid, 1956, 104. La doctrina realista de la analogía está fundada en los desarrollos de ARISTÓTELES: *Met.*, XI, cap. 3, y S. T.: *Comentarios a la Met. de Arist.*, a ese mismo capítulo.

(127) *Aisthesis* significa igual que «sensación», «sensibilidad», «percatación».

(128) Dentro de la terminología escolástica, podríamos encuadrar la estética en el campo de «lo hermoso», el *pulchrum*.

(129) S. T.: *Summa*, I, 5, 5 ad 1: «*Pulchrum... respicit vim cognoscitivam.*» La estructura, el orden y demás conceptos «estéticos» se reducen, en definitiva, a un modo de conocer. Este modo es el intuitivo, que utiliza medios semejantes a los de la visión física: contemplación de una totalidad junto con sus partes en una percatación indivisible. De ahí los *conceptos* eidéticos de *estructura* (captación del todo respecto a sus partes) y de *orden* (captación de las partes respecto a un todo).

(130) L. DE LEÓN: *O. C.*, 401: «Todos los nombres... traen consigo significación de algún particular secreto que la cosa nombrada en sí tiene, y que en esta significación se asemeja a ella».

la aclaración de cuál es el aspecto intuitivo a cuya comparación se establece la diferencia- semejanza analógica. En último término, toda conexión consiste en intuiciones, o sea, en «razones figurativas».

Trátese del término de «lo perfecto». Se llama perfecto lo «hecho totalmente». Pero este nombre de «perfecto se traslada a cualquier realidad, para significar toda cualidad entitativa a la cual no falta algún modo de haberse actualizado, aunque para ello no haya intervenido una labor humana de «hacimiento» o «hechura» realmente efectuada por alguien y mucho menos hasta el acabamiento más definitivo (131).

Con el término de «infinitud», cualidad que sólo puede aplicarse, bajo todos los puntos de vista reales, a la Divinidad, se hace referencia a partes materiales de cuya limitación viene asumido de modo negativo, siendo la «finitud» real el elemento simbólico donde negativamente reside la base conceptual de dicha cualidad (132).

La denominación conceptual de la «infinitud» es, pues, la «cantidad». Infinitud es criterio cuantitativo (133).

En la ontología aristotélica «lo infinito» se atribuía al primer principio entitativo de las cosas, que era inagotable (134). Considerando que las cosas emanaban de él sin limitación. La realidad omnímota lo suponía como principio material (del mismo modo que la perfección sería el principio eficiente del acto puro). Sin embargo, cabe la reducción óntica entre los diversos conceptos de «infinito» y «perfecto», en cuanto que lo infinito es la forma no circunscrita materialmente, y, por tanto, equivale a la intuición de «lo perfecto» (135).

Hay otra modalidad de conceptos analógicos que no proceden de cualificaciones de realidades materiales, sino de cualidades de realidades lógicas, tales como la matemática. El «formalismo», por ejemplo, indica una mentalidad matemática. Es un conocimiento resultante de considerar la realidad en su «forma» o en su «exactitud fija». El concepto de «forma» se abstrae de la noción de movimiento, la cual es puramente racional y consiste en puras relaciones matemáticas, o sea, de medida de distancias y de tiempos. Por el contrario, el concepto

(131) S. T.: *Summa*, I, 4, 1 ad 1.

(132) ARISTÓTELES: *Metafísica*, III, 6, n. 11; comentada por S. T. en la lec. 11.

(133) ARISTÓTELES: *Física*, I, 2, n. 10; comentado por S. T., lec. 3.

(134) Como dice S. T.: *Summa*, I, 7 ad 1.

(135) S. T.: *Ibíd.*

de «estático» proviene de considerar la realidad material como contemplación pura y simple del ser sin referencia a ninguna otra consideración formal que la de su negación relacional, o sea, su «quietud»; pues la identificación espacial va contenida en la intuición directa de la cosa (136).

El concepto de «figura» —metáfora tomada de la geometría— es también cualidad racional, y su concepto básico es el de «cantidad» (137).

En conclusión, vemos que en las realidades referidas entre sí mediante la analogación, hay ciertos elementos reducibles a una simplicidad irreductible, y que se da por igual en ambos: es el «denominador analógico» suministrado por una misma mentalidad intelectual, cualificada unívocamente en una perspectiva unitaria y, por tanto, unificadora. Pero hay otros elementos que quedan fuera de esa reducción unitaria, y que siguen a remolque a la contemplación verdaderamente analógica (138). En la historia del pensamiento filosófico tenemos un ejemplo decisivo en la mentalidad pitagórica de la naturaleza, en la cual reinaba una analogía —*esencializada* por dicho filósofo— entre toda realidad. La base de esta analogía era la noción de *número*. Pero esta mentalidad estaba generalizada en todas las modalidades del pensamiento griego, aunque sin llegar a tener el vigor con que se manifiesta en Pitágoras (139). Sin embargo, esa mentalidad entraba en composición con otras nociones totalitarias —o sea, básicas para establecer otras modalidades de conexión— en los otros sistemas filosóficos, aunque en Pitágoras predominaba sobre ellas. Recordemos la gran influencia que esa mentalidad tenía en el mismo Platón, y más tarde en San Agustín, Lulio, Galileo, Descartes, Leibniz, etc.

Por tanto, en último extremo, la analogía se basa en una evidencia creadora, en una luz intelectual (140).

(136) Véase la explicación de S. T. a estos conceptos en *Summa*, I, 5, 3 ad 4.

(137) *Summa*, I, 3, 1.

(138) G. VÁZQUEZ: *In I-II*, 133, n. 45.

(139) S. SAMBURY: *The physical world of the Greeks*, London, 1956, 26-49.

(140) La metáfora de la «luz» es muy empleada en el pensamiento filosófico y, sobre todo, en la mística. Para los filósofos del Derecho, el concepto de «luz» es nada menos que el concepto fundante de la concepción cristiana del Derecho natural, a base de una invocación bíblica en la cual el conocimiento ético radical consiste en cierta comunicación de la sabiduría divina a la humana bajo la consideración de consistir en cierta claridad o resplandor. Pero es oportuno distinguir siempre entre el término simbólico y el simbolizado. Forzosamente el simbolismo

La investigación de cuál es la realidad cosal en cuya consideración aparece el concepto analógico, implica un procedimiento analítico del concepto mismo. Por ejemplo: distinguiendo en el *ser* los dos grandes apartados del *pensar* y del *hacer* nos encontraremos que todo concepto ha de encardinarse primordialmente en la categoría teórica o en la práctica. Examinando la noción de «bien», veremos en seguida que si puede aplicarse a la teoría, radica más elementalmente en la *praxis*. Al ser descubierta la locación del bien por la experiencia subjetiva, veremos que el concepto de «perfección» puede ser entendido preferentemente y en primer lugar como la *praxis* donde el bien se caracteriza con mayor plenitud. Será, por tanto, un concepto de tipo *práctico* antes que *teórico*. La consideración de la perfección de una cosa no resultará de ideaciones subjetivas acerca de la misma, sino de la imaginación de que tal cosa no puede ser sobrepasada en su realización o en su poder eficaz por otra como ella (141), o que no puede ser superada por otra cosa en cierto aspecto, aunque la supere en otros (142).

La decidida aplicación de la analogía en el pensamiento occidental está en la base de todos los problemas filosóficos, pero más que ninguno en los referentes a la filosofía social en sus diversos alcances.

La intervención creadora del hombre se ha manifestado muy especialmente a través de la analogación conceptual de la realidad exterior. En la filosofía occidental ocurre esto muy decisivamente. La fuerza intuitiva, o sea la «luz», es, para Hegel, todo el pensamiento occidental. Para N. Hartmann y para Heidegger, la «luz» es idea irreductible, es meta en sí misma, crea su propio mundo.

Pero la actividad analogante tiene límites establecidos por la propia modalidad en que se actualiza la analogía. «Hay nombres relativos que significan las propias relaciones, como *señor* y *siervo*, *padre* e

es siempre deficiente, pues la realidad espiritual rebasa a la material por todos los perfiles de ésta. Acerca de la concepción del conocimiento como «evidencia», dice BALMES (*Filos. Fund.*, 12 edic., I, 99) «que es una metáfora muy oportuna y hasta muy exacta, si se quiere, pero que adolece del mismo defecto de todas las metáforas, las cuales, por sí solas, sirven poco para explicar los misterios de la filosofía».

(141) Concepto *absoluto* de «perfección».

(142) Concepto *relativo* de «perfección». Es claro que estos conceptos no pueden ser aplicados bajo tal distinción al ser más alto de todos (Dios). Su determinación, tal como se enuncia aquí, aparece en CH. HARTSHORNE: *Man's Vision of God*, 7, citado por D. WALHOUT: «A Perfection Theory in the Good», *Philosophy*, 124 (1958), 21.

hijo, y éstos se llaman *relativos* «secundum esse». Otros significan las cosas o sujetos a los que se sigue alguna relación, como *motor* y *móvil*, *dirigente* y *dirigido*, y éstos se llaman relativos «secundum quid».

«Los primeros no significan la sustancia directamente, sino indirectamente: como el dominio presupone el poder, que es sustancia... Los segundos significan directamente la esencia, y por ello traen consigo cierta referencia habitual, como «Salvador», «Creador» y otros semejantes significan una acción de Dios, la cual es su esencia (143).

Si bien la analogía refiere entre sí aspectos esenciales de las cosas, y se explicita en conceptos simbolizados en realidades materiales, la calificación analógica misma no es esencial, sino accidental; y no es explícita, sino implícita (144). El problema de los «atributos», en que el atributo se afirma de un sujeto y la unión del atributo a un sujeto engendra un concepto, capta la esencia del sujeto, pero sólo en cuanto determinada por ese atributo. De ahí la constante imperfección de todo conocimiento humano, que siempre es *vanidad*, y el conocimiento negativo que tiene de la Divinidad como afirmación indiferenciada de todas las cualidades, o como simple expresión de ser subsistente (Jahvé).

La constante imperfección del conocimiento humano tiene una de sus razones más poderosas, por otra parte, en la pereza mental y en la falta de imaginación para crear *analogías* nuevas (145) cuando la aplicación de ciertas referencias habituales se hace incomprensible. Pongamos un ejemplo elocuentísimo. La organización social se acelera en sus procesos de todo orden: político, económico, etc. —y aun en ámbitos excesivos, como sucede con la organización de «iglesias nacionales», en los países del «telón de acero» (146). Este proceso ha sido interpretado por pensadores tan eminentes como J. Ortega como «masificación». Pero tenemos que preguntarnos: ¿cómo una *organización* progresiva, consistente en la creación y en el robustecimiento

(143) S. T.: *Summa*, I, 13, 7 ad 1.

(144) E. GILSON: *Jean Duns Scot*, Paris, 1952, 222.

(145) Para WHITEHEAD la analogía es el método fundamental de toda generalización especulativa. Consiste en utilizar nociones específicas aplicándolas a un grupo restringido de hechos para descubrir nociones generales aplicables a todos los hechos (*Process and Reality*, 1929, 6). Pero la deficiencia de nuestra penetración imaginativa nos prohíbe todo progreso que no sea bajo la forma de un acercamiento asintótico hacia un esquema de principios (método de la abstracción extensiva). Cfr. WHITEHEAD: *Process and Reality*, 5.

(146) No me resisto a poner de relieve la fuerza creadora suscitada en esta expresión, imaginada, como es notorio, por W. CHURCHILL.

de formas sociales muy eficaces, pueda ser incomprendida en su versión real, que es todo lo contrario de la *masificación*? La solución la hallamos en la falta de imaginación creadora de que, a veces, adolece el espíritu humano. La infirmitad de la «masa socialista», por ejemplo, se piensa porque «se han comparado estructuras sociales de otra forma», y se ha identificado (147) el concepto de «forma» con el de esas formas ya conocidas y catalogadas (148). La incompreensión de las formas políticas y económicas de la mentalidad socialista, en nuestro ejemplo, procede de estar pensando en que las únicas formas sociales posibles son, en este caso, las propias de la mentalidad política y económica liberal (149).

VII

La inteligencia analógica de la realidad.—El entendimiento humano es el laboratorio donde los datos de lo real llegan a ser partes del ser. Podríamos compararlo con un ingeniero proyectador de caminos para ir del conocer al ser y viceversa. La fundamentación última de la posibilidad funcional del entendimiento no ha quedado aclarada nunca, y en los pasos claves quedan oscuridades misteriosas que las teorías metafísicas y psicológicas no han logrado nunca eliminar completamente.

Por ello el realismo filosófico, sin desanimarse y sin renunciar a encontrar algún día la definitiva explicación científica del conocimiento y de las leyes que unen la realidad concreta y el ser indefinido, se atiene al resultado de que los datos asimilados en la percepción humana puedan corresponder y puedan ser delimitados con arreglo a las categorías mismas del ser, las cuales iluminan directamente la realidad sensible para convertirla en dato inteligible (150). Esta

(147) Realismo exagerado.

(148) E. FRUTOS: «La política como arte», *REPol.*, 69 (1953).

(149) Hablo de «incomprensión» no en cuanto signifique «aprobación» o «desaprobación», «asentimiento» o «repulsión», sino significando el hecho elemental de que muchas de las críticas que se realizan a propósito de cualquier cosa, no logran salir de cierto nivel de ignorancia, cuyo origen debe ser achacado a falta de imaginación, o sea, a ineptitud de creación y de captación de analogías.

(150) Para WHITEHEAD, el método científico consiste en: 1) Trazar el mejor esquema de ideas posible; y 2) Explorar incansablemente la experiencia, interpretándola a la luz de este esquema. Cfr. F. CESSÉLIN: «La philosophie organique de Whitehead», *PUF*, 1950, 12.

conexión última queda aludida como realidad cuyo *procedimiento* aún permanece oculto bajo un concepto peculiar de la filosofía realista: el concepto de «naturaleza». Así el entendimiento, en su tarea integradora y elaboradora, es definido como «naturaleza» en la expresión de que «*lo natural* del entendimiento humano es llegar a lo inteligible por medio de lo sensible» (151).

Esta explicación metafísica del conocer humano alude directamente los casos en que el entendimiento llega a captar la *existencia* de una realidad mediante la constatación de su *presencia*. Aún sirve claramente para dar razón de que la existencialidad de una cosa revierta y se transforme en datos inteligibles, adecuados a su comprensión general, por medio de la definición de su *esencia*. Pero ello es tratándose de cosas y realidades materiales.

La tarea del entendimiento es mucho más difícil cuando ha de llegar a hacer inteligibles realidades que no son materiales, sino espirituales. Entonces la inteligibilidad no puede adquirir certezas mediante la presencia física de las cosas. Tampoco puede definir las en datos sensibles. Sino que ha de recurrir a la simbolización en formas materiales de las realidades espirituales. La realidad espiritual tiene que ser «condensada» en palabra, después de sacar a la palabra de su yacimiento en la materialidad. La más pura espiritualidad ha de dar la razón de sí en alguna palabra, o sea, en alguna «*species intelligibilis*». El «*logos*» es *palabra*, es *razón* y también *espíritu*.

Para que la palabra en que se condensa una realidad espiritual tenga eficacia, no basta que exprese analógicamente una realidad simbólica para que actúe la realidad espiritual misma, sino que es la misma palabra quien ha de empezar por ser eficaz. La palabra tiene que encarnarse en la vida. Su versión es *varia*, por tanto, para cada ámbito social. La pura idea espiritual se mantiene en el ámbito de la irrealidad y de la ineficacia, mientras que una palabra adecuada no la haya abierto el portillo de la inteligibilidad y de la eficacia social. El arte oratorio tuvo muy en cuenta esta verdad elemental, y de su cumplimiento resulta el «efecto político» de los grandes discursos parlamentarios, y el «efecto jurídico» de las declamaciones forenses. De la instrumentalidad del lenguaje se deriva su importancia expresiva, en cuanto repararemos en que es instrumento imprescindible de toda acción social.

La analogía, en cualquiera de sus modalidades ya aludidas, se sirve

(151) S. T. : *Summa*, I, 1, 9.

de técnicas conceptuales que han sido puestas en claro, sobre todo, en la técnica poética. Pero es aún más importante examinar las técnicas de que se ha servido la Revelación humana de las verdades puramente espirituales (152), tales como las contenidas en el mensaje evangélico.

El protagonista de esta transformación fué Jesucristo. San Lucas dice en cierta ocasión de él algo muy significativo para nuestro propósito: «Nunca jamás ha hablado nadie así.» Jesucristo empleaba la *localización* de las ideas: «Si tu mano derecha..., si tu pie derecho..., si tu ojo derecho..., etc.» Su expresión era popular y humilde —predicaba a los humildes, como decía—. El espíritu que traía a la tierra tuvo que experimentar tres clases de «aniquilaciones» o «reducciones a la materialidad simbolizante». La palabra infinita —*lógos*— se contrajo a un cuerpo humano, y en él a la expresión de un hebreo. La palabra teándrica, se bajó al nivel de inteligibilidad de los pobres. Además, la palabra ha quedado a disposición de la inteligibilidad de cualquier hombre, y está a merced de su asentimiento y comprensión individual (153).

En la propia ciencia teológica se utiliza y estudia la expresión simbólica, aun tratándose de la más alta realidad espiritual, la divina (154).

En la técnica analógica, la idea significada por un nombre es el concepto que el entendimiento se forma respecto de la cosa a que tal nombre se aplica (155).

La aplicación de nombres a una realidad espiritual se atiende, por su parte, a diversas técnicas peculiares de la significación analógica misma.

Hay nombres que significan lo que una realidad es, diciendo aquello que no es (por ejemplo, *in-finito*).

Otros significan lo que una realidad es, poniéndola en relación con ciertas actividades (por ejemplo, la acción de conocer es *iluminación*).

Otros nombres significan la relación de realidades ajenas, con las significadas realmente (por ejemplo, *Derecho divino*) (156).

(152) Como ejemplo más notable, pues «la *sustancia* de un valor —y podríamos decir, con S. AGUSTÍN, de una realidad— equivale al grado de su significación religiosa». (E. SPRANGER: *Formas de vida*, Madrid, 1954, 333.)

(153) Análisis desarrollado por J. ARRIOLA: «El pensamiento de Jesucristo y sus formas de expresión», Cátedra de San Pablo, Madrid, conferencia 7-5-1958.

(154) S. T.: *Summa*, I, 13, 8 resp.: «nomen *Deus* est nomen operationis, quantum ad id a quo imponitur ad significandum. Imponitur enim hoc nomen ab universali rerum providentia».

(155) Literalmente en S. T.: *Summa*, ibíd.: «ratio... quam significat nomen, est conceptio intellectus de re significata per nomen».

(156) S. T.: *Summa*, I, 13 1 resp.

El proceso intelectual lleva, por tanto, al conocimiento de las realidades espirituales en último lugar y tras largas dificultades. Hasta las realidades divinas y espirituales han de ser captadas por su semejanza con las corporales. Es connatural del hombre llegar a lo inteligible mediante lo sensible, dado que todo conocimiento humano tiene su inicio en los sentidos. De ahí la necesidad de que las realidades espirituales nos sean conocidas bajo la encarnadura de metáforas de realidades materiales (157).

Pero la multiplicación de las traslaciones analógicas a muchas realidades distintas viene a complicar mucho la originalidad significativa del término análogo. De aquí el campo sociológico que se ofrece a las técnicas filológicas y psicológicas. Mas esta dificultad no es aún tan grande, con serlo mucho, como la de poder conocer verdaderamente las realidades espirituales a través del proceso de simbolización analógica. La fundamentación de esta posibilidad viene dada por la doctrina realista, puesto que el ser mismo es un concepto análogo, y por tanto, en el seno del ser mismo radican los fundamentos metafísicos de la corrección del conocimiento analógico. Pero de la existencia de tal posibilidad no se sigue que el conocimiento analógico llegue a actualizarse en todo caso como verdadero conocimiento de las realidades espirituales. Tratándose de las realidades *divinas*, este proceso actualizador viene a ser verificado en el intelecto por la actuación de la *gracia*. Y en las demás realidades espirituales, ¿hasta la mera eficacia intelectual? ¿Hay planos y niveles intelectivos que se actúen seguramente acerca de las realidades espirituales, llegando a una captación suficiente de las mismas?

La doctrina de la analogía tiene en cuenta que una realidad única puede hacerse asequible desde distintos niveles analógicos, o sea, desde la analogía de realidades muy diversas entre sí. Pero esa captación analógica, concretada conceptualmente en una denominación concreta, significa precisamente una posibilidad también concreta de conocer la realidad espiritual de referencia. Toda realidad espiritual puede ser denominada tal como puede ser conocida, o sea, que la posibilidad de nombrarla depende, en primer lugar, para nosotros, de la posibilidad de conocerla. ¿Qué significan, de suyo, los nombres que nosotros atribuimos, por ejemplo, al Derecho, sino lo que conocemos de él?

(157) S. T.: *Summa*, I, 1, 9 resp.: «Unde convenienter... traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporalium».

Partiendo de otras realidades —naturaleza, Estado, Iglesia, familia, empresa, sindicato...— formamos conceptos que podemos aplicar al Derecho (158).

Con estas bases podemos entender, de proponerlo, el significado que las distintas denominaciones conceptuales tienen en orden al conocimiento de las realidades espirituales —tales como el Derecho—, y a la descripción científica de las mismas. Este profundo sentido tiene la expresión tomista de que la verdad no consiste en describir las *opiniones* —cuestión de técnica conceptual— de los hombres, sino en saber lo que las cosas *son*.

Por ejemplo, tratemos de la *expresión* de que el Derecho consiste en participación de la recta razón, o sea, de la razón divina, en la conducta interhumana. En primer lugar, el concepto de *participación* difumina toda correspondencia totalitaria entre la razón divina y la humana. Se trata de una *analogía* como «razón», pero no en identidad real. Además, la «razón divina» será como medida de la «razón humana». El sentido de esta concreta expresión es uno de los acuñados ejemplarmente por el propio S. T. (159), al decir que «¿cómo puede ser Dios medida proporcionada a alguna realidad, si la realidad divina no es homogénea de otra realidad cualquiera? *Deus autem non est mensura proportionata alicui*. Pero se dice que es medida de todas las cosas, en cuanto que cada cosa contiene más ser cuanto más se acerque a El». De aquí hemos de tener en cuenta, para sacar utilidad del ejemplo suministrado por S. T., que la traslación analógica de signo «teológico» es la menos *exacta* (pues se realiza entre extremos distantes infinitamente), pero la más *poderosa* de todas (porque da la impresión de hacer llegar el omnímodo poder divino hasta condensarse y palpitar en un trozo de realidad, llegada al ser mediante un proceso de creación) (160).

Por otra parte, la consideración de la «religiosidad» del Derecho, en cuanto procedente de Dios, puede promover en el «hombre religioso» las más altas muestras de perfección social en su conducta calificable como conducta jurídica. Pues, en este caso, la aspiración a in-

(158) Véase la explicación que, acerca de los «nombres divinos», ofrece E. GILSON: *Jean Duns Scot*, 218.

(159) *Summa*, I, 3, 5 ad 2.

(160) Una completa bibliografía acerca de la filosofía del lenguaje, se halla en T. M. BARTOLOMEI: «Pensiero e Linguaggio», *Divus Thomas*, 59 (1956), 50-51.

tegrarse y perfeccionarse mediante el cumplimiento de la norma consiste en «una total productividad vital del espíritu, guiada por la ley normativa del valor» (161).

VIII

La mentalidad analógica en su relación con la ciencia.—Cada saber científico utiliza un campo analógico determinado para explicar en él los aspectos reales de su objeto específico. En cada una de las ciencias suele haber analogías fundamentales que se estructuran en una «denominación común», con arreglo a las leyes de la lógica y de los requisitos sistemáticos, para evitar equivocidades y otros defectos de la adecuación entre el entendimiento y la realidad.

La sistematización científica —sobre todo en las ciencias físicas y biológicas— ha conseguido casi del todo la descripción del mundo real por medio de analogías apropiadas: éstas dependen del actual estado del pensamiento, del cual procede la necesidad o conveniencia de establecer nuevas divisiones sistemáticas, o nuevos conceptos más reveladores que los anteriores en vistas de solucionar determinadas necesidades del pensamiento científico o de los resultados sociales de la acción científica (162). Nunca ha habido una más íntima conexión entre ciencia y cultura social como la existente en nuestros días (163).

La influencia más notable en el pensamiento científico —y también en la mentalidad cultural moderna— sigue siendo aún la helénica.

La idea filosófica fundamental de la Grecia antigua es la de *kósmos*. Esta idea del «orden» constituye el coronamiento grandioso de una

(161) Véase E. SPRANGER: *Formas de vida*, Madrid, 1954, 348.

(162) Aunque todas las ciencias inductivas (y no sólo las naturales y sociológicas) se distinguen entre sí por la diversidad de los programas operativos, de los categoremas y de los conceptos interpretativos implicados, la preocupación de reducir y de *concordar* entre sí los categoremas y los conceptos sistemáticos de las varias disciplinas de observación, ha surcado muchas veces la mente de los científicos. La reducción entre sí de los categoremas es posible dentro de ciertos límites. Mediante la observación de la realidad se pueden forjar nuevos conceptos interpretativos no reducibles a los precedentes o a los colaterales, y así surge una nueva posibilidad heurística como mediadora entre la observación y la conceptualización. Esta facultad puede ser definida como la fantasía creadora o la «poética» del pensamiento científico. Según C. PELLEZI: «Il metodo e la sistematica...» *Atti... metodologici*, 1954, págs. 374 y sigs.

(163) Lo afirma GUÉRARD DES LAURIERS: «Rapports entre philosophie et science», *Rev. Sc. Phil. Théol.*, 40, 1 (1956), 83.

concepción analógica fundamental, radicada en la percepción de la correspondencia real entre la vitalidad terrestre y los fenómenos astronómicos. Con la «representación espacio-temporal» del mundo se fundaba una nueva representación universal, que sería la que más influencia había de tener en todo el pensamiento posterior. A esta representación se le da el nombre de astrobiología, es decir, concepción espacio-temporal que tiene por base la regulación y la interconexión de los fenómenos astrales y vegetales, concepción que, por etapas sucesivas, ha dado origen a una manera de pensar propagada, desde Caldea y Grecia, a toda la Europa occidental y al mundo entero.

La noción de «orden» da al intelecto humano una confianza, una seguridad consistente en la conciencia de una regularidad en la sucesión de ciertos fenómenos —como ha hecho notar Berthelot (164)—. Esta concepción cósmica se apoderó de la mentalidad científico-jurídica bajo el aspecto «naturalista» del Derecho, la cual fué reforzada más aún bajo el pensamiento teológico cristiano, al ser éste seducido por la propia mentalidad cósmica en el concepto agustiniano de *lex aeterna*. De aquí la trascendencia científica del iusnaturalismo, el cual constituye la nervatura filosófica de toda la mentalidad jurídica europea.

La mente primitiva no ha totalizado, sin embargo, la sociedad bajo una rigidez naturalista, sino más bien ha socializado la totalidad cósmica. La realidad interhumana ha sido el prototipo de la conducta de los cuerpos celestes y de las realidades naturales de toda clase. El Universo fué entendido como magno escenario social de concurrencia de personas invisibles —pero que estaban personificadas también en el pensamiento mítico—. En las primeras culturas históricas, la imagen del Cosmos es fundamentalmente una imagen de la vivencia humana misma. La pluralidad cósmica se entendía como convivencia humana, o sea, como política. La organización de la *polis* ha tenido concretas réplicas en las cosmogonías y en la ciencia natural (165). Esta conexión del pensamiento político con el cósmico-natural es de gran importancia para todo filósofo del Derecho. Así como el hecho de que la historia del pensamiento político viene a ser una peculiar versión de la historia misma humana, contemplada desde el entramado de la significación y del sentido que los hombres dan a los actos que realizan en su con-

(164) DE PAGE: *Droit naturel et positivisme juridique*, Bruxelles, 1939, páginas 21-22 y sigs.

(165) Véase J. FUEYO: «Orígenes de las formas...», *REPol*, 83 (1955), 64.

ciencia política (166). La sensibilidad política, a su vez, centrada alrededor de la realidad del poder interhumano, está siempre muy cercana a la sensibilidad jurídica, ligada siempre a la idea de la libertad individual, y se corresponden, sobre todo en la cultura moderna, cuando el Derecho es en gran parte, y muy principalmente, Derecho de Estado, y la organización del Estado se concreta en un sistema político conocido como «Estado de Derecho».

También tiene gran conexión el Derecho con la Economía. La idea de «orden dinámico» ha sido adquirida por analogía entre la ciencia jurídica y la económica, pues la economía siempre considera riquezas, actividades, etc., en movimiento y en constante reajuste hacia el logro de equilibrios elementales (167).

Pero es a la Filosofía a quien toca desempeñar la función más importante en el conocimiento jurídico. Pues debe replantear en cada momento los orígenes de cada concepción, examinar su contenido analógico, captar la conexión que los términos jurídicos tienen, en cuanto simbólicos de *realidades espirituales*, con la realidad jurídica misma, entendida como «conducta com-portadora de *libertad interhumana*». En este camino filosófico, Husserl ha dado, con su fenomenología, el medio de rebasar el punto de vista kantiano —que juzgaba que los fenómenos ocultaban al ser—, encontrando en los fenómenos puntos de vista acerca del ser. Este procedimiento puede ser perfeccionado por la teoría realista de la analogía. Pues el concepto lleva consigo el contenido de una intuición y lo expresa mediante una referencia material significativa. Pero la significación aportada por el término expresivo de la intuición no puede indicar la totalidad esencial de la realidad significada, sino únicamente aquella esencialidad que puede ser captada en la concreta conexión entre la realidad significativa y la expresión conceptual significante. En este sentido es la filosofía fenomenológica «la ciencia del inicio, del comienzo, de lo más radicalmente nativo y primero» (168).

Solamente por procedimientos filosóficos en sentido estricto podremos plantear el ámbito real de una realidad espiritual. Ello es cierto para todos los saberes. Entre las concepciones de ciencia teológica po-

(166) Como dice J. A. MARAVALL: «La historia del pensamiento político, la ciencia política y la historia», *REPol*, 84 (1955), 64-65.

(167) Como ha visto H. KELLER: *Droit naturel et droit positif...*, Paris, 1931, 5.

(168) Como acerca del sistema de HUSSERL dice R. CEÑAL, cfr. *ReFil*, 56 (1956), 102.

demós hallar alguna tan técnicamente filosófica como la siguiente: «Teología es la ciencia del ser singular cuya esencia está individualizada por modo de infinitud» (169).

Sin embargo, ninguna otra actividad intelectual está tan lejana de haber llegado a alcanzar los objetivos que le competen como la filosófica. La realidad misma que espera ser iluminada por su acción se hace más extensa cada vez. Las distintas ciencias aportan continuamente datos ante cuya presencia hay que replantear multitud de cuestiones desde comienzos nuevos. La filosofía ha estado también sujeta a las leyes del desarrollo científico, de las cuales la más importante es satisfacer exigencias y cuestiones planteadas por la mentalidad social de tiempos concretos y por culturas determinadas. Esto ha sucedido particularmente en el campo de los problemas jurídicos que se plantean esperando una solución filosófica, siendo así que esos mismos problemas son suscitados por la actividad crítica de la propia filosofía. Por tanto, cada mentalidad filosófica no está en situación de resolver los problemas a cuyo planteamiento ella misma da lugar. Los problemas del iusnaturalismo racional no pudieron ser resueltos desde el mismo —ni conocidos tampoco—. Fue preciso que la filosofía historicista se vertiera sobre la realidad jurídica para ver aquellos problemas y para criticar toda aquella concepción del Derecho. Los problemas descubiertos por la propia escuela histórica del Derecho pretendieron ser resueltos desde la filosofía positivista, desde el sociologismo, desde el biologismo. Pero estas mismas concepciones daban lugar a nuevos planteamientos problemáticos, sin que pudiera hallarse un punto de vista integrador de la realidad jurídica plena. Las mentalidades filosóficas no han pasado de ser pre-filosóficas, en cuanto que no han tenido la suficiente sensibilidad como para sustraerse a la tentación de las cuestiones concretas planteadas en la temporalidad en que vienen viviendo, al precio de olvidar su propia centralidad superadora del tiempo y determinadora de los problemas cuya importancia es permanente en todo tiempo. Por ello a la filosofía compete examinar los fundamentos de las estructuras problemáticas que avanzan junto con cada tipo de mentalidad social, y comprobar el sentido que para dicha mentalidad social tiene la realidad jurídica misma. Hay que volver hacia los orígenes, encuadrar la terminología en el campo conceptual que le corresponde y obtener de ella las conexiones que la

(169) Cfr. E. GILSON: *Jean Duns Scot*, 677.

realidad jurídica tiene con las realidades propias de cada campo ajeno al del Derecho (170). Todo saber «procede de principios conocidos por la luz de un saber anterior: como la *perspectiva* procede de principios desarrollados en la ciencia geométrica y la música de principios notoriamente aritméticos (171).

Lo fundamental para nosotros es crear un cierto escepticismo, una desconfianza metódica, acerca de los términos que se utilizan para denominar o para calificar cada aspecto de la realidad jurídica. El Derecho es una realidad espiritual, cuyo ámbito no es fácil de concretar, pues depende de la capacidad humana de encontrar actividades cuya interferencia con la actividad de otros hombres origine una dependencia de la libertad de unos frente a la de otros. La propia historia y la capacidad de evolución de los hábitos humanos condicionan la existencia de esa modalidad de actividades y su percatación por parte de la conciencia social. Pero los términos mismos aplicados a la realidad jurídica no la agotan y ni siquiera la definen, sino que no pasan de concretarla en una conexión significativa desde su contenido analógico. En su *Filosofía Fundamental* dice J. Balmes, al tratar de un problema similar, que «acto conforme a razón, acorde con la ley eterna, o agradable a Dios, aunque expresen diversos aspectos de una idea, no significan nada diferente, en cuanto se trata de explicar los cimientos del orden moral».

Por ello, sólo averiguando la estructura entera de cada concepción jurídica, y examinando sus fundamentos terminológicos, fundados a su vez en conexiones de analogía, podemos establecer la individualidad de los diversos sistemas jurídicos. Pero esta tarea no nos proporciona aún un criterio para establecer cuál es el sistema más adecuado a la expresión más integral posible de la realidad jurídica.

Todas y cada una de las concepciones científicas y filosóficas acerca del Derecho se refieren a la realidad jurídica misma. De ello nos percatamos después de haber explicado el fundamento óntico de la analogía y de haber comprobado que cada concepción de aquéllas no es sino una peculiar visión analógica del Derecho, establecida desde co-

(170) El Derecho tiene «preferencia analógica» desde ciertos elementos estéticos, tales como *equilibrio*, *proporción*, *armonía* (en las relaciones sociales); la *coordinación* de las acciones de los sujetos parece apelar a la construcción contrapuntística de la técnica polifónica. Cfr. D. A. CARDONE: «Di una estetica del diritto», *RIFD*, III (1958), 82.

(171) S. T.: *Summa*, I, 1, 2.

nexiones condicionadas por la mentalidad cultural de cada sujeto, la cual se engarza a su vez en un ámbito comunitario relativamente uniforme y condicionador de la conexión analógica misma.

Por ello, tenemos que establecer que cada concepción jurídica es suficientemente adecuada para *denotar*, en su propia circunstancialidad cultural, la realidad jurídica. Pero también podemos añadir que hay épocas culturales en que la sensibilidad jurídica, o sea, la capacidad de establecer conexiones analógicas hacia la realidad del Derecho, no está desarrollada de modo suficiente para un conocimiento jurídico válido en nuestro tiempo. Así resulta con el desconocimiento antiguo de que entre un ciudadano y un esclavo pudiera haber relaciones igualitarias, sin las cuales hoy no entenderíamos una relación jurídica iusprivatista.

Sin embargo, podemos hallar ciertas tendencias conceptuales que, por radicar en los niveles más hondos de la estructura mental humana, parecen rebasar las circunstancias históricas y hacerse independientes de ellas. Esto no es nunca absolutamente cierto. Pues la inteligibilidad de una concreta conexión analógica siempre resulta algo influida por el condicionante universal constituido en la integridad cultural de cada momento histórico. Una muestra bien notoria está constituida por la doctrina del Derecho natural. Desde hace dos mil quinientos años, el iusnaturalismo no ha dejado un solo momento de ser una doctrina «actual» con la que todo jurista debe contar. Pero la distinta inteligencia en cada momento de lo que significaba el término «naturaleza» ha dado impostaciones variadísimas al pensamiento iusnatural. «Naturaleza» ha significado realidades muy distintas, desde las cuales se establecía conexión con la realidad jurídica. De este modo el «Derecho natural» ha podido ser Derecho «astrobiológico», «ético», «divino», «humano», «lógico», «irracional», «individual», «institucional», etcétera. Sin embargo, todas estas conexiones referidas al Derecho no bastan para calificar la estructura misma del Derecho, puesto que su simbolización concreta y el mecanismo analógico que las ha producido sólo abarcan el campo permitido por la estructura de la particular conexión establecida entre el término simbolizante y su significación material, pero sin abarcar positiva y directamente todos y cada uno de los aspectos de la realidad simbolizada. El prodigio que el establecimiento de una nueva analogía representa como conocimiento de aspectos concretos, contrasta brutalmente con el fracaso de esa misma concepción ante la radicalidad propiamente jurídica. «Lo jurídico to-

tal» se escapa a las consideraciones analógicas como el agua por una canastilla. En el fondo, la consideración de una realidad como unitariedad, como unidad, entraña simultáneamente el reducirse a contemplarla por fuera. Por ello, la estimación positiva de las analogías consiste en que proporcionan aspectos entitativos que hay que arrancar a la realidad aprovechando los juicios que ciertas semejanzas con otras realidades permiten descubrir. Así el conocimiento analógico es un saber de esencias. Pero no puede darnos el saber radical: el saber del ser jurídico unitario. Por tanto, la filosofía ha de tener conciencia de que sus principios no dependen de los resultados y de los éxitos de las ciencias sociales y de la misma ciencia jurídica. Pero en dichos resultados ha de mirar una ganancia provisoria, dependiente de una proyección unitaria que sólo a costa de esfuerzos constantes podrá ser estructurada poco a poco. La filosofía depende en estos planteamientos, forzosamente, del ámbito social, al que, por otra parte, se debe. Mas también es parte elemental, en su función crítica, para la advertencia de los concretos defectos entrañados en cada concreta visión de la realidad jurídica. De este modo procede a la corrección y superación de cada concepción jurídica. La interacción de los diversos dominios científicos entre sí, y la permanencia de actitudes verdaderamente científicas en el filósofo, son dos constantes de todo desarrollo cultural (172).

IX

Conclusión.—Después de vistas las posibilidades expresivas que limitarán cada concepción jurídica concreta —en su concreta radicalidad filosófica que siempre la acompaña—, la calificación de la aptitud de cada concepción para revelar la realidad jurídica depende de que llene en sí misma ciertas condiciones.

Una concepción jurídica determinada siempre tiene lugar a la vista de una realidad social donde se supone la existencia de una realidad jurídica. Por tanto, ha de identificar el Derecho dondequiera que se encuentre, para engarzarlo en un sistema inteligible unitario que pueda ser objeto de tratamiento científico.

(172) Como se demuestra hasta la saciedad, según observa la reciente publicación, «Histoire Générale des Sciences», I. «La science antique et médiévale», PUF, Paris, 1957. Ver también E. GÓMEZ ARBOLEYA: *Historia de la estructura y del pensamiento social*, I, Madrid, 1957.

Pero esa identificación y reconocimiento de la realidad jurídica depende de ciertos elementos condicionantes que residen en la propia vida social y que están presentes en cada momento conceptualizador. Esta es la razón de que no pueda pensarse en la perfección expresiva lograda por un «concepto jurídico *a priori*», pues ello implicaría el desconocimiento de la estructuración histórica de toda realidad, de toda conciencia y de todo saber.

Por faltar un módulo real de validez intemporal, no podemos hablar de un concepto jurídico que pueda servir para definir la realidad jurídica de todo tiempo, pues no puede servir un concepto único para determinar «realizaciones históricamente diversas» de la misma realidad jurídica. Queda la posibilidad de delimitar conceptualmente la realidad unitaria, el «ser en sí» del Derecho.

Pero la definición unitaria del Derecho, entendido como realidad completa en sí, es imposible, pues la consideración de una realidad como «unidad» entraña su consideración exterior, y por tanto su captación no puede ser expresada en términos materiales. De ahí que la consideración unitaria y total del Derecho sólo puede ser objeto de una intuición emocional, de una sensación inefable, de un contacto místico, pero no de una potencia conceptual.

La comparación de las concepciones jurídicas entre sí, salvando el hecho de que ninguna puede ser absolutamente adecuada, entraña también la comparación de la mentalidad social, desde la cual cada concepción es posible. Por ello podemos comparar cada modo de entender la realidad jurídica, mediante el juicio histórico de cuál es la mentalidad social que más propiamente podría ser definida por su genio y por su estructura jurídicos. Si la concepción jurídica de la vida es la que se impone sobre otras consideraciones comunitarias, estaremos ante una concepción social más netamente jurídica que otras. Pero este punto de vista no impide que, por nuestra parte, consideremos el Derecho, además de como realidad espiritual subsistente en toda sociedad, como realidad que tiene una función a realizar en sociedad. Por tanto, la adecuación de la concepción jurídica misma no se refiere solamente a expresar más fuertemente la juridicidad de las relaciones sociales, sino también a surtir ciertos efectos benéficos en la vitalidad social misma. La adecuación de una concepción jurídica tiene, pues, ambos aspectos: el de ser fiel a la realidad jurídica misma y el de ser útil a la comunidad donde la realidad jurídica se manifiesta. Este segundo juicio de valor es un juicio que presupone un ideal sociológico.

Por ello, en definitiva, la fundamentación última de la idoneidad de las concepciones jurídicas ha de ser establecida por una Filosofía Universal.

Consiguientemente, el filósofo del Derecho debe intentar penetrar cada uno de los aspectos esenciales de la realidad jurídica, interpretándolo desde todos los puntos de vista posibles: la técnica jurídica, la filología, la teología, la ética, la sociología, la política, la historia, la axiología. Además hay que someter cada uno de estos modos de conocimiento de la realidad jurídica a una limitación significativa peculiar que permita centrar su concepción, pero sin desorbitar las consecuencias teóricas y prácticas de la misma. Así hay que establecer la referencia entre el concepto especial y la realidad significada. Hay que discriminar los límites y procedimientos de la percepción jurídica, su correspondencia con la realidad, la elevación científica de ese conocimiento jurídico y su sistematización paralela a la ordenación real de la juridicidad misma. Además es necesario establecer los modos en que el Derecho se nos aparece dentro del ámbito de la realidad jurídica y comparar la *positividad* con la *naturalidad* jurídica. Por último, conviene considerar la unidad del Derecho como estructura total, pero apreciando los momentos dialécticos de esa totalidad. De este modo aparecerán perspectivas unitarias que permitan referir unos aspectos del Derecho a otros, comparándolos dialécticamente como *momentos* de la realidad jurídica unitaria, al tiempo que podemos entrar en la realidad significada por cada nivel de expresión jurídica, entendiendo a cada nivel como partes de la estructura total, estudiándolos como pequeñas estructuras sin perder de vista la situación de cada una ante la estructura total.

ANGEL SÁNCHEZ DE LA TORRE

ECONOMÍA Y DERECHO (*)

SUMARIO :

- I. El concepto de utilidad.—II. Posición marxista: crítica.—III. La actitud formalista de Rodolfo Stammler.—IV. Reducción de la Filosofía del Derecho a la Filosofía de la Economía, por Benedetto Croce.—V. Subordinación de la Economía al Derecho.

Así como en tiempos atrás, cuando la teología predominaba sobre las demás ciencias, se negaba la sustantividad del Derecho, confundándose una legítima subordinación con una absorción inconcebible, lo mismo en nuestra época, caracterizada por los grandes triunfos de la técnica y por graves problemas sociales, se trata de menoscabar la independencia jurídica, reduciéndola a simple reflejo de la realidad económica. Decididamente ha contribuido a esta posición materialista de la vida un marxismo surgido como reacción comprensible a un idealismo exagerado; pero también ha de reconocerse que, proponiéndoselo o no, las posiciones formalistas del Derecho han jugado un papel estimable en la elaboración de esta tendencia economicista de la ciencia del Derecho.

Se ha dicho, pues, que la economía ofrece contenido a las relaciones jurídicas, ya que, sobre sus aportaciones, el Derecho establece una *unidad formal*, según sus propios criterios; o lo que es lo mismo, que el entendimiento y la actividad jurídicas solamente son posibles cuando tengan presentes los datos económicos. Prescindir de ellos significa sustraerse a un imperativo acuciante de la vida, edificando en el vacío (1).

(*) Hemos tomado como punto de partida en este estudio nuestro trabajo «Política, Derecho y Economía», publicado en *Estudios*, de Deusto, Bilbao (España), vol. 4, núm. 7, enero-junio 1956, págs. 101-113.

(1) BATTAGLIA: *Curso de filosofía del Derecho*, Madrid, Ed. Reus, 1951, vol. I, pág. 48.

I

Dentro de esta corriente doctrinal, hay quienes fundamentan la vida social sobre el concepto de *utilidad*, partiendo de la hipótesis de que los hombres son movidos a obrar exclusivamente por el deseo de conseguir la mayor satisfacción de sus necesidades con el mínimo esfuerzo individual posible.

A esto se ha observado que la utilidad denota una relación de medio a fin; nada es útil *per se* y, todo puede serlo, si se adopta como fin, aun cuando sólo sea hipotéticamente, al efecto propio de un cierto objeto, cualquiera que sea. Así, por ejemplo, puede suceder que incluso las cosas consideradas generalmente como más dañosas (verbigracia, venenos, bacilos pestíferos), resulten utilísimas, cuando por un motivo cualquiera (por ejemplo, una investigación científica) se desee que produzcan sus efectos propios. En todo caso, la utilidad es siempre correlativa con un deseo o propósito o, lo que es igual, con un estado de ánimo subjetivo, variable hasta el infinito, porque depende del grado de necesidades del sujeto que sea capaz de satisfacer, lo cual habrá de considerarse en cada caso y, por tanto, depende de las circunstancias especiales del supuesto sometido a consideración. Por tanto, la utilidad, por esta relación de dependencia que la caracteriza, no nos ofrece criterio alguno para discernir qué sea, en sentido absoluto, un bien: no indica, en suma, ningún valor absoluto (2).

Con todo, aun cuando se rechace el criterio de utilidad para la determinación de los bienes, existe un sector de la ciencia que insiste en la concepción economicista de la sociedad.

II

Para Carlos Marx la realidad económica la constituyen los procesos de producción de los bienes materiales, siendo la base sustantiva de la trama histórico-social y cultural y, por ende, de la evolución política y jurídica. En la estructura de la producción, los hombres contraen relaciones independientes de su voluntad, necesarias, determinadas, y la totalidad de esas relaciones forma la urdimbre económica

(2) GIORGIO DEL VECCHIO: *Derecho y Vida*, Barcelona, Ed. Bosch, 1942, pág. 99.

de la sociedad, sobre la cual surge una superestructura jurídica y política, a la cual corresponden determinadas formas de conciencia en todos los órdenes (filosófico, científico, artístico, etc.). Las fuerzas materiales de producción, según el momento de desarrollo en que se encuentren, engendran unas determinadas relaciones sociales, las cuales constituyen la base sustantiva y el agente protagonista de todo el proceso social, político, jurídico y cultural. De este modo, cada nueva estructura de los medios de producción crea una nueva forma de organización social; promueve una clase social propietaria de ellos y suscita otras sometidas a ésta. Las ideas, la moral, el Derecho, la filosofía y la cultura, no son más que las reacciones sociales determinadas por la estructura económica (3).

Esta tesis del llamado materialismo social o jurídico presenta un profundo paralelismo con el *sistema de la evolución de Darwin*. Tanto uno como otro parten de la evolución en la lucha y en los antagonismos; la vida social avanza por saltos, porque cuando se produce la maduración de un estadio se pasa al posterior mediante una transformación radical —he aquí el importantísimo papel que juega en la concepción marxista el concepto de revolución—, que produce uno nuevo cualitativamente distinto del superado (v. gr., así se explica la evolución del animal irracional al animal racional que es el hombre, sin necesidad de acudir a la explicación divina, que estima es Dios quien insufla en cada uno de los hombre el soplo espiritual. Los marxistas no es que nieguen el espíritu, sino que lo consideran como producto o emanación de un elemento material: el cerebro). Así Darwin y el marxismo ven en el movimiento la ley a que están sometidos naturaleza e historia. Los principios de la herencia y la variación, que formula el darwinismo, el marxismo los aprovecha; acepta el primero y, valiéndose del segundo, demuestra que no ha habido en absoluto corte en la marcha de la Historia, sino que es continuo y progresivo su camino, aun cuando a veces los residuos del pasado —transmitiéndose y cristalizando— retrasan no poco el advenimiento de la ciudad futura, que, para la posición marxista, será el edén terrenal.

Carlos Marx (1816-1883), fundador del materialismo histórico, se aproxima a Hegel, Saint-Simon y Engels.

Concebía Hegel la vida de los individuos regulada por fuerzas morales que se realizan en ellos. En el consorcio humano, la voluntad in-

(3) LUIS RECASÉNS SICHES: *Vida humana, sociedad y Derecho*, México, Editorial Porrúa, 1952, pág. 446.

dividual es sustituida por una norma ética. La norma o sociedad más alta (o sea la ética) es, en este aspecto, el Estado, expresión de la voluntad de Dios sobre la tierra. Hegel intenta hacer de la ciencia del espíritu la ciencia absoluta, mientras Marx se propone justamente construir la ciencia absoluta sobre la ciencia de la materia. Es decir, que en tanto para Hegel la idea precede y da vida al acto, para Marx son los hechos los que anteceden y producen las ideas, que por ser una consecuencia de las relaciones económicas, la conciencia social no es más que el reflejo subjetivo de tales condiciones de hecho (4). Entendido que el marxismo utiliza el vocablo materia no como cuerpo o ser extenso, ni bioquímico, sino como realidad económica. Y, por tanto, materialismo en Marx no es término antagónico de espiritualismo —como pudimos observar—, sino de idealismo.

Para Recaséns Siches, la concepción económica de la historia de Marx es una doctrina esencialmente metafísica. Basta recordar, para ello, el papel básico que en la misma juega la idea de sustancia social, representada dinámicamente por la producción económica, y el empleo del método dialéctico, que no puede ser el resultado de la experiencia, sino principio *a priori* de la razón. Ciertamente que Marx invirtió el sistema de Hegel; pero aun así, aun teniendo como efecto lo que en Hegel era causa (las ideas) y teniendo por causa lo que era consecuencia (los hechos sociales), se conserva la misma forma, es decir, guarda intacta su estructura dialéctica.

La contradicción del movimiento marxista es la imposibilidad de conciliar, por una parte, su afán de justicia social de carácter casi mesiánico, y, de otra, una doctrina filosófica que extirpa de raíz toda noción de ideal, todo concepto de deber ser y todo principio de valor. Y no se diga que está previsto que el hombre puede actuar en la historia reformando su cauce y acelerando sus procesos y aun orientándolos; porque, en el momento en que se admitiese esto, se habría abandonado ya la dialéctica económica. Según ésta, el auténtico protagonista de la historia es la economía. Carlos Marx cree haber hallado la sustancia de la sociedad y la explicación de la historia en la economía. La última y radical realidad de cada etapa histórica consiste en la situación del proceso de la evolución económica. Ni las ideas, ni la moral, ni el Derecho, ni el arte, son fuerzas de la historia, ni lo es tampoco el hombre, sino que, por el contrario, esas ideas y también

(4) B. MAGNINO: *Historia de la sociología*, Madrid, Ed. Derecho Privado, 1943, págs. 110-111.

la manera de actuar los hombres, son el resultado de la realidad económica (5). Así, el hecho históricamente esencial —escribe Capograssi— y que da carácter y significado a la moderna novedad jurídica, es que ella no nace de exigencias intrínsecas de la experiencia jurídica, sino de exigencias propias de la experiencia económica; o sea, que, según esta posición, las alteraciones más salientes —concretándonos al campo del Derecho— de la moderna vida jurídica nacen de las alteraciones de la vida económica; esto puede decirse de relaciones humanas concretas y precisamente relativas a novedades económicas (v. gr., el invento de la navegación aérea hace surgir una nueva rama jurídica como es el Derecho aéreo); no obstante, esta verdad *pro tempore* ha sido erigida en principio universal de carácter absoluto, a pesar del relativismo de que hace gala el pensamiento marxista. Se pierde de vista que el momento económico no es más que una faceta de la experiencia, y si se afirma que aquél comprende a ésta en su totalidad, se altera su representación histórica, porque se pierde, por así decir, la otra meta de la experiencia jurídica, esto es, aquella en la cual ésta toma la iniciativa y es causa de modificaciones en la experiencia económica (6) (v. gr., el sistema de herencia forzosa o de libertad de testar en la sucesión *mortis causa*, influye en la organización de la propiedad privada con directas repercusiones en la vida económica del país).

Es por lo que, no cayendo en los extremos de la posición marxista, ha dicho Benedetto Croce, refiriéndose al materialismo histórico, que éste no debe ser, ni una nueva construcción *a priori* de la filosofía de la historia, ni un nuevo método del pensamiento histórico, sino simplemente un canon de interpretación. Este canon aconseja dirigir la atención al llamado sustrato económico de las sociedades, para comprender mejor sus configuraciones y vicisitudes. El concepto de «canon», no implica ninguna anticipación de resultados, sino solamente una contribución para hallarlos, y que tiene un origen absolutamente empírico. Cuando el crítico del texto de la *Comedia* dantesca adopta el conocido canon de Witte, que dice: «la lección difícil debe preferirse a la fácil», sabe muy bien que posee un simple instrumento, que puede serle útil en muchos casos, inútil

(5) LUIS RECASÉNS SICHES: Op. cit., págs. 447-448.

(6) *Pensiero vari su economia e diritto*, pág. 33, cit. por ENRICO VIDAL: *Umanismo e coesistenzialismo*, Milano, Ed. Giuffré, 1954, págs. 120-121.

en otros, y cuyo uso recto y provechoso depende siempre de su discernimiento (7).

Por tanto, el error fundamental de la concepción marxista radica en considerar las relaciones económicas como algo preexistente y subsistente *per se*, con independencia de aquellos elementos psicológicos esenciales que constituyen su presupuesto. Aquella especie de actividad que brevemente se llama económica y que concierne a la satisfacción de las necesidades materiales de la vida, será siempre una actividad que, por consiguiente, supone al hombre en toda su compleja naturaleza, la cual no se agota ciertamente en la satisfacción de las mismas, sino que implica sentimientos e ideas, aun cuando sean embrionarios, que sobrepasan por su misma naturaleza el campo propio de la economía. De donde, que sea propio el criterio de utilización de los medios económicos en el sostenimiento de nuestra vida, siempre que este método no nos haga perder jamás las fundamentales perspectivas del cosmos y no tuerzan la directriz de nuestra tensión hacia Dios. El deseo de los bienes y las riquezas es innato en el hombre, pero no pueden borrar el más fuerte deseo de plenitud. En tal sentido, por las mismas exigencias de la naturaleza humana —donde se dan cita las tendencias egoístas y las del más puro idealismo—, la economía únicamente como directriz instrumental es justificable (8). Porque lo económico es un hecho del todo elemental, primordial en la vida del hombre, que escapa a toda definición que pretenda asumirlo en su universalidad necesaria. En cuanto tiene este carácter primordial, se asocia a las manifestaciones de la vida elemental, identificándose con la misma *vitalidad*, porque ésta no se considera un hecho biológico puro y simple, ni se entiende al modo crociano como amoral, o sea, distinto de la moralidad. En el hombre la vitalidad es el principio económico de la moralidad, de la cual se distingue por una gradación interna que la mantiene en el ámbito de la particularidad subjetiva, la cual da fuerza y vigor a toda la vida del espíritu, que es autoconciencia. De esta guisa, el elemento económico es una categoría espiritual que tiene su puesto en la experiencia concreta del hombre (9).

Y Brunello, abundando en la crítica a la doctrina de Marx, nos

(7) *Materialismo histórico*, trad. Buenos Aires, 1942, págs. 106 y 107.

(8) JUAN MARTÍN DE NICOLÁS: «La subestructura filosófica de la economía», en *Rev. Estudios*, de Deusto, Bilbao, 1956, pág. 202.

(9) BRUNO BRUNELLO: «Economía e Diritto», en *Riv. Inter. di Fil. del Dir.*, 1955, págs. 70 y 66.

dice: «Se ve claramente que Marx en su doctrina reduce toda la vida del hombre a lo económico, que él presenta como conjunto de determinadas relaciones necesarias, a las cuales el hombre debe adaptarse sin posibilidad de iniciativa. Mas, ¿podemos decir que en una concepción tal del hombre y de la sociedad sea posible individuar lo que nosotros llamamos lo *económico*? Si toda la realidad es económica, nada efectivamente lo es; para que sea lo económico es necesario que pueda ser distinto e individualizado; esto es, que pueda captarse en su diferencia específica, para que sea posible distinguirlo de la moral, de lo jurídico, de lo político, de lo religioso, de lo artístico, etc. Cuando Marx expresa que sobre la base económica de la realidad se edifican otras tantas superestructuras, como la moral, el Derecho, la política, etc., él en el fondo no dice otra cosa que esto: que la realidad permanece esencialmente económica, la cual asume determinadas relaciones diversamente cualificadas, pero que no son más que especificaciones relativas y contingentes de la misma realidad económica, que está en la base de toda posible determinación. Marx niega cualesquier valor al hombre que no sea fundamentalmente aquel económico, material. La superestructura jurídica, esto es, el Derecho, se reduce a la forma del universal económico, donde la misma realidad viene negada porque no se puede distinguir en una forma propia. Más bien estamos frente a una doble negación, es decir, a la del Derecho en cuanto éste no tiene una forma que lo distinga del común económico; y a la negación de lo económico en cuanto siendo asumido como la realidad misma en su totalidad, no puede ser cualificado en su específico valor como forma elemental de la experiencia humana» (10).

Luego las relaciones económicas son, ante todo, relaciones humanas, pues si fueran meramente económicas ya vemos a qué nos conducirían; y, por tanto, hay que valorarlas moral y jurídicamente, es decir, de acuerdo con estos dos criterios éticos (11). Esto debe ser así, por el carácter absoluto que presentan la moral y el Derecho, que exigen sean las acciones económicas subsumidas bajo ambos criterios, de forma que la aparente validez de las «reglas económicas» derive de que se entienda tácitamente que tales normas dejan íntegras otras más generales a las que están subordinadas. Sólo de tal subordinación depende la verdad y la aplicabilidad de aquellas reglas, y su aparente valor ético no es otro que el reflejo de principios supe-

(10) Op. cit., págs. 75-76.

(11) DEL VECCHIO: Op. cit., págs. 125-126.

riores que por sí solos tienen valor absoluto (12). De aquí que uno de los más destacados pensadores de nuestro tiempo, Hermann Heller, haya creído ver en la obra de Marx —teniendo en cuenta la creencia en principios absolutos— una nueva manifestación cumplida de la admisión del Derecho natural, aun cuando éste sería concebido por la teoría marxista en continua transformación, entendido como un orden inmanente a la sociedad, orden que no sólo sería un hecho, sino que, además, sería valorado como algo bueno y justo.

Recaséns Siches, buscando paliativos a la concepción economicista de Carlos Marx, estima que su aspiración máxima la centró en su postura socialista, y que, en cambio, la teoría económica de la historia es una peripecia accidental. Su afán vital insobornable es su anhelo de una transformación social al servicio de la justicia distributiva, en un sentido colectivista. Mas en su época, la principal crítica que se dirigía contra el socialismo era la de que constituía una utopía, un bello sueño, pero irrealizable. Y Marx quiso fraguar para el socialismo una base muy firme que resistiera, sobre todo, a esa acusación de ser un ideal de imposible realización; y, por eso, hizo menos hincapié en un programa de deber ser, presentándole como una forzosidad independiente de los designios voluntarios de los hombres, es decir, como un tener que ser, apoyado por una necesidad inexorable, que habría de presentarse en el próximo estadio de la evolución económica (13).

III

También Stammler, uno de los críticos del marxismo, aborda esta cuestión, considerando al Derecho como una ordenación de la conducta; o sea, hay que distinguir entre el contenido que se ordena y la forma de ordenarlo, teniendo que ser aquél una posible cooperación humana que integra los elementos de la vida social, en la realidad dada de un determinado momento. El Derecho, en cuanto conjunto de tales normas, sólo significa, por tanto, la forma de la vida social, que, sin la materia de la interdependencia de las relaciones humanas, se reduciría a ser algo vacío y absurdo (14).

(12) AGUSTÍN DE ASÍS: *Economía y Derecho*, Madrid, Ed. Reus, separata de la *Rev. General de Legis. y Jurisp.*, 1957, pág. 15.

(13) *Op. cit.*, págs. 449-450.

(14) En esta exposición seguimos a R. STAMMLER: *Economía y Derecho*, Madrid, Ed. Reus, 1929, pág. 187.

Reducido el Derecho a simple molde en el que se ordenan materiales contingentes y variables (históricos), pierde su existencia propia y sustantividad frente a la convivencia social sobre la que actúa de un modo determinado, sino que toda norma jurídica lleva siempre consigo, necesariamente, una regulación de la economía social sobre que recae. No hay un solo precepto jurídico que no entrañe como contenido una determinada regulación de la cooperación social humana. En la economía social se trata siempre de una labor humana y de una trama de relaciones exteriores de conducta, puesto que sólo puede darse en el sentido de una cooperación, que deberá compenetrarse conscientemente con la condición lógica que es la regulación exterior.

La economía, según Wagner, no es un fenómeno puramente económico, sino que depende a la vez de la estructura del Derecho; o sea, que la economía, aunque organismo, no es una simple formación de la naturaleza, sino que se halla influida por el Estado y el orden jurídico. Así la economía, como formación de la naturaleza, se incorpora de este modo, con arreglo a un plan, de producto natural de los mejores instintos humanos en producto reflexivo de la razón. Así la economía es un producto histórico que se conjuga con los factores de la técnica y el Derecho, con el que median estrechas relaciones recíprocas. De este modo, la sociedad humana no se desenvuelve en una vida económica de por sí y en una existencia jurídica como algo aparte: el orden jurídico y el económico son necesariamente uno y lo mismo. Se trata más bien de dos elementos distintos de uno y el mismo objeto de nuestro conocer, de la vida social, en cuanto cooperación regulada para la satisfacción de las necesidades del hombre; y ninguno de los dos elementos —ni la regulación jurídica, ni la cooperación concreta regulada, la economía social— aparece una sola vez en la realidad disociado del otro.

Por tanto, toda transformación de la regulación jurídica implica ya de por sí, necesariamente, una nueva estructura de la economía social regulada. Cada norma jurídica lleva consigo ya desde el primer momento la noción de una cooperación regulada de un determinado modo y una cooperación social sólo mediante la regulación exterior; es, pues, de todo punto imposible poner mano en un orden jurídico para reformarlo, de cualquier modo que esto sea, sin alterar con ello a un mismo tiempo, la economía social, que sólo puede tener existencia mediante la regulación afectada. Esto no quiere decir que el Derecho se ajuste, por su parte, a las posibilidades económicas, como el mer-

curio del termómetro a la temperatura; ni se halla subordinado, por consiguiente, a la producción social tal como técnicamente se encuentra realizada en los fenómenos económicos. Si tal ocurriese, se eliminarían los conflictos que a veces son inevitables entre las diversas esferas que constituyen la trama de la vida social. Luego no hay para qué hablar de un vínculo directo de causalidad entre el orden jurídico y las peculiaridades del régimen de producción dentro de la economía. «El orden jurídico es un medio para el fomento de la producción, y esto es lo que constituye su fin último» (15).

Mas debe también quedar claro que esta posición no defiende que el curso de la historia universal se rige por «ideas jurídicas» en vez de ajustarse a las «circunstancias económicas», como propugna el marxismo. «Lo único que aquí se afirma —insiste Stammler— es que éstas, en cuanto suponen relaciones humanas en el seno de la vida social, únicamente pueden concebirse como relaciones exteriormente reguladas» (16).

IV

Benedetto Croce intenta reducir la filosofía del Derecho a filosofía de la economía. Entre sus méritos cabe mencionar el hecho de haber querido repensar la economía —o la categoría de lo útil—, en un cuadro especulativo general, que viene sugerido por la influencia del materialismo histórico marxista con la mediación personal de Antonio Labriola (17). Para él, la actividad económica no es sino la actividad práctica tomada simplemente como tal, prescindiendo de su determinación como moral o inmoral; es decir, considerando que toda organización jurídica, como todo negocio de la vida del Derecho, puede desarrollarse o en sentido conforme a la moral o de acuerdo con la utilidad, deduce el carácter *amoral* del Derecho, concluyendo que «a la pregunta que se haga si la actividad legislativa es moral o meramente económica, no es posible otra respuesta, sino que la misma puede ser la una y la otra cosa, esto es, que no es de necesidad moral, definiéndola en toda su extensión, se debe calificar práctica o meramente económica»; pero es que hay más: para este jurista italiano la

(15) STAMMLER: Op. cit., pág. 370.

(16) STAMMLER: Op. cit., pág. 197.

(17) MASSINO ROCCA: «L'economia nel pensiero di Benetto Croce», en *Riv. Inter. di Fil. del Dir.* 1956. pág. 364.

actividad jurídica, «no es que entre en la más amplia actividad económica, sino que se identifica con la misma: actividad jurídica y actividad económica son sinónimos» (18).

Es, por ende, el hacer del hombre el factor determinante en las relaciones jurídicas, lo mismo que sucede en las económicas; y esta actividad humana, como individuo, tiene que ser individual. Resulta así que toda actividad humana es necesariamente actividad económica en cuanto que quiere y realiza lo que corresponde a las condiciones de hecho en que el individuo se encuentra. Vemos aquí a la voluntad individual asumiendo el papel de elemento cualificador de los diversos procedimientos legislativos y negociales, llevándole a Croce a plantear el problema de la naturaleza del Derecho en los siguientes términos: ¿es el Derecho mera actividad económica o es actividad moral? La posibilidad de una tercera forma de actividad práctica, ni económica, ni ética, debe ser excluída sin más, ya que la bipartición apuntada, al coincidir con la de lo individual y lo universal, no deja lugar a una tercera forma.

Se le arguye que acaso el error fundamental esté en considerar el Derecho como actividad, pues éste no es esencialmente actividad, sino criterio para valorarla y distinguir las acciones en justas o injustas, lícitas o ilícitas, etc. Sin embargo, ha escrito Asís, no creemos esté aquí el error crociano, pues tampoco el Derecho se agota, ni se fundamenta en un mero concepto axiológico y deontológico. Por la misma razón, podría decirse que su concepción de la economía no responde a la realidad, pues no es tampoco actividad, sino criterio para juzgar de un acto si es o no económico (19).

Para Croce, es tan jurídica la actividad de aquel que obedece la ley, como la de aquel que la viola, o sea, en suma, toda actividad en cuanto es necesariamente económica así es necesariamente jurídica. Esto equivale a la negación del Derecho en su propia esencia lógica, en su valor ideal y, al mismo tiempo, en su función real, objeto de cotidianas, innumerables y seguras experiencias. Nada, pues, tiene de extraño que esta posición crociana haya sido calificada de regresiva, entre otros, por Solari, quien nos dice trae como consecuencia remontarse a la época de la indistinción de la actividad jurídica con otras formas de actividad práctica y destruye los esfuerzos seculares de las investi-

(18) NICOLA D'AMATI: «Diritto ed economia», en *Riv. Inter. di Fil. del Dir.*, 1956, pág. 530.

(19) *Op. cit.*, pág. 11.

gaciones encaminadas a elevar el Derecho sobre bases propias (20). Independientemente de esto, cabe decir que la tesis de Croce, por otra parte, lejos de constituir un descubrimiento, significa la reproducción de un viejo sofisma de Hobbes y Spinoza, según los cuales, en el *status naturae* cada uno tiene tanto derecho como fuerza, de modo que reina exclusivamente soberano el arbitrio individual. Pero nótese que en aquella teoría jusnaturalista la hipótesis del *status naturae* tenía al menos una cierta función lógica, en cuanto servía como punto de partida y parangón para la deducción del *status societatis*, es decir, del verdadero mundo del Derecho. Aquí, por el contrario, en esta nueva tentativa de reducción o de indiferenciación de las ciencias jurídica y económica, el Derecho dejaría totalmente de existir como tal, y cesaría de existir antes de haber comenzado. Pues, conforme a la posición de Croce, el Derecho tiene que ser o idéntico a la moral o idéntico a la economía, toda vez que esta dicotomía coincide con la de lo individual y lo universal, y puesto que es universal la moral, el Derecho no puede ser sino individual, esto es, económico. De este modo, se trata de desconocer la existencia, irrefutablemente demostrada, de un universal jurídico al lado del universal moral, como dos aspectos de la universalidad del principio ético.

Está a la vista que el pensamiento crociano vá más allá de la posibilidad de una configuración puramente técnica de los institutos jurídicos, en gracias a la cual el mismo instrumento puede consentir en la persecución de fines concretos entre sí éticamente en contraste, por la diversidad con que puede ser empleado, pues Croce —como tuvimos ocasión de advertir— atribuye a la voluntad individual el carácter de cualificadora de los diversos procedimientos legislativos y económicos. Queda patente que en esta posición el mismo valor formal del Derecho se esfuma ante la exclusiva relevancia de la voluntad manifiesta, cuando, estimado el Derecho como mero instrumento formal, ha de valorarse sólo sobre la base de las concretas aplicaciones que se le hagan, lo cual no puede conducir a la conclusión de una deficiencia de carácter moral de la actividad jurídica, sino, al contrario, a la afirmación de la responsabilidad individual frente al empleo de los institutos jurídicos (21). En efecto, es del todo infundada la pretensión

(20) «La filosofía del diritto come scienza autonoma», extracto de la *Riv. it- di Sociología*, 1914, fasc. II, pág. 11.

(21) NICOLA D'AMATI: Op. cit., pág. 530.

de querer caracterizar el acto jurídico sobre la base de la caprichosa finalidad que su autor—legislador o particular—pretenda perseguir, por cuanto siempre la norma de Derecho ha de ajustarse a un sistema de ideas que prevalece en un momento históricamente dado. Por ello, no puede darse la misma valoración a la violación de los principios éticos, cuando parte del particular o del legislador. En el primer caso, por ejemplo, se puede considerar la hipótesis de un matrimonio contraído con fines utilitarios, cuya circunstancia no es relevante para individuar un supuesto de divergencias del Derecho y la Moral, ni aparece tampoco decisiva para negar al matrimonio una caracterización ética. Porque el acto jurídico del matrimonio no puede quedar afectado en su esencia por la concreta voluntad de los particulares que en él intervienen, en razón de que el sistema jurídico ha de ser juzgado en sus concretas manifestaciones institucionales conforme a las directivas sociales que prevalezcan en el momento de su vigencia, aparte de su siempre necesaria confrontación con los principios inmutables del Derecho natural.

Es más complejo el análisis del caso en que la violación del precepto moral sea debida al legislador que se sirve de la fuerza de coacción para imponer un sistema éticamente rechazable. En este supuesto, la autoridad legislativa no sólo no actúa un sistema conforme a la moral, sino que pone todo su empeño en contrastar los principios morales. No es, en efecto, la concreta directiva lo que el legislador entiende perseguir, sino la finalidad social de acuerdo al espíritu de un pueblo y tiempo dados, que cualifican la norma y la confieren su exacto significado. Ahora, el hecho de que existan preceptos legislativos lesivos del sistema ético, nada prueba acerca de la discrepancia entre el Derecho y la moral, conteniendo, antes bien, una reprobación de la perfecta coincidencia de estos dos aspectos de los hechos sociales. Pues una norma dictada con fines contrarios a la moral, excluye la posibilidad de su caracterización como amoral—que es lo que pretende Croce—, desde el momento que este concepto no presume una alternativa entre bien y mal, sino, al contrario, su indiferencia respecto a los mismos.

Ninguna incertidumbre surge sobre la calificación moral del Derecho cuando las normas jurídicas son conformes a los principios éticos, del mismo modo que sucede en el caso contrario, si los preceptos legislativos resultan lesivos a la moral, porque se prueba en este último caso la posibilidad del juicio ético de la norma y además la coin-

cidencia de su contenido con el del precepto moral (22). Obvio es también que esta postura no puede llevarnos al extremo de propugnar una identificación de la moral y el Derecho a base de propiciar una elevación ética del individuo con el propósito de reducir al mínimo los actos jurídicos inmorales, haciendo casi imposible el empleo de la coacción (que, por otra parte, no es nota esencial del Derecho, sino su propiedad concomitante, desde el momento que éste cumple una función social directiva), pues el valor del Derecho radica la mayoría de las veces no en discernir entre lo que es bueno o malo, sino en señalarmos el camino a seguir dentro de una jerarquía de valores.

Empero, continuando nuestra digresión en torno de la dicotomía crociana, según Del Vecchio, o se admite que todos los móviles del alma humana se reducen al utilitario, egoísta o económico, y entonces no tendremos ningún criterio que pueda regular la conducta, ya que evidentemente todas las acciones serán por igual económicas, con lo cual a la ética, como principio deontológico, no le corresponderá ya ninguna función ni ninguna verdad, lo cual conducirá a un radical amoralismo o anarquismo; o bien, se admite que el obrar humano pueda resultar determinado por motivos diversos (egoístas o altruistas, económicos o antieconómicos), y entonces para regir la conducta será necesario un nuevo criterio capaz de establecer una jerarquía o un orden de valores en medio de la disparidad y el contraste de aquellos varios motivos. Pero tal criterio no podrá, según es evidente, identificarse con el motivo económico, que es precisamente uno de los que se trate de regular. En ningún caso, pues, la economía puede valer como principio ético, ni colocarse en el mismo plano que la moral y el Derecho (23). Es precisamente el principio moral quien da valor al Derecho porque no se le puede negar el carácter de justo, a menos que se le reduzca a pura y simple fuerza.

Lo anterior no supone negar que el egoísmo sea uno de los móviles principales del alma humana. Sobre éste radica el fundamento de la ley de utilidad, porque él estimula al hombre a tratar de conseguir aquello que considera útil, de manera que actuar económicamente se dice que es sinónimo de hacerlo egoístamente. Mas esta acción egoísta no ha de hallarse en contraposición con el egoísmo de los demás, y menos intentar negarlo. Esto es lo que se consigue introduciendo en el egoísmo económico un elemento moral que da valor

(22) NICOLA D'AMATI: Op. cit., págs. 531-532.

(23) Op. cit., págs. 127 a 134.

positivo a la acción económica, que, por este procedimiento, escapa de las puras leyes naturales para devenir objeto humano irreductible a la valoración estrictamente material; de lo contrario, el egoísmo sería fuente de inacabables luchas irracionales que sólo tendrían como meta la supremacía por la instauración de un orden fundado en la fuerza (24).

Esto no es óbice para que tenga posibilidad lógica de construcción hipotética el *homo oeconomicus*. No quiere decir que este tipo de hombre pueda existir efectivamente, actuando según la categoría de la pura economicidad, sino que, para construir una ciencia, ocurre hacer uso de abstracciones. El peligro está, no cuando a esta figura hipotética se le atribuyen determinadas acciones (las económicas), sino la capacidad de actuar sistemáticamente en función de un principio de valor universal (hedonismo, utilitarismo, egoísmo, etc.), presentándole como categoría filosófica (25).

De análoga manera sería posible construir muchas otras doctrinas, fundadas sobre la hipótesis de la eficacia exclusiva de cualquier otro de los móviles que pueden determinar las acciones humanas. Así, por ejemplo, se podría construir una figura hipotética del *homo sexualis*, esto es, determinado solamente por el instinto de la sexualidad; o bien del *homo higienicus*, atento únicamente a cuidar su salud; o bien del *homo politicus*, caracterizado por la ambición de participar en el poder público; o bien del *homo juridicus*, preocupado en ajustar todos los actos de su vida a la rigurosa norma jurídica, y así sucesivamente. Mas todas estas figuras son un prodigio de lógica, representando tan sólo caricaturas de la realidad humana. Por eso se ha dicho que no existe el hombre económico; existe el hombre integral, que es político, económico, religioso, santo, guerrero. Es partiendo de este concepto como podrá revalorizarse la ciencia económica poniéndola «al servicio del hombre».

Es por esto que las relaciones humanas, incluso las de carácter económico, no se desenvuelven de hecho según la pura ley del interés individual, porque la economía no es ni un fenómeno altruista ni utilitario, sino sólo una ciencia que explica un determinado orden de hechos (26). Vemos, por consiguiente, que innumerables acciones huma-

(24) BRUNO BRUNELLO: Op. cit., págs. 68 y 74.

(25) U. SPIRITO: *Critica dell'economia liberale*, Milano, 1930, págs. 19-20.

(26) GUSTAVO DEL VECCHIO: *Introduzione alla finanza*, Padova, Ed. Cedam, 1954.

nas que implican circulación de riqueza y que tienen, por ende, naturaleza económica, son determinadas por motivos esencialmente anti-económicos: es típico el caso de la donación, la cual en sus distintas especies tiene una importante función en la vida social, porque el Derecho tiende, ante todo, a la fundación de un sistema ético, por lo que decíamos que no toma como base la voluntad de los particulares, sino que sus intereses coincidan con las directivas sociales, con la consiguiente exclusión de cualquier relevancia del utilitarismo subjetivo, disuelto en una visión sociológica. Es menester, por tanto, añadir que cuando el Derecho observa un determinado fenómeno económico lo hace sólo para la defensa de un principio de naturaleza ética. Para convenirse de ello piénsese en la circunstancia de que todos los institutos jurídicos que tienen por objeto una relación económica, siempre tienden a la defensa de un conjunto de valores cuyo respeto asume como cumplimiento fundamental de una determinada sociedad. En todo caso, cuando una norma infiere en una relación de naturaleza económica, no es el principio económico, sino el moral, quien le sirve de base; es decir, que el Derecho irrumpe en la esfera económica exclusivamente para actuar un precepto de orden moral (27). Esto se puede advertir claramente en institución como la contratación, donde impera con señalada intensidad el móvil del interés económico, a pesar de lo cual intervienen generalmente otros factores con función de límite frente a la preponderancia del interés de parte; y si se profundiza un poco en esta especie de relaciones, se verá que el hecho mismo de dar formas contractuales a los fenómenos económicos de intercambio, significa una superación de la mera consideración económica, esto es, del interés y del egoísmo individual, según el cual el más fuerte debería imponerse, sin más, al débil (28).

He aquí al Derecho actuando, si no para la supresión del egoísmo, por lo menos para su limitación, pues ¿cómo puede lo económico limitarse a sí mismo sino remitiéndose a un principio que no sea tal? (29). Luego todo acto humano admite, al mismo tiempo, valoración moral y jurídica, según que, desde el punto de vista deontológico, sea referido al sujeto que lo cumple o a la relación de éste con otro sujeto, dado que la «alteridad» es la razón característica del Derecho. Y esto no impide que tanto éste como la economía incidan a veces sobre la mis-

(27) NICOLA D'AMATI: Op. cit., pág. 534.

(28) DEL VECCHIO: Op. cit., págs. 103, 104, 107 y 109.

(29) BATTAGLIA: Op. cit., vol. III, pág. 293.

ma clase de fenómenos sociales, lo cual no prueba la coincidencia o identificación entre ellos, sino que, por el contrario, conduce a establecer la recíproca independencia, dada la diversidad de los respectivos puntos de vista desde los cuales se observan el mismo dato, porque si mientras, de un lado, media la realidad fenoménica objeto de concretos reconocimientos, de otro, se presentan, al menos, el conjunto de principios lógicos que estudian esta realidad, sobre un plano de abstracción (30). Este emparejamiento de lo jurídico y lo económico se observa en las normas jurídicas que encierran y delimitan fenómenos e institutos económicos (v. gr., la propiedad, la compraventa, la permuta); pero es cierto también que existen conceptos jurídicos que hacen abstracción de la economía; y éstos son no sólo los que hacen referencia a las relaciones personales y a los estados subjetivos, sino aquellos conceptos fundamentales de la vida del Derecho; por ejemplo, el acto, la relación jurídica, que consisten en puras abstracciones lógicas privadas de todo engranaje con la esfera económica, que ni pueden ser cualificados con la característica utilitaria de la economía, ni como económicos en sí mismo (31). Así resulta ser el Derecho un ordenamiento general de toda la actividad humana, que disciplina y delimita esta actividad en todas sus posibles direcciones.

Sería, pues, absurdo querer derivar el Derecho de la economía, como pretendiera Croce, por cuanto antes que nada habría necesidad de especificar en qué cosa consiste la investigación de lo útil, como categoría genérica y soberana. En realidad, es la economía, en sus formas territoriales y en sus posibilidades concretas, la que se adapta al Derecho. Esto no es obstáculo a que, incluso contemplado éste como construcción formal, él da cauce a las novedades de la vida abriendo nuevos capítulos en su ámbito que siempre se perfilan como exigencias humana e ideal más amplias en el espacio y en el tiempo, respondiendo al fenómeno universal de adaptación jurídica a un momento histórico determinado de acuerdo a sus cánones permanentes (v. gr., no existía un Derecho aéreo antes de que se inventase el aeroplano) (32).

(30) NICOLA D'AMATI: Op. cit., págs. 532-533.

(31) NICOLA D'AMATI: Op. cit., pág. 533.

(32) ROCCA: Op. cit., págs. 370-371.

V

Todo sistema moral y jurídico salvaguarda los valores esenciales de la vida, es decir, da normas absolutas y pone límites no transgredibles, si bien dentro de éstos consiente el arbitrio individual, la más precisa selección de las acciones. De lo cual se deriva la imposibilidad de fundar el Derecho en la economía, o con otras palabras, la necesidad de que el momento económico sea subordinado al jurídico. En su consecuencia, el Derecho, como principio universal de la conducta, domina todas las acciones humanas y, por ende, también las que tienden a la satisfacción de las necesidades y a la adquisición de los bienes materiales. En pocas palabras, *el Derecho domina la economía*.

Se dice, pues, que se hace necesaria esta reducción de la economía al Derecho, para que la ética pueda renovar el disperso mundo económico y transfigurarlos, si es preciso. De acuerdo en que la economía es tan abstracta como lo es el Derecho, pero éste es portador del universal jurídico capaz de ordenar las particulares relaciones económicas, haciendo de ellas un ordenamiento que se asiente sobre una base moral. La economía es, por lo que constituye, sólo una parte de la materia regulada por el Derecho. En todo tiempo y en todo lugar, desde que existe la vida social, que es como decir la convivencia, la actividad económica ha sido en alguna forma regulada por el ordenamiento jurídico, el cual, en su esencia, no consiste tan sólo en códigos y leyes, que incluso pueden faltar y de hecho faltan por completo en ciertas fases jurídicas, sino en las limitaciones de la conducta recíproca, en las pretensiones y obligaciones correlativas. Estas no pueden faltar jamás, porque en tal caso faltaría la convivencia, es decir, la vida (33).

Cuando hablamos de un abstracto de la economía nos referimos tanto a las observaciones empíricas de la fenomenología económica como a las generalizaciones de esta ciencia, las que constituyen su filosofía como experiencia que se remonta sobre las simples apreciaciones particulares, revelándonos a la economía como una determinación autónoma que corresponde a una manera peculiar de la actividad humana, necesaria también para la concreción y la plenitud de la vida

(33) DEL VECCHIO: Op. cit., págs. 118, 126, 121, 122 y 135.

social (34). Y contemplado así el factor económico, supera la simple aspiración a la satisfacción de las necesidades naturales, en razón de que el hombre no es el animal que satisface los instintos, sino quien realiza la espiritualidad de su naturaleza, queriendo y viviendo sus necesidades como realización de una idea humana, como libre realización de una forma de vida (Capograssi). He aquí el carácter coexistencial de la economía desarrollado por el Derecho dentro de su función coordinadora objetiva, así como también el momento económico se halla frenado por la moral en la consideración individual del sujeto. Porque si es verdadera la proposición: no hay derecho sin relaciones jurídicas; es verdad también la siguiente: no hay economía sin relaciones económicas. La economía de un individuo aislado es tan imposible como el Derecho sin la alteridad, pues —como puso de relieve Kant—, cuando se habla de la relación jurídica de una persona con una cosa, siempre se hace en sentido metafórico, en cuanto que las relaciones económicas no cesan nunca de ser relaciones humanas y, precisamente, interhumanas, trámite que se cumple mediante lo que se llama humanización o interiorización de las cosas (35).

Este es el panorama de las relaciones entre el Derecho y la economía, contemplados en una mutua compenetración a pesar de su independencia recíproca, y configurada la economía como relación interhumana para la planificación y el intercambio de los bienes, dentro de una lógica subordinación al Derecho, presentado como principio ordenador en el ámbito de una jerarquía de valores que responden a las exigencias de la naturaleza humana.

LINO RODRÍGUEZ-ARIAS B.

Profesor de la Universidad
de Panamá

(34) ENRICO VIDAL: *Umanismo e coesistenzialismo*. Milano, Ed. Giuffré, 1954, pág. 147.

(35) ENRICO VIDAL: *Op. cit.*, pág. 151.

SAN AGUSTIN Y LA TEORIA DE LA «LEX AETERNA»

«Santo Tomás de Aquino no aborda el tema de la *lex aeterna* hasta su última obra, la *Summa Theologica*. El comentario a las *Sentencias* es mudo a este respecto, lo mismo que los diversos comentarios a las *Sentencias* del tiempo... Las *Sentencias* de Pedro Lombardo no habían tocado esa cuestión... Santo Tomás no es, por otra parte, el creador del tratado. Ese mérito pertenece a la joven escuela franciscana» (1).

Este pasaje resume las investigaciones que Dom Lottin verificó en torno al asunto de la ley eterna a través de los autores medievales de los siglos XII y XIII (2). Según esas investigaciones, la exposición de Santo Tomás es la tercera cronológicamente. Corresponde a 1271, siendo precedida por la de su hermano de hábito Pedro de Tarantasia (1264), y antes de éste, por la de Alejandro de Hales (3), *doctor irrefragabilis*, contenida en la cuestión 26, III parte, de su *Universae Theologiae Summa*, que hay que datar de antes de 1245, fecha en que muere el doctor franciscano (4). Teniendo en cuenta que esa cuestión 26 reproduce el opúsculo anterior *Quaestiones de legibus* (códice latino 782 de la Vaticana, conservando también en la biblioteca comunal de Asís) (5).

(1) LOTTIN, Dom Odon: *Principes de Morale*, II, «Complements de doctrine et d'Histoire», Louvain, 1947, pág. 89.

(2) LOTTIN, Dom Odon: «Les premiers exposés scolastiques sur la loi éternelle», en *Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles*, II, n. 2.

(3) LOTTIN: *Principes de Morale*, II, págs. 90-91.

(4) VACANT, A.: «Alexandre de Halés», en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, I, 772-785.

(5) *Universalis Theologiae Summa*, III, q. 26. Cfr. LIO, E., O. F. M.: «San Agustín y los primeros maestros de la espiritualidad franciscana»; ponencia desarrollada por el autor en la Semana Internacional de Espiritualidad Agustiniiana (Roma, 22-27 de octubre de 1956). Véase una recensión del trabajo en *La Ciu-*

El texto de Alejandro de Hales, del que más que de Pedro de Tarrantasia depende Santo Tomás de Aquino, «es esencialmente tributario de San Agustín». «El mérito de Santo Tomás consiste en haber perfeccionado la síntesis, vinculando mejor la ley eterna al concepto de *ratio*, es decir, a la idea de gobierno» (6).

Santo Tomás desarrolla el tratado de la ley (7) estableciendo una distinción precisa entre la eterna y la natural. Base para esa distinción se la ofrecía su concepto aristotélico de la realidad. Al entender las cosas como sujetos de las formas ideales, quedaba establecido un modo de ver lo ideal adscrito a las cosas, además de verificado en la mente divina. Las ideas, fuera de su existencia en Dios, existían también en las cosas. Existían como ejemplar y como ejemplado. Y en lo ejemplado se daban las ideas con carácter de intrínseca participación.

La diferencia entre lo eterno y lo natural no pudo ser tan clara para una mente platónica, que no reconozca esa intrínseca participación. El platónico tropezaba inmediatamente con el orden de lo inteligible sin especiales precisiones sobre el sujeto real de concreción. La naturaleza sin duda participaba de lo ideal, pero sin recibirlo, hasta constituir de lo ideal el propio ser. La participación se verificará de arriba abajo en continuo derrame y asistencia de lo inteligible respecto a lo natural. Se trata de una «participación» que mejor se llamaría, con los pitagóricos, «imitación» (8). San Agustín concebirá esta asistencia como iluminación en el orden cosnocitivo, entendiendo por tal la presencia de lo ideal como una luz en la que se esclarece todo lo

dad de Dios, CLXIX (1956), págs. 702-703: A. TURRADO: «Notas sobre la espiritualidad de San Agustín y de la Orden agustiniana».

(6) LOTTIN: *Principes de Morale*, II, pág. 92; cfr. *Summa Theologica*, I-II, q. 91, a. 1; I-II, q. 93, a. 1. La explicación de Santo Tomás queda vinculada a través de Boecio con la filosofía estoico-aristotélica. También Alejandro de Hales remite a Boecio desde las primeras líneas de su cuestión 26. Boecio le sirve de apoyo para justificar más fácilmente la ley eterna poniéndola en relación con la providencia y el orden universal (*Universae Theologiae Summa*, III, q. 26, m. 1). En cuanto a San Agustín, fundadamente puede ser invocado aun por Suárez como «praecipuus auctor, qui de lege aeterna sermonen habuit» (*De legibus, ac Deo legislatore*, II, 2).

(7) *S. Th.*, I-II, q. 91, aa. 1-2; *ibid.*, qq. 93-94.

(8) ARIST.: *Metaph.*, I, 6, 987 b: la μέθεξις sería más bien μίμησις importando menos que nada al caso el nombre; cfr. *Timeo*, 48 E. Las cosas no tienen su perfección como un dato. La adquieren, por el contrario, volviéndose a la fuente de ella, convirtiéndose, asemejándose al modelo (cfr. W. JAEGER: *Paideia*, trad. de W. Roces, México, 1948, págs., 358-360).

que en el mundo tiene claridad (9). De la misma manera se entienden las demás formas de participación, de modo concreto la moral. La bondad de las cosas resulta de la apertura al bien que se difunde de lo alto dejándolo todo bañado con su toque (10). En esta concepción, entre el ejemplar y lo ejemplado existe una dependencia más íntima, puesto que lo ejemplado se apaga y desvirtúa en cuanto deja de estar a la luz o al bien que lo dignifica. El valor de la criatura es resultado de un don continuo, valor que se desvanece en cuanto el dador se ausenta.

Una ausencia del dador será admisible únicamente cuando llegue a afirmarse en su suelo propio lo dado, en tal forma que, de algún modo, se tenga y se administre a sí mismo con cierta independencia, esto es, cuando lo dado le pertenezca en propio al dato. Sólo aquí será posible abrir un discurso independiente acerca de lo natural, porque sólo aquí lo natural tendrá, al menos hasta cierto punto, consistencia aparte.

En San Agustín la realidad de lo existente se concibe según un esquema religioso. El orden de las cosas, del que resulta la unidad del universo, pende del hecho de encontrarse todo vinculado a Dios, como un teocentrismo que no deja espacio viable para considerar los hechos a otra luz que no sea la religiosa. Cualquier intento de explicación naturalista se hubiera considerado como pretensión vana, ya que la naturaleza en sí misma no tiene capacidad de sostenimiento. Implicaría querer colocarla fuera de su lugar, dejarla sin base y, por tanto, hacer imposible la explicación. El orden del mundo es por naturaleza sacro (11). Cuando no se cuenta con esa sacralidad, cuando se profana lo existente, la realidad que se nos brinda será aparentemente más densa, más llena de sí y más indicada para edificar sobre ella. De hecho, sólo se tendría una realidad inane, incapaz de nada.

San Agustín, en su madurez, fué portavoz de ese concepto sacro del mundo. Por lo mismo su doctrina huye de toda concesión a la idea pagana de un cosmos natural, suficiente en su condición de naturaleza. Este cosmos suficiente sería una cosa profana, puesta fuera de Dios y

(9) Cfr. JOLIVET, Régis: *Dieu soleil des esprits, ou la doctrine augustinienne de l'illumination*, Paris, 1954; HESSEN, Johannes: *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin-Bonn, 1931, págs. 70 y sigs.

(10) *De Gen. ad litt.*, VIII, 12, 25, ML 34, 385; cfr. GILSON, E.: *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, Paris, 1929, págs. 158-159.

(11) GARCÍA-PELAYO ALONSO, Manuel: *El reino de Dios, arquetipo político. Estudio sobre las formas políticas en la alta Edad Media*, Madrid, 1959, págs. 85-92.

bastándose sin él. Dios sería, a lo sumo, el espectador ocioso o, si acaso, el regulador pasivo del cumplimiento de las virtualidades de las cosas. San Agustín tendrá sumo cuidado en entender el ser y el valor de las cosas en íntima dependencia del todo, dando por imposible el sostenimiento de lo natural sin poner de relieve su condición de sostenido. No hay un ser ni un saber natural suficiente. El ser natural, sacado de la nada, seguirá de suyo propenso a ella. Así como el saber natural, desasistido, sería —lejos de la luz— devorado por la nesciencia. De la nada de origen se libera el ser como el saber únicamente en y por el todo. Por eso, a fin de que la dimensión natural del ser y del obrar se mantengan, tiene que constar explícita la referencia a la razón trasnatural, en la que se fundan. La consistencia del mundo toma solidez vista *sub specie aeterni*.

Las cosas son naturalezas en cuanto criaturas, en cuanto puestas en la existencia como un hecho; un hecho, producto de la pura generosidad de Dios. Son cosas traídas de la nada, que llevan en la raíz esa nada. De nativo, en definitiva, tienen las cosas la nada. Mantenidas por Dios, evitan su nada original. Este modo de entender la realidades pertenece en común a todo el sentir cristiano. Realidades sustraídas al influjo mantenedor divino serían realidades «dejando de ser» (12). Para que las cosas se aniquilen no se necesita una «acción» especial por parte del creador, bastaría su «dejación» (13).

No obstante, supuesta la creación, cabe pensar la criatura según muy diversos grados de realidad; realidad asistida, ciertamente, pero también con diversa profundidad partícipe, a título propio, del ser que como criatura posee. La asistencia del creador puede ser invocada de forma más o menos requirente, conforme más o menos se acentúe la indigencia de lo creado. Lo creado puede pensarse muy bien hecho, lo cual sin duda debe ser admitido. Aunque puede creerse tan bien hecho que se baste sin el Hacedor. En cuanto se carga alguna suficiencia a cuenta de la criatura se abre el paso a una naturaleza «natural»; sin duda pendiente de un primer hecho exterior a ella, pero después confiada a sí misma, siendo y desarrollándose en función de un haber nativo.

(12) *S. Th.*, I, q. 104, a. 3.

(13) *Ibid.*, ad. 3: «Si Deus rem aliquam redigeret in nihilum, hoc non esset per aliquam actionem; sed per hoc quod ab agendo cessaret.» «Potest eis (rebus) non influere esse, et sic esse desisterent» (*Ibid.*, corpus).

San Agustín se opone a toda manifestación de la tendencia a ver interpretados así los hechos.

Lo natural de una cosa es fruto del hacer divino. Radical y formalmente el ser hay que definirlo como una *hechura*; no resultado de un nacer, sino de un hacer (14).

Una vez hechas las realidades, parece que ellas por su cuenta son y obran, parece que son naturalezas suficientes. Sin embargo, en ese ser y hacerse, la dimensión nativa descansa sobre una dimensión factiva. Detrás del *natum* de lo natural hay siempre el *factum* creador. De continuo hace Dios lo creado, porque de continuo lo sostiene como criatura. En resumen, la *creatura* agustiniana no es resoluble en una estricta *natura*.

Un caso en el que estas indicaciones generales se ponen de manifiesto es el que concierne al tema de la ley eterna y a sus relaciones con la natural. Advirtamos desde aquí que esa distinción entre ley eterna y natural es poco o nada agustiniana. Sin duda se encuentran en él las denominaciones respectivas; pero se ven fundidas en la unidad del orden sacro que define su mundo. Lo natural consiste gracias a lo eterno. Sin que pueda hablarse de una legalidad tenida por las cosas como suya, y que por su cuenta pueda ser base de edificio ético ninguno.

A la ley moral y jurídica se le han buscado dos fundamentaciones: o la naturaleza de las cosas, o la razón divina (15). Esas dos tesis se han defendido en ocasiones en forma pura y con exclusividad. Lo más corriente, sin embargo, es verlas armonizadas, tendiendo a completarse. Así, los filósofos pudieron hacer de la ley natural una razón partícipe de la *recta ratio Summi Jovis* (16), y los teólogos ver la sabiduría divina —ley eterna— como paradigma de la natural, y, por tanto, entender la ley natural a modo de una *participatio aeternae* (17).

No obstante, sigue siendo cierto que en este asunto pueden distinguirse dos suertes de mentalidad: la naturalista y la religiosa; una y otra han tenido representantes en todas las épocas. Dentro de la misma concepción cristiana hubo en tiempos propensión a correrse

(14) *Contra Faustum Manich.*, XXVI, 3, ML 42, 480-481.

(15) Cfr. BATAGLIA, Felice: *Curso de Filosofía del Derecho*, trad. de F. Elías de Tejada y P. Lucas Verdú, L. Madrid, 1951, págs. 120-121.

(16) CICERÓN: *De legibus*, II, 4.

(17) *S. Th.*, I-II, q. 91, a. 2.

hacia el lado naturalista. Es evidente que San Agustín tiene que ser colocado de parte de la versión religiosa.

También, sin duda, en él confluyen las dos tendencias. Platón y los estoicos actúan conjugados en sus ideas (18). Los influjos se mezclan y dan por resultado una visión compleja en la que está de algún modo presente todo el mundo anterior. En términos generales, cabría decir que, si fué para él en todo tiempo Platón el filósofo máximo, en su primera época le entiende a través de sus lecturas estoico-ciceronianas, sobre todo en cuestiones morales. Con el tiempo se acentúa el paso a la específica concepción cristiana, transformándose en sentido religioso su moral. Este hecho se refleja en el problema de la ley en el sentido de experimentarse la marcha desde una consideración que podría admitirse «natural» hacia otra que bien pudiera llamarse «sacramental». Sin duda, la ley eterna es en todo este proceso el eje sobre el que gira su mundo ético. Pero esa ley eterna que, pasajes primerizos, como los que se contienen en su tratado acerca del *Libre albedrío*, ponen en contacto con la razón o con el orden naturales, serán, en sus últimas obras, de sentido eminentemente sobrenaturalista, expresión de un orden y una razón que traducen un misterioso curso providencial. Lo que se corresponde con el cambio que en la visión del mundo experimenta San Agustín desde las fechas de neoconverso hasta la consumación en el episcopado. Cambio a través del cual el curso de las cosas, el orden del mundo o el sentido de la historia va viéndose menos asentado en bases puramente naturales, y más transido de un aliento carismático (19).

LA «LEX AETERNA» EN «DE LIBERO ARBITRIO»

El lugar de referencia inmediato, dentro de la obra de San Agustín, respecto al problema de la ley eterna, corresponde a su tratado *Del libre albedrío*.

Distingue en ese lugar San Agustín entre ley eterna y ley tempo-

(18) SCHUBERT, A., S. V. D.: *Augustins Lex aeterna-Lehre nach Inhalt und Quellen*, Münster im Westf., 1924. En este libro, págs. 20-61, se encontrarán abundantes indicaciones relativas a los antecedentes que, en la doctrina de la ley eterna, pudo tener San Agustín.

(19) DANIELOU, Jean: *El misterio de la historia* («Ensayo teológico», dice el subtítulo castellano), trad. de Javier Goitia, Pbro., San Sebastián, 1957, páginas 30 y sigs.

ral, o lo que es lo mismo, *lex incommutabilis*, y *lex quae commutari per tempora iuste potest* (20). Ley eterna es la *summa ratio...*, *cui semper obtemperandum est* (21). Así, pues, se coloca por encima del tiempo, siendo su atributo definitorio la incommutabilidad». De esa ley eterna, «impresa en nosotros», deriva la temporal cuanto tiene de justo y de legítimo. Su concepto podría resumirse en esta fórmula: *qua iustum est ut omnia sint ordinatissima* (22).

Sobre la distinción entre ley temporal y ley eterna se insiste en nuevos pasajes al fin del libro. Pero aquí temporal y eterno se toman en sentido ético-religioso, más allá de una mera contraposición relativa al cambio o al tiempo. Esos dos miembros no constituyen el lado superior y el inferior de un sistema. Lo temporal y lo eterno se corresponden como los polos de un dualismo ético irreconciliable. Lo temporal alude a la dimensión de nada que afecta a toda criatura y a la nihilidad que la amenaza de no abrirse hacia el todo, hacia lo eterno. Lo temporal sólo se afirma en la razón intemporal. «La ley eterna manda no dirigir el amor a lo temporal, sino convertirlo puro a las cosas eternas» (23). Lo que supone que hay «dos suertes de cosas, eternas unas y otras temporales, como asimismo dos especies de hombres, unos que siguen y aman las eternas y otros las temporales». Y como la ley eterna orienta hacia lo eterno, la ley temporal supondría *neglectis rebus aeternis... temporalia... sectari* (24). En esa doble ley se manifiesta el contrapuesto atractivo, del bien y del mal. La perspectiva jurídica de los capítulos 6-7 ha quedado transformada en religiosa; en esta última no se trata ya de lo que de ordinario y estrictamente se entiende por ley. Ley eterna y ley temporal se encontraban en el primer caso en razón de dar cauce a la justicia, vinculadas entre sí, subordinándose la segunda a la primera y recibiendo de ella su rectitud (25). En el segundo se habla de una ley temporal que nada tiene que ver con la justicia, que es, por el contrario, su negación, y que pretende instaurar un orden desvinculado, independiente y contrario al de la ley eterna, en lo que consiste el pecado: *omnia peccata hoc uno generi contineri, cum quisque aver-*

(20) *De lib. arb.*, I, 6, 14-15, ML 32, 1228-1229.

(21) *Ibid.*, I, 6, 15, ML 32, 1229.

(22) *Ibid.*

(23) *Ibid.*, I, 15, 32, ML 32, 1238.

(24) *Ibid.*, I, 16, 34, ML 32, 1240.

(25) *Ibid.*, I, 5, 11, ML 32, 1227: «mihi lex esse non videtur, quae iusta non fuerit». «Leges iniustas..., potius nullas.»

titur a divinis vereque manentibus, et ad mutabilia atque incerta convertitur (26).

Resumiendo, San Agustín nos habla de una ley eterna, identificada con la *summa ratio*. Inconmutable en sus preceptos, de ella derivan los hombres cuanto de justo hay en las disposiciones humanas y que puede variar en función del tiempo. Impresa en nosotros, es la razón del orden universal (27).

Como se ve, es una ley que se coloca por encima de las leyes humanas; tiene los atributos de incommutabilidad e intemporalidad. Es decir, se la define por propiedades no inmediatamente traídas de la naturaleza divina, que es el sujeto de esa ley, sino que en común puede tener con lo que se entiende por ley natural. Si bien se la llama *summa ratio*, esa expresión no tiene necesariamente un sentido personal, ya que está tomada de los estoicos a través de Cicerón, en quien ciertamente no tenía ese sentido (28). Así, pues, todo lo que se nos dice de la ley eterna puede ser colocado en una región indecisa que, en ocasiones apunta hacia la ley de Dios, pero que a la vez se identifica con su participación en la naturaleza. Es ley eterna la incommutable, frente a la que se muda con el tiempo que se llama temporal.

Y, en todo caso, ese libro I *De libero arbitrio* ofrece una rica cantera de fórmulas que se completan unas a otras, pero que un análisis atento podría repartir según tres intereses, aludiendo a otros

(26) *Ibid.*, I, 16, 35, ML 32, 1240.

(27) «Appellemus ergo istam legem... temporalem, quae quanquam iusta sit, commutari tamen per tempora iuste potest... Illa lex quae summa ratio nominatur, cui semper obtemperandum est, et per quam mali miseram, boni beatam vitam merentur, per quam denique illa quam temporalem vocandam diximus, recte fertur, recteque mutatur, potestne cuipiam intelligenti non incommutabilis aeternaque videri?... Simul etiam te videre arbitror in illa temporali nihil esse iustum atque legitimum, quod non ex hac aeterna sibi homines derivarint... Ut igitur breviter aeternae legis notionem, quae impressa nobis est, quantum valeo verbis explicem ea est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima... Cum ergo haec sit una lex ex quae illae omnes temporales ad homines regendos variantur, num ideo ipsa variari ullo modo potest?» (*De lib. arb.*, I, 6, 14-15, ML 32, 1228-1229).

(28) CICERÓN: *De legibus*, I, 6, 18; *De nat. deorum*, I, 15, 40; cfr. TESTARD, Maurice: *Saint Augustin et Cicéron*, I, *Cicéron dans la formation et dans l'oeuvre de Saint Augustin*, Paris, 1958, pág. 188; *Ibid.*, II, *Répertoire des textes*, Paris, 1958, pág. 17; SCHUBERT: *Augustins Lex aeterna-Lehre nach Inhalt und Quellen*, págs. 20-47. Indicaciones sobre el influjo general de los estoicos, en VERBEKE, Gérard: «Augustin et le stoïcisme», en *Recherches Augustiniennes* (Supplément à la *Revue des Etudes Augustiniennes*), vol. I, Paris, 1958, págs. 67-89.

tantos influjos, distintos. Esos tres intereses son: 1), el jurídico; 2), el metafísico; 3), el teológico. De procedencia, respectivamente, romana, griega, cristiana. Cada uno de ellos tendría su fórmula concreta, a base de las tres definiciones que de la ley eterna ofrece ese libro: *Summa ratio...*, *cui obtemperandum est* (29); *qua iustum est ut omnia sint ordinatissima* (30); *iubet aeterna lex avertere amorem a temporalibus, et eum mundatum convertere ad aeterna* (31).

La consideración de la ley dada para regir una ciudad remite a la divina providencia rectora del universo. Esa providencia rectora gobernando cuanto existe es la *summa ratio*, la ley suprema a que obedecen todos los seres creados. Pero la obedecen, no a la fuerza, sino como siguiendo cada uno su propia condición, ya que el universo participa de esa *summa ratio* gobernadora componiéndose en orden universal: la obediencia a la ley se confunde con su natural realización. Y esa natural realización pide el respeto jerárquico de las categorías y lugares de los seres, de forma que lo inferior se ordene a lo superior, y lo superior a lo sumo. La ley lleva a la verdad, a Dios. *Stare in lege* (32), *stare in veritate* (33), *stare in Deo* (34): fórmulas que se reclaman y completan.

Naturalmente, la ley así definida existe. Es el obligado sostén y complemento de las leyes humanas, que no pueden ocuparse de todo y que, de lo que se ocupan, lo hacen deficientemente (35). Es la providencia perfecta, gracias a la cual todo está sometido a un orden consumado (36).

Estos pasajes *De libero arbitrio* son los que con mayor frecuencia suelen aducirse para definir las posiciones agustinianas respecto a la ley eterna. Santo Tomás invoca, preferentemente a otros lugares, el que identifica esa ley con la *summa ratio* (37), a la que corres-

(29) *De lib. arb.*, I, 6, 15, ML 32, 1229.

(30) *Ibid.*

(31) *Ibid.*, I, 15, 32, ML 32, 1238.

(32) *Contra Cresc.*, I, 25, 30, ML 43, 461.

(33) *C. Faustum*, XXII, 28, ML 42, 419.

(34) *Solil.*, I, 1, 3-6, ML 32, 873-875; *De ord.*, II, 1, 3, ML 32, 995.

(35) Alejandro de Hales (*Summa*, II, 26, m. 1), para probar esa existencia, se refiere a *De libero arbitrio*, I, 5. Las leyes humanas no lo regulan todo ni lo sancionan todo. Sólo la ley eterna es aquella por la que «omnia sunt ordinatissima» (*De lib. arb.*, I, 5, 13, ML 32, 1228; I, 6, 15, ML 32, 1229; *De vera relig.*, 30, 56, ML 34, 147).

(36) *De lib. arb.*, I, 5-6, ML 32, 1227-1229.

(37) *S. Th.*, I-II, q. 91, a. 1.

ponden los atributos de «inconmutable y eterna»; y, sobre todo, la fórmula con que San Agustín la define: *lex aeterna est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima* (38).

Pero Santo Tomás identifica inequívocamente ya ley eterna con ley divina. Es la *ratio gubernationis rerum in Deo* (39); *ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum* (40); *lex aeterna est lex divina* (41). Así, pues, la ley eterna queda adscrita a Dios. Se la define inmediatamente por su causa esencial, y no a través de una propiedad no exclusiva de la ley en Dios.

Alejandro de Hales la pone inmediatamente en relación con la providencia, a través de San Isidoro y de Boecio (42). La ley eterna es, como dice Santo Tomás, *providentiae quasi principium* (43). Y una y otra, por tomar constancia en Dios, en quien nada cabe temporal, tienen el atributo de eternas (44).

Esta fijación es la que no consta en San Agustín de una manera expresa, al menos en esos pasajes *De libero arbitrio*. Y cuando, en otras ocasiones, según veremos, se expresa, no se hace ni puede hacerse con el carácter discriminatorio que en Santo Tomás. La ley eterna que establece el orden divino en el mundo se puede señalar mirando a Dios o mirando a ese orden en el mundo. Ambas coinciden en constituir una sola exigencia inconmutable que descansa en la inconmutabilidad de la verdad: *lex-veritas* (45).

Antes que Santo Tomás, había hecho lo mismo Alejandro de Ha-

(38) *Ibid.*, I-II, q. 91, aa. 2-3; q. 93, a. 2; cfr. *De lib. arb.*, I, 6, 15, ML 32, 1229.

(39) *S. Th.*, I-II, q. 91, a. 1.

(40) I-II, q. 93, a. 1.

(41) I-II, q. 91, a. 4.

(42) *Universae Theologiae Summa*, III, q. 26, m. 1.

(43) *De veritate*, V, 1.

(44) ALEJANDRO DE HALES: III, q. 26, m. 1; *S. Th.*, I-II, q. 91, a. 1; *De div. quaest.* 83, 46, ML 40, 30.

(45) *De vera relig.* 30, 56, ML 34, 147: «Lex omnium artium cum sit omnino incommutabilis... satis apparet supra mentem nostram esse legem, quae veritas dicitur»; *Confess.*, III, 7, 13, ML 32, 688: «Et non noveram iustitiam veram interiorem non ex consuetudine iudicantem, sed ex lege rectissima Dei omnipotentis, qua formarentur mores regionum et dierum pro regionibus et diebus, cum ipsa ubique ac semper esset, non alibi alia nec alias aliter, secundum quam iusti essent Abraham et Isaac et Iacob et Moyses et David et illi omnes laudati ore Dei.» Pasaje que puede verse en relación con aquel otro ciceroniano del libro III *De republica*, que nos conserva Lactancio (*Div. Inst.*, 8, ML, 6, 660-661).

les. Su famosa cuestión 26, *De lege aeterna*, es un trenzado de pasajes agustinianos recogidos en los lugares más diversos. Pero aquellos que con más reiteración se aducen son los *De libero arbitrio*, en particular de los capítulos 5-6 (46).

LA «LEX AETERNA» EN «CONTRA FAUSTUM»

Si los pasajes agustinianos más socorridos en torno a la ley eterna, para Alejandro de Hales y Santo Tomás, fueron los *De libero arbitrio*, después ha solido citarse, sobre todo, la definición de *Contra Faustum*. Suárez discute preferentemente ese lugar, dando de él una interpretación que se ha hecho clásica (47). La definición es ésta: *Lex aeterna est ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans* (48). A esta fórmula recurre San Agustín para esclarecer qué es lo que entiende por pecado; ya que *peccatum est factum vel dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem* (49).

Parece que en este caso no existe equívoco posible. Se trata de la

(46) Alejandro de Hales está más cerca de San Agustín que Santo Tomás. Lo indica el número de pasajes que de él recoge y también la autoridad que le concede. La cuestión *De lege aeterna* está, en el primero, directamente inspirada en San Agustín, sin que se manifieste empeño ninguno por salirse de sus fórmulas. En Santo Tomás, las fórmulas agustinianas son apoyo en servicio de su propia construcción. Los pasajes más citados en el «doctor irrefragabilis» corresponden a *De vera relig.*, 30-31; *De civ. Dei*, II, 19; XIX, 12; *Confess.*, I, 12; III, 7; *De Gen. ad litt.*, III, 24; VIII, 9; *C. Faustum*, IV, 2...; y, sobre todo, *De lib. arb.*, I, 5-6. Son los mismos lugares de referencia que encontraremos en Santo Tomás, aunque la cita de este último es menos frecuente, y sobre todo menos penetrada. (Cfr. FLÜCKIGER, Felix: *Geschichte des Naturrechtes*, I, *Alttertum und Frühmittelalter*, Zollikon-Zürich, 1954, págs. 426 y sigs.; ROMMEN, Heinrich: *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, München, 1947, págs. 46-58.)

(47) SUÁREZ: *De legibus, ac Deo legislatore*, II, c. 3, n. 1 y 6; II, c. 6, n. 13.

(48) *C. Faustum*, XXII, 27, ML 42, 418; *Ibid.*, XXII, 30, ML 42, 420; *Ibid.* XXII, 43, ML 42, 426. Santo Tomás compone su propia definición de ley eterna (I-II, q. 93, a. 1). Alejandro de Hales trata el asunto correspondiente, el de saber «quid sit lex aeterna» (III, q. 26, m. 3) pegado a tres definiciones de San Agustín (*De lib. arb.*, I, 6, 15; *De vera relig.*, 31; *De lib. arb.*, I, 6, 15). En Suárez se recoge toda la tradición (*De legibus*, II, 1, 2), exponiendo sus ideas personales a partir, sobre todo, de las fórmulas de Santo Tomás (I-II, q. 93, a. 1) y de San Agustín (*C. Faustum*, XXII, 27).

(49) *C. Faustum*, XXII, 27, ML 42, 418.

razón y la voluntad «divinas» que mandan o prohíben algo. Por tanto, la ley debe estar tomada en el sentido estricto de ley eterna. Sin embargo, aun en esta ocasión, no está su campo diferenciado netamente del de la ley natural. Lo que la razón o voluntad divinas mandan o prohíben es el contenido del «orden natural». Ya tenemos, pues, de nuevo complicado el orden eterno con el natural: el orden natural es el término del mandato de Dios. Lo establecido por la ley eterna es el orden participado en las cosas.

Como San Agustín va persiguiendo el hacer ostensible la realidad del pecado, no se preocupa directamente de las criaturas no capaces de pecar. El orden que tiene en cuenta es el moral, del cual no es partícipe la bestia, y del que, si bien participa el ángel, como lo hace, en el estado presente, sin rebelarse, no interesa en este caso. Sólo el hombre es a la vez partícipe de esa ley y capaz de transgredirla. Esa transgresión es el pecado (50).

Uno de los puntos que suelen aducir los autores para distinguir la ley eterna de la natural tiene en cuenta el diverso ámbito de las mismas. La ley eterna abarcaría en su seno todas las realidades, en tanto que la ley natural tiene por sujeto al sujeto moral, al hombre. Si esta distinción está bien fundada (y ciertamente no lo está mucho, ya que la misma ley eterna en sentido propio rige a la criatura racional), se sigue que San Agustín de lo que habla aquí es de la ley natural, aunque con nombre de ley eterna. O, mejor, ley natural y

(50) «Peccatum est, factum vel dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem. Lex vero aeterna est, ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans. Quisnam igitur sit in homine naturalis ordo, quaerendum est. Constat enim homo ex anima et corpore: sed hoc et pecus. Nulli autem dubium est, animam corpori, naturali ordine praeponendam. Verum animae hominis inest ratio, quae pecori non inest. Proinde, sicut anima corpori, ita ipsius animae ratio ceteris eius partibus, quas habent et bestiae, naturae lege praeponitur: inque ipsa ratione, quae partim contemplativa est, partim activa, proculdubio contemplatio praecellit. In hac enim et imago Dei est, qua per fidem ad speciem reformamur. Actio itaque rationalis contemplationi rationali debet obedire, sive per fidem imperanti, sicuti est quamdiu peregrinamur a Domino; sive per speciem, quod erit cum similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est» (*C. Faustum*, XXII, 27, ML 42, 418). «Quapropter hominis actio serviens fidei servienti Deo, refrenat omnes mortales delectationes, et eas coercet ad naturalem modum, meliora inferioribus ordinata dilectione praeponens. Si enim nihil delectaret illicitum, nemo peccaret. Peccat ergo, qui delectationem illiciti relaxat potius quam refrenat. Est autem illicitum, quod lex illa prohibet, qua naturalis ordo servatur» (*Ibid.*, XXII, 28, ML 42, 419).

ley eterna caen bajo la misma mirada y definición. El contenido de esa definición, por el ámbito, coincide con el de la ley natural. No obstante, en otros lugares, San Agustín subraya la universalidad de su alcance: «Nada en modo alguno se sustrae a las leyes del Creador y Ordenador sumo, por el cual se administra la paz del universo» (51), que se corresponde con aquello de Santo Tomás: «La comunidad toda del universo es gobernada por la razón divina», que «tiene razón de ley», y que, puesto que se da en Dios, «hay que llamar eterna» (52). En *De libero arbitrio* se tomaba la ley eterna como expresión del orden universal: regulación física. Aquí, en *Contra Faustum*, se define en el sentido más estricto de regulación moral.

Por otra parte, y según otro de los criterios de distinción, el estado o sujeto de la misma, también acabamos de observar cómo este sujeto es Dios y es la naturaleza, de donde resulta que tampoco por este lado se ve clara distinción; al menos San Agustín no se esfuerza por ponerla de relieve.

Ley eterna y ley natural son como el extremo activo y el pasivo del mismo proceso. Por el lado pasivo, el mundo se halla en plena potencialidad respecto a la ley, de modo que el orden que le rige lo padece más que lo posee; y de continuo ha de ser actualizado por el ordenador. Por eso mismo apenas si tiene ahí sentido hablar de otra ley que de la actualizadora. Esa ley actualizadora impone el modo como ha de comportarse la naturaleza; pero desde el exterior, sin que la naturaleza lo posea en sentido estricto como suyo (53). La forma de participación que aquí se verifica no es la aristotélica de *hacer suyo* lo participado, sino la platónica de tomar parte, imitar el modelo. Según este modo de participación platónica, lo imitado no puede comprenderse con independencia del modelo, en cambio, puede hacerse, y es obligado hacerlo, cuando se piensa en la participación aristotélica. Más aún, si lo consistente en Platón es el modelo, en Aristóteles será la cosa modelada. De ahí que la penetración de Aristóteles, que afirmará el significado de la ley natural, indirectamente ha de concluir por quitar actualidad a la ley eterna.

(51) *De civ. Dei*, XIX, 12, ML 41, 640: «Nullo modo tamen inde aliquid legibus summi illius creatoris ordinatorisque subtrahitur, a quo pax universalis administratur.»

(52) *S. Th.*, I-II, q. 91, a. 1; q. 93, a. 4; q. 93, a. 6; cfr. *De div. quaest.* 83, 46, ML 40, 30.

(53) *De doct. christ.*, I, 22, 20, ML 34, 26; *In Joann.*, 35, 4, ML 35, 1659.

Si acaso, la distinción habría que buscarla en otro plano. Ciertamente hay un orden natural, *ordo naturae*. Pero este *ordo naturae* tiene dos caras: la que da a nosotros y que conocemos por el curso normal que suelen tener los acontecimientos; y la que da a Dios y que responde a su absoluto plan creador. Dios no hace nada contra el orden de la naturaleza, visto ese orden desde él; pero la ejecución del mismo impone a veces la realización de prodigios y milagros, que podemos llamar contra la naturaleza, porque van contra su acostumbrado curso por nosotros conocido. Habría, pues, como una ley natural ordinaria y otra ley natural extraordinaria. Pero la primera, salvo para nuestro limitado modo de comprender, estaría subordinada a la segunda, contra la cual en cuanto *summa naturae lex* (54), no obra Dios nunca, ya que nunca obra contra sí mismo. Y el hombre, a medida que es más espiritual y se hace más partícipe de la inmutable ley y luz, más se centra en el orden de lo que debe hacer (55). Las cosas resultan, en resumen, tanto más insólitas cuanto menos altura de visión tiene el sujeto que las considera. Esta ley, que tiene dos radios de aplicación, y que ahora se llama natural, es la misma que antes se llamó eterna.

Así, pues, la *summa lex*, aquí *lex naturae* (56), es la *summa ratio* (57), o la *ratio divina vel voluntas Dei* (58). De todo lo cual es obvio concluir que lo que San Agustín entiende por ley eterna no coin-

(54) *C. Faustum*, XXVI, 3, ML 42, 480-481: «Deus autem creator et conditor omnium naturarum, nihil contra naturam facit: id enim erit cuique rei naturali, quod ille fecerit, a quo est omnis modus, numerus, ordo naturae. Sed nec ipse homo contra naturam quidquam facit, nisi cum peccat, qui tamen supplicio redigitur ad naturam. Ad naturalem quippe iustitiae ordinem pertinet, ut aut peccata non fiant, aut impunita esse non valeant: quodlibet horum sit, naturalis ordo servatur, si non ab anima, certe a Deo... Sed contra naturam non incongrue dicimus aliquid Deum facere, quod facit contra id quod novimus in natura. Hanc enim etiam appellamus naturam, cognitum nobis cursum solitumque naturae, contra quem Deus cum aliquid facit, magnalia vel mirabilia nominantur. Contra illam vero summam naturae legem, a notitia remotam, sive impiorum, sive adhuc infirmorum, tam Deus nullo modo facit, quam contra se ipsum non facit. Spiritualis autem eademque rationalis creatura, in quo genere et anima humana est, quanto amplius illius incommutabilis legis lucisque fit percipiens, tanto magis videt quid fieri possit, quidve non possit: quanto autem remotior inde fuerit, eo magis miratur insolita, quod minus cernit futura.»

(55) *Ibid.*

(56) *Ibid.*

(57) *De lib. arb.*, I, 6, 15, ML 32, 1229.

(58) *C. Faustum*, XXII, 27, ML 42, 418.

cide ni con lo que escolásticamente se toma como eterna ni con lo que se toma como natural.

Por otra parte, el pecado, que resulta de quebrantar la ley eterna, supone la evasión del orden, «no estar en la verdad» (59), «no estar en la ley» (60). Esa ausencia de la verdad y de la ley ocurre siempre que se altera la jerarquía natural de las cosas sometiendo lo superior a lo inferior; o despreciando lo eterno, como se nos decía en *De libero arbitrio* (61), por seguir lo temporal. Por supuesto, pecado existe siempre que no se reconoce por superior al que es en definitiva sumo, y a lo que todo está ordenado como a fin: Dios. En el hecho de la creación se manifiesta este orden. No otro es el que hacer de la criatura que estar en el plan divino. El orden natural se cumple en la ley de Dios. Así, pues, la ley eterna de que aquí se habla es la ley natural: la ley de Dios en la que está la naturaleza. Lo que se llama ley natural, participación de la eterna, no sería a modo de apropiación, sino de tomar parte; más que una traída de la eterna al sujeto para gozarla como suya, una ida del sujeto a la eterna para centrarse en ella como en suelo «natural»; no un desarrollo, sino una conversión. El bien o el mal resultan fundamentalmente, no de seguir o no seguir a la naturaleza, sino de estar o no estar con Dios.

San Agustín habla en estos pasajes de la ley eterna, pero en realidad la cuestión le viene planteada en terreno perteneciente a la natural. Se la plantean los maniqueos, que aducen como razón para rechazar el Antiguo Testamento ciertas leyes no razonables en él establecidas. Son preceptos admisibles los que establecen no matar, no fornicar, no ser perjuro, etc.; pero en manera alguna los relativos a la circuncisión, observancia del sábado, sacrificios... Todos estos casos nos ofrecen muestras de «verrugas» sobrantes que han crecido sobre la auténtica ley, y de las que hay que librarla (62). El maniqueo se declara enemigo del judaísmo, pero no de la ley razonable: *reddite legi propriam dignitatem* (63), es todo lo que pide. De donde resulta que la cuestión surge de comprobar la doble serie de preceptos bíblicos: los que se imponen como exigencia natural y

(59) *Ibid.*, 28, ML 42, 419.

(60) *C. Cresc.*, I, 25, 30, ML 43, 461.

(61) *De lib. arb.*, I, 16, 34, ML 32, 1239-1240.

(62) *C. Faustum*, XXII, 7, ML 42, 405.

(63) *Ibid.*, 2, ML 42, 402.

los que tienen carácter positivo. Uno de los puntos de que blasonaron siempre los maniqueos fué el de tenerse por hombres razonables (64).

Pues bien, a estas declaraciones es a las que sale al paso San Agustín. Su posición va a ser la de afirmar en toda su amplitud la ley. Sin duda la ley expresa el orden natural. Mas la visión que de ese orden tienen los maniqueos es demasiado estrecha. *Similes sunt hominibus quibus displicent ea quorum non capiunt utilitatem* (65). *Verrucas legis esse dicunt promissivas figuras sacramentorum* (66). Se trata de orden natural. Pero el orden natural es más divino de lo que piensa un corriente hombre razonable. El hombre razonable no juzga más que por aquel lado de la naturaleza que da a nosotros, según el curso habitual de los eventos. Pero ese *ordo naturae* está inscrito en otro más amplio, expresión del cual es la *summa lex*, cierto que la *summa lex naturae* (67), pero conforme la naturaleza es vista por Dios. El sentido completo de la ley requiere para su comprensión un juicio más capaz que el que tienden a emplear nuestras mentes estrechas.

En realidad, la historia humana sigue un discurso carismático, sometida a los planes de Dios, que siempre pone más de lo que requiere el «natural» paso de los hechos. Es decir, que el curso de los hechos no es en el sentido estricto natural (68).

En concreto, el Antiguo Testamento se manifiesta como una magna profecía, no sólo por lo que nos dice, sino por su total desarrollo: *illorum hominum non tantum linguam, verum etiam vitam fuisse propheticam* (69). La naturaleza no es una empresa natural, sino di-

(64) *Confess.*, VI, 5, 7, ML 32, 722; *De musica*, VI, 17, 59, ML 32, 1194.

(65) *C. Faustum*, XXII, 7, ML 42, 405.

(66) *Ibid.*

(67) *Ibid.*, XXVI, 3, ML 42, 481.

(68) Ese curso natural «sólito» está desbordado por las providencias continuas de Dios sobre él. «*Id enim erit cuique rei naturale, quod ille facerit*» (*C. Faustum*, XXVI, 3, ML 42, 480). El «fiat» creador es permanente (*De Gen. ad litt.*, VIII, 12, 25, ML 34, 383). Entonces, sobre el curso «sólito», está el plan de la divina voluntad, que, ejecutándose, da cumplimiento a la «suma ley de la naturaleza», la cual cuenta con lo «insólito»; «*magnalia vel mirabilia Dei*» (*C. Faustum*, XXVI, 3, ML 42, 481), hechos extraordinarios que constituyen la reserva de la misericordia divina, y que va dispensando al mundo a sus tiempos: «*quae faceret opportuno tempore praeter usitatum cursum ordinemque naturae*». «El gobierno del mundo es un milagro» del que no se admiran los hombres, porque es continuo (*In Joann.*, 24, 1, ML 35, 1953).

(69) *C. Faustum*, XXII, 24 ML 42, 417.

vina. Nunca las cosas son de ellas mismas, de tal forma que su ser y su obrar les pertenezca nativamente. La naturaleza entera es un «signo». La sucesión de los acontecimientos puede definirse como un suceso natural, aunque mejor sería entenderlo como manifestación de *mirabilia Dei...* (70). El milagro no constituye una ocurrencia tan insólita como el hombre razonable tiende a creer. Desde el punto de mira de la *summa naturae lex* nada hay insólito (71).

Si el gobierno del mundo quedara fiado a las exigencias naturales, resultaría un orden estrecho, sin aliento creador. Y, sin aliento creador, un mundo creado de la nada tendería a la nada de origen (72). No es ese el orden real. Lo que no quiere decir que la naturaleza esté enteramente desposeída. El mundo tiene en su seno la carga virtual que le empuja a cumplimiento: *mundus gravidus est causis nascentium* (73). Y ese cumplimiento se ejecuta conforme a las leyes suyas: *omnis istae naturae usitatissimus cursus habet quasdam naturales leges suae* (74).

En los comentarios al Génesis desarrolla San Agustín su concepto del mundo creado, viendo en él impreso un destello del ser y la bondad divinas, y partícipe de los planes creadores.

El mundo, sin duda, tiene consistencia propia. Pero en ninguna manera se basta. La obra de la creación y gobierno divinos continúan en todo momento. Dios no creó y se fué. Lo que, «como padre, funda, requiere y rige; como madre, fomenta, nutre, amamanta y contiene».

Las razones de las cosas, inscritas en ellas, están antes en Dios. La ley natural obliga a estar en la ley eterna. Cualquier forma de independencia de la natural sería una suerte de enajenación (75). Y enajenarse es pecar, siendo el pecado un obrar *contra naturam* (76). Así, pues, una ley natural independiente, desde el punto de vista agusti-

(70) DANIELOU, Jean: *El misterio de la historia*, págs. 47-51. La adecuada comprensión de los hechos remite a tener presente la «irrupción de Dios en la historia» (pág. 54). Sin que se trate «de una evolución inmanente, sino de acciones creadoras del Verbo» (pág. 48).

(71) *C. Faustum*, XXVI, 3, ML 42, 481.

(72) *De vera relig.*, II, 22, ML 34, 132; *De mor. Eccl. cath.*, II, 2, 2, ML 32, 1346.

(73) *De Trin.*, III, 9, 16, ML 42, 878; *De Gen. ad litt.*, VIII, 9, 17, ML 34, 379-380.

(74) *De Gen. ad litt.*, IX, 18, 32, ML 34, 406.

(75) *De lib. arb.*, I, 5, 11, ML 32, 1227: «Lex iniusta..., potius nulla»; *De civ. Dei*, XIX, 26, ML 41, 656; *De Gen. ad litt.*, IX, 17, 32, ML 34, 406.

(76) *De mor. Eccl. cath.*, I, 12, 21, ML 32, 1320; II, 2, 2, ML 32, 1346.

niano, es contra la ley natural. *Stare in lege* es *stare in veritate* y también *stare in Deo*. Y, vista desde Dios, la ley natural coincide con la *summa ratio* que todo lo ordena según sus propias causas, pero causas que han de cumplir el orden divino ascendente de la creación. En la economía de esta ley natural, que es la ley eterna, ingresa de continuo riqueza no contabilizada en circulación. El orden del mundo va en aumento, es un orden de autoridad.

OTROS PASAJES DE CONSULTA

Los lugares en que expreso trata San Agustín de la ley eterna son más bien pocos. Los que con más frecuencia suelen citarse son los dos analizados (77). Se ve, pues, en qué medida puede hablarse de un estudio sistemático de la doctrina de la ley eterna en sus escritos. Una exposición de la ética agustiniana, tan minuciosa a otros respectos, como la de Mausbach, no dedica párrafo especial a esta cuestión. Si lo hace Roland-Gosselin es a base de construirlo con materiales diversamente acarreados y no siempre con significación específica al caso (78). Entre la bibliografía, abundante en otras direcciones, no es excesivo lo dedicado a estudiar este punto, que no puede negarse sea central para la ética, sobre todo entendida al modo agustiniano, teniendo en cuenta además la importancia que la ética recibe en la obra del santo (79).

La Edad Media pudo inspirarse para estas cuestiones en el Padre de la Iglesia, porque, si no sistemáticamente, la enseñanza sobre el particular está esparcida con profusión y llena de matices por los más diversos pasajes de su obra. Es una enseñanza solidaria de temas como el del orden del mundo, la providencia, el gobierno divino del mismo, la perfección moral y economía de la salvación..., todos ellos

(77) *De lib. arb.*, I, 5-6, ML 32, 1227-1229; *C. Faustum*, XXII, 27, ML 42, 418.

(78) MAUSBACH, J.: *Die Ethik des heiligen Augustinus*, Freiburg im Breisgau, 1909. A la ley eterna se refiere en relación con la ley moral en general (I, páginas 92-96), o con el orden (págs. 97, 100-101), recordando algunos de los pasajes agustinianos fundamentales. ROLAND-GOSSELIN, Bernard: *La Morale de Saint Augustin*, Paris, 1925, págs. 21-34.

(79) TRUYOL SERRA, A.: *El Derecho y el Estado en San Agustín*, Madrid, 1944. En la pág. 71 y siguientes recoge parte de la bibliografía. Como estudio de conjunto sobre la ley eterna en San Agustín hay el de Schubert, antes citado.

capítulos que trata profundamente San Agustín, al que acudirá por préstamos sin tasa el pensamiento cristiano posterior (80).

Los temas relativos al orden universal y a la providencia, que se encuentran a la base del tratado *De libero arbitrio*, preocupan a San Agustín desde los comienzos, de forma que uno de sus primeros escritos se plantea el problema como asunto directo. Los dos libros *De ordine* representan el esfuerzo por calar en la íntima ley que rige el universo, y que a veces parece encubierta por las aparentes inarmonías que nos presenta el flujo inmediato de los hechos. Sin duda existe el desacuerdo parcial; pero, mirado a suficiente altura, sirve para poner realce en el acorde del todo. Para la cortedad de nuestra vista, que ignora la razón de muchas cosas, hay eventos que parecen ocurrir casualmente. En el fondo «nada sucede sin razón» (*nihil fieri sine causa*) (81). «Siendo innegable que Dios lo administra todo en orden» (82).

El orden consiste, en definitiva, *in Deum converti* (83). «Por él se gobierna lo creado» (84). El orden es la expresión de la voluntad divina; «manteniéndolo, nos allegamos y, quebrantándolo, nos apartamos de él», de Dios (85). Permanecer en el orden lleva consigo *esse cum Deo* (86). Los dictados de la sabiduría ordenadora, en cuanto afectan al hombre, constituyen la disciplina rectora de su vida. «Esa disciplina es la ley de Dios, que, fija e inconcusa en él, se halla como transcrita en las almas sabientes» (87). El contenido de esa ley

(80) LAGARDE, Georges: *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen age*. II, *Secteur social de la scolastique*, Paris-Louvain, 1958, págs. 24, 52 y sigs.

(81) *De ord.*, I, 4, 11, ML 32, 983.

(82) *Ibid.*, II, 1, 2, ML 32, 994. El orden le define en esta obra San Agustín: «ordo est per quem aguntur omnia quae Deus constituit» (I, 10, 28, ML 32, 991); «ordo est quo Deus agit omnia quae sunt» (II, 4, 11, ML 32, 999). Ese orden, «cuando se guarda, lleva a Dios; quebrantado, nos aparta de él» (I, 9, 27, ML 32, 990).

(83) *De ord.*, I, 8, 23, ML 32, 988.

(84) *Ibid.*, I, 10, 28, ML 32, 991; II, 4, 11, ML 32, 999.

(85) *Ibid.*, I, 9, 27, ML 32, 990. Como se dice en un pasaje denso, cuanto conciso, *De doct. christ.*: «sancte vivit, qui rerum integer aestimator est» (I, 27, 28, ML 34, 29). Esa «estima integral» de las cosas la tiene el que aprecia a cada una en lo que vale, el que les da su lugar, según pide otra de las definiciones agustinianas de orden, sin duda la más conocida: «ordo est parium disparium-que rerum sua cuique loca tribuens dispositio» (*De civ. Dei*, XIX, 13, ML 41, 640).

(86) *De ord.*, II, 7, 20, ML 32, 1003.

(87) *Ibid.*, II, 8, 25, ML 32, 1006.

abarca toda la vida moral. Conviene añadir que el aprendizaje de esa disciplina se hace escuchando a la razón, pero también dando oídos a la autoridad (88).

El libro VI *De musica* contiene una reafirmación del orden, con la aplicación expresa al campo moral. Ese orden está soportado y conducido por razones de eterna validez. En el marco de esas razones ha de inscribirse toda acción para que resulte buena (89). El desorden se produce con el abandono de la verdad, que se identifica con el abandono de Dios, lo que conduce a perderse o degradarse: *longe a se facere Deum... in extima progredi... minus minusque esse* (90). El orden pide servicio, no emulación. La curiosidad conduce al desorden. Ser curioso es inventar soluciones al margen: *curiositas nascitur, ipso curae nomine inimica securitati, et vanitati impos veritatis* (91). La curiosidad y el orgullo rompen con la ley del orden, ley que se basa en la humildad y el amor (92). Teniendo en cuenta que la ley universal se cumple siempre; de modo que el que no la acepta la padece: *qui legem agere noluit a lege agatur* (93).

La cuestión 31 (*De diversis quaestionibus* 83) recoge en apretado resumen el concepto y clasificación de las virtudes o hábitos de bien obrar: *quibus recte vivitur... nemo male utitur*, como las define en *De libero arbitrio* (94). En este pasaje la virtud es *animi habitus naturae modo atque rationi consentaneus* (95). Es práctica virtuosa la

(88) *Ibid.*, II, 9, 26, ML 32, 1007.

(89) *De musica*, VI, 11, 30, ML 32, 1180.

(90) *Ibid.*, VI, 13, 40, ML 32, 1185.

(91) *Ibid.*, VI, 13, 39, ML 32, 1184.

(92) *Ibid.*, VI, 14, 47, ML 32, 1188.

(93) *Ibid.*, VI, 11, 30, ML 32, 1180: «... Ita peccantem hominem ordinavit Deus turpem, non turpiter. Turpis enim factus est voluntate, universum amittendo quod Dei praeceptis obtemperans possidebat, et ordinatus in parte est, ut qui legem agere noluit, a lege agatur.» *Ibid.*, VI, 13, 40, ML 32, 1184-1185: «Generalis vero amor actionis, quae avertit a vero, a superbia proficiscitur, quo vitio Deum imitari, quam Deo servire anima maluit... Cum enim anima per se ipsam nihil sit; non enim aliter esset commutabilis, et pateretur defectum ab essentia; cum ergo ipsa per se nihil sit, quidquid autem illi esse est, a Deo sit; in ordine suo manens, ipsius Dei praesentia vegetatur in mente atque conscientia. Itaque hoc bonum habet intimum. Quare superbia intumescere, hoc illi est in extima progredi et ut ita dicam, inanescere, quod est minus minusque esse. Progredi autem in extima, quid est aliud quam intima proicere; id est, longe a se facere Deum, non locorum spatio, sed mentis affectu?»

(94) *De lib. arb.*, II, 18, 50, ML 32, 1267; II, 19, 50, ML 32, 1268.

(95) *De div. quaest.* 83, 31, ML 40, 20. La virtud es también «recta ratio» (*De*

que se ejecuta de acuerdo a la naturaleza. San Agustín acepta el cuádruple número: prudencia, justicia, fortaleza, templanza, con las partes subordinadas en que cada una se divide. En este punto es el santo deudor de una doctrina que, a través de los filósofos, remonta hasta Platón (96). Más en concreto, esa cuestión 31 transcribe literalmente unos pasajes de Cicerón (97), lo que se nos advierte por el propio San Agustín en las *Retractaciones* (98).

Todas las virtudes resultan de obrar conforme a las exigencias naturales. Por lo que hace a la justicia, sobre la que se edifica el derecho, se nos afirma cómo procede de la naturaleza; resultando de ahí el derecho natural, no originado por una opinión, sino por una innata virtud (99).

Aunque Agustín recoge aquí la doctrina ciceroniana-estoica, su propia posición irá más allá de la misma. Esa confianza ilimitada en la naturaleza como fuente y base de la virtud no podía satisfacer a la mirada del teólogo. Unas virtudes estrictamente naturales no serán verdaderas virtudes. «El bien» que ha de cumplir toda virtud no lo alcanza si no está orientada «bien». No basta hacer cosas buenas, es pre-

util cred., 12, 27, ML 42, 85); y, en definición más compendiosa y exacta aún, será «ordo amoris: «definitio brevis et vera virtutis: ordo est amoris» (*De civ. Dei*, XV, 22 ML 41, 467).

(96) REUL, Augustin: *Die sittlichen Ideale des heiligen Augustinus*, Paderborn, 1928, págs. 142 y sigs.

(97) CICERÓN: *De inventione*, II, 159-167; cfr. TESTARD, M.: *Saint Augustin et Cicéron*, II, Paris, 1958, págs. 18-22.

(98) *Retract.*, I, 26, ML 32, 625.

(99) CICERÓN: *De inventione*, II, 53. Véase el pasaje *De rep.*, III, 17, a que antes aludíamos en relación al de *Confess.*, III, 7, 13, ML 32, 688: «Est quidem vera lex, recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna; quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat; quae tamen neque probos frustra iubet aut vetat, nec improbos iubendo aut vetando movet. Huic legi nec obrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari potest; nec vero aut per senatum aut per populum solvi hac lege possumus; neque est quaerendus explanator, aut interpret eius alius; nec erit alia lex Romae, alia Athenis; alia nunc, alia posthaec: sed et omnes gentes et omni tempore una lex, et sempiterna, et immutabilis continebit; unusque erit communis quasi magister et imperator omnium Deus, ille legis huius inventor, disceptator, lator; cui qui non parebit, ipse se fugiet, ac naturam hominis aspernatus hoc ipso met maximas poenas, etiamsi cetera supplicia, quae putantur, effugerit» (en LACTANCIO: *Div. Institut.*, 8, ML 6, 660-661). No puede negarse que, en muchos lugares agustinianos, se puede advertir una reminiscencia cercana de este denso pasaje. Pasaje que, por lo demás, ha sido clásico punto de cita para toda la tradición en cuestión de autoridades respecto al Derecho natural.

ciso hacerlas con intención buena. Verdadero virtuoso no es el «esforzado», sino el «converso». Todo lo que no está ordenado a Dios no alcanza la bondad. Y es porque, en definitiva, el bien se hace cuando se recibe de arriba, sin que baste la confianza en las fuerzas de abajo. El modo de que las virtudes sean plenamente naturales resulta de verlas arrancar del orden plenariamente natural, el que dicta y sostiene Dios, no el que acaso pretenda como suyo la criatura. Cuestión ésta que estudiará Agustín directa e insistentemente en su polémica contra los pelagianos. La vida moral resulta de la prestación sumisa a un mandato, más que del desarrollo de un poder.

Han de tenerse en cuenta otros dos lugares en esta misma obra, la cuestión 27, que trata de la providencia, y la 46 sobre las ideas. «Siendo el Sumo Dios administrador de lo creado, seamos o no conscientes de ello, nada hay fuera de orden, nada injusto, en el universo...» El orden divino que en nosotros se cumple nos desborda. «Haciendo el bien obramos según la ley; de lo contrario, somos por ella necesitados; siendo así que la ley permanece inconmutable, moderando en perfecto gobierno todo lo mudable» (100).

Las ideas son «las razones estables de las cosas..., eternas y necesarias, con sede en la inteligencia divina. No generadas ni corruptibles, todo cuanto puede nacer y perecer ha sido formado según su modelo... ¿Quién se atreverá a suponer que pueda haber algo que no proceda del autor divino... y no se contenga y se gobierne todo por las leyes del Sumo Dios?» *Singula propriis sunt creata rationibus. Omnia summi Dei legibus contineri et gubernari* (101).

Compárase todo esto con otro clásico testimonio *De vera religione*, donde Dios aparece como el artífice que, según su idea creadora, ha hecho lo existente y, según una ley inconmutable, lo gobierna: *lex supra mentem nostram, quae veritas dicitur. Lex omnium artium..., ars omnipotentis artificis*. Ley eterna que tenemos que acatar, pero que no nos es lícito discutir. En orden a las inconmutables exigencias de la misma discierne el legislador humano lo que ha de mandarse y lo

(100) *De div. quaest.* 83, 27, ML 40, 18.

(101) *Ibid.*, 46, ML 40, 30. En estos dos últimos casos se pone de manifiesto la estrecha relación que se da entre la ley eterna, las ideas divinas y la providencia. Las ideas divinas constituyen la razón o el modelo conforme al cual todo ha sido creado. La providencia atiende al gobierno de la criatura ya constituida. La ley eterna asiste por encima de estos dos momentos y es la «summa ratio» del crear y del gobernar: el dictado conjunto sobre el ser y el orden del universo.

que ha de prohibirse: *secundum eius incommutabiles regulas, quid sit pro tempore iubendum vetandumque* (102).

Central para la concepción del orden humano en San Agustín es el capítulo 13 del libro XIX *De civitate Dei*. Dios es el creador sapiente y ordenador justísimo de todo lo creado. En ese mundo hecho y mantenido por Dios, tiene cada cosa su lugar. Que cada cosa mantenga su lugar —*sua cuique loca*—, que cada uno tenga lo suyo, es la exigencia de la justicia, de donde resulta la paz *tranquillitas ordinis* (103). La paz se impone cuando todo está en su puesto; cuando lo inferior se somete a lo superior y todo a Dios. La ley dictada al alma racional es esa: *haerere superiori, regere inferiorem*. El rebelde, *in ordinis tranquillitate non mansit, in veritate non stetit*. Si bien, quien se sustrae al orden, confiándose a su libertad, no por eso queda libre; por el contrario, de ese modo afirma su esclavitud; ya que no se deja liberar. Aquel que no se somete a la ley de grado la padece por fuerza. Algo como había formulado Séneca, *volentem ducunt, nolentem trahunt* (104), siente también San Agustín, *ut qui legem agere noluit a lege agatur*.

Mas para el estoico esa conducción es fatal, *fata ducunt vel trahunt*. La tracción en que piensa San Agustín no obra necesitando, sino solicitando. Bien entendido que *naturalis ordo servatur, si non ab anima, certe a Deo* (105). «Nada hay sustraído a las leyes del Sumo Creador y Ordenador que administra la paz universal» (106). Hay desórdenes; pero también el desorden queda encadenado al orden: *peccantem hominem ordinavit Deus turpem, non turpiter*. Este orden divino se impone por una ley que no obra con la fatalidad natural de la del estoico, sino como fuerza salvadora dispensada por el mismo Dios.

Por eso las virtudes no resultan, como algo mecánico, de dar curso a las exigencias naturales. Virtudes estrictamente naturales son más

(102) *De vera relig.*, 31, 57-58, ML 34, 147-148): «Hace est illa incommutabilis veritas, quae lex omnium artium recte dicitur, et ars omnipotentis artificis... Lex ipsa etiam ipse fit, secundum quam iudicat omnia, et de qua iudicare nullus potest. Conditor... legum temporalium, si vir bonus est et sapiens, illam ipsam consulit aeternam, de qua nulli animae iudicare datum est, ut secundum eius incommutabiles regulas, quid sit pro tempora iubendum vetandumque discernat. Aeternam igitur legem mundis animis fas est cognoscere, iudicare, non fas est.»

(103) *De civ. Dei*, XIX, 13, ML 41, 640.

(104) SÉNECA: *Epist.* 107, 11.

(105) *De lib. arb.*, III, 9, 26, ML 32, 1284; *C. Faustum*, XXVI, 3, ML 42, 480.

(106) *De civ. Dei*, IX, 12, ML 41, 640; *Ibid.*, V, 11, ML 41, 153.

bien vicios (107). No pudieron comprender la justicia verdadera los paganos, faltos de la capacidad de apreciación de las cosas para que cada una tuviese su lugar. La definición ciceroniana de república es defectuosa porque en ella se abusa del concepto de justicia (108). No podía haber justicia donde no se observaba la ley de subordinar lo inferior a lo superior. El individuo, como el pueblo enajenado de Dios, no está en su lugar debido, no realiza la justicia. No es que deban rechazarse las virtudes naturales, que tratan de realizar el bien; pero el bien por ellas conseguido carece de esplendor a falta de haber sido ejecutado *bene* (109). Para esto se necesita que la intención ordene los actos a Dios, que es la fuente y el sostén de la bondad. No basta cumplir según un estricto orden natural, se requiere cumplir según Dios. No basta esforzarse, es preciso convertirse.

LEY ETERNA Y LEY NATURAL

En Santo Tomás la *lex aeterna* queda, como primera determinación, identificada con la esencia divina: *ea quae pertinent ad naturam vel essentialiam divinam, legi aeternae non subduntur, sed sunt realiter ipsa lex aeterna* (110). Por eso mismo puede quedar separada de ella la ley natural, que no tiene otro contenido que la eterna, pero que se da en la criatura como una de sus dimensiones creadas: es la regla y medida de los actos *in regulato et mensurato...*, *providentiae particeps, sibi ipsi... providens* (111); resultando como aquello a lo cual *homo naturaliter inclinatur* (112). Y, quien habla del hombre, puede hablar de todas las otras realidades, de forma que cada una se hace cargo a su modo de los dictados de la ley eterna desarrollándolos en virtud de una inclinación tenida en propio: *omnia participant aliquantulum le-*

(107) Para ver la relación y contraste con los estoicos, VERBEKE: «Augustin et le stoïcisme», en *Recherches Augustiniennes*, I, Paris, 1958, págs. 67 y sigs. Y para precisar el valor que Agustín atribuía a la moral de los paganos, véase WANG TCH'ANG-TCH, J., S. J.: *Saint Augustin et les vertus des paiens*, Paris, 1938.

(108) *De civ. Dei*, II, 21, ML 41, 68-69; *Ibid.*, XIX, 21, ML 41, 649.

(109) *C. Julian. Pelag.*, IV, 3, 19, ML 44, 747; *Ibid.*, IV, 3, 21-22, ML 44, 749; *C. Mendacium*, 7, 18, ML 40, 528; *C. duas epist. pelag.*, II, 9, ML 44, 585; *De civ. Dei*, XIX, 25, ML 41, 656.

(110) *S. Th.*, I-II, q. 93, a. 4.

(111) I-II, q. 91, a. 2.

(112) I-II, q. 94, a. 4.

gem aeternam (113). La naturaleza racional del hombre hace que en él la ley eterna se cumpla obrando *secundum rationem*, ya que la razón es la dimensión natural que más en propio posee. La ley eterna se define, según esto, por Dios; la ley natural, por la naturaleza (114).

Mas la perspectiva que San Agustín considera es diferente. Lo que él intenta es fijar, por encima de lo cambiante, temporal y sometido al arbitrio humano, algo que sea inmutable e inconcuso: a esto lo llama eterno y, en cuanto disposición rectora del mundo, es la ley eterna. De esa ley eterna unas veces habla en sentido estricto, refiriéndose al fundamento divino de la misma; pero otras considera su verificación de hecho. Lo cual significa que, al denominar eterna esa ley, no piensa inmediatamente en Dios, sino en la necesidad inmutable del orden de la verdad y del bien. Es decir, su punto de vista es inmediatamente *axiológico* y no *ontológico*. Esta indiscriminación, desde el lado de los valores perfectamente lícita, es la que priva en pasajes como los *De libero arbitrio*. Y la que hace explicables otros muchos contextos (115).

Sus alusiones al texto clásico de *Rom.* 2, 14, que se refiere a la ley natural, son probatorios de la que él nos llama eterna. Antes de recibir la escrita en tablas, los justos vivían según ley. *Gentes quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt* (116), nos dirá San Pablo. San Agustín llama a esa ley no escrita en tablas, aunque sí en el corazón de los justos, ley eterna: *lex illa in tabulis data iudaeis nondum erat..., sed manebat adhuc «lex aeterna» in cordibus piorum* (117).

Partiendo de ese inicial punto de vista axiológico, San Agustín, es cierto que se refiere en mil ocasiones al lado ontológico, viendo la ley eterna ya como razón o voluntad divina, ya como orden o luz natural. La definición de *Contra Faustum* (118) remite a esa consideración. La ley eterna es la razón divina (119), la voluntad de

(113) I-II, q. 91, a. 2.

(114) I-II, q. 94, a. 4; cfr. FLÜCKIGER: *Geschichte des Naturrechtes*, I, páginas 436 y sigs.; WELZEL, Hans: *Derecho natural y justicia material*, trad. de F. González Vicén, Madrid, 1957, págs. 68, 73.

(115) *De lib. arb.*, I, 6, 15, ML 32, 1229; *De vera relig.*, 30-31, ML 34, 147-148; *De div. quaest.* 83, 46, ML 40, 30; *De ord.*, II, 8, 25, ML 32, 1006.

(116) *Rom.*, 2, 14.

(117) *Sermo 81*, 2, ML 38, 500; *Confess.*, III, 7, 13, ML 32, 688.

(118) *C. Faustum*: XXII, 27, ML 42, 418.

(119) *De lib. arb.*, I, 6, 15, ML 32, 1229; *De ord.*, II, 8, 25, ML 32, 1006.

Dios (120) o la divina sapiencia (121). Y de igual modo la ley natural es la que se encuentra escrita en los corazones, el curso de las cosas tiene sus leyes naturales: *lex tua scripta in cordibus hominum* (122); *omnis istae naturae usitatissimus cursus habet quasdam naturales leges suae* (123).

No se confunde, pues, la ley en Dios con la ley en las cosas. Las relaciones entre la ley eterna y la ley natural se determinarían como un caso concreto derivado de lo que se diga sobre las relaciones generales entre la criatura y el creador; o, si se quiere, entre la razón y la fe. El problema, en San Agustín, no está planteado escolarmen- te, y no hay de él una solución explícita. Aunque es claro que ciertos autores no comprenden este punto cuando se refieren a él porque no distinguen, como ha de hacerse, entre el lado axiológico, que es aquel en que con preferencia el Doctor se mueve, y el lado ontológico, en el que por lo común se colocan los intérpretes. En el plano entitativo no puede estar más clara de lo que está la cuestión de la distinción entre el orden creado y el increado. Una cosa es Dios y otra cosa es el mundo; como una cosa es saber y otra creer (124); y una cosa los atributos divinos y otra los mundanos.

Agustín no habla explícitamente de esta distinción entitativa cuando se coloca en su esfera axiológica, porque la da por inconcusa, como un supuesto obvio que no es necesario mentar. Sólo que la distinción puede ser irrelevante en ese plano axiológico: plano de la verdad, el orden, la ley..., puesto que, den hacia Dios, den hacia la na-

(120) *In Ps.* 36, 3, 5, ML 36, 386.

(121) *De div. quaest.* 83, 27 y 46, ML 40, 18 y ML 40, 30.

(122) *Confess.*, II, 4, 9, ML 32, 678: «... lex tua... lex scripta in cordibus hominum»; *De Trin.*, XIV, 15, 21, ML 42, 1052: «Ubinam sunt istae regulae scriptae, ubi quid sit iustum et iniustus agnoscit... Ubi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur? unde omnis lex iusta describitur, et in cor hominis qui operatur iustitiam, non migrando, sed tanquam imprimendo transfertur; sicut imago ex annulo et in ceram transit, et annulum non relinquit»; *Deserm. Dom. in monte*, II, 9, 32, ML 34, 1283: «quis enim scripsit in cordibus hominum naturalem legem, nisi Deus?»; *Epist.* 157, 3, 15, ML 33, 681: «lex est etiam in ratione hominis qui iam utitur arbitrio libertatis, naturaliter in corde conscripta»; *De ord.*, II, 8, 25, ML 32, 1006: «haec autem disciplina ipsa Dei lex est, quae apud eum fixa et inconcussa semper manens, in sapientes animas quasi transcribitur».

(123) *De Gen. ad litt.*, IX, 17, 32, ML 34, 406; GILSON: *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, Paris, 1929, pág. 159.

(124) *De lib. arb.*, II, 2, 6, ML 32, 1243; *De vera relig.*, 5, 8, ML 34, 126.

turaleza, coinciden en sus determinaciones formales de necesidad, unidad, inmutabilidad... Determinaciones que, aunque se encuentren en las cosas, se encuentran como participadas y sostenidas por el Creador. Se entiende que esas determinaciones, que son propiedades, siguen en cada caso a la naturaleza o esencia a que afectan, según el modo de ser propio de esa esencia: como esencia creadora, como esencia creada.

Lo cual, lejos de tender a confundir los campos, señala entre ellos una más honda separación. La perfección divina tiene que asistir muy de cerca a las perfecciones creadas; pero es en virtud de que esas perfecciones creadas de suyo poseen muy poco de perfectas. Si Dios tiene que hacerse presente es porque el mundo está muy lejos. Gracias al Dios presente sigue la criatura en pie sobre su nada original.

La perfección creada se mide por la semejanza de las cosas a Dios. Si Dios se ausenta cae todo en la desemejanza; se sume en lo otro que la perfección, se disipa y tiende a la nada (125). Y esto es lo que las cosas tienen como suyo, y lo que tendrán si se pretenden suficientes: la desemejanza y vacuidad, respecto al ser, al saber y al hacer. Dios es el lugar en que las realidades se hacen presentes a sí mismas, su lugar de seguridad: *causa subsistendi, et ratio intelligendi, et ordo vivendi...*, *ubi nobis secura sunt omnia* (126).

No está permitido alabar a la criatura de forma que hagamos ocioso al Creador: *qui fecit reficit* (127); *qui creavit recreat* (128). Ni hemos de dar tanta importancia al crear que desprestigiemos el gobernar, como en el plano de la gracia no ha de alabarse de tal forma al Creador que hagamos demás al Salvador (129).

Una cosa es, pues, la ley eterna y otra la ley natural. Si bien el imperio y fuerza de la ley natural están de suyo tan lejos que serían, dejados a sí mismos, ineficaces. Ciertamente que un agustinismo extremoso pudo pretender sacar de ahí la conclusión de que en rigor sólo Dios es de verdad; sola la suya es causalidad, gobierno y legislación verdaderos. Tal fué el agustinismo cartesiano de un Geulinx o un Malebra-

(125) *De lib. arb.*, II, 20, 54, ML 32, 1270; *De vera relig.*, II, 21-22, ML 34, 131-132; *Ibid.*, III, 26, ML 34, 133; *De beata vita*, 2, 8, ML 32, 964; *De mor. Eccles. cath.*, II, 2, 2, ML 32, 1346; *De civ. Dei*, XV, 21, ML 41, 467; *Ibid.*, XIV, 13, ML 41, 421.

(126) *De civ. Dei*, VIII, 4, ML 41, 228-229.

(127) *In Ps. 94*, 10 ML 37, 1224; *In Ps. 45*, 14, ML 36, 524.

(128) *In Ps. 45*, 14, ML 36, 524.

(129) *De nat. et gr.*, 34, 39, ML 44, 266.

che, donde se da una trasposición al orden natural del sistema operativo de la gracia, e incluso de una gracia operando de forma arbitraria bajo el absoluto poder discrecional de Dios, a la manera calvinista. El ocasionalismo es una especie de calvinismo aplicado al orden natural (130). Tal calvinismo deja a la naturaleza en absoluto desposeída, y es resultado de tomar ciertos dualismos, válidos en el terreno axiológico, y trasladarlos mecánicamente al nivel óntico. Esta exageración pretendió estar apoyada en San Agustín. Pero San Agustín, en lucha contra los maniqueos, deja bien sentado que la criatura es buena criatura de Dios, con solidez y destino reales, aunque de criatura. Tampoco ha de ensalzarse de tal modo al legislador o salvador que anulemos al Creador.

ORDEN SACRO, ORDEN NATURAL

La ley no es resultado de las aspiraciones de una naturaleza exenta o libre, sino expresión de un plan liberador. Importa no insistir demasiado en la suficiencia de la ley natural. Una suficiencia semejante haría ociosa toda otra ley. No otro fué el intento perseguido por los pelagianos. Pero en la doctrina de estos herejes la franquía otorgada a la criatura iba en menoscabo del Creador. La confianza excesiva en la naturaleza atenta contra la misma naturaleza (131). El mundo regido por la ley eterna constituye una unidad sacra, jerárquicamente dispuesta bajo Dios, de quien, por quien y en quien todo se cumple.

En la pretensión de suficiencia otorgada a la naturaleza subsiste un mal pagano: el orgullo de creer hacerse bueno a propia cuenta; gobernarse cada uno según su propia providencia. Lo que a su vez implica pensarse dios de sí mismo; o entender el misterio de Dios pro-

(130) ARANGUREN, José Luis L.: *El protestantismo y la moral*, Madrid, 1954, págs. 220-221. Es evidente que, si en el mismo terreno sobrenatural, la salvación no se hace sin el salvado (quien nos hizo sin nosotros no nos salva sin nosotros), esto es más evidente en el plano natural; «totum exigit te, qui fecit te» (*Sermo* 34, 4, 7, ML 38, 212; *De Gen. ad litt.*, VIII, 9, 17, ML 34, 379-380). Lo que no quita para que Calvino pudiera considerar a Agustín en amplia medida favorable a su interpretación: «Augustinus totus noster est.» (Cfr. SCHMITS, Luchesius: *Saint Augustin dans l'oeuvre de Jean Calvin*, Paris-Louvain, 1957-1958, vol. I, pág. 271.)

(131) *Op. imp. c. Julian.*, VI, 15, ML 45, 1535.

fanado, reducido a escala mundana. El estoico podía referirse a la divinidad y a la providencia. Pero las entendía a escala del universo, dentro del ámbito de la racional. Así Zenón pudo hacer de la mente el templo de lo divino. Lo cual no deja de ser un pensamiento elevado, pero peligroso, ya que, entendido a la letra, significa que la divinidad queda inscrita en la mente, o sea que Dios cabe en el mundo, o que el mundo posee una autosuficiencia divina. Filosofías de ese género corresponden a una suerte de pelagianismo profano; así como el pelagianismo es una especie de estoicismo religioso. Conviene no alabar en exceso la ley. Los maniqueos se mostraban prevenidos contra ella, pensando que era el vehículo de la arbitrariedad. Los pelagianos la alaban sin medida, después de entenderla en el sentido de razón palpable (132). Pelagianos y estoicos han de ser redargüidos también, por confiarse a una ley que no salva, ya que estiman bastante el orden de la naturaleza, destruyendo con ello la misma base de ese orden natural. La ley eterna es la «ley por antonomasia» (133). Dios obra de continuo. Y no cabe el orden pleno del obrar divino dentro del orden cerrado en el que se encastilla el pelagiano. Hay un sumo orden natural, fuera del cual y contra el cual nada sucede. Pero sí suceden muchas cosas fuera y contra el orden natural acostumbrado que el pelagianismo toma por orden plenario (134).

La posición de San Agustín hay que pensarla en reacción contra dos exageraciones: la maniquea, vituperadora de la ley escrita, en la que, sin embargo, sacramentalmente se manifiesta el maravilloso orden total; y la pelagiana, que considera el orden acostumbrado como el orden pleno, y que alaba sin límites su poder conductor considerándolo suficiente. Contra unos y otros muestra que el orden, si es natural, también es autorizado; parece arbitrario porque es profético. El mundo tiene un curso maravilloso, y también las maravillas entran dentro del orden natural, cuando se piensa en la razón suma del mismo (135).

Comparados con estos conceptos, la explicación del propio Santo Tomás toma un tinte naturalista que la pone en notable lejanía res-

(132) *C. duas epist. pelag.*, IV, 3, ML 44, 611. Cfr. PLINVAL, G. de: *Pélage. Ses écrits, sa vie et sa réforme*, Lausanne, 1943, págs. 171 sigs., 207-210.

(133) TRUYOL SERRA, A.: *El Derecho y el Estado en San Agustín*, Madrid, 1944, págs. 87-88.

(134) *C. Faustum*, XXVI, 3, ML 42, 480; *In Joann.*, 24, 1, ML 35, 1593.

(135) *C. Faustum*, XXVI, 3, ML 42, 480; *C. duas epist. pelag.*, IV, 3, ML 44, 611; IV, 5, ML 44, 616.

pecto a la de San Agustín. Santo Tomás purga el orden natural de intervenciones ajenas a él, distinguiendo netamente entre aquello de que es capaz hacia dentro —en la medida que es *sibi ipsi providens*—, y aquello que sucede como resultado de una acción desde fuera. A la vez ofrece un concepto preciso del milagro (136). De todo lo cual resultan distinguidos con claridad los dos planos: el de la naturaleza y lo que puede de suyo, y el de la sobrenaturaleza interviniendo milagrosamente. El tratado de la ley eterna de San Agustín acercaba estos dos terrenos (137). Santo Tomás, al recoger la cuestión, la reconstruye sobre las bases de las aludidas distinciones de campos. Distinciones que difícilmente hubieran tenido la incondicional aprobación agustiniana. Al hacerlas, Santo Tomás procede bajo la sugestión de la filosofía aristotélica, más propia para hacer estoicos o pelagianos que hombres hondamente religiosos. En todo caso, hay en Santo Tomás el influjo agustiniano del tiempo de antimaniqueo más que el del período antipelagiano. La metafísica agustiniana del orden del mundo, con insistencia en la virtud del Creador tiene un eco más amplio en la filosofía escolástica aristotélica que no la tesis de un Dios legislador.

Es significativo observar cómo en la cuestión relativa a la ley natural (138) no aduce el Angélico más que dos citas de San Agustín; y las dos sin especial relieve. Una corresponde a *De bono coniugali*, 21, que, por otra parte, se recoge como objeción. La otra se refiere a un pasaje vago, relativo desde luego a la ley, tomado de *Confessiones*, II, 4, (139). Hablando de la ley eterna, la presencia agustiniana es más constante. Pero tampoco carece de interés subrayar que del par de docenas largas de citas, catorce corresponden a *De libero arbitrio*, y de ellas doce afectan a pasajes, siempre los mismos, del libro I, capítulos 5-6; los otros dos aluden a I, 15. Los demás testimonios se reparten dispersamente: *De vera religione*, 30-31 (cuatro veces); *Confessiones*, II, 4; III, 8; *De civitate Dei*, XIX, 12... Si, además, se tiene en cuenta que estos pasajes son los que constituyen la referencia habitual de Alejandro de Hales al respecto, se sigue que el apoyo to-

(136) *S. Th.*, I, q. 105, a. 7; *Ibid.*, I, q. 103, a. 7.

(137) *S. Th.*, I, q. 105, a. 6.

(138) *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 1.

(139) *Ibid.*, I-II, q. 94, a. 6. Al probar la existencia de la ley natural, no cita tampoco más que un pasaje agustiniano, y ello como objeción. Es el pasaje que define la ley eterna como aquella en virtud de la cual «omnia sunt ordinatissima»; en vista de lo que parece superfluo andar hablando de otra ley (I-II, q. 91, a. 2).

mista en San Agustín es indirecto, exterior y enfocado en dirección bien escasamente agustiniana. La metafísica del orden tiene primacía evidente sobre la ética de la ley.

Mas, antes de insistir en este punto, digamos que la definición de *Contra Faustum* (140) puede conceptuarse como aunadora de los tres momentos que escalonadamente vimos sucederse en el análisis *De libero arbitrio* (141): el jurídico, el metafísico y el ético-religioso. En efecto, la ley eterna es un mandato, tiene como contenido el orden del mundo y, por sujeto, la razón y voluntad divinas. Manda conservar el orden, referido a Dios.

San Agustín, que empieza concediendo amplio crédito a la concepción que del mundo pensaron los filósofos, va, en el transcurso de su vida, pasándose a posiciones propias de carácter ético-religioso e inspiración directamente cristiana. Esto influye en todos los problemas que trata.

Respecto al de la ley, los tres elementos, que un tanto disociadamente pone en juego en su inicial fase de escritor, el jurídico, el metafísico, el ético-religioso, en un principio buscan su eje en torno a la categoría del orden. De tal forma que la ley se resumen en la razón y tiende a expresar las directrices inteligentes que la mente ordenadora imprime en el universo. En cambio, posteriormente disminuye el acento de las virtudes naturales y la confianza en la razón, pensando un mundo sumiso misteriosamente a Dios, como medio para que esté en orden, y sobre todo como recurso para ponerle a salvo. La base para afirmar el orden del mundo se la sirve a San Agustín la metafísica neoplatónica, por medio de la cual cree poder triunfar de sus primeros enemigos, los maniqueos. El abandono parcial de esa metafísica se produce ante la actitud en que se manifiestan más tarde los pelagianos. Al pesimismo maniqueo, que declara irrecuperable una naturaleza invadida por el principio del desorden, contesta Agustín con una filosofía de la unidad y de la razón poniendo de relieve la rectitud del universo natural. Al optimismo pelagiano, que confía sin medida en esa rectitud, responde subrayando la indigencia nativa de todo lo creado si se acepta desasistido de Dios.

Esta última actitud ha desesperado con frecuencia a muchos sinceros estudiosos de la verdad cristiana. Parece que se trata del hombre acosado que, por salvar a toda costa lo sustancial, se corre a exa-

(140) *C. Faustum*, XXII, 27, ML 42, 418.

(141) *De lib. arb.*, I, 5-6, ML 32, 1227-1229; I, 15-16, ML 32, 1237-1240.

gerarlo, hasta refugiarse en su caricatura. Como quiera que ello sea, las posiciones agustinianas pocas veces se han intentado ocupar en su genuina y esforzada tensión hacia la verdad.

El tratado de la ley en la escolástica, de modo más claro la dirección tomista, tiende a fundarse inequívocamente en una metafísica cuyos momentos de interés los constituyen la razón, el orden y la naturaleza de las cosas. Naturaleza de cosas que se desenvuelven conforme a un plan discernido por una razón (142).

Por otra parte, supuesto el punto de partida de una naturaleza ordenada conforme a razón, fácilmente se tiende a abstraer de la mirada el momento ético-religioso, para construir un sistema natural. Desde el siglo XII toma, en efecto, pujanza decidida la visión naturalista de la realidad. En esta eclosión de naturalismo influye, sin duda, la primera penetración del saber clásico mediante la ida de los estudiosos a los autores grecolatinos. Por el lado de la filosofía es concluyente la atmósfera que el saber árabe crea, y que se hace sentir de mil modos en los medios cristianos. En particular será decisivo el influjo de Averroes, que por largo tiempo disputa el terreno al propio Aristóteles (143).

Averroes enseñaba la separación entre el orden divino y el orden natural, tomándolos como mundos suficientes cada uno de por sí. El mundo de la naturaleza era entendido exento de ingredientes sacros; un puro naturalismo yuxtapuesto a un puro sobrenaturalismo. Dos órdenes de ser y de verdad separados y completos. Lo que facultaba al filósofo, según reclamación del averroísta Sigerio de Bravante, para ocuparse *de naturalibus naturaliter* (144).

No fué el caso de Santo Tomás, que por cierto tuvo por enemigos —los pelagianos de la hora— a los averroístas. Pero el propio Santo Tomás concede lo que no hubiera concedido San Agustín. La naturaleza no se basta a sí misma; aunque tiene cierta suficiencia que permite una primera edificación del auténtico orden del mundo a base de sus datos. La naturaleza es «natural». Aristóteles proporciona las categorías de explicación de la misma, aunque tengan que recibir las

(142) ROMMEN, Heinrich: *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, München, 1947, págs. 46-62; WELZEL: *Derecho natural y justicia material*, Madrid, 1957, págs. 68-70, 119 sigs.

(143) LAGARDE, G.: *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, II, págs. 28 y sigs.; FLÜCKIGER, F.: *Geschichte des Naturrechts*, I, *Altertum und Frühmittelalter*, Zollikon-Zürich, 1954, pág. 423.

(144) LAGARDE: *Ob. cit.*, II, pág. 33.

conformaciones que exige el punto de vista superior de la teología tradicional.

Una expresión clave en la marcha del naturalismo posterior, la que recoge la antítesis *natura naturans* y *natura naturata*, aparece desde el siglo XII en el contexto de las traducciones latinas de Averroes. En el *Speculum quadruplex*, de Vicente de Beauvais, se contiene identificada la *natura naturans* con la suma ley de la naturaleza que es Dios —*ipsa summa naturae lex quae Deus est* (145). La *natura naturata* es esa ley en las cosas. El *Polycraticus* de Juan de Salisbury († 1180) es ya un tratado de política filosófica. Antes que a Vicente de Beauvais († 1264), debe nombrarse a Domingo Gundisalvo († 1180) (146), el arcediano de Segovia, cuya importancia en la transmisión al mundo latino de la filosofía árabe es bien conocida (147). En su *De processione mundi* se plantea directamente el tema de la creación, tratando de explicarla inspirándose en el pensamiento naturalista derivado de los neoplatónicos y de los árabes. Dos contemporáneos, Guillermo de Auxerre († 1231) y Felipe el Canciller († 1236) tienen especial valía por la introducción de esta tendencia en el campo moral. El último es frecuentemente citado por Alejandro de Hales. En ambos se advierte un expreso interés por dejar determinado el campo del Derecho natural (148). En el terreno moral, la posición subjetivista de Abelardo († 1142), que parte del *nosce te ipsum*, con matiz racionalista y profano, provoca, después de su condenación, la actitud objetivista de los teólogos, que desemboca en la ética de fundamento aristotélico de Alberto el Grande y Tomás de Aquino (149).

Desde esas fechas se puede, pues, seguir la penetración de un naturalismo, que tiene repercusiones concretas en el enfoque de todos los problemas. Son manifiestamente visibles en los terrenos de la ética, el derecho y la política. Uno de los campos de investigación más fecundo en la actualidad lo constituye justamente éste de ver cómo se

(145) LALANDE, André: «*Nature naturante et Nature naturée*», en *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*.

(146) LAGARDE: *Ob. cit.*, II, págs. 10-11.

(147) UEBERWEG-HEINZE: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, II, Basel-Stuttgart, 1956, pág. 358 sigs.

(148) LCTIN, Dom Odon: *Le droit naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, Bruges, 1931; cfr. RAMÍREZ, Santiago, O. P.: *El Derecho de gentes*, Madrid, 1955, págs. 39-42.

(149) ROHMER, Jean: *La finalité morale chez les théologiens de Saint Augustin à Duns Scot*, Paris, 1930, págs. 41-49.

va configurando la mentalidad cristiana en forma a hacer posible un humanismo (150).

No es necesario advertir que la ida hacia este humanismo, que importa un aprecio desusado de los valores naturales, no se hizo sin protesta. Testimonio de ello son las condenas que el propio Santo Tomás hubo de sufrir. Así como la renuncia a entrar por las innovaciones, representada por la antigua escuela, la que pudiera llamarse escuela agustiniana, en los casos en que realmente lo es, y por la tendencia de fondo que sostiene las posiciones de los franciscanos.

Este naturalismo, que se manifiesta en el Derecho, como en el resto del enfoque de la realidad, tiene como fruto la reapelación directa a un Derecho natural específico. Se ha afirmado que fué Hugo de San Víctor († 1141) el primer escolástico que lo trata sistemáticamente. Con Guillermo de Auxerre, un siglo más tarde, quedarían echados sus fundamentos desde un punto de vista estrictamente natural (151).

La concepción «sacramental» del mundo cede el puesto a una concepción «natural» (152). El supuesto que hace pensable esta «naturaleza separada» es la filosofía de Aristóteles. «A medida que progresa

(150) En los cursos de verano de la Universidad de Poitiers —10 de julio a 10 de agosto de 1959— figura un tema interesante a este respecto: «L'éveil du naturalisme —culturel, moral, politique— au XII^e siècle», a cargo del dominico P. M. D. CHENU. Cfr. DELHAYE, Ph.: «Grammatica et Ethica au XII^e siècle», en *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, XXV (1958), 59-110.

(151) FLÜCKIGER: *Geschichte des Naturrechtes*, I: «Der erste scholastische Theologe, der das Naturrecht systematisch behandelt und dargestellt hat, scheint Hugo von St. Viktor (1097 bis 1141) gewesen zu sein» (pág. 418). La interpretación de Guillermo de Auxerre es importante, sobre todo, por la discusión a que somete el concepto de «naturaleza», partiendo de la naturaleza fáctica del hombre en su condición de racional, como fundamento del Derecho natural. Coinciden sus esfuerzos con la época de penetración de la filosofía aristotélica, en la que va a apoyarse esta nueva orientación (págs. 422-426).

(152) DANÉLOU: *Ob. cit.*, págs. 110-114; cfr. FLÜCKIGER: *Ob. cit.*, páginas 423-426. A la transformación del sentir cristiano, desde la forma sacramental a la natural, en torno al siglo XII, con las implicaciones jurídicas y políticas que ese cambio lleva consigo, alude, desde un punto de vista luterano, lo que explica que acentúe los contrastes de la transición, Hans DOMBOIS: *Naturrecht und christliche Existenz*, Kassel, 1952, págs. 16-17: «Jener umbruch des 12. Jahrhunderts entspricht sachlich genau der Rationalisierung und verkürzung, dem Auftreten abstrakter Zweckgedanken, wie des summum bonum und des bonum commune, welche das sakrale Rechtsdenken der älteren Zeit in das Naturrechtsdenken des Thomas überführt hat» (pág. 17). Los acontecimientos de ese siglo XII representan la introducción al drama del hombre y la cultura occidental, se nos dice más adelante (pág. 41).

la escolástica se perfila la distinción entre Derecho divino y natural» (153). «Sólo con la recepción del aristotelismo se abre paso la idea de una sociedad y de una organización política laica al margen y distinta de la Iglesia» (154). Se puede hablar entonces ya de un «naturalismo político» o jurídico que significa cómo la sociedad o el Derecho, que venían concebidos en manos de Dios, fuente de todo orden y de toda justicia, buscan fundamento inmediato en la naturaleza.

HACIA LA PÉRDIDA DE SENTIDO PARA LO LEGAL

Alejandro de Hales considera ya por separado la ley eterna y la natural. Esta separación es más razonada aún en Santo Tomás. Ahora bien, semejante separación es nada agustiniana. Lleva consigo una pérdida de importancia de la ley eterna y una cierta ruptura con la visión sistemáticamente religiosa anterior. Ciertamente que Santo Tomás desarrolla el tratado de la ley eterna a compás de citas explícitamente agustinianas. Pero esas citas son administradas de un modo poco agustiniano. Frecuentemente son estorbos antes que ayudas. Basta ver que figuran en sus artículos más veces como objeción que como apoyo. Por otra parte, repetimos que representan parcialísimamente el pensamiento total del Padre de la Iglesia, ya que proceden casi en bloque, de un libro, y por cierto primerizo. Por último, es significativo ver que la cuestión *De lege naturali* se desenvuelve en la *Summa* bajo la mirada reprobatoria de un texto agustiniano que figura en el primer *videtur quod non*. Un texto que justamente sugiere la no pertinencia de una ley natural por cuenta propia cuando se parte de que la ley eterna es «aquella por la cual todo está en orden perfecto». Ya vimos cómo Santo Tomás desenvuelve esa cuestión sin acordarse para nada prácticamente de San Agustín (155).

El grado de independencia que se otorgue a la ley natural lleva a poner distancia con respecto a la eterna. Esto no se advierte al primer pronto; pero es obvio al considerar en su conjunto el proceso que por ese camino en definitiva se cumple. Suárez acepta seguir llamando ley a la ley eterna, pero es porque una autorizada costum-

(153) GARCÍA-PELAYO ALONSO, M.: *El reino de Dios, arquetipo político*, página 98.

(154) *Ibid.*, págs. 97, 216, 222.

(155) *S. Th.*, q. 91, a. 2; cfr. *De lib. arb.*, I, 6, 15, ML 32, 1229.

bre así lo persuade, no en virtud de que en estricto rigor de los términos semejante ley eterna sea, en pleno, ley (156).

El paso final será tender a desprenderse de esa categoría de ley que alude a un personalismo innecesario en el modo de entender la marcha de los hechos. Los hechos están regulados *razonablemente*, con lo cual se dice más, y sobre todo se dice mejor, que diciendo *legalmente*. En el fundamento del mundo hay una sabiduría mejor que un poder; discurriendo el proceso universal conforme a «un» orden más que a «una» orden. Antes que de ley convendrá hablar de razón. La esencia divina y la razón divina en forma remota, o la naturaleza racional humana en forma próxima, son el fundamento de la vida moral y jurídica. El orden natural, como conjunto de relaciones derivadas de la racionalidad de las cosas, es decir, lo exigido por la razón, es la verdadera sustancia de lo que venía llamándose ley. Aunque Dios no existiese, el orden de lo que es y de lo que ha de hacerse perseveraría con base en su propia exigencia interior (157). Dios existe; pero entonces su sabiduría creadora cobra el primer plano de la consideración pasando a último término la que da a su poder legislador.

Cabe así resumir el proceso evacuatorio de la ley en tres etapas: La primera subraya la potencia divina legisladora, conforme a la cual se gobierna el mundo, y de la cual el orden mundano es un reflejo; en la segunda ese reflejo pasa a atribuirse al mundo mismo como su dote natural, así la condición legal queda apropiada por las cosas, concibiéndose como condición nativa de su desarrollo; finalmente, ese

(156) SUÁREZ: *De legibus...*, II, 1, 4.

(157) *De iure belli ac pacis*, Proleg., II: «... et haec.. locum aliquem haberent, atiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana». Así, pues, aunque Dios «no se ocupara de los asuntos humanos», habría un Derecho natural. El Derecho natural se constituiría a base de las exigencias de la naturaleza y de la razón autónomas. Esta suposición de Grocio fué compartida por una línea de teólogos anteriores a él, procedentes del ala ockamista (SUÁREZ: *De legibus*, II, 6, 2; cfr. Gregorio DE RIMINI: *II Sent.*, d. 34, q. 1, a. 2). El mundo, según esta tendencia, discurría sobre el supuesto de un orden hacia dentro, de tipo mecánico, en el que no se producían ingerencias exteriores: un mundo explicándose a sí mismo, que obliga a considerar ociosa la asistencia divina. (ALVAREZ TURIENZO, S.: «De la naturaleza a la razón. Sobre el llamado Derecho natural clásico», en *La Ciudad de Dios*, CLXIV, 1952, pág. 284-285; cfr. WELZEL: *Ob. cit.*, págs. 117-119.) El naturalismo averroísta influyó en este orden durante la Edad Media. La mentalidad moderna hace de esos criterios base explicativa de la realidad. (LAGARDE: *Ob. cit.*, páginas 49-50.)

mundo nativamente ordenado cree no tener necesidad de recibir instrucciones y se pone a marchar sobre la inspiración de sus propias exigencias. La ley, que era principio de orden en el primer estadio, pasa al final a ser considerada como artículo derivado: no el mandato primero, sino una manifestación resultante. La ley no ordena imperativamente, sino que dispone en orden; su oficio no es ligar, sino transcribir. En resumen, no es una verdadera ley, sino una fórmula, un indicativo lógico mejor que un imperativo ético (158).

La verdadera ley reaparecerá solamente allí donde no alcancen las fórmulas: a saber, en la regulación de aquellos procesos no exigidos por la racionalidad de la naturaleza, es decir, en la esfera de lo discrecional. Y entonces la ley será pura ley, puro ordenamiento positivo. En la medida que, en estas condiciones, se sigue invocando una estricta ley eterna es a base de cargarla de un elemento volitivo sin fundir con el racional. Para que haya ley se requiere un factor de positividad.

El proceso purificador de la ley eterno-natural acaba dejándonos sin ley. Ello provoca la reacción hacia lo legal, pero bajo la forma de la pura legalidad: una ley pura de fórmula, con una purificación inversa a la anterior. Y el producto resultante de esa purificación es la ley positiva en cuanto positiva.

Un intento de purificar la ley en fórmula lo descubre San Agustín en su tiempo en el pelagianismo. El santo ve que ese camino, que al primer pronto parece debe conducir a un mayor rigor legal, no lleva sino a la evacuación de la ley.

La ley ha de entenderse como imposición y mantenimiento constante. El crédito de lo legal se sustenta en la autoridad. El proceso degradatorio de la ley se corresponde, por eso, rigurosamente con un paralelo proceso degradatorio de la autoridad. San Agustín subrayó la autoridad en las más diversas formas contra los pelagianos, amigos de sustituir su empleo en todos los órdenes por la razón o por la naturaleza (159). La autoridad es una virtud elevadora. Y el orden del mundo no se debe concebir como un discurso a su propio nivel, sino como una historia de salvación (160). Un mundo de esa índole es todo lo contrario del que se entienda como dejado a su cuenta. Incapaz de

(158) ARANGUREN, José Luis L.: *Ética*, Madrid, 1958, págs. 136-137; SUÁREZ: *De legibus*, II, 6.

(159) *C. Julian.*, I, 7, 29, ML 44, 661; *Op. imp. c. Julian.*, II, 1, ML 45, 1142; II, 16, ML 45, 1148; cfr. PLINVAL: *Pélage*, pág. 208.

administrarse por sus recursos, está siéndolo, bajo el gobierno divino, según un poder salvador.

En estas circunstancias, un lugar muy a propósito para verificar la entrada en las específicas posiciones de San Agustín es acaso ese en que se reflejan las relaciones de Dios con el mundo, bajo el doble respecto de «creador» y «ordenador».

Hay una naturaleza y hay un orden natural. Distintos, por supuesto, de la naturaleza y del orden divinos. En la naturaleza encontramos la ordenación divina en forma participada. Pero no se entienda que esa participación hace aparte a lo natural dejándolo en sus manos de una forma suficiente y exenta. Lo natural sigue mantenido. La disposición del Creador se hace atributo de la criatura; y una cosa es la orden disponente y otra el orden dispuesto. Pero lo dispuesto debiera llamarse más bien disponible. Se pone en regla aceptando la acción ordenadora continuada. La perseverancia del ser y el discurso del obrar habría que entenderlos como don o como misericordia divina. La ley de la naturaleza consiste, en resumen, en abrirse a las disposiciones de Dios. La perfección no resulta de un proceso de desarrollo, sino más bien de una voluntad de asemejamiento. Tiene ley el tiempo imitando a la eternidad. El orden natural resulta de un proceso informador en curso; mejor que del desarrollo de una virtualidad ya informada. No se puede construir sobre la naturaleza, que carece de base firme sobre la que construir. Esa base se encuentra en el orden informador imitado, cuya sede se halla en Dios. El edificio del universo agustiniano se construye desde Dios. Por eso su visión del mundo debe ser calificada de auténtico teocentrismo.

Todo acento de la naturaleza como base de edificación supone poner distancia con respecto a San Agustín. Edificar sobre la naturaleza es posible sólo en la medida que la naturaleza se entiende segura en su condición de natural. Esa seguridad no la obtiene más que en razón de la suficiencia que se le atribuya. El grado de esa suficiencia mide el de su autonomía. Hablar de una ley natural suficiente, de una autonomía de la naturaleza, significa hacer de la naturaleza una propiedad aparte siendo y obrando a su cuenta. Una naturaleza de este

(160) LÖWITZ, Karl: *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, trad. de Justo Fernández Buján, Madrid, 1956, pág. 238 y sigs.; GILSON: *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, trad. de B. Agüero, Buenos Aires, 1954, págs. 48 y sigs.

género no requiere ser asistida; es una naturaleza tan bien creada que puede gobernarse por fuero propio. En resumen, es una naturaleza emancipada, no compatible con el teocentrismo— que incluye un teonomismo— antes aludido.

Un mundo emancipado de esta índole tiene su razón independiente. No necesita recibir instrucciones ni providencias extrañas. Dios hizo el mundo, y ahí quedó sometido a su propia ley. No hay hueco para las intervenciones divinas en los asuntos mundanos. El mundo tiene su propia providencia. Podrá haber lo «insólito» para una mirada ingenua de alguna mente no científica. El sabio tiene que admitir que todo está escrito, que no hay dictados desde el exterior. Todo es en el fondo «sólito»: la naturaleza es una costumbre necesaria; sobre su necesidad, sin otra apelación, se edifica lo que de necesario tiene toda costumbre; sin excluir la costumbre—el comportamiento—moral.

Así, pues, Dios quedaría reducido a la función de crear. Una vez hecha, la creación tiene su marcha propia.

Es evidente que el saber cristiano ortodoxo vió de continuo en el poder ordenador una secuencia obligada de la sabiduría creadora. Sin embargo, en los mismos teólogos se encuentra que no siempre se atribuye al crear y al ordenar idéntico o equilibrado realce. La tendencia naturalista también se ha dejado sentir en ocasiones sobre la ortodoxia. Esa tendencia conduce a restar relieve al poder divino ordenador: mantenimiento material de lo hecho, mejor que un seguir haciéndolo. El gobierno divino sería un gobierno de conservación. Con facilidad entonces pudo prescindirse de esa función ordenadora, viéndola implicada en la creadora.

La actitud de San Agustín representa el otro polo de estas tendencias. La naturaleza no se basta. La cadena de exigencias naturales no está soldada hacia dentro; o, si se quiere, está soldada hacia dentro, pero no en el plano que da a la naturaleza en curso, sino teniendo en cuenta todo el orden natural cursable. En este todo cursable se manifiesta la *lex aeterna*, de la que la *lex naturalis* es un trasunto abierto. Lo hecho es aumentado de continuo. La naturaleza es término de un hecho divino; pero el hecho total sólo quedará realizado cuando Dios termine su quehacer. Si pudiera distinguirse entre el Creador y el Legislador diríamos que el Legislador domina un horizonte más amplio que el Creador; o que la creación fué un primer momento legislati-

vo (161). Argüir desde las exigencias de lo creado contra el orden de lo legislado, es argüir desde la parte contra el todo. Para una mirada naturalista no hay manera de explicar las excepciones: lo maravilloso o lo privilegiado. Cuando todo quiere entenderse como desarrollo natural, cualquier salida de cauce es un escándalo. Pero cuando se mira como ejecución de un plan, lo inacostumbrado es paso al cumplimiento. El plan regulador máximo abarca más horizonte que las conexiones racionales dadas. La ley libera la razón. Sin duda la ley es racional; pero expresión de la *summa ratio*, que, lo mismo que la *summa naturae lex*, envuelve momentos insólitos, contra el acostumbrado curso de la naturaleza, contra el acostumbrado mecanismo lógico (162).

La ley eterna manda sobre lo suyo. Y lo suyo de la *lex aeterna* es más que lo suyo de la naturaleza acostumbrada. En realidad, la naturaleza no tiene más *suum* que el otorgado y a disposición del alto dispensador. Mirando con criterios naturalistas todo este lenguaje tiene que sonar a arbitrario. Justamente lo que no pudo nunca digerir un estricto naturalismo es la realidad de la dispensa en el terreno de la necesidad natural (163). Sin embargo, en perspectiva de esa supuesta «necesidad natural», la verdadera necesidad —la de la *summa naturae lex*— obra dispensadoramente.

Entre el *conditor* y el *ordinator* San Agustín habla especialmente complacido del *ordinator*. No es que rebaje al *conditor*. Bien lo atestigua su oposición a los maniqueos, quienes rechazaban una metafísica del ser para refugiarse en una especie de metafísica de la ley. La

(161) Cfr. Díez-Alegría, José M.: *El desarrollo de la doctrina de la ley natural en Luis de Molina y en los Maestros de la Universidad de Evora de 1565 a 1591. Estudio histórico y textos inéditos*, Barcelona, 1951, pág. 159 y sigs. Un texto de Vitoria (*In II-II*, q. 104, a. 4) citado en la pág. 164, pone de manifiesto la doble consideración que admite el problema del acuerdo entre la voluntad divina y el Derecho natural. Distinguiendo las manifestaciones «creadora» y «legisladora» esclarece Vitoria el problema de las excepciones o dispensas aparentes de la ley natural. Dios, en cuanto creador, conserva dominio sobre la criatura, que se halla a su disposición como «bonum suum», y sin injuria para nadie puede decidir sobre ellas como autor y dueño. Obsérvese la preeminencia que toma el poder creador, en el que se da envuelta la radical soberanía o razón última de un gobierno supremo.

(162) *C. Faustum*, XXVI, 3-4, ML 42, 480-481.

(163) Díez-Alegría: *Ob. cit.*, págs. 165 y sigs.; cfr. Rodrigo, Lucius, S. J.: *Tractatus de legibus* (Praelectiones Theologico-Morales Comillenses, II), Santander, 1944, págs. 342 y sigs..

creación es una primera y fundamental providencia de Dios. Pero añadiendo que la providencia es una profusión de creaciones segundas. Agustín insiste con especial demora en la última de estas consideraciones. A ello le empuja el desmedido orgullo y suficiencia naturalista de los pelagianos; y también una inclinación connatural de su espíritu. La comprensión del mundo como orden en desarrollo, el sentido carismático de la realidad, una profundísima constitución ética..., eran aspectos caracterizadores de la mentalidad agustiniana. Fruto de ellos en nuestro caso es el especial acento con que acusa la función legisladora frente a la creadora. Ya decíamos que, para Agustín, el crear es un primer acto de gobierno.

En todo caso, es constante, en la obra agustiniana la asociación de las dos funciones divinas: la creadora y la ordenadora —*optimus creator, iustissimus ordinator* (164).

Cabría decir que el mundo, la naturaleza, no tiene capacidad para ser sino una copia oscura del plan ordenador. Por eso no puede esa naturaleza quedar fiada a sí misma. Tendería a borrarse la impresión del modelo. Del mismo modo, los principios que la razón recoge partiendo del curso «sólito» de los hechos tendrán una manifestación oscura. Esa copia y ese conocimiento se graban y esclarecen iluminados, recibiendo de continuo vigor, y prestándose al orden total. En ese orden total prevalece la formalidad de *lex* ordenadora sobre la *ratio* dada. Es un orden de mandatos y prohibiciones; mandatos y prohibiciones conforme a la *summa ratio*, pero no siempre a medida de la acostumbrada razón natural. Esa razón natural puede ser «aumentada» a voluntad, aunque siempre dentro de las pautas de la razón suprema. Así el orden de la naturaleza, que manda conservar la ley eterna, y que la misma ley prohíbe infringir, queda referido a la razón divina y también a la voluntad divina. El orden que impone la ley eterna no es el que la naturaleza tiene como suyo, sino el que el ordenador de la naturaleza tiene dispuesto para ella. Más que el orden exigido por la perfección de lo creado, el dispensado por la bondad del ordenador de la criatura. En ese contexto se leerá con su verdadero alcance la definición de *Contra Faustum: Lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans* (165).

(164) *Confess.*, III, 8, 16, ML 32, 689; *De civ. Dei*, XI, 17, ML 41, 332; *Ibid.*, XIX, 12, ML 41, 640; *De Gen. ad litt.*, VIII, 9, 18, ML 34, 380.

(165) *C. Faustum*, XXII, 27, ML 42, 418. No es casual el hecho del menor

Recordemos sumariamente los momentos alejadores de San Agustín: 1), la ley eterna se distancia, suplida por la natural; 2), el ordenamiento activo de la naturaleza se sustituye por el orden participado que la misma reclama como suyo; 3) la ley natural tiende a ser definida como fórmula deducible y no como imperativo impuesto; 4), pierde la norma la formalidad de ley en beneficio de una formalidad de razón; 5), en vez de una conducta que signifique obedecer lo mandado entra en escena la que supone actualizar lo exigido; 6), lo que era un gobierno del mundo se queda en una explicación del mundo; 7), la sabiduría del Creador hace ociosa la intervención del Gobernador.

Los estadios finales de estas mutaciones sólo se viven relativamente cerca de nosotros al imponerse la mentalidad racionalista bajo la forma del deísmo (166). Pero cumple decir que un largo proceso anterior dispone ese resultado; y también que algunos de los pasos más importantes de ese proceso los dan representantes de la ortodoxia teológica. Y no cabe duda de que la penetración de Aristóteles favoreció un naturalismo profano cuya digestión cristiana no se hizo sin angustias de crisis (167). Y que el ensayo naturalista que propaga en la Edad Media el averroísmo participa (con su defensa de un orden causal intramundano, y con su repudio de la providencia) de los rasgos de la visión científica profana moderna. En todos estos casos queda postergada la función de la *lex* con alcance imperativo; en su lugar

eco que esa definición encuentra en la escolástica heredera de Aristóteles. En realidad, tenderá a no hablarse de la ley eterna o a interpretarla en el sentido más naturalista, para el que dan pie las fórmulas *De libero arbitrio*. Grandes maestros de la última escolástica relegan a segundo plano el tema de la «lex aeterna» (WELZEL: *Ob. cit.*, pág. 117). Cuando G. de Rimini lo aborda es esforzándose por reducir el imperio divino a la recta razón (*II Sent.*, d. 34, q. 1, a. 2; cfr. WELZEL: *Ob. cit.*, págs. 117-119). En ese lugar establece G. de Rimini la distinción entre «lex indicans» y «lex imperans», que tiene precedentes en Hugo de San Víctor, en quien ya vimos un primer representante del Derecho natural separado (FLÜCKIGER: *Ob. cit.*, pág. 418). Esa distinción, como en general las posiciones aquí tomadas por el doctor agustiniano ejercerán un influjo considerable en los teólogos posteriores e incluso en el desarrollo del pensamiento jurídico profano (WELZEL: *Ob. cit.*, págs. 119 y sigs.).

(166) GILSON: *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, págs. 244-247; CASSIRER, Ernst: *Filosofía de la ilustración*, trad. de Eugenio Imaz, México, 1950, páginas 183 y sigs.; FORGET, F.: «Déisme», en *Dict. de Théologie Cath.*, IV, 232-243.

(167) LAGARDE: *Ob. cit.*, págs. 38-41; DOMBOIS, H.: *Naturrecht und christliche Existenz*, págs. 16-41.

entra en juego un concepto de ley que significa la conexión constante de factores dados (168).

Si San Agustín hubiera presenciado ese proceso de secularización de lo legal podría haber argüido a los más desconsiderados entre sus promotores con frases parecidas a las que empleó contra los pelagianos: *Non debemus sic laudare creatorem, ut cogamur, imo vero convincamur dicere superfluum salvatorem* (169), que, traducido al caso, significaría: reconocer al Creador no debe llevar a hacer superfluo el Legislador. Las ideas sin el gobierno no producen sino órdenes muertos. El orden de cosas hechas conforme a los ejemplares divinos requiere, para quedar sustentado, la solicitud de la providencia. Y las razones creadoras y la providencia ejecutan el designio de la suma razón, que es la ley eterna. El mundo se creó y se conserva en virtud de un imperativo de Dios: *fiat. Ipse est creator, qui legislator*. Sabiendo que la creación es un primer imperio. Ha de evitarse, pues, exaltar de tal modo la naturaleza que se excluya la misericordia (170); o de tal modo la razón, que se desvirtúe la providencia. La providencia subsigue a la razón, ha de subseguirla cuando se comprende que el orden del mundo es otorgado. Es erróneo, por tanto, afirmar al *optimus creator* hasta el punto de tener que negar al *iustissimus ordinator* (171).

Para concluir, podríamos situar a San Agustín, dentro del complejo mundo de la filosofía de la ley, por medio de las siguientes contraposiciones: La ley para el positivismo jurídico es sólo la ley de los códigos, la disposición positiva de la autoridad humana. El soberano en el ordenamiento social es el Derecho, entendiendo por Derecho el sistema normativo vigente que respalda en cada caso la autoridad estatal. Lo jurídico positivo tiene, pues, una constancia autónoma. Ni recibe estímulos, ni se resuelve en nuevas instancias. El orden jurídico en un positivismo puro acaba y empieza en él mismo. En tal situación queda directa y expresamente excluída la apelación a una ley natural; con mayor razón a una ley eterna (172).

(168) Obsérvese el significado del proceso que va de Hugo de San Víctor a Gabriel Vázquez († 1604). En este último la formalidad de la «lex» pasa a ser concepto derivado, siendo el primitivo —«ante omne imperium»— la naturaleza racional (WELZEL: *Ob. cit.*, págs. 120-122).

(169) *De nat. et gr.*, 34, 39, ML 44, 266

(170) *Ibid.*

(171) *De civ. Dei.*, XI, 17, ML 41, 332; *Ibid.*, XIX, 12, ML 41, 640; *De Gen. ad litt.*, III, 24, 37, ML 34, 296.

(172) Un veredicto clásico contra el Derecho natural, en BERGBOHM, G.: *Ju-*

Justamente esa ley natural que el positivismo excluye es la que había dominado todo el período que se conoce como expresión del yusnaturalismo racionalista. Aquí no es la norma positiva la soberana, sino las exigencias naturales de la razón. Por encima de los derechos históricos propios de cada pueblo o de cada lugar hay el derecho universal que rige para todos los hombres, porque se basa en las exigencias comunes que dicta la razón. La razón y sus normas constituyen el tribunal inapelable, y sobre sus fallos se organiza el orbe autónomo, no sometido a nueva autoridad, que ordena la vida social. Un ordenamiento jurídico natural fundado en una razón autónoma excluye la ley eterna. Sobre el Derecho positivo, y como su razón y fundamento, está el Derecho ideal. Pero el orden de lo justo ideal se basta a sí mismo (173).

Sin duda, frente a todo esto, la mentalidad medieval teológica pone por encima de las instancias inmediatas, que pueden ofrecerse como norma de la conducta humana, la que tiene su sede en Dios. Así se idea un orden jurídico con centro en la ley eterna. Sólo la ley eterna será, pues, el tribunal realmente último y la órbita reguladora autónoma en referencia a la cual las otras instancias tienen valor.

Para la Edad Media fué Alejandro de Hales el teólogo que primero organizó, bajo la forma de un tratado didáctico, la teoría de la ley eterna que, en su forma no escolar, era posesión común cristiana.

Alejandro de Hales escribe su tratado influenciado sobre todo por San

risprudenz und Rechtsphilosophie, Leipzig, 1892, I, págs. 110-118. La recusación del Derecho natural supone el repudio previo de la ley eterna. Para la mentalidad jurídica moderna de signo autónomo, la representación de esa ley eterna es un resto «supersticioso»: «Lehnen wir die abergläubische Vorstellung ab, dass sich das Recht von einem Gott herleite, so muss offensichtlich jede Rechtsregel eine Schöpfung der Menschen sein» (OLIVECRONA, Karl: *Gesetz und Staat*, Kopenhagen, 1940, pág. 10). En el discurso de ese mismo libro puede verse la condición de una ley cuya obligación no está mantenida por un imperio originario; más que una ley es una regla, que recupera poder ordenador sólo viéndola como expresión de la «voluntad del Estado». La definición del Derecho para el positivismo se resume en eso: «*der Wille des Staates*, concepto que supera la representación yusnaturalista (*Ibid.*, pág. 13).

(173) Se trataría de un derecho regulativo más que de un derecho constitutivo, como supone Kant. Y esa regulación sería algo interno al orbe racional dado de una manera autónoma. La descripción de los cambios que implica esta mentalidad, en ROMMEN: *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, págs. 71 y sigs., 88-89; WELZEL: *Ob. cit.*, págs. 117 y sigs.

Agustín. Pero esa doctrina, en razón del sesgo naturalista que se produce al correr del siglo XII, y que se consolida en virtud de la introducción de Aristóteles como base del pensamiento cristiano desde San Alberto, y sobre todo desde Santo Tomás, sufre una peculiar interpretación (174). En efecto, Santo Tomás sigue reconociendo la ley eterna como instancia suprema y soberana decisión en todo ordenamiento humano; pero a la vez piensa que hay una ley natural, participación de la ley eterna en la naturaleza del hombre mismo. Es decir, que la ley eterna se encuentra naturalizada. Hay de ella una versión nativa en las cosas. Y, en cuanto nativa, pertenece a las cosas. Por lo cual las cosas pueden gobernarse atendiendo a los dictados de ellas mismas. Ciertamente que esos dictados estarán siempre refrendados por la constancia de la ley eterna que urge de continuo en su cielo divino. Pero directamente y formalmente es urgidora también la ley natural, en cuanto natural. Evidentemente, no se excluye aquí la ley eterna. Es el necesario supuesto de toda otra ley, y no se concibe verdadera autonomía de la natural y menos de la positiva. Por la justicia eterna son justos los dictados temporales del orden que sean. Mas también es cierto que cada cosa posee su ley en sí misma. En forma de ley natural, lo prescrito a cada cosa como conducente a llevarla a su perfección está en esa cosa como su esencia, como su ousía, como su propiedad. Esta ley natural, que es natural en cuanto apropiada, multiplica por los sujetos contingentes el carácter necesario de la ordenación eterna.

He ahí los supuestos que llevaron a abandonar el mundo en que se movía la concepción de San Agustín. San Agustín es el hombre para el que la ley eterna tiene plena sustantividad, y a ella se sacrifican sin distinguos las demás instancias legales. Sin duda admitirá una ley positiva, pero el peso que a la misma confiere es del orden subordinado que autoriza el mantenimiento de la presencia sin falta de la eterna. La ley natural no será una participación de la eterna que la criatura se apropia, sino una manifestación de la misma con la que ante la criatura se comprueba. La criatura es mucho menos natural. El mundo está más cerca de Dios que lo supuesto por cualquier grado de naturalismo. Pero, cerca de Dios, lo está gracias a Dios mismo. De suyo el mundo agustiniano se halla mucho más distante del Ser, de Dios, que el tomista, por ejemplo.

(174) ROMMEN: *Ibid.*, págs. 46 y sigs.; LOTTIN, Dom Odon: *Le droit naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, Bruges, 1931.

Esperamos que este esbozo final sobre el sentido de la ley esté suficientemente basado en cuanto precede. A través de él podemos dejar localizado en un contexto amplio el puesto que en la doctrina de la ley corresponde a San Agustín. Un puesto alejado del que supone el positivismo jurídico con su autonomía del ordenamiento legal, desligado de todo absoluto y referido a la autoridad, en cada caso, inmediata. También del que admite la autonomía de un *ius naturale* propio de la naturaleza, sin atenuamientos formales ulteriores, como quiere el iusnaturalismo racionalista. Pero tampoco será, aunque ciertamente aquí nos vamos acercando a sus posiciones, el que con el *ius naturale* participado del eterno imienta la concepción escolástica de filiación aristotélica.

SATURNINO ALVAREZ TURIENZO

CRITICA DE LA CIVILIZACION Y DEL DERECHO EN GIACOMO LEOPARDI

I. SOCIEDAD Y CIVILIZACIÓN

Naturaleza y sociedad, para Giacomo Leopardi, son términos que se repelen. Razón y naturaleza pugnan, no marchan jamás de acuerdo; sucede lo mismo entre adecuación a los principios naturales y la concentración o pacto social. Sociedad, mundo y civilización vienen a querer expresar idéntico concepto. Tal idea aparece preñada de dos caracteres esenciales: arbitrariedad y artificialidad. El hombre no necesita tropezarse en el travesaño de la sociedad. Lo natural marca el camino a seguir: «observez la nature, et suivez la route qu'elle vous trace», recomendaba Rousseau (1).

Desde el instante en que el hombre retiróse de su estado natural comenzó su decadencia. Cuando él supo que estaba desnudo «provò una contraddizione colla sua natura» (2). Tal corrupción o decadencia se asienta sobre el saber. Adán supo lo que antes no sabía: su desnu-

(1) *Emile*, de «Oeuvres complètes», París, 1826, pág. 130.

(2) LEOPARDI: *Zibaldone o Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura*, Firenze, Successori Le Monnier (1898-1907), vol. I, pág. 445.

Una advertencia: estos siete tomos del *Zibaldone* constituyen la edición segunda. La primera también comenzó a editarse en el año 1898, pero en 1900 ya estaba terminada. Y la editaron igualmente los sucesores de Le Monnier.

El *Zibaldone* comprende pensamientos que LEOPARDI estampaba en cuadernos; es, por así decirlo, un diario. Resulta variadísimo, y a veces infantil. Pero importantísimo desde el punto de vista filosófico. A los sesenta y un años de su muerte, y en el primer centenario de su nacimiento, salían a luz estos pensamientos, para gloria del gran GIACOMO.

Otra advertencia: no confundir estos *Pensieri* con los *Pensamientos*, en número de III, obra más comprimida y más pulida que el *Zibaldone*. Y basta.

dez. De ahí proviene la miseria humana. Y en la fundación de la primera ciudad, llevada a cabo por Caín, hubo lugar la gestación de la sociedad. Caín, escribe Leopardi, alza

«los ciudadanos techos, antro y reino
de los cuidados macilentos...» (3)

La civilización no es obra sino «della sorte più che della natura» (4). Giacomo aborrece todo lo relativo a las ciudades. En ellas el odio sigue al dolor (5) y domina el «ocio lascivo». Leopardi hace suya la utopía russoniana, de espesos bosques y lagos serenísimos, de vida áspera y sana, de virtud vegetal y coloreada de heroicidades. Sueña Giacomo con una raza fuerte, ayuna de enfermedades, nacida para la cima y el esfuerzo, paraíso ella misma en su carne; una raza que no desea la muerte y que aplasta todo conato de tedio como a una almendra amarga... California, virgen y fabulosamente vergélica, se muestra a los ojos de Leopardi como un refugio auténtico entre los bandazos de la civilización maldecida. Y así, expone en el «Himno a los Patriarcas»:

«Tal en la soledad de California
nace raza feliz, a quien no roe
pálida angustia el pecho, y cuyos miembros
cruel dolencia no doma, a quien ofrecen
sustento el bosque...» (6).

(3) *Himno a los Patriarcas*, en «Obras», Madrid, 1945, pág. 122. Traduce el poema GÓMEZ RESTREPO.

Una observación: para los *Cantos* y los *Pensamientos* me guío por la edición castellana de Madrid, 1945. La traducción es impecable y fidelísima, y en su mayor parte realizada por MIGUEL ROMERO MARTÍNEZ. Esa edición agrupa los *Cantos*, los *Pensieri*, completos ambos, y buen número de los *Opúsculos morales*, bajo el título general de *Obras* de LEOPARDI. He querido, además, seguir la edición española de esos dos libros leopardianos para demostrar que mi trabajo no está vinculado de ningún modo a una significación estilística de LEOPARDI. En los *Canti* y en los *Pensieri* es donde brilla más el estilo de LEOPARDI. Bien, prescindo de la estilística; mi labor es evidenciar lo filosófico o jurídico, no lo poético ni lo literario en general. Lo hago para no arrancar una sonrisa, y por lo demás, la traducción del señor ROMERO MARTÍNEZ es excelentísima.

(4) LEOPARDI: «La scomessa di Prometeo», en *Operette morali*, Firenze, s. f. (con una «Introduzione» de MARIO FABINI), pág. 134.

(5) LEOPARDI: «La vida solitaria» en *Cantos*, de «Obras», pág. 144.

(6) *Himno a los patriarcas*, «Obras», págs. 122 y 124.

Basta oprimir contra el pecho un «rudo tronco» para evocar a Dafne palpitante, a Fili, a Climena y sentir por las venas

«correr la llama, respirar las hojas» (7).

En virtud del contrato social, dice Rousseau, nosotros nos ponemos bajo «la suprême direction de la volonté générale» (8). Hobbes reducía el «status civilis» a status naturalis», y al surgir la lógica lucha de todos contra todos nace el contrato, y, por tanto, la absoluta voluntad estatal. Esta doctrina influye en el siglo XVIII por su forma, pero no por su contenido, aclara Cassirer (9).

Debido al pacto social, el hombre pierde «sa liberté naturelle et un droit illimité a tout ce qu'il tēte et qu'il peut atteindre», dice Rousseau. Y gana la libertad civil y la propiedad de todas aquellas cosas que él poseía (10).

Que Leopardi seguía a Rousseau, incluso en su condena de las ciudades, lo demuestra aquella frase deprecatoria de Rousseau en el *Emile*: «Adieu donc, Paris, ville célèbre; ville de bruit, de fumée et de boue, où les femmes ne croient plus à l'honneur, ni les hommes à la vertu» (11). Mujeres sin honor, hombres sin virtud; exactamente la postura moralista de Leopardi. El primer reprobado por Dios, Caín, fué el fundador de la ciudad; y el primero que guerrea bellamente contra ella y la condena es Jesús (12). Y no es cierto que la civilización se funde en la verdad, sino en el error, exclama Leopardi (13). Esta afirmación podía dar motivo a indagar si no es eso lo que Giacomo prefería: toda manifestación humana cimentada en el error («dulce error», dijera en un tiempo) y en la ilusión. Ahora bien, el error que él denosta y anatematiza es el procedente de los conocimientos obra de la civilización y no el error radicado en lo primitivo y originado por las constantes naturales.

Para Rousseau el hombre natural es «l'unité numérique, l'entier absolu, qui n'a de rapport qu'à lui même ou à son semblable». Y el hombre civil es sólo «une unité fractionnaire que tient au denomina-

(7) *A la primavera*, «Obras», pág. 118.

(8) *Du contrat social*, en «Oeuvres complètes», cit., pág. 326.

(9) ERNST CASSIRER: *Filosofía de la Ilustración*, México, 1943, pág. 32.

(10) *Du contrat social*, «Oeuvr. compl.», pág. 327.

(11) *Emile*, pág. 252.

(12) *Zibaldone*, vol. I, pág. 296.

(13) *Zib.*, vol. II, pág. 11.

teur, et dont la valeur est dans son rapport avec l'entier, qui est le corps social» (14).

La excesiva civilización degenera en barbarie (15); aunque barbarie, en sentido general, será todo lo que se oponga a la naturaleza incontaminada del individuo. Lo cual presupone el que vivamos hoy en una continua oposición y violencia y contradicción con nuestro estado natural (16). Los salvajes puros no eran bárbaros, y precisamente los pueblos y siglos que más barbarie han colgado de su esencia histórica son aquellos que creyeron estar más cerca del progreso y la perfección (17). Una nación, cuanto más civilizada, más bárbara deviene; un ejemplo lo encontramos en Grecia, con su civilización refinada, muelle y lujosa, que hizo un hábito de la «pederastia»; Platón, Safo y Jenofonte, cada vez que hablan de amor, se refieren a personas de su mismo sexo... Lo sodomítico florece sobre todo en el cieno de la civilización más adelantada. Es un signo claro, palpable, de la decadencia humana. En Roma existió asimismo otra especie de barbarie: el espectáculo de los gladiadores. Y Roma fué más aficionada a tales horrores cuanto contó con una sociedad más organizada y perfecta (18).

De aquí podemos distinguir dos clases de barbarie: *a*) Barbarie viva; es la de Roma, basada en la civilización y en la libertad; vivísima y feroz. *b*) Barbarie cimentada en la molicie y en la inacción. Es la de Grecia, Persia y la de hoy... (19).

Deduciré las características de la sociedad a través del profuso y extenso ramaje leopardiano. Hago observar que lo moral está presente siempre en la obra de Giacomo. Imposible desviar o sortear esta influencia ética ahora, aunque la procuraré lo más tenue y venial que yo pueda: *a*) Leopardi es un profeta de lo individual. Por eso deplora que la sociedad unifiqué lentamente, pero con pasos seguros, a todos los hombres. *b*) La vida social no es más que una lucha de todos contra todos. Cualquier leve abandono trae consigo una invasión de lo abandonado. *c*) La sociedad es enemiga del bien. *d*) La civilización engendra la misantropía. Hoy se busca y se recomienda la soledad; los antiguos, sin embargo, aconsejaban a los jóvenes que se adies-

(14) *Emile*, pág. 127 de las «Oeuvres complètes».

(15) *Zib.*, vol. II, pág. 230; vol. IV, pág. 176.

(16) *Zib.*, vol. II, pág. 204.

(17) *Zib.*, vol. II, págs. 111 y 205; vol. VII, pág. 11.

(18) *Zib.*, vol. VI, págs. 186 y 405.

(19) *Zib.*, vol. II, pág. 404.

trasen en medio del mundo. e) La sociedad genera el odio entre los hombres. La «práctica de la vida», dice Leopardi. f) La sociedad valora al individuo en cuanto éste es estimado. La estimación, arma esencialísima para triunfar rotundamente en el mundo, es más dulce que la benevolencia, granjea más amistades que el amor y nunca acarrea el odio. El amor sí puede acarrearlo. Ahora bien: todo individuo objeto de estimación no lo es de la sociedad en masa, compacta y universalizada, sino de un grupo determinado. El hombre, escribe Leopardi, no puede esperar conseguir el aprecio de la sociedad, sino de un corto número de personas. Así, un literato será sólo estimado por otro hombre de letras; un joven galante hará fortuna entre las mujeres y entre sus compañeros. g) La civilización, la sociedad, no admite enfermedades en su cuerpo. Escupe al infeliz de su seno, igual que al débil. El mundo, dice Leopardi, es, como las mujeres, de todo el que lo seduzca, lo goce y lo pisotee. «Como en cuestión de faldas», escribe donosamente Giacomo. h) La vehemencia y el ardor de los deseos no comulgan con el carácter de la sociedad. i) El mero hecho de la asociación, por muy débil que ésta sea, nos pone un mar de engaño y de vanidad en los ojos. El agradar a la muchedumbre es un imposible para Leopardi, aunque tal imposible será buscado hasta el paroxismo. Diez personas reunidas en una habitación nos infunden respeto y estimación, aun cuando individualmente las despreciamos. j) Hay dos bandos en el mundo: los potentes y los subordinados a ellos. Todo el que nace viene fatalmente encaminado a una de las dos partes. Pocos son los que eligen. «El que pueda, que elija.» k) Es inútil buscar socorro para nuestras desgracias. La sociedad nos vuelve la espalda; no obstante, creemos de buena fe, cuando nadamos en la prosperidad, en la alegría que los demás nos muestran. l) La tolerancia es la cualidad humana más intolerante, dice agudamente Leopardi. El desprecio duele más que el odio. Y lo más deseado por la sociedad es la alegría. Triunfarán en el trato social los que manifiesten una mayor alegría. m) Los hombres se dividen, en cuanto a su comportamiento en la sociedad, en aparentes y en ingenuos. A estos ingenuos los engañan los otros, los aparentes, y no tienen ni siquiera la consideración social de los hortelanos. Y son ingenuos por especial destino del hado, que les confiere una «predisposición natural inmutable» de bondad. En consecuencia, el mundo es una coalición contra los hombres de bien. n) La sociedad atormenta a los niños con «mille angustie, timori, fatiche dall'educazione a dalla'istruzione». ñ) No existe el progreso. Lo que

llamamos progreso no es más que retorno, retroceso. Lo único evidente en la sociedad es el egoísmo, la maldad, la miseria. «Nos es funesto el día en que nacemos», escribe Leopardi. El hombre es antisocial y odia a la sociedad (20). (Vid. en notas todo lo referente a los apartados anteriores.)

Leopardi pensó escribir un tratado social, abarcador de cómo debía desenvolverse la persona en la sociedad. Nuestro autor traslada la doctrina de Maquiavelo al campo social-moral. Lo político se funde en la conveniencia de actuación, en el mejor desenvolvimiento del hombre para conquistar el aplauso del mundo y el poder sólido que lo asegure de eventualidades. Bien es cierto que Leopardi consideró más el maquiavelismo que al mismo Maquiavelo, como nota Carlo Curcio (21).

Esta aplicación del maquiavelismo sobre la sociedad se nutría del egoísmo, escribe Prezzolini (22). Leopardi esbozó una novela, a titular *Machiavelli e Senofonte*. En ella hace decir a Maquiavelo que él siempre expresaba la verdad, «le cose che son vere, che si fanno, che si faranno sempre», y los demás «dicono tutto l'opposto, benché sappiano e vedano anch'essi niente meno di me, che le cose stanno come le dico io». Y añade Maquiavelo que su deseo es que su doctrina enseñada a los príncipes se aplique a la vida privada en un Códice «del sapere vivere, una régola vera della condotta da tenersi in società» (23). El *Galateo moral* es un proyecto de tratado de Leopardi sobre el «arte de estar en sociedad», como añade Curcio; y la dura lección de vida de Maquiavelo había de profundizar hondísimamente en Leopardi, el cual lo apellida «fundador de la política moderna» (24).

(20) LEOPARDI: *Canto nocturno de un pastor errante*, *Palinodia al marqués Gino Capponi* y *La retama*, en «Obras», págs. 185, 220 y 232, respectivamente.—*Zibaldone*, vol. II, pág. 5; vol. V, pág. 172; vol. VI, pág. 164.—*Pensamientos*, en «Obras», I, pág. 258; XIV, pág. 273; XIX, pág. 278; XXXIV, pág. 294; XXVI, pág. 287; XXXVI, pág. 295; XLV, pág. 306; LIII, pág. 314; LXXV, pág. 331; LXXIX, pág. 335; LXXXIII, pág. 340; LXXXIV, pág. 341; LXXXV, pág. 342; LXXXIX, pág. 344; XCII, pág. 346; XCIII, pág. 348; XCVII, pág. 352; C, página 356; CI, pág. 358.—Vid., además, los *Pens.*, XXVIII, pág. 289; XXXI, pág. 291, y XXXV, pág. 294.

(21) C. CURCIO: *Machiavelli nel Risorgimento*, Milano, 1953, pág. 31.

(22) GIUSEPPE PREZZOLINI: «Leopardi. Machiavelli nel Risorgimento», de *Machiavelli Anticristo*, Roma, 1954, pág. 408.

(23) PREZZOLINI: ob. cit.

(24) CURCIO: ob. cit., pág. 31.

La sociedad sólo es la consecuencia de un estado de decadencia originado por otro estado de felicidad; así entiende Maggiore la problemática de la filosofía leopardiana (25). Y Goia asevera que la política consiste en un cálculo de placeres y dolores públicos, del mismo modo que la ética ha de ser puesta en los límites estrictos de placeres y dolores particulares (26).

La sociedad, pues, participa de lo moral y de lo político. Y la balanza que equilibra esos dos platillos es la idea primigenia de lo puramente político. En el campo jurídico-político quizá fuese donde Leopardi anduviera con más detenimiento por lo concreto.

2. IMPORTANCIA DE LA POLÍTICA E IMPERFECCIÓN DE LOS GOBIERNOS

Insinuaba yo más atrás el paralelo entre política y moral. Ahora bien, la política necesita más luces, más reflexión, más detenimiento especulativo que la moral. Esta atañe al individuo y la política a las naciones, a la sociedad (27). Llamo la atención sobre la propensión de Leopardi a contradecirse. Pone a la política, en cierto modo, encima de la moral, por comprender ella los cuidados de la masa, del mundo. Sin embargo, Leopardi fué quien lanzó sus dardos de desprecio sobre el número, sobre la sociedad, abocando sus preferencias al individuo y su soledad. La política es «la parte più interessante, più valevole, di

(25) *La Política*, Bologne, 1941, pág. 361. He aquí las cuatro teorías sobre el devenir de la humanidad, según MAGGIORE: A) Concepción estática, ecléctica, de inalterabilidad de las formas vitales; LINNEO, CUVIER, GUMFLOWICZ, pertenecen a este apartado. B) Decadencia de un estado originario de felicidad y perfección; mito de la edad de oro pagana, del pecado original cristiano; HESÍODO, SANNAZARO, E. DE MAISTRE, TOLSTOI, RUSKIN, LEOPARDI, enarbolan esta segunda teoría. «E il Leopardi —escribe MAGGIORE— esalta e sospira l'età pastorale e patriarcale...» C) Progreso lineal. La humanidad va recta hacia un estado superior. Tiene su origen en el positivismo. Se encuentran en esta posición COMTE, SAINT-SIMON, SPENCER, MAZZINI. D) Teoría cíclica. La humanidad camina sinuosamente; tiene atrasos, adelantos. Dos clases de ciclos: periódicos (CAMPANELA, DILTHEY, VICO, GIOBERTI, GOETHE, NIETZCHE), y no periódicos o cerrados: cada ciclo acaba, luego hay otro distinto. Entre cada ciclo puede apreciarse un hiato (SPENGLER).

(26) «Teoria civile e penale del divorcio», en *Opere minori*, Lugano, 1834, página 4.

(27) *Zib.*, vol. I, pág. 383.

maggiore e più generale influenza nelle cose umane» (28). A la política no le importa el conocimiento del hombre, sino de los hombres (29). Se sacrifica lo personal en beneficio de la comunidad. Una inmensa maquinaria sin alma sustituye al hombre en sí. La política, no obstante, no tiene objeto. Consiste en un bloque de conocimientos conducentes a superar los de nuestros enemigos. Pudiérase llamar ciencia; mas tal ciencia es aprendida tanto por unos como por otros enemigos, y el resultado es el mismo (30).

El individualismo de Leopardi se resuelve políticamente en desvío hacia el propio individuo. «L'accentuazione antiindividualistica è forte e indubitabile in Leopardi», expresa Luporini (31). El hombre, desde el punto de vista de su destino carnal y apesadumbrado, ha de encaminar su circunstancia a un individualismo acérrimo. Pero el hombre considerado bajo el ángulo de la nación, no es más que una partícula sin espíritu del todo político y nacional.

Ningún Gobierno puede ser perfecto. Habrá una perfección relativa en todo caso. Y esto es así porque la esencia de la sociedad, base de la política, lleva el germen de la corrupción (32). La política no puede hacer abstracción del gusano que roe el fruto nacional; es de todo punto imposible la perfección de un Gobierno humano, por contrariar la teoría vital natural (33).

3. LIBERTAD, DEMOCRACIA, REPÚBLICA

Lo natural presupone una libertad, así como lo civil. Según Rousseau expone en su *Du contrat social*, los límites de la libertad natural son las fuerzas del individuo; y los límites de la libertad civil, la voluntad general (34).

Dos significados hay de libertad en la obra de Leopardi: a) Libertad que rige la república, cimentada en la «perfetta uguaglianza». b) Libertad en el sentido de anarquía, que conduce al despotismo, y

(28) *Zib.*, vol. II, pág. 70.

(29) *Zib.*, vol. IV, pág. 389.

(30) *Zib.*, vol. VII, pág. 128.

(31) «Leopardi progressivo», en *Filosofi vecchi e nuovi*, Firenze, 1947, pág. 200.

(32) *Zib.*, vol. III, pág. 460.

(33) *Zib.*, vol. II, pág. 53.

(34) *Oeuvres complètes*, pág. 327.

éste, en definitiva, al individualismo. Leopardi condena esta forma de entender la libertad (35).

El liberalismo, es decir, la devoción por la libertad, tiene tanta antigüedad como el mismo Adán (36). Aunque la libertad no sea, en realidad, más que un fantasma, un ente imaginario, igual que la gloria, la patria, la justicia y la magnanimidad, como escribe Capone Braga (37).

Mas Leopardi no fué un liberal, dice Luporini, sino un «puro democrático». Su democracia era la de signo más revolucionario y avanzado (38). Y es curioso que Leopardi, noble por la sangre, se adhiriera a una concepción democrática, antiaristocrática. Aun cuando llegó un día en que Giacomo despreciara el espíritu de la Revolución francesa, no perdió del todo la moneda de la libertad; o mejor dicho, de la igualdad. La democracia se basa en la igualdad perfecta, que es «il fondamento essenziale e la conservatrice sola e indispensabile della democrazia» (39).

Leopardi hace recaer el peso de la república, de la democracia, que para él es lo mismo, en una igualdad «exterior». Me explicaré: Giacomo condena, no los méritos personales que no salen de la esfera del individuo, sino los honores y el reconocimiento público de tales méritos. La cultura, el lujo y las riquezas terminan extravertiéndose hacia la publicidad, y Leopardi persigue toda desigualdad. Escribe: «Colle ricchezze..., la troppa disugluaglianza delle dignità ed onori esteriori, del potere, etc., ... perirono e sempre periranno tutte le democrazie» (40).

Virtud, pobreza, ignorancia. Pero sin reconocimiento oficial y honorífico; sólo la estima de los conciudadanos. El ideal de las naciones ha de ser no reinar y no servir. Esto se consigue mientras no se aparten los pueblos de su primitivismo, de sus puros ingredientes naturales. El pueblo juzga siempre conforme a la verdad, no plagiando la opinión parcial de cualquier príncipe (41). La muchedumbre no se equivoca jamás, y ella es la única llamada, en buena ley, a dispensar

(35) LUPORINI, págs. 250 y sigs.

(36) *Zib.*, vol. II, pág. 404.

(37) *Ob. cit.*, pág. 151.

(38) LUPORINI, pág. 265.

(39) *Zib.*, vol. II, pág. 67.

(40) *Zib.*, vol. II, pág. 67.

(41) *Zib.*, vol. II, pág. 42.

riquezas a los ciudadanos de mérito. Riquezas que no implican un concepto de lujo.

Lo importante para Leopardi es el interés público, la utilidad común, que es la que marca la acción en toda democracia. Y esto lo presenta Leopardi (42) como un problema de igualdad.

La democracia tiene una dificultad doctrinal en su aplicación humana, pues es imposible la conservación permanente de la igualdad perfecta. Con lo cual la democracia se resuelve en monarquía, o en oligarquía o aristocracia. Y esta última, de hecho, va a dar en la monarquía, por lo que el régimen monárquico absorbe toda forma de gobierno por un fenómeno lógico y pasivo de individualismo (43).

4. MONARQUÍA

Nuevamente pongo de relieve otra contradicción de Leopardi: en el *Zibaldone* afirma que la monarquía es el más perfecto estado de sociedad, y el único que es natural en sí mismo, y primitivo (44). Contradicción, o rectificación, porque su devoción monárquica tiene fecha posterior a su ilusión republicana.

Toda república, dirá Leopardi en un pensamiento de noviembre de 1823, es indicio de corrupción social, trátase de república antigua o moderna. La república es una forma de gobierno secundaria, no primitiva, y su alzamiento provendrá siempre de una corrupción del gobierno monárquico, que la antecede naturalmente (45).

No estoy conforme con la opinión de Giusso, de que la república, en Leopardi, sea una forma de gobierno superior a la monarquía (46). En el libro V del *Zibaldone*, en un pensamiento de noviembre de 1823, barre todas sus creencias republicanas que se muestran en el volumen II del mismo. Hay entre las dos posturas leopardianas un tiempo mínimo de cinco años de diferencia. En el volumen VI del *Zibaldone* vuelve Leopardi a declarar su adhesión a la forma monárquica. Escribe: «Il solo perfetto stato di una società umana stretta si

(42) LUPORINI, pág. 199.

(43) *Zib.*, vol. II, págs. 67 y 89.

(44) *Zib.*, vol. V, pág. 372.

(45) *Zib.*, vol. V, pág. 372.

(46) L. GIUSSO: *Leopardi e le sue due ideologie*. Firenze, 1935, pág. 49.

è quello di *perfetta unità*, cioè d'assoluta monarchia, quando il monarca viva e governi e sia monarca pel ben essere de' soggetti, secondo lo spirito, la ragione e l'essenza della vera monarchia» (47).

Monarquía absoluta en su acepción más leve, contraria a la tiranía y al despotismo. El príncipe deberá procurar el bien de sus súbditos. Todos sus actos han de encaminarse a tal fin. He aquí que años atrás Leopardi hiciera una religión de la igualdad; ahora la hace de la unidad. Igualdad entre los ciudadanos, unidad del cuerpo social bajo una cabeza. La virtud preside el pensamiento de Leopardi en todos sus resultados.

Entre la monarquía hereditaria y la electiva, Leopardi decide por esta última; el príncipe, en un reino electivo, no conoce a sus súbditos más que por la verdad, sus relaciones con ellos están basadas en la experiencia. En un reino hereditario, el príncipe concibe una idea equivocada de sus súbditos, pues generalmente lo ve todo a través del cristal de cortesanos y aduladores (48). Y el único fundamento, realmente, que confiere los derechos al trono (49), es la corona que lleva el príncipe, el rey. Esa es la sola motivación de la legitimidad. Leopardi se pierde por las veredas de la imaginación y la fantasía, pues recuerda la tradición en cuya virtud una corona de oro descendía del cielo sobre la cabeza de un individuo, y daba un derecho irrefutable al trono. Robertson recoge esta creencia en su *Historia del reino del emperador Carlos V*, libro no olvidado por Leopardi.

Una sociedad plenamente corrompida como la moderna sólo puede tener un régimen algo durable con la monarquía *casi absoluta* (50). Mas la monarquía absoluta tiende a caer en el despotismo. El «curarsi solamente di se» es la naturaleza y sustancia del despotismo, de la tiranía (51).

Existen dos clases de despotismo:

- a) Despotismo violento, o más egoísta;
- b) Despotismo que yo llamaría moderado, según infiero del parecer leopardiano; moderado, templado, menos egoísta.

Clasificación convencional establecida por mí, pero que creo comprende el espíritu de la teórica de Leopardi (52).

(47) *Zib.*, vol. VI, pág. 267.

(48) *Zib.*, vol. III, págs. 249 y 250.

(49) *Zib.*, vol. VII, pág. 61.

(50) *Zib.*, vol. V, pág. 436.

(51) *Zib.*, vol. II, pág. 71; vol. V, págs. 175 y 486.

(52) *Zib.*, vol., III, pág. 217.

Además de estos dos despotismos, dependientes o atañentes al carácter personal, quiero hacer otra clasificación, atendiendo al sujeto sobre el que recae el impulso despótico:

1. Despotismo del príncipe;
2. Despotismo de sus ministros, que sirven de espejo al despotismo del rey, y despotismo de los subordinados de los ministros, que son «necesariamente déspotas en un gobierno despótico», según Leopardi.

El tirano se guía por el egoísmo, del mismo modo que sus ministros. El individuo en ningún caso es virtuoso; la multitud sí, y siempre (53).

Leopardi no escondió nunca su odio a los tiranos y a la tiranía. En el poema «A Angelo Mai», en *A Italia*, compendia poéticamente su aversión a los déspotas; a Jerjes, el «feroz», que huía

«y de baldón eterno se manchaba» (54).

El déspota dispone, a su arbitrio, de la voluntad y fuerza ajenas en la nación. Puede declarar la guerra a su antojo sin consultar a sus súbditos y oculta las causas de los hechos que originan cambios en el pueblo. Los sucesos importantes, en un régimen tiránico, son motivados casi siempre por pasioncillas, palabras malsonantes, enamoramientos, mal humor, etc., del príncipe o los ministros.

Los motivos que operan sobre un pueblo, en cambio, son pocos y claros. «Ma ora che il potere è ridotto in pochissimi, si vedono gli avvenimenti e non si sanno i motivi, el il mondo è come quelle macchine che si muovono per molle occulte o quelle statue fatte comminare da persone nascotevi dentro» (55).

La corrupción de costumbres es utilísima a los tiranos, quienes no cabrán, dice Leopardi, en la misericordia con que las generaciones futuras mirarán su generación; ni ellos ni sus aduladores y amigos (56).

Para evitar los perniciosos efectos de la tiranía y remediar sus males, suele prevalecer el sistema de la monarquía constitucional, o constitutiva, que así la llama Leopardi. La constitución es la medicina que

(53) *Zib.*, vol. III, págs. 234-236.

(54) Canciones *A Italia* y *A Angelo Mai*, págs. 86 y 103, respectivamente, de «Obras».

(55) *Zib.*, vol. I, pág. 230; vol. II, págs. 143, 254 y 255.

(56) *Zib.*, vol. I, pág. 377; vol. II, pág. 31.

se aplica a un cuerpo enfermo, «un male indispensabile per rimediare o impedire un maggior male...» (57).

La monarquía «*constitutiva*» es:

a) Arbitraria;
 b) Deriva de los hombres y no de las cosas;
 c) La constitución demuestra la exclusividad del bien, que se pone en el monarca solamente, y produce inestabilidad, mutabilidad e incertidumbre en su forma, duración y efectos.

d) La esencia de la monarquía es la unidad. Si el príncipe no es uno propiamente, existe una falsa unidad.

Leopardi lamenta que la Edad Moderna sea la del despotismo «tranquillo, incruento e perfezionato» (58). Como igualmente lamenta que el único derecho que el hombre tiene sobre el hombre, derecho no viciado pero vicioso en sí, descansa en la fuerza, que abre el panorama interesante del equilibrio internacional.

5. DERECHO INTERNACIONAL. GUERRA

El fundamento del Derecho internacional estriba en la correspondencia de trato. Entre los antiguos, el individuo que en sociedad tenía necesidad «di portarsi o trovarsi fra forestieri e sotto legislazioni diverse dalla sua», corría peligro, si «ai forestieri che capitavano in sua patria non avesse renduto i doveri dell'ospitalità» (59).

El Derecho internacional nace, pues de la conveniencia. No provienen tales consideraciones, aclara Leopardi, de una ley natural, de una moral ingénita, sino del cálculo de la utilidad. Ese es «il fondamento delle pretese leggi eterne ed universali costituendi il diritto... delle genti, dell'uomo, della guerra e della pace». Los cristianos abogaron por unas leyes comunes a todos, sin diferencias entre extranjeros y nacionales. Esta unificación del Derecho internacional es una utopía (60).

(57) *Zib.*, vol. II, pág. 72.

(58) *Zib.*, vol. II, pág. 71; vol. V, pág. 387; vol. VI, pág. 267.

(59) *Zib.*, vol. IV, págs. 131 y 343.

(60) *Zib.*, vol. IV, pág. 130.

Una de las lacras que envician aún el Derecho de gentes es la superioridad con que algunas naciones consideran a otras. Los griegos se creían superiores naturalmente al resto de los pueblos... (61).

Leopardi piensa, irónicamente, que la guerra puede ser resuelta con muy escaso número de combatientes, o quizá mejor con dos personas que decidieran la causa empeñada, y a las cuales se pagará por su acción. Mas la humanidad posee una maldad tan ilógica, que a causa del egoísmo los pueblos desean obtener todas las fuerzas posibles para organizar matanzas en masa (62).

La guerra se evita, teóricamente, por el acuerdo general entre los príncipes. Pero se evidencian en seguida dos consecuencias:

1.^a La única garantía de los tratados es la fuerza o el interés. Mala garantía de la paz.

2.^a En tiempo de guerra no existe nación que confíe en un pacto precedente.

Esto, en cuanto a consecuencias bélicas. Porque existe otra consecuencia, independiente de la guerra en acción, pero de ella derivada: que los pueblos, por causa de sus armas o de los otros países armados, ven, incluso en tiempo de paz, su agricultura, su industria y su comercio en función de la guerra, y fuera de la habitualidad de vida y la normalización de equilibrios económicos (63).

Dos son las fuentes de la guerra:

1.^a El egoísmo nacional. Tal egoísmo viene basado en el odio nacional. Entre los salvajes este odio era intensísimo (64). Los extranjeros, entre los antiguos, eran considerados peor que bestias y cazados como tales (65). La razón hay que ponerla en la superioridad ilusoria de algunos pueblos, que se imaginaban elegidos.

2.^a El egoísmo individual, ubicado en la persona que está al frente de la nación. La guerra, en este caso, depende del capricho y la arbitrariedad de aquel que dirige los destinos del pueblo (66).

Leopardi estudia las diferencias de la guerra entre antiguos y mo-

(61) *Zib.*, vol. V, pág. 376.

(62) *Zib.*, vol. II, pág. 253.

(63) *Zib.*, vol. II, págs. 256-258.

(64) *Zib.*, vol. III, pág. 151.

(65) *Zib.*, vol. IV, pág. 159.

(66) *Zib.*, vol. II, pág. 250.

dermos. Deduciré de ellas los caracteres de la guerra moderna: *a)* Hoy sólo combaten los gobiernos, no las naciones enteras. Ellos son los que rompen la paz y se determinan a guerrear. *b)* Tanto los vencedores como los vencidos resultan oprimidos, en vez de la lógica opresión antigua de los vencidos. Y resultan igualmente miserables unos y otros, lo cual es una «cosa barbara e assurda». *c)* Los combatientes se comportan injustamente no sólo con los enemigos, sino con sus mismos súbditos. *d)* Hoy se combate entre indiferente e indiferente, no entre enemigo y enemigo. Y aún se lucha entre amigo y amigo o familiar. Y no se guerrea por una causa propia, sino por la causa de otros, con lo que la ventaja del triunfo es para el que ordenó combatir, nunca para los contendientes. *e)* Las guerras modernas producen vicios, no virtudes y heroicidades. El heroísmo ha pasado a ser un mito de la antigüedad. *f)* Los gobiernos están en un continuo estado de guerra, estado declarado o no, pero real y en potencia siempre. *g)* El cálculo impera en la teoría bélica. La resistencia «depende del cálculo de las fuerzas, de los medios, de las esperanzas». Se calculan las tropas, se efectúan ejercicios militares. Cada nación sabe sus medios y los de la nación enemiga. Antes se guerrea sin medir el poder de los contrarios. Se resistía hasta la muerte, sin conciliábulos o conversaciones precedentes de cálculo de fuerzas enfrentadas. Leopardi recuerda expresamente a Numancia, la heroica, en su desesperado esfuerzo por no sucumbir ante Roma. *h)* Esta manera moderna de hacer la guerra es consecuencia de la civilización. Los combates repugnan a la naturaleza humana «tanto como el suicidio». Al espiritualizarse el hombre se agostó su esencia materialista, la auténtica, la querida por Leopardi. ¡Beata spiritualizzazione del genere umano!», exclama irónicamente Leopardi (67).

Sin embargo, nuestro autor justifica la guerra, o al menos así lo deduzco yo del *Zibaldone*, cuando afirma que es un «mal inevitable y no accidental, en una sociedad estrecha de los hombres». Es decir, cuando las guerras no nacen de la agrupación social, y no son regulares ni esenciales, pueden justificarse. Pero en la sociedad resalta el odio natural del hombre contra el hombre, y la guerra es esencial al carácter de la sociedad. Fuera de la sociedad se justifica la guerra, aun-

(67) *Zib.*, vol. II, págs. 250 y 251; vol. II, págs. 333; vol. III, págs. 438; vol. VI, págs. 173, 178, 180, 181 y 184.

que no sea esencial ni regular. Dentro de la sociedad la guerra es esencial a la sociedad (68).

La guerra proviene muchas veces del ocio, de la falta de ocupaciones y trabajos:

«Hay quien las lides del sangriento Marte
cual distracción elige, y en fraterna
sangre, por ocio, tíñese las manos...» (69).

La raza humana es la sola que se destruye voluntariamente a sí misma. Si el hombre desapareciera del mundo no habría guerras; tal es la idea que preside el *Dialogo di un folletto e di uno gnomo*. El único derecho del hombre sobre sus semejantes es la fuerza, y el dominar por las armas a un pueblo supone el mando civil, y esto ha ocurrido siempre (70).

Guerra, sociedad, civilización. Leopardi niega todos los lados de este triángulo odioso, pero acepta a veces el triángulo ya ensamblado. El Leopardi de las primeras *Canciones* es un cruzado que invita a las armas a sus compatriotas. Claro que hay algo por encima: la libertad.

6. ECONOMÍA POLÍTICA, COMERCIO, DERECHO ADMINISTRATIVO, DERECHO SOCIAL

Leopardi no es diáfano cuando escribe sobre temas generales y pasajeros de Economía. Para él Economía, Comercio e Industria vienen a constituir un mismo bloque. Ridiculiza el fenómeno económico, sin descender a más honduras. Recogeré aquí sus desperdigadas críticas al hecho económico, aunque insisto en afirmar que el poeta no era muy firme en sus apreciaciones, que pecan de oscuridad y vaguedad.

«La perfezione della quale (economía pública) consiste nel conoscere che bisogna *lasciar fare* alla natura, che quanto il commercio (interno ed esterno) e l'industria è più libera, tanto più prospera e tanto

(68) Vol. VI del *Zib*, pág. 178.

(69) Canción *Al conde Carlos Pépoli*, «Obras», pág. 160.

(70) LEOPARDI: «Dialogo di un folletto e di uno gnomo», en *Operette morali*, pág. 103; *Zib.*, vol. III, pág. 420.

meglio camminano gli affari della nazione; che quanto più è regolata tanto più decade e vien meno» (71).

He creído necesario transcribir este párrafo de Giacomo, porque compendia admirablemente su opinión sobre la realidad económica. La Economía como ciencia no tiene razón de existir, ya que lo que persigue es disimular su propia existencia, y que el juego de las fuerzas económicas se realice como si ella misma no existiera. Los hombres no desean que les digan: «Os vamos a dejar hacer...» Tienen bastante con que los dejen.

La vida moderna gira en torno a la moneda, al dinero. Los hombres, dice Leopardi en el «Pensamiento XLIV», no se ponen de acuerdo más que en su amor por la moneda (72). Y en el «Dialogo di un folleto e di uno gnomo» Leopardi critica el uso de la moneda, aludiendo nostálgicamente a la simple permuta de cosas en la compraventa: «Mio padre..., dubita che non gli apparecchino qualche gran cosa contro, se però non fosse tornato in uso il vendere e comperare a pecore non a oro e argento...» (73).

Raro es que al referirse Leopardi a la Economía, no discurra irónicamente sobre ella:

«Uno de tus amigos,
...me aconsejaba:
—No cantes tus afectos; los desdeña
esta viril edad; a los severos
estudios económicos atiende
y al público gobierno.»
(«Palinodia al marqués Gino Capponi») (74).

Otras veces aplica la sabiduría (?) económica del siglo a la boga «de que disfrutaban las ediciones llamadas compactas». En tales ediciones el texto se agolpa y escalona, ocupando todo el papel, y la vista lo padece (75).

Comercio es sinónimo de maldad para Giacomo. Entre las ocupa-

(71) *Zib.*, vol. IV, pág. 365; vol. VI, pág. 419.

(72) En «Obras», pág. 305.

(73) «Dial. di un foll. e di uno gnomo» en *Operette morali*, pág. 102; *Zib.*, vol. II, págs. 458-460.

(74) *Palinodia* cit., en «Obras», págs. 221 y 224.

(75) *Pensamiento III*, «Obras», pág. 264.

ciones de que él habla en el poema «Al conde Carlos Pépoli», se encuentran las que constituyen el Comercio:

«(Hay) quien fiero oprime
su destino también y al mal se entrega;
playas turbando la quietud antigua
con el comercio, la discordia, el fraude,
de la existencia el límite traspone» (76).

En el «Pensamiento XLIV», Leopardi escribe: «La falsedad y la perfidia mercantil, todas las cualidades y las pasiones más depravadas y más indignas del hombre civilizado quedan en vigor y se multiplican sin fin, y la virtud queda esperando» (77).

Virtud y Comercio, Moral y Derecho mercantil están en franca oposición. En la «Palinodia al marqués Gino Capponi» hay frecuentes ejemplos en la animosidad leopardiana para con lo mercantil:

«En campo lidiarán fraternas huestes
por pimientas o aromas o canela
o por el jugo de melosa caña,
o alguna otra razón práctica y útil.
.....
Y rapidísimo,
de París a Calais, de Calais a Londres
y de aquí a Liverpool, será el camino,
por no decir el vuelo.» (78).

La póliza de cambio es objeto de la atención de Leopardi:

«Con pólizas de cambio
satisfecha tal vez, la plata y oro
despreciará nuestra gloriosa estirpe» (79).

Critica el transporte marítimo; los ríos y los mares; cuando el hombre desaparezca de la faz de la tierra, seguirán corriendo los unos, y los otros, fecundos, no se secarán jamás. ¡Y dicen que existen para servir al hombre!... (80).

(76) «Obras», pág. 160.

(77) «Obras», pág. 306.

(78) «Obras», págs. 219 y 221.

(79) *Palinodia*, «Obras», pág. 219.

(80) «Dial. di un folletto...», en *Operette morali*, pág. 104.

Comercio y riesgo se complementan. Mas Leopardi abomina de quienes «desprecian cautelas y se exponen a peligros extremos», negociantes que, por ganancias de poca importancia, usan de un valor peor, más vil que el propio miedo, y mueren de «muerte vituperable» (81).

Un esbozo del Derecho social lo encuentro en el volumen IV del *Zibaldone*, cuando Giacomo escribe: «Niuna republica, niuno istituto e forma di governo, niuna legislazione, niun ordine, niun mezzo morale, politico, filosofico, d'opinione di forza, di circostanza qualunque, di clima, è mai bastato né basta né mai basterà a fare che la società cammini come si vorrebbe, e che le relazioni scambievoli degli uomini fra loro vadano secondo le regole di quelli che si chiamano diritti sociali e doveri dell'uomo verso l'uomo» (82).

Derecho social en su esqueleto, en su concepción más originaria y virgen, como encubridor de toda clase de relaciones entre los hombres. La moral está a la esquina de lo social jurídico, a cada paso.

En cuanto al Derecho administrativo, hallo otra idea, larvada y oscura, en el *Zibaldone* también. Ya Leopardi, cuando escribía el libro VI de esa obra (obra en sentido convencional), estaba trascendiendo de pesimismo y desesperación. De ahí que no sea de extrañar el consejo que da a los gobernantes, que gobiernan y gobernarán siempre frente al odio de los gobernados, porque el hombre odia naturalmente a quien lo guía: el gobernante deberá, ante ese odio, abstenerse del gobierno público, o bien administrarlo para su interés particular (83).

Con lo cual el régimen administrativo ha de utilizarse en fruto y conveniencia del que administra, mejor que en ventaja del administrado. Tesis peregrina y algo dislocada, como tantas cosas de nuestro autor.

7. PROPIEDAD, PATRIA POTESTAD, MATRIMONIO, DERECHO PENAL

Una condena de la propiedad agrícola creo hallarla en estas palabras de Giacomo: «Il lavoro della terra era la principal fatica e occupazione destinata all'uomo. Ora è curioso l'osservare che la parte più

(81) *Pens. VII*, «Obras», pág. 268.

(82) *Zib.*, vol. IV, pág. 351.

(83) *Zib.*, vol. VI, págs. 449 y 450.

oziosa della società è appunto quella la cui sostanza consiste in terre» (84). La propiedad agrícola sirve de basamento a la ociosidad y a la desocupación; Leopardi se ayuda de la observación para pronunciarse así. Pero no sólo de la observación. En realidad, la crítica de la legión que trabaja la tierra se basa en que todo lo que suponga sostener la vida está encadenado a la inutilidad; la vida

«por sí precio no tiene
a los ojos del hombre» (85).

Contribuir a perpetuar el milagro de la vida es signo evidente para Leopardi, de ocio. Paradoja poco afortunada, que nos pone en contacto con el lado malo, y raro, y ciego del poeta.

Luporini pudo decir, refiriéndose a la crítica de la propiedad de los ricos de Leopardi, que para éste «la proprietà dei signori è piuttosto soltanto ciò che garantisce l'ozio ai signori stessi» (86).

Respecto a la patria potestad —y aquí la identidad con Locke—, él la consideraba perniciosa para los hijos. La patria potestad «establece una especie de esclavitud de los hijos». Tal esclavitud es: 1. Más penosa; 2. Más sofocante que la esclavitud civil, debido a su carácter familiar, doméstico, asfixiante. El hijo no es amo de sí mismo, y sus actos se ordenan según las reglas de una acartonada dependencia. No crecen los estímulos de toda clase, no se labra la verdadera personalidad. Y pocas veces ocurrió que un grande hombre no estuviese falto del padre en la primera edad (87).

Estas afirmaciones de Leopardi son secuela obligada de su experiencia vital. El poeta pasó su infancia entre frialdades y laconismos familiares. Baste un ejemplo: Adelaida Antici, la madre de Giacomo, jamás lo besó.

El matrimonio es vituperado por la lengua de Leopardi. La condición del que se une en matrimonio es «acerba» y sus preocupaciones dilatadas, ya que se dispone a dar al mundo «más malvados» (88). De

(84) *Zib.*, vol. I, pág. 402.

(85) *Al conde Carlos Pépoli*, «Obras», págs. 157 y 158.

(86) CESARE LUPORINI: «Leop. Progressivo», en *Filosofi vecchi e nuovi*, cit., pág. 266.

(87) *Pens. II*, págs. 261, 262 y 263 de «Obras».

(88) *Zib.*, vol. I, págs. 366 y 367.

ahí que recomiende veladamente el infanticidio en el poema «A las nupcias de Paulina», idea que recoge Juan Valera (89).

Cuando el matrimonio es considerado indisoluble, los maridos hacen gala de una «estupenda credulidad» respecto a sus mujeres (90). El adulterio reina en esa clase de matrimonios; es una equivocación pensar que la perpetuidad del matrimonio obedece a razones naturales. El tálamo, el coito, sólo necesitan para procrear y educar suficientemente a los hijos, en tanto éstos no se pueden valer por sí mismos. Mas la sociedad requiere del matrimonio que sea perpetuo, pues ya se agolpan otros intereses: la distinción de las familias, de las propiedades. El matrimonio tal como se considera en nuestro tiempo, perpetuo, afirma Leopardi, es fruto del artificio, nunca de la naturaleza humana. No existe el afecto a los hijos, ni obligaciones para con ellos, desde el momento en que pueden caminar por sí solos. Y si en su primera edad supieron de cariño, fué por el instinto y la libre inclinación de sus padres, no por derecho propio. Porque aun las obligaciones de los padres en esa primera infancia de los hijos no son tales, sino un «sentimiento del deber». Naturalmente no hay obligaciones y deberes sino con nosotros mismos (91). Leopardi aplica al matrimonio la doctrina del egoísmo, y el resultado es igual al de otras concreciones filosóficas suyas: el materialismo, la pérdida absoluta de afectos de sangre, en los cuales él no cree. Leopardi acomete, en su execración del matrimonio, contra la sociedad artificiosa de su tiempo, al modo que Rousseau y Montesquieu propugnaban la disolución del vínculo matrimonial (92).

Leopardi se refiere, aunque brevemente, al delito en el *Zibaldone*. Existe un heroísmo en el delito, que hace «argumentar bien» del que lo lleva a cabo.

El delito puede efectuarse:

- a) Sin daño o peligro para el delincuente.
- b) Con daño para él. Este es un caso de heroísmo

Además, y hago otra clasificación convencional, puede tener lugar el delito:

1. Sin esfuerzo para cometerlo.
2. Costando un esfuerzo y un triunfo de sí mismo. Hay tanto

(89) JUAN VALERA: «Obras completas». Madrid, 1949, pág. 1589.

(90) *Pens. LIV*, en «Obras», cit., pág. 316.

(91) *Zib.*, vol. I, pág. 342.

(92) Grusso: ob. cit., pág. 29.

más heroísmo cuanto el delincuente *no habitual* ha de superar la fuerza de su naturaleza reclamante y de la costumbre. Y el delito se tiñe entonces de una gran ferocidad. La resolución es tarda en este caso, pero la ejecución del delito es terriblemente pronta y violenta (93). Y hay una justificación, o como debiera haber dicho Leopardi de vivir en la fiebre terminológica de años más tarde, existe una atenuación.

Leopardi repudia el homicidio: «Cualquier voluntario homicidio es contrario y repugna esencialmente a la naturaleza» (94).

En resumen: la vida moderna, con la «mansedumbre de sus costumbres» (95), con las leyes opuestas a los impulsos naturales, leyes que ponen de color gris «al mísero vivir» (96), llama apagada en la sangre, la vida moderna, repito, es para Leopardi como un inmenso hospital donde se curan los cuerpos enclenques del entusiasmo. El Derecho supone un destino feo, deforme, de la humanidad. La libertad del hombre, su independencia, su primitivismo, no admiten las mordazas de lo legal, de lo jurídico. Esa es la obra del Derecho: apretar el corazón, mandar un mal viento sobre las azoteas de la belleza... Estética, ilusión, imaginación —¡tan caras a Leopardi!— en derrota. Una crítica lírica, y por eso a veces incoherente, de la sociedad burguesa.

MANUEL MANTERO

(93) *Zib.*, vol. I, pág. 184; vol. IV, pág. 267.

(94) *Zib.*, vol. VI, pág. 302.

(95) *Pens.* XX, «Obras», pág. 278.

(96) Canción *Bruto el Menor*, «Obras», pág. 113.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

EL «RADICALISMO» EN EL PENSAMIENTO DE ORTEGA Y GASSET

SUMARIO:

- a) Obras póstumas.—b) Génesis del libro.—c) Itinerario.—d) Otros temas tratados.
e) Un libro técnico.—f) El radicalismo de Ortega.—g) La doctrina personal.

Quisiera dedicar algunas reflexiones a uno de los trabajos póstumos de Ortega, que entre su obra inédita recién publicada se destaca por más inesperado. Es muy probable que la cuidadosa lectura de *El hombre y la gente* o de *Idea del teatro* (1) sorprenda incluso a aquellos que disfrutaron de su audición; sin embargo, el libro a que me refiero, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (2), provocará forzosamente una mayor expectativa hacia la parte póstuma de la producción orteguiana que va publicándose en la serie de sus «Obras Inéditas» (3). Más creo inexcusable señalar de antemano y detenernos ante el hecho —enigmático como todo *mero* hecho— de que Ortega haya dejado inédita una parte tan considerable de sus escritos.

OBRAS PÓSTUMAS

En el pensamiento de Ortega hay un fundamental criterio por cuya virtud es el modo de insertarse los hechos en las vidas humanas lo que les califica esencialmente. Así, por ejemplo, su penetrante distin-

(1) *El hombre y la gente*, Revista de Occidente, 1957; *Idea del teatro*, Revista de Occidente, 1958.

(2) *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Revista de Occidente, 1958.

(3) En la colección ha aparecido además: *Qué es filosofía*, 1958, y *Meditación del pueblo joven* 1958, y fuera de ella, *Prólogo para alemanes*, Cuadernos Taurus, 1958; *Pasado y porvenir para el hombre actual* —en «Hombre y Cultura en el Siglo XX»—, Ediciones Guadarrama, 1957; diversos fragmentos inéditos en el *Goya* y el *Velázquez* de la colección «El Arquero», Revista de Occidente, 1958, y el *Prólogo a Introducción a las ciencias del espíritu* de W. DILTHEY, Revista de Occidente, 1956.

ción entre «ideas» y «creencias», en la que para nada interviene el contenido de éstas —que es lo que habitualmente las distingue—, sino que deriva de considerar el diferente «papel» que las convicciones de que se trate pueden desempeñar en la dinámica estructura de la vida humana: las ocurrencias con que nos encontramos reconociéndolas, y éstas son las ideas, o las convicciones con que contamos siempre, sin pausa, y por ello no las destacamos, éstas son las creencias. La distinción reside en su diferente forma de estar en la vida. La vida, pues, es la que confiere su forma primaria a *todo* lo que en ella acontece.

Si con parejo criterio intentamos acercarnos a sus obras póstumas —y cualquiera otro nos dejaría extramuros de su doctrina, no se olvide que todo leal intento de entender a un prójimo ha de consistir en una metódica emigración a sus propios puntos de vista— tropezaremos con la circunstancia de que ninguna decisión suya las ha divulgado; por el contrario, es la extinción de toda posible decisión interna a su vida lo que manifiestamente ha originado su aparición.

Cabría esperar, sin embargo, que de alguna manera hubiese Ortega prevenido la difusión, ulterior a su muerte, de su labor inédita. Pues son múltiples, ciertamente, los modos de refluir las obras póstumas sobre las publicadas por el autor. Recuérdese el *Opus postumum* de Kant publicado en 1920, o las *Regulae* cartesianas, que vieron la luz a los cincuenta años de su fallecimiento en las *Opuscula Posthuma physica et mathematica* (1701), o los casos extremos de Leibniz o Maine de Biran, cuyas más importantes obras son póstumas, o la publicación casi reciente de los *Manuscritos económico-filosóficos* (de 1844), de Karl Marx, reveladores sobre su condición filosófica. Pero esta perspectiva, la de la proporción e influencia entre lo publicado por un autor en vida o tras su óbito, que serviría a un ejercicio de cotejo entre la dispar figura con que un autor fué apreciado por sus contemporáneos y la que le atribuye la posteridad, no es la que ahora me interesa. Persigo subrayar la decisión del autor mismo respecto a su obra inédita, que también ofrece casos muy diversos. Bergson, por ejemplo, declaró en su testamento que había publicado cuanto deseaba ofrecer al público, y prohibió la edición de todo manuscrito, curso, lección o conferencias conservados por él o por otros, así como de su correspondencia (4). En rigor, cabe todavía la más radical actitud

(4) BERGSON: *Ecrits et paroles* (Paris, 1957), pág. 1. JULES LACHELIER, igualmente, prohibió en sus disposiciones testamentarias la edición de sus cursos o de

de un Michelet, quien quemó sus papeles (5). Husserl, por el contrario, confirió ya en vida, a discípulos suyos, el vasto material inédito que va apareciendo en la *Husserliana*.

Pues bien: ¿cuál ha sido la decisión de Ortega a este respecto? (6). La contestación a esta pregunta proporcionaría la «forma primaria» que definiría estos escritos. Pero esa respuesta es ninguna. No creo inconveniente publicar que, por una parte, la cuantía de su obra póstuma será grande, y por otra, que Ortega no ha dejado ninguna disposición testamentaria sobre ningún respecto. Dejo la significación de este hecho, de tan profundo calado y complejo alcance, a sus biógrafos, pues temo que, salvo en el conjunto de su entera biografía, toda otra limitada interpretación de su sentido pecará de parcialidad o será irresponsable. Me limito, pues, a consignar esta omisión y el defecto que su ausencia nos proporciona.

GÉNESIS DEL LIBRO

Algunas circunstancias de la composición de *La idea de principio* se hacen constar en la *Nota preliminar* que por los compiladores de la edición se le antepone. Pero el supuesto de ellas —y éste y otros libros póstumos serán testimonio (7)— es que Ortega atravesó en sus años lisboetas algún período de extrema plenitud en su creación filosófica. La velocidad con que este estudio fué redactado es buena prueba de esa sazón excepcional. La cual le llevó a acometer tales trabajos e incluso darles un cauce distinto al premeditado para sus libros fundamentales (8). Pero el carácter orgánico de su pensamiento (9) permi-

su considerable epistolario; *Oeuvres* (Paris, 1933), I, pág. VII. (Al corregir las pruebas de imprenta debo agregar que los *Entretiens avec Bergson* que publica J. CHEVALIER —Paris, 1959— van a constituir una vergonzante infracción.)

(5) MICHELET: *Mon journal* (Paris, 1888) préface. (Hélas, debo rectificar también; el tomo I del *Journal* de MICHELET acaba de publicarse —Paris, 1959—; no fué destruído.)

(6) Naturalmente esta pregunta presume que esa decisión fué posible, es decir, que ORTEGA conoció el peligro que encerraba su última dolencia.

(7) Pienso en los que ORTEGA anunció con los títulos: *Epílogo...*, *Origen de la filosofía* y *Comentario al «Banquete» de Platón*, especialmente.

(8) En octubre de 1940, en Buenos Aires, escribió: «Desde hace cinco años ando rodando por el mundo, parturiento de dos gruesos libros que condensan mi labor durante los últimos dos lustros anteriores. Uno se titula *Aurora de la razón*

te hallar en sus escritos precedentes temas que muy directamente se reiteran en el libro; reléanse, por ejemplo, el ensayo *Ni vitalismo ni racionalismo* o *Dilthey y la Idea de la vida*, en los que se plantea el problema de los principios en relación con Leibniz, y obsérvese también el paralelismo estructural en los pasos de su exposición en el curso *Qué es filosofía*, de 1929, y en *Historia como sistema*, de 1935, y en este libro que comentamos; en especial, su consideración del pensamiento científico, tan constante en sus preocupaciones.

Pero pretendo señalar en esta recensión, por el contrario, el singular argumento y las novedades que el texto muestra. El libro, por lo pronto, es el de más difícil lectura, el más técnico sin mengua de expresividad y el más extenso de su autor; aunque su redacción no fuese acabada, pues en él se anuncian desarrollos que no llegaron a escribirse. Pero estos detalles nos encaran con aspectos que considero indispensable tratar separadamente.

ITINERARIO

Para obtener una primera orientación sobre *La idea de principio* vamos a extraer el esquemático itinerario que recorren sus páginas hasta su interrupción, pues el proceso «en espiral» —sólito en Ortega— experimenta en ellas grandes variaciones de radio y, sin su ayuda, pudiéramos extraviarnos.

En síntesis extrema y al hilo de sus párrafos, el itinerario es éste:

histórica, y es un gran mamotreto filosófico; el otro se titula *El hombre y la gente*, y es un gran mamotreto sociológico... He vivido esos cinco años errabundo de un pueblo en otro y de uno en otro continente, he padecido miseria, he sufrido enfermedades largas de las que tratan de tú por tú a la muerte, y debo decir que si no he sucumbido en tanta marejada ha sido porque la ilusión de acabar estos libros me ha sostenido cuando nada más me sostenía... Nunca había yo palpado con tal vehemencia la decrepita verdad del *Habent sua fata libelli*.» Estos libros acogían, probablemente, la «segunda navegación», que en 1932, al prologar sus *Obras*, se había propuesto. En una nota del libro que comentamos también anuncia su *Aurora de la razón histórica*, que no se ha hallado entre sus papeles.

(9) Que hallamos reconocido hasta en sus más tozudos oponentes, «la lectura íntegra de sus *Obras Completas* nos ha persuadido de que Ortega posee desde el principio una trayectoria filosófica sustancialmente uniforme u homogénea, salvo pequeños y accidentales retoques», dice SANTIAGO RAMÍREZ: *La filosofía de Ortega y Gasset*, pág. 15.

§ 1 «Principialismo de Leibniz». ¿Conocimiento es siempre contemplación de algo a través de un principio, pero en filosofía esto se lleva al extremo y se exige que estos principios sean últimos, en sentido radical, principios. En la historia de la filosofía es Leibniz el más principialista de los filósofos, pues aduce e introduce en su doctrina gran variedad de ellos; sin embargo, no es riguroso en su formulación y, por otra parte, paradójicamente, insiste en la conveniencia de *probar* los principios. Esta ambigüedad nos deja perplejos ante el principialismo de Leibniz.

§ 2 «Qué es un principio».—Para enfrentarnos con esta enigmática actitud de Leibniz vamos a hacerlo mediante un *amplísimo rodeo*, cuya elemental preparación consiste en reflexionar sobre el título de el párrafo. De la cual obtenemos dos sentidos bien diversos: principio es lo por sí *evidente*, o bien, principio es algo con virtud transitiva, que nos interesa *para* «sacar» consecuencias. Es decir, lo importante es probar, o bien, lo importante es que el principio sea verdadero.

§ 3 «Pensar y ser o los dioscuros».—La filosofía es una cierta idea del ser, y las innovaciones en filosofía son novedades acerca del ser. Pero éstas son descubiertas merced al nuevo «modo de pensar» que las ha proporcionado. El «modo de pensar», en cuanto operación y no por sus contenidos, resulta ser lo decisivo. Es previo, pues, al estudio de una filosofía la investigación de su modo de pensar. Pues bien, ¿cuál es el modo de pensar en Leibniz? Puede contestarse diciendo: «Pensar es probar.» Pero, para obtener la plenitud de este significado, es menester que nos hagamos cargo de lo que en la época nativa de Leibniz era filosofar. El rodeo anunciado orienta con ello su proa hacia la «época nativa» de Leibniz.

§ 4 «Tres situaciones de la filosofía respecto a la ciencia».—La relación entre la filosofía y la ciencia —considerada ésta como modo de pensar— ha constituido un proceso dentro del cual interesa situar a Leibniz. Pero ese momento del proceso —la filosofía moderna— no se aclara sino en contraposición al antecedente —en Grecia— y al subsecuente —la situación actual y aun futura—. Cada uno de los tres es analizado asignándole el siguiente carácter: *a)* La filosofía origina a las ciencias, pero éstas, desentendiéndose de la Realidad, aventajan su rigor. *b)* La filosofía envidia a las ciencias, a la matemática y, desde Kant, a la física. *c)* La filosofía se cura de su esnobismo, pues la física se reconoce como mero «conocimiento simbólico». Con ello obte-

nemos tres «lugares históricos» de un proceso en el que nos importa situar la aparición del pensamiento de Leibniz.

§ 5 «Hacia 1750 comienza el reinado de la Física».—A su vez, la situación «moderna» puede dividirse en dos etapas: *a*), de orientación en las matemáticas, y *b*), de orientación en la física, hacia 1750 (10). Leibniz es la última gran figura de la primera y uno de los creadores de la segunda. Y no sólo de ésta, pues ha sido clarividente anticipador de la más reciente física y matemática (11).

§ 6 «Repaso del camino andado».—Se hace en el texto, y se endereza la atención hacia lo que sucede en la pura matemática cuando Leibniz comienza a meditar para advertir qué innovaciones introduce él en las ciencias exactas y qué repercusión tiene todo ello en su modo de pensar filosófico.

§ 7 «Algebra como modo de pensar».—Precisado así nuestro interés, vamos a restringirnos a estudiar antes de Leibniz dos nombres: Vieta y Descartes. El invento de Vieta fué el Algebra, cuyo progreso en cuanto modo de pensar —tan decisivo para la deducción— se analiza. Sus tres notas constitutivas preforman la matemática posterior; pero, aparte de su ejercicio concreto, Vieta no tuvo conciencia clara de lo que era su método. En el progreso de esa conciencia metódica fué Descartes quien dió dos pasos claramente discernibles.

§ 8 «Geometría analítica».— Ella fué el primer paso mediante el cual la «incomunicabilidad de los géneros» decretada por Aristóteles (§ 4) se invalida al asociar *técnicamente* el mundo numeral y el extensivo. La irreductibilidad entre las ciencias se sustituye por la «comunicación de los géneros».

(10) En el libro de IGNACIO LUZAN: *Memorias literarias de París: actual estado y método de sus estudios*, compuesto tras su estancia en París en ese año de 1750 (Impreso en Madrid, 1751) puede hallarse la crónica de ese reinado. El libro es inteligente, ameno, detallado y del buen estilo literario en su tiempo. Por ello, aparte de su testimonio, merece recordación.

(11) Al referirse ORTEGA a la «hiperlucidez extrahumana de un alma sin cesar fosforescentes» que hoy ofrece LEIBNIZ, agrega en nota: «Importaría hacer un estudio de la frecuente y ejemplar inadecuación entre un pensamiento sistemático y la expresión fragmentaria, desarrapada, que las circunstancias de la vida han obligado a darle. El caso genial de LEIBNIZ representa una inadecuación extrema; pero sería también revelador de la condición azarosa con que se manifiesta en la Historia el pensamiento, estudiar el hecho en casos de mucho menor formato». El párrafo me parece un probable «test-proyectivo», y por eso lo reproduzco en esta recensión.

§ 9 «Concepto como término».—El Algebra da a los números su vida lógica. Más el llamado pensamiento lógico entraña dos dimensiones: una, al constituirse el concepto como mero extracto de la intuición, queda éste acotado, es decir, determinado o convertido en *término*. La relación entre tales «términos» es la teoría propiamente lógica.

§ 10 «Veracidad y logicidad».—Pero, según la otra dimensión, aparte de esa su logicidad, el concepto se tiene por tal que lo para él válido lo es también para las cosas por él concebidas, y a ello apunta su veracidad. Esta antagonista tendencia hace del concepto un drama entre su versión interna, su precisión, su exactitud y la extrínseca orientada hacia las cosas sensibles, siempre confusas y difusas. El afán de exactitud llevó al hecho paradójico de que el esfuerzo que es el conocer se vuelve del revés, y en vez de buscar conceptos que valgan para las cosas se extenúa en buscar cosas que valgan para los conceptos exactos. La forma de filosofía que se intenta estudiar en el libro—la de Leibniz— se orienta, como todas las modernas, en el modo de pensar de las ciencias exactas.

§ 11. «El concepto en la teoría deductiva pre-cartesiana».—Para estudiar el tema —el pensar exacto según la tradición que recibe Descartes— habremos de dar un largo giro por la historia de la filosofía y de la matemática (al segundo paso de Descartes no llegaremos con ello sino en el § 21). Un punto decisivo, la más primaria operación que va a llevar al conocimiento y a la ciencia, es la grave cuestión sobre la que inmediata o mediatamente versa este rodeo. No se habla en él de filosofía —dice Ortega—, sino del método. Haciendo pie en lo dicho sobre el concepto se inicia el camino. A las dos dimensiones apuntadas se agrega una tercera: su universalidad. Más esto tiene, en Aristóteles, tres sentidos a los que suele referirse con distintos nombres —primero, *kata pantós* o *de omni*; segundo, *kathautó* o *per se*; tercero, *kathólou* o *quoad integrum*—. Del primero, la aptitud de ser universal, que convierte al extracto intuitivo en concepto, se ocupa el parágrafo, mediante el ejemplo del triángulo y su definición.

§ 12 «La prueba en la teoría deductiva según Aristóteles».—El pensar exacto precartesiano se analiza, pues, desde Aristóteles. Los dos últimos sentidos, en torno a la universalidad del concepto, se discuten ahora, subrayando el primado que, en el modo de pensar tradicional, se atribuye a la predicación «catholica», en lo cual difiere del modo de pensar cartesiano y del que con progreso y depuración ulteriores

ha triunfado en las ciencias exactas. De esa preeminencia deriva el carácter de la *prueba* en Aristóteles, que no engendra la verdad de una proposición, sino que la deduce de la evidencia. Reaparece ahora lo dicho en § 2 y § 3 sobre Leibniz, que habrá de ir aún esclareciéndose antes de volver a él.

§ 13 «La estructura lógica en la ciencia de Euclides».—Subraya Ortega que en este modo de pensar tradicional la ciencia *necesita* de muchos principios —primeros y no primeros— y que *esto* lo diferencia del modo de pensar leibniziano y es, en cierto modo, la sustancia toda de este estudio. El cual se continúa con el análisis de la teoría deductiva euclidiana, para luego poder cotejarla con la teoría deductiva que germina en Descartes y es hoy canónica. Este párrafo expone su enunciado titular y acentúa la cuantificación de la verdad que ella implica.

§ 14 «Las definiciones de Euclides».—Cuyo estudio nos aporta lo que es la definición aristotélico-euclidiana en cuanto *principio* de la teoría deductiva precartesiana.

§ 15 «La evidencia en los axiomas de Euclides».—Los axiomas son principios de otro tipo. Ortega se enfrenta con el axioma VIII, en el que delata la intermisión de la visión ocular, y estudia las relaciones entre intuición y exactitud, de tan decisiva importancia para el tema de este estudio.

§ 16 «Aristóteles y la deducción trascendental de los principios».—La inconcinidad, que Ortega advierte, entre las definiciones y los axiomas de Euclides le endereza a subrayar la desatención que al análisis de los primeros principios se cultiva en el modo de pensar tradicional. Incluso Aristóteles no reflexiona sobre su efectivo encuentro con el «principio de la posibilidad del conocimiento» (o de «que la ciencia tiene que ser posible»), y con el que ejecuta una deducción trascendental, dicho en términos kantianos. Su instauración será la idea *moderna* de la teoría deductiva. Gira, pues, la diferencia entre uno y otro modo de pensar en lo que se entiende por principio. Por ello es menester dar estos rodeos si nos interesa el principialismo de Leibniz.

§ 17 «Los axiomas implícitos en Euclides».—La consideración de los llamados axiomas implícitos y algunas teorías aristotélicas que Ortega aduce complementariamente nos llevan al punto neurálgico de este modo de pensar —por lo que hace a las ciencias exactas—, que se caracteriza —técnicamente— como cosista, comunista, sensual e «idiotista» y cuyos principios no se justifican como primeros. Esta crítica del

aristotelismo se refiere a su lógica y metodología, pues de su filosofía, previene Ortega, no se dice una sola palabra.

§ 18 «El sensualismo en el modo de pensar aristotélico».—La situación de Aristóteles y sus propósitos, más el contraste con Platón, conducen a Ortega a una exposición del título del párrafo como preliminar al estudio más particular de lo que enuncia el título del siguiente.

§ 19 «Ensayo sobre lo que le pasó a Aristóteles con los principios».—El párrafo estudia ampliamente el hecho titular partiendo de readvertir la escasísima extensión que Aristóteles dedica a decirnos cómo se obtienen los principios, a pesar de la importancia de los principios en su modo de pensar; e intenta aclarar el hecho, cuyo fundamento halla en la proto-lógica de Aristóteles, en su fase académica. Para explicar esto aduce referencias a la Escolástica cristiana, a Platón, por contraste a Leibniz, a Heráclito y Parménides, para concluir en la averiguación de una dual actitud en Aristóteles frente a los principios, reveladora del carácter de *idola fori* con que la «evidencia» se manifiesta en Aristóteles.

§ 20 «Breve paréntesis sobre los escolasticismos».—En las centurias del escolasticismo se estabiliza el modo de pensar que ha ido apareciéndose. Pero la escolástica medieval, como el neokantismo, son sólo ejemplos del escolasticismo como categoría histórica, que es lo estudiado en la digresión que este párrafo introduce.

§ 21 «Nueva revisión del itinerario».—Tras esta circunnavegación del modo de pensar aristotélico-escolástico o tradicional volvemos al segundo paso de Descartes, que nos conduce a su modo de pensar, también a su filosofía. El singular método cartesiano lleva a Ortega a una digresión sobre el Renacimiento, que fué por él extraída de la continuidad del estudio, y en esta edición se ha situado como segundo apéndice del libro.

§ 22 [«La incomunicación de los géneros»] (12).—Se recapitula la innovación cartesiana que se señaló en el § 8; mas, para ello, Ortega analiza los supuestos de la tesis de la incomunicación, ordenadamente, sintetizando fases anteriores del estudio y deteniéndose especialmente en la noción trascendental y en la relación entre el hombre y el ente.

§ 23 [«Modernidad y primitivismo en Aristóteles»].—La síntesis

(12) A partir de aquí, ORTEGA no llegó a titular los párrafos. Los compiladores hemos debido asumir esta tarea en las divisiones que parecían señaladas.

aludida reitera para profundizarlos algunos conceptos y temas ya enunciados así el que es titular y contenido de éste párrafo.

§ 24 [«El nuevo modo de pensar y la demagogia aristotélica»].—Ingresamos ya explícitamente en la diferencia entre el modo de pensar tradicional y el que Descartes incoa. Cuya tesis anti-sensualista delata el carácter «popular» de los aristotélico-escolásticos.

§ 25 [«La fantasía cataléptica de los estoicos»].—En cuanto que fué una consecuencia natural del aristotelismo, la filosofía estoica, así como los inmediatos continuadores de Aristóteles que ya antes fueron aludidos, nos ilustra profundamente sobre aquélla. El criterio de verdad, y sobre todo el acto mental en que el conocimiento se funda, en la filosofía estoica, son el objeto de análisis y crítica en el párrafo, a cuyo final se ocupa de la *fides* cristiana.

§ 26 [«Ideoma-Draoma»].—Al hilo de lo antedicho exhibe Ortega su doctrina sobre las creencias, a las que califica de principios *a tergo*, es decir, «draomas» que actuaron en el modo de pensar tradicional, aunque nunca fueron formulados (13).

§ 27 [«La duda, principio de la filosofía»].—El principio de la acreditación de los sentidos fué, dice Ortega, un principio del modo de pensar tradicional, aunque no fuese formulado. Pero filosofía es precisamente necesidad de exhumar esos principios pragmáticos, porque el filósofo no vive de creencias, no cree, sino que duda, y por ello necesita reconstruir sus creencias. Para Descartes fué la duda el principio único, pero también lo fué, al menos en sus textos, para Aristóteles. No podía ser de otro modo, pues la duda total es el principio de la filosofía.

§ 28 [«Origen histórico de la filosofía»].—La tesis antecedente hace a Ortega preguntar ¿qué es filosofía?, y el párrafo inicia la respuesta situando el hecho filosófico en el entero proceso histórico.

§ 29 [«El nivel de nuestro radicalismo»]. — En el curso histórico hay niveles, y uno de ellos es el renacimiento del filosofar en Descartes y en Leibniz, hacia el que nos dirigimos. Mas, si bien al exponer las raíces de estos pensadores debemos situarnos en su nivel, procede, para aclararlo, situar el nuestro, es decir, nuestra visión de nuestras raíces. Utilizando a Heidegger de contraste, Ortega explaya su radicalismo.

(13) Al contacto explícito de sus propias doctrinas, el estilo del libro se modifica haciéndose más semejante al habitual de ORTEGA.

§ 30 [«Creencia y Verdad»].—En un nuevo rodeo al tema recién indicado, Ortega se apoya en la oposición de los términos titulares para mostrar que la firme creencia es, en rigor, ajena a la verdad, la cual, a su vez, se nutre de la certidumbre de las ideas. Estas suceden a las creencias.

§ 31 [«El lado dramático de la filosofía»].—La filosofía nace, pues, de la fractura de una situación anterior, de la inseguridad, y tiene en su raíz un lado dramático, pues el mundo reaparece como enigma ante el que es necesario orientarse mediante el *conocer*. Pero esa vertiente no es la única, según el «existencialismo» pretende, siguiendo a Kierkegaard y a Unamuno.

§ 32 [«El lado jovial de la filosofía»].—Tiene otro lado la filosofía, pues, al ser teoría, verdad y combinación de ideas, ha de ser jovial como corresponde al juego que es. Y, tomada en su conjunto, la filosofía se nos aparece como el modo de pensar que se alinea consecutivamente tras otros modos históricos —religión, mito, poesía, *sagesse*—, siendo hoy la forma suprema del compromiso que consigo tiene el hombre: llegar a tener Razón.

§ 33 [«El modo de pensar cartesiano»].—Es dudoso el lugar que corresponde a este parágrafo que reanuda el tema en Descartes. Mas lo que hace Ortega es detenerse en su planteamiento e interpretarlo, hallando que sustituye la relación géneros y especies aristotélico-escolástica por la relación entre ideas compuestas e ideas simples.

Apéndices.—Aparte del segundo apéndice, ya aludido, el libro incluye otro que contiene el discurso *Del optimismo en Leibniz*, cuya elaboración debió ser simultánea al libro y que trata, principalmente, del optimismo y la ontología leibnizianas vistos hoy por Ortega.

Según antes advertí, el libro se halla inacabado. La ruta descrita debía prolongarse ultimando el estudio del modo de pensar cartesiano para después analizar, temáticamente, el principialismo de Leibniz, lo cual ocuparía probablemente los dos ulteriores capítulos —o partes— anunciados: segundo, *El principio de la razón suficiente*, y, tercero, *El principio de lo mejor*. Pero también debía abarcar una incursión en el pensamiento más contemporáneo, acerca de la teoría deductiva en él, en especial el modo de pensar axiomático en la actualidad. Y aún nuevas reconsideraciones del modo de pensar tradicional desde los últimos niveles alcanzados. Este programa, según el andar del libro, no se alcanzaría, me parece, sin quizá duplicarlo.

Hasta aquí, pues, me he limitado a enunciar en su esquema el iti-

nerario de la argumentación del libro, el cual, conforme se advierte, requiere para su inteligencia cierta familiaridad con la ciencia, la filosofía y sus problemas, y, a menos de procurársela, será mejor que el lector de Ortega se abstenga de abrir este libro. Uno de los mayores atractivos de «una obra de Ortega» suele ser que sus páginas bastan a dar sobre el tema ideas suficientes para considerarse en cierta posesión de él. Este carácter enterizo y «suficiente» lo consigue Ortega, por lo general, partiendo de una preocupación que pueda compartir el lector, que se halla, pues, en lo consabido para éste; desde la cual introduce la cuestión para llegar a su núcleo y, además, proyectar ulteriores e inesperadas iluminaciones. Pero en este libro no sucede tal cosa, no procura ninguna «introducción» al tema y conocerlo exclusivamente acerca de los problemas que plantea es comprometerse en malentenderlo. A quien de antemano no le interese «lo que pasó a Aristóteles con los principios» no le afectará lo que con ellos le ocurre a Ortega (14).

OTROS TEMAS TRATADOS

Si el itinerario que transcribo equivaliese al sucesivo inventario de los temas abordados en *La idea de principio* sería ocioso haberlo levantado, pero esa equivalencia no se da, pues el curso de la argumentación se halla como sumergido entre otros temas, más o menos marginales que se van debatiendo al hilo de sus páginas; hasta el punto que el reconocimiento del itinerario requiere atención hacia él, en el estado en que el manuscrito se dejó por Ortega.

El interés de esas cuestiones relativamente marginales no es menor, a mi juicio, que el del mismo argumento, conforme de su mínima enumeración apreciará el lector:

- 1) Valor del método en filosofía, § 3.
- 2) La relación ciencia y filosofía, § 4.
- 3) La dimensión humana de la ciencia física, § 5.
- 4) Para una teoría del concepto, en § 9 y ulteriores.
- 5) Sobre la definición, § 11.
- 6) Sobre la operación «leer un libro», § 19.
- 7) Sobre la intuición, § 15.
- 8) Sobre la política, § 18.
- 9) Sobre el ser y la fantasía, § 18.
- 10) Sobre

(14) El comentario adecuado a este libro debería consistir en analizar sus relaciones con otras obras de semejante intención y en su propia técnica, pero creo interesante en la ocasión llevarlo en forma más consabida para sus familiares lectores.

la socialización de la inteligencia, § 19. 11) Análisis de una etimología, § 18. 12) Sobre la Nada, § 22, etc., etc. Aparte de las dos digresiones mencionadas —Apéndice II, y § 20— y otros temas menores o que la frondosidad del estudio me haya obscurecido por ahora.

UN LIBRO TÉCNICO

Tras estas informaciones sobre su topografía consideremos su rasgo más general e imprevisto. Es un libro escrito sin rehuir dificultades al lector, es un libro acerca de problemas filosóficos pero enucleados técnicamente, cosa desusada en Ortega a lo largo de toda su producción escrita. Ortega ha confesado (15) que la idea de que «el destino concreto del hombre es la reabsorción de la circunstancia» no fué para él sólo una idea, sino una convicción que condicionó sus decisiones, y por ello, en posesión de una filosofía, se dedicó a escribir artículos en periódicos. Ortega intentaba con esto, por sus pasos contados, instaurar la filosofía en España. El volumen de lectores atentos que los libros que coleccionan tales artículos han obtenido prueba que la táctica era adecuada. Pero entonces, ¿por qué en 1947 Ortega compuso este texto a sabiendas de que su difusión sería inevitablemente escasa? ¿Le interesaba precisamente esa minoría de probables entendidos?

Tampoco cabe la hipótesis —que en el mismo libro se elimina (16)— de que Ortega adoptase la inelegante actitud de exhibir su musculatura intelectual. Y además, permítaseme insinuar que es problemático el rango de las técnicas en filosofía y, más en general, en lo que Ortega denominaba «humanidades»; y aun decir que la más difícil filosofía no es imposible de verter en lenguaje algo cultivado pero no técnico, y que la técnica es mera abreviatura (17) y simplificación que a su

(15) *Prólogo para alemanes*, § 5.

(16) Pág. 357, nota.

(17) La abreviatura implica velocidad y ésta es una ventaja que, claro está, no se puede desaprovechar siempre. Mas adviértase que el tecnicismo recae fácilmente en cierto carácter «papaveráceo» que, precisamente, *La idea de principio* combate, pág. 221. El abuso de técnica en filosofía esteriliza el pensamiento que se transmite; ello cuando hay tal pensamiento y no se trata de ocurrencias incontrollables atrincheradas en una terminología singular; vicio —y por vicio, vicio moral— del que dejo a la experiencia de cada uno hallar los ejemplos próximos.

pensamiento se concede al autor. ¿Por qué ahora Ortega se concede esa comodidad que con tanto esfuerzo y talento venía vedándose? Repito, sólo una biografía cabal podría explicárnoslo, y es harto improbable que se escriba de un hombre que de sí confesaba: «Digo ahora lo que he callado un cuarto de siglo de hombre público, y es que no concibo una obra de publicista y, en general, una vida de hombre en la plenitud de su sentido, que no sea como el teatro de la Opera de París, el cual tiene ocultos debajo de la tierra el mismo número de pisos que tiene a la vista sobre el haz de la tierra» (18). En fin, dejemos en su incógnita el gesto vital que fué el proyecto de este libro, y aun aceptemos otras incógnitas que esta cita nos previene.

En rigor, lo que hace particularmente difícil la lectura de este y otros libros semejantes es, más que su técnica, la *perspectiva* desde que están redactados; por ello, si no se accede a la perspectiva —en este caso, tratarse de una investigación acerca del «modo de pensar»— no se llega a saber de qué se habla allí. La técnica de acomodación intelectual a una perspectiva, y la continuidad y precisión en ella, es una gran dificultad, pero ésta inevitable.

EL RADICALISMO DE ORTEGA

Mas, en definitiva, pensará el discreto lector, en esta recensión y ya que quien la escribe ha recorrido este libro revésado, ¿no podría contarnos lo que significa como aportación a la doctrina personal de Ortega? A esta discreta pregunta intentaré dar alguna respuesta.

En la filosofía de Ortega este libro no es, esencialmente, sino como todos los demás —incluso los de no filosófica apariencia: *un ejercicio de razón viviente*. Hay hombres que manejan ideas porque las han aprendido, pero hay otros, y son los intelectualmente valiosos, que son ciertas ideas que por su mediación se van objetivando. No creo que ser habitado y aun siervo de ciertas ideas sea privilegio de condición genial, y sospecho que ello admite formas modestas. La de Ortega es prócer desde luego. Su gran aportación es, precisamente, el nuevo «modo de pensar» que en este libro se ejerce en segunda potencia (19). Toda la amplia vertiente de interpretación histórica que *La idea de*

(18) *Qué es filosofía*, lección VII.

(19) Sobre el «modo de pensar» en ORTEGA, o sea, su *método*, se debiera centrar la atención.

principio ejerce en las teorías y en los filósofos, con tanta novedad como penetración, es muestra y prueba de él.

Pero retrayéndonos ahora a la objetivación de su doctrina, queda dicho en el «Itinerario» que Ortega, en cierto momento del libro, situándose en la historia de la filosofía, «tira la raya del nivel» de su *radicalismo*, es decir, ejecuta la operación de investigar y comunicarnos lo que ve alzando hasta donde puede, para sacarlas a la luz, las raíces de la condición humana (20). Veo así lo que Ortega nos comunica:

Una y otra vez, el hombre ha intentado conocer, obtener conocimiento. Y por fuerza su pretensión se movilizaba tras alguna pregunta. Sucesivamente, el complejo «pregunta y respuesta» ha ido configurando un modo de saber, una respuesta sobre el enigma que es el mundo, a la que se ha denominado «mito», «religión», «*sagesse* o experiencia de la vida», «poesía dogmática», enumera Ortega. Pero también y aproximadamente desde Parménides, el hombre se ha fabricado un nuevo saber, la «filosofía». Estos saberes no son estancos, sino que, en buena medida, proceden por sustitución en ese «papel» constante que es «dar al hombre conocimiento». El saber filosófico, como los demás, se movilizaba tras alguna pregunta, pues en la pregunta es donde se configura la especificidad y «novedad» de los distintos saberes. La pregunta filosófica, en su diferencial peculiaridad, se formulaba interrogándose el hombre por el Ser y por el Conocer; la investigación perseguía averiguar la índole del Ser y la índole del Conocer, partiendo, por tanto, de que eso era aquello por lo que había que preguntarse al hacer las preguntas fundamentales. La pregunta, pues, es siempre una pregunta orientada —paradójicamente— hacia aquello que desconocemos;

(20) En un escrito de ORTEGA de 1913, prácticamente desconocido, hallo este párrafo que con entera fidelidad prefigura y resume uno de los argumentos esenciales del libro que comentamos. «La filosofía nace, por consiguiente, en una situación desesperada. Tiene, por decirlo así, que ganarse la vida desde la cuna. De aquí su radicalismo. No se le permite apoyarse en capital ni herencia alguna de certidumbres, de verdades adquiridas. Lo que solemos llamar sentido común es una decantación de evidencias tradicionales que sirven de terreno firme a las vacilaciones de nuestro ánimo en el régimen práctico de la vida. En este sentido, como indicaba KANT, es la filosofía lo contrario del sentido común, de la evidencia por tradición. Su destino consiste, precisamente, en perforar ese sentido común, en superarlo e instaurar a ultranza de él el sentido filosófico.» Discurso en el Cuarto Congreso de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, Madrid, 1913, tomo I, pág. 79.

en cuanto nos es lo desconocido no puede orientarla, mas esa efectiva orientación declara los supuestos de toda pregunta. La pregunta tiene supuestos, y los de la tradicional pregunta filosófica manifiestan que es ya —a diferencia de otras antecedentes— un preguntar-se —pues a ningún oráculo se elevan—, por tanto implica en el hombre fe en su razón; cuando el hombre puso su fe —es decir, su futuro— en su razón, inició el sendero filosófico, el nuevo quehacer humano que es hacer filosofía.

Por ese camino, con este método, la filosofía ha sido la experiencia que durante centurias acogía las preguntas radicales del hombre. Pero hoy, dice Ortega, «todo está en crisis», es decir, «todo lo que hay sobre el haz de la tierra y de las mentes se ha vuelto equívoco, cuestionable y cuestionado. Los dos últimos siglos han vivido de fe en la cultura —ciencia, moral, arte, técnica, enriquecimiento—, sobre todo de una sólida confianza en la razón. Esta teología cultural, racionalista, se ha volatilizado» (21). Esta situación había sido analizada en un trabajo de Ortega de 1941 (22), en donde delata que la fe en la razón se ha debilitado por lo menos, sensiblemente. «No hay más remedio —prosigue Ortega—, en la presente circunstancia del hombre occidental, que vestir de nuevo la escafandra y descender por debajo de todos los problemas, según venían siendo planteados, hacia regiones más abisales de su problematismo. No se trata, pues, de que las soluciones recibidas parezcan insuficientes, sino que parecen los problemas insuficientemente problematizados.» Es decir, insuficientes las preguntas, según mi planteamiento anterior. Y por ello, «ahora —continúa— resulta que necesitamos preguntarnos, en orden a la verdad, no por un nuevo criterio de ella más buído que los anteriores, sino perentoriamente... ¿qué es la verdad como tal?; y en el orden de la realidad no qué cosas son o qué y cómo es lo que es, sino por qué en el Universo hay eso X que llamamos Ser; y en el orden del conocimiento, no por sus fundamentos o sus límites —como Platón, Aristóteles, Descartes, Kant—, sino por algo previo a todo eso: por qué nos ocupamos en intentar conocer». Al situarse Ortega en este nivel, de más regresivo radi-

(21) Pág. 340. A esta quiebra, naturalmente, acuden también *les anciens propriétaires*, pero, por supuesto, ORTEGA procederá en signo inverso al suyo: hacia adelante.

(22) Titulado *Apuntes sobre el pensamiento*; de un excepcional valor, pero incluido en la edición de las *Obras Completas* nunca se ha impreso en libro suelto, lo cual ha embotado su notoriedad.

calismo (23), allende esos clásicos máximos, ¿no roza los límites del término filosofía? En páginas anteriores, y tras hacer constar que la filosofía nació un buen día —hacia 480 a. de C.—, advierte que «el progreso en filosofar puede consistir, a la postre, en que otro buen día descubramos que no sólo éste o el otro modo de pensar filosófico era limitado, y, por tanto, erróneo, sino que, en absoluto, el filosofar, todo filosofar, es una limitación, una insuficiencia, un error, y que es menester inaugurar otra manera de afrontar intelectualmente el Universo que no sea ni una ni otra de las anteriores a la Filosofía, ni sea esta misma».

Este es, por tanto, el radicalismo de Ortega, el programa que Ortega y su filosofía postulan. Pero a esta postulación de un programa han de acompañar, para hacerlo responsable, una justificación, es decir, una crítica invalidación de la herencia del pasado filosófico y, por otra parte, su ejecución y respuestas a ese programa de nuevas preguntas. No cabe referir aquí lo que contiene en uno y otro aspecto la obra de Ortega, ni detallar los logros tan considerables que en ambas aporta *La idea de principio*, especialmente en las «cuestiones marginales» que dejó enunciadas (24).

LA DOCTRINA PERSONAL

Quisiera, en cambio, ultimar esta recensión recogiendo alguna otra vertiente de mi prometida respuesta, en cuanto a la «doctrina personal» de Ortega. Pues el «personalismo» nacional es tan morboso que todo contacto con el tema debe ser bien precisado.

Lo personal suele identificarse con lo original, pero esto, en las zonas de *alta montaña* intelectual que Ortega habitaba es del todo impropio. El gran pensador no lo es por su «originalidad» tanto como por su «fidelidad». Pero se me dirá: fidelidad, ¿a quién? A nadie de-

(23) Cada filosofía pretende sentar sus reales más cerca del fundamento, de lo radical, es decir, progresar hacia el... origen. Por ello, pienso que larvadamente —en espectro o embrión—, anida en todas y, en definitiva, las expresaría máximamente una hipótesis sobre el origen del hombre o de lo humano en él.

(24) En otra ocasión, al interpretar una síntesis del pensamiento de ORTEGA, me pareció oportuno subrayar el carácter de «reforma de la filosofía» que sus doctrinas, a mi juicio, practican (*Ortega, una reforma de la filosofía*, por PAULINO 1958) y señalé también sus obtenciones GARACORRI, Revista de Occidente, Madrid, según su obra entonces publicada.

terminado, ni a sí mismo, en el habitual sentido del vocablo; el gran pensador —sospecho— asiste con singular ausencia de egoísmo a lo que en él se va anunciando, que no es peripecia individual, sino cambio, nueva modulación de lo humano que en él madruga. La luz solar no apunta en el horizonte cuando ya brilla en la crestería de las torres. El tiempo emergente, de igual modo, se anuncia en las mentes altaneras. Lo será más la más profética, pero lo que dice es el tiempo que viene, cuya onda le llega aún en la madrugada del día, y le adviene como lo más suyo —lo que es sólo suyo—, como aquello a que siempre guardará fidelidad. Fidelidad, pues, ¿a qué?, al *tema de nuestro tiempo*, al porvenir. Pues no se desatienda que nuestro *tiempo* es nuestro *porvenir*, el tiempo en que estamos es el por-venir, es —instante tras instante— el futuro inmediato que ya es pasado; en rigor, constantemente, nos despeñamos por el porvenir, caemos hacia el futuro; mas sucede que la habitualidad de esta terrible condición nos la ha vuelto doméstica, y nos anestesiarnos respecto a su carácter. Nuestro tiempo y nuestra tarea es siempre mañana; hoy, ya no tiene remedio. El *ahora* ahora no es un *ya*, sino *en seguida* (25).

El valor, pues, de la doctrina menguaría si fuese *personal* y no se justificase transpersonalmente por la convergencia de otras también vigilantes. Creo que los temas de Ortega son los temas en que convergen las corrientes actuales de pensamiento; pese a sus contradictorias formulaciones, pienso en los existencialismos, en las neo-cristianas, en el marxismo filosófico, la fenomenología, los historicismos y las filosofías «científicas» *lato sensu* que —aparte las formas residuales que llamaríamos «atrofiadas»— me parecen ocupar el escenario de la filosofía occidental.

Ese horizonte común es la averiguación, impuesta a toda rama de la cultura por la conciencia histórica y que, en filosofía, adquiere un carácter extremado: es la historificación de la razón misma. Esta es, por ejemplo, *una* formulación del hecho, «... Définir l'expérience humaine, c'est en retracer la genèse et développement. D'une part, en effet, l'expérience ne s'étale pas sur un seul plan: elle a une histoire et cette histoire n'est pas close. D'autre part, la raison dont l'objet est d'«informer» l'expérience ne peut, non plus, étaler son contenu sur un

(25) Por ello cada decisión nuestra revela, sobre todo, «lo que esperamos todavía de la vida». «Hay que aceptar el imperativo de trabajo que la época nos impone. Esta docilidad a la orden del tiempo es la única probabilidad de acertar que el individuo tiene», escribía ORTEGA en *La deshumanización del arte*.

plan unique: la raison se constitue et continue a se constituer, en fonction des péripéties de l'expérience, et, si originales que soient ses constructions, celles-ci perdent leur sens une fois sorties de leur contexte historique» (26).

No se trata, pues, en esta crisis, de haber adquirido «conciencia histórica», en el sentido de nueva o mejor conciencia de lo histórico, sino de que la conciencia misma —la humana razón— está hecha de materia histórica, pues es también configuración que nace y se deshace, una plástica estructura sometida a reforma; en suma, es el fin de todo absoluto *a priori*. Por tanto, en modo alguno incurre en relativismo al no haber en la experiencia absoluto ninguno del cual serlo.

Tras esta volatilización de lo absoluto, que venía siendo intelectualmente lo invariante respecto a lo cual orientarse, algo así como la estrella polar para los navegantes, la situación de la inteligencia es la de hallarse a la intemperie; pero ésta es buena sazón «para que contra todas las apariencias del más extremo antifilosofismo reinante hoy, se asegure en esta página impresa —dice Ortega en la 317 de su libro— que estamos en la alborada de la más grande época filosófica» (27). El

(26) L. BRUNSCHVICG: *L'Expérience humaine et la causalité physique*. Cita-o por F. GONSETH: *Les mathématiques et la réalité*. Este último estudio en torno a las teorías deductivas y defensor del axiomatismo, es ejemplo de corrientes modernas sobre las que es lamentable que ORTEGA no llegara a ocuparse en su libro. También me parece útil, sobre tales problemas, el reciente *Traité de la Connaissance* de L. ROUGIER que desarrolla su anterior estudio *La structure des théories déductives* y condensa el interesante volumen *Les paralogismes du rationalisme*. (La antecedente cita de BRUNSCHVICG me ha llevado a conocer el libro del que GONSETH la extrajo. Aparte del valor específico de los análisis que ese extenso trabajo contiene, hay en él una *philosophie de l'histoire humaine* (página 552) de la que es núcleo el párrafo transcripto. Y también, como agente de su argumento, hallo esta afirmación tan consonante con el tema del libro que motiva estas páginas: *La recherche de l'évidence, dont Descartes faisait la condition initiale pour exclure tout préjugé, s'est révélé dans l'histoire de la physique moderne comme le préjugé par excellence* (pág. 579).

(27) ORTEGA entrecomilla la palabra filosofía, y agrega: «Las comillas no las puedo explicar ahora.» Pero creo que esa explicación va en lo que antes dejo aludido. Para que esta mención a una trans-filosofía no quede en mera «intención» confesaré que, a mi juicio, la justifica el haber transcendido el Ser como noción última y fundamental, el haber ido *epekeina* —más allá— de él, al mostrarlo como *creencia*, y por otra parte, al reconocer en la «filosofía» una función en la que ésta había sustituido a otros «modos de pensar», en cuanto modos de «afrentar intelectualmente el Universo». En otro sesgo, pero coincidente en de-

fundamento de este optimismo de Ortega, que se acentúa con la afirmación de que el mundo se va volviendo estúpido como hacia los años 80 a. de C. (28), procede de su inextirpable fe en la creación humana, en la capacidad de hacer «de necesidad virtud» y extraer ante la coyuntura más apurada fuerzas todavía más extremadas. El enorme trastorno sufrido en el escenario humano, al dilatarse aceleradamente en los últimos decenios su memoria histórica y, sobre todo, al crecer tan indefinidamente sus posibilidades mediante la técnica actual, nos brinda ciertamente —para bien o para mal en la felicidad de nuestras vidas— la ocasión de una prueba máxima entre las que el hombre lleva superadas.

finitiva, también FERRATER MORA subraya que ORTEGA parece romper lo que se ha llamado «la Gran Cadena del Ser». (*Ortega y Gasset*, Barcelona, 1958, página 136). Alguna orientación sobre un *conocer* que no sea «conocer al ser» se insinúa en mi citado ensayo. Con motivo de la *Introducción a la metafísica* de HEIDEGGER, publicada en 1953 —que a pesar de consistir en cuatro capítulos acerca del Ser, en nada invalida las objeciones que ORTEGA le enfrenta— también se ha hablado del final de la filosofía en su sentido tradicional; véase P. CHIODI: «La "Einführung in die Metaphysik" di Heidegger», *Rivista di Filosofia*, volume XLIV, página 424 (1953), y también JEAN WAHL: *Vers la fin de l'ontologie. Etude sur l'«Introduction dans la Méthaphysique» par Heidegger*, Paris, 1956. En rigor, HEIDEGGER no intenta ir más allá del Ser, sino postular una extensión o dilatación del Ser, y, sólo por ello, alterar su sentido helénico y subsecuente. Pues aunque en su libro se afirma: «Conforme con lo dicho, el «Ser» tiene aquella señalada significación que recuerda la concepción griega de la esencia del ser, o sea, una determinabilidad que no nos viene de cualquier parte, sino que desde antiguo domina nuestra existencia histórica. De pronto, pues, nuestra búsqueda de la determinación del significado nominal del «ser» se convierte expresamente en lo que es: en una reflexión sobre la procedencia de nuestra *oculta historia*. La pregunta ¿qué pasa con el ser? se tiene que atener, ella misma, a la historia del ser, para que despliegue y conserve su propia importancia histórica. Para ello nos atenemos una vez más al decir del ser». (pág. 126 de la versión española: Buenos Aires, 1956); a pesar de estas afirmaciones, HEIDEGGER no absorbe esa historicidad constitutiva y se halla lejos de la posición de ORTEGA sobre el problema del ser que, me parece, va expresada taxativamente en este libro que comentamos: «*porque el ser no es pregunta, sino que empieza siendo ya respuesta*» (pág. 362, nota).

(28) Lo cual había sido ya señalado por ORTEGA en un lugar que no sé encontrar en este momento; pero la memoria no me es del todo infiel y me conduce a este otro párrafo: «Los grandes cambios históricos han solido acontecer en épocas de penumbra mental. Dudo mucho que hayan coexistido jamás como en nuestro tiempo una irrupción tan grande de las fuerzas irracionales que hacen variar de pronto la condición humana y un tan radiante mediodía del intelecto.» *Obras Completas*, II, 739.

Pero si Ortega no es único en diagnosticar este horizonte común a los pensadores de *nuestro tiempo*, sí se halla en él un punto de partida más promisor para la constitución de una nueva visión del Conocer, en la que, por ventura, la «comunicación de los géneros», la formulación de la ciencia unitaria se afirma claramente. Es su Idea de la vida como realidad radical y como razón viviente. Mediante ella cabe reabsorber y aclarar cuanto de ella ha surgido y, con ingenuidad o soberbia, presumía haber cortado sus amarras. La vida, conforme subrayé al comienzo de este comentario, es la que confiere su *forma primaria* a todo lo que en ella acontece (29). En la Idea de la vida está el hallazgo de «un fenómeno que sea *él por sí* sistema» —pues la verdad buscada sigue apareciéndonos con la figura de un sistema— y «este fenómeno sistemático es la vida humana, de su intuición y análisis hay que partir» (30). De su intuición y análisis ha ido elaborando Ortega un legado doctrinal que instaura en nuestra lengua a la filosofía en uno de sus más altos niveles.

PAULINO GARAGORRI

Madrid, febrero 1959.

(29) En *La paradoja del filósofo* (Revista de Occidente, Madrid, 1959) publicó algunos ensayos en los que este criterio o «principio» de la *vida misma* —o sea la vida humana— como forma primaria es empleado metódicamente.

(30) *La idea de principio en Leibniz*, pág. 332.

PERSPECTIVAS EN LA ETICA TOMISTA

Durante los días 23 y 24 de abril de 1957 tuvo lugar en el Hotel Hilton, de Chicago, la XXXI Reunión Anual de la American Catholic Philosophical Association. Los discursos, ponencias, discusiones científicas, así como las informaciones pertinentes a la Asociación, han sido recogidos en el volumen XXXI de sus ya clásicas *Proceedings*. Las actas dan muestra del desarrollo de la filosofía tomista en Estados Unidos, con un vigor, una espontaneidad y un sentido crítico admirables. Seguramente, es difícil hallar en nuestros días una serie de estudios encardinados bajo la etiqueta de «filosofía tomista», que ofrezcan una tan grande impresión de auténtica «filosofía». Sin duda que el tomismo norteamericano está llegando a un punto de madurez que le permite compararse francamente con la actual escuela europea.

Las actas de las reuniones de la Asociación citada suelen estar dedicadas a temas muy determinados. El que ahora llega a nuestras manos, editado en la Universidad Católica de Washington el mismo año 1957, se dedica casi exclusivamente a la Etica. Hay temas orientados hacia la Psicología natural y la Metafísica. Pero nosotros vamos a referirnos aquí a los trabajos que versan especialmente sobre el tema ético, cuyo interés es preferente para nuestro ANUARIO (1).

Hace la presentación de los temas —acompañada siempre de agudas observaciones y de puntualizaciones muy precisas— el presidente

(1) Se trata de los estudios siguientes:

G. P. KLUBERTANZ: *The Empiricism of Thomistic Ethics*, págs. 1-24; I. T. ESCHMANN: *St. Thomas's Approach to Moral Philosophy*, págs. 25-36; J. J. DOYLE: *Ethics and the Faith*, págs. 36-49; J. O. RIEDL: *Ethics and Natural Theology*, págs. 66-86; E. G. SALMON: *Ethics and Epistemology*, págs. 66-86, y diversas Discusiones de las que se hará referencia mediante la cita del orador por su apellido y de la página donde figura la expresión aludida. Los autores de los estudios serán citados, una vez que consta ya el nombre de los estudios mismos, de igual manera.

de la Asociación, Klubertanz. Su hondo conocimiento de la problemática filosófica se condensa en una de las más acertadas exposiciones que le recordamos.

La filosofía tomista (2), tan importante en epistemología, metafísica y filosofía natural, no ha cuidado suficientemente la ética, aunque no puede decirse que en este aspecto sea insignificante. Además, tampoco suele ser demasiado acertada en sí misma (3).

Al repensar y describir la ética tomista, el único camino que no puede ser seguido es situarse ante una de sus obras y seguir nosotros fielmente sus pasos. Ello por dos razones: primera, porque los *Comentarios* a la *Ética* aristotélica son incompletos como doctrina ética, mientras que la parte segunda de la *Suma* presupone un conocimiento profundo de la *Ética*; segunda, que Santo Tomás escribía para estudiantes que ya conocían a fondo la tradición ascética del catolicismo, y a la que podía hacer continuas referencias sin mayores desarrollos. De aquí que los tomistas deben seguir los principios de su guía de escuela, pero no su sistema práctico (4).

En la investigación ética tomista, el punto de partida son los hechos de la vida humana, conocibles por experiencia, pero no por cualquier género de experiencias (5). Pues se ha atacado el sistema tomista diciendo que su idea básica de *virtus* es completamente *a priori* y *racionalista* (6), sin atender bien el significado de este término.

Santo Tomás halla la palabra *virtus* como «valor declarado» de uso común, y referible a acciones y cualidades humanas, pero también a cosas naturales; Santo Tomás se encuentra con que *virtus* significa ya algo así como «perfección de un poder», tanto considerada en el poder mismo como en su actuación y como mirando a su objeto. Esta referencia permite ordenarlo en la función hilemórfica. Pero ¿cuál entre estos elementos: poder, actividad, objeto, ha de ser considerado como analogado primordial? Santo Tomás se decide por el poder. La virtud reside primariamente en el poder. En el hombre, el poder puede ser cualificado como hábitud, y eso es la virtud ética.

(2) KLUBERTANZ, 1.

(3) KLUBERTANZ, especialmente págs. 3-8, a propósito de la severa crítica efectuada al libro de J. LECLERQ: *La Philosophie morale de Saint Thomas devant la pensée contemporaine*, Louvain-Paris, 1955.

(4) KLUBERTANZ, 11.

(5) KLUBERTANZ, 12.

(6) KLUBERTANZ, 13-18.

Pero siempre entendiendo que la serie poder-acto-objeto están estructurados en una ordenación teleológica bajo el primado del fin mismo (7).

Lo que nosotros entendemos como «virtud» concreta, era en Santo Tomás una o algunas de las *virtudes*. Pues *virtus* es concepto metafísico. Para aludir a lo que nosotros llamamos «virtud», añadía Santo Tomás al *virtus*, el adjetivo *moralis*.

Para Santo Tomás, la *virtus* es elementalmente un «poder habitual», o sea, la *dispositio operativa* que indica la posesión de un libre dominio eficaz de la propia conducta, o sea, «habitud dominante», distinta y opuesta a veces a los «hábitos espontáneos». En definitiva, para Santo Tomás la virtud humana es una habitud dominante (8).

El desarrollo de la noción de virtud lo efectúa Santo Tomás analizando progresivamente la noción general de habitud dominante. Pero no bajo el aspecto experimental, sino utilizando consideraciones metafísicas y argumentaciones procedentes de la filosofía natural, relacionando la virtud con el bien humano. Al contrastar luego esta teoría con la experiencia, va comprobando en cada área de habituaciones (cuerpo, sentido, apeticiones, intelecto, voluntad) en qué elemento y en qué aspecto puede ser hallado el fin de cada uno de aquéllos (9).

Santo Tomás no es un aristotélico a sabiendas. Lo que más le importa como filósofo es entender el ser, la conducta, el bien, pero no encuadrarse en una escuela determinada. Sin embargo, sus propios principios estaban ya excelentemente expresados en Aristóteles, así como los métodos filosóficos propiamente dichos. Pero además leía atentamente cuantos otros autores podía manejar, los analizaba pacientemente, y adoptaba muchas veces su terminología. Así podía después, al planear las cuestiones, determinar concretamente textos y autoridades, sometiéndolos a su propia perspectiva, y englobándolos en su propio análisis de hechos, principios y razonamientos (10).

Antes de escribir Santo Tomás la segunda parte de la *Suma* no existía una ordenación sistemática de la doctrina moral católica. El estudio de Aristóteles le proporcionó una estructura científica y unos principios realistas y aceptables, pero no un desarrollo terminado y

(7) KLUBERTANZ, 13-14.

(8) En expresión de KLUBERTANZ, *masteryhabit*, 14.

(9) KLUBERTANZ, 14-15.

(10) KLUBERTANZ, 19.

superador de creencias y opiniones demasiado endebles que recoge Aristóteles mismo. Lo decisivo fué la captación tomista de la metafísica hilemórfica. El dominio de esta técnica permitió a Santo Tomás llegar a resultados diversos de los del propio Aristóteles, sobre todo en el terreno de la ética. Las virtudes estéticas, por ejemplo, no le importaban tanto, y por ello es aquí notoria la parecida insuficiencia de ambos filósofos (11). Santo Tomás tampoco es un «intelectualista» en el sentido moderno de la palabra. Afirma que el estado de vida más perfecto es el contemplativo. Pero el alcance de esta frase, y sobre todo su idea de lo que es la «vida espiritual» es mucho más densa y completa —mirando a la integridad del hombre— de lo que expresamos con «intelecto» (12). Santo Tomás no es un «intelectualista», pero no porque sea voluntarista, sino porque no cuenta con el planteamiento de esta disyunción (13). No necesita recurrir a ello para poder discernir las *esencias* y las *formas* (14).

De todos modos, opina Klubertanz (15) que el pensamiento moderno está ya bastante elaborado como para querer problematizar y sintetizar los principios de su propia actividad. Esta dedicación nos traerá efectivamente una renovación del interés por la teorización ética, tanto por parte de los filósofos profesionales como por parte de nuestros estudiantes.

Santo Tomás comienza su estudio ético en la *Suma* de este modo: el objeto a considerar es el hombre, en cuanto imagen de Dios, o sea: en cuanto que es, como Dios mismo, principio de sus acciones, por tener poder de libre elección y autoridad para gobernarse a sí mismo.

Esta afirmación no es contradictoria con la existencia objetiva del orden moral, del orden de principios y fines existentes objetivamente (16).

La «autenticidad» humana, como nivel de la atención ética, es un

(11) KLUBERTANZ, 19-20.

(12) KLUBERTANZ, 20.

(13) Aunque en algún momento parece contar y resolverla precisamente en sentido intelectualista técnicamente precisado. Tal sucede al definir la ley como ordenación de razón, resolviendo lo que, desde esta interpretación intelectualista, pudiera definirse como antítesis razón-voluntad en la definición agustiniana de Ley Eterna. Pero KLUBERTANZ parece referirse al tema ético en su centralidad más nuclear.

(14) KLUBERTANZ, 20.

(15) Página 24.

(16) ESCHMANN, 25.

orden que el hombre descubre, pero sin inventarlo. Santo Tomás piensa que el hombre debe conformar sus actos a ese orden. El punto inferior de ese nivel es la conformidad como simple imitación de los otros; el más alto, la previa adquisición de hábitos bajo una constante deliberación de la prudencia. La «autenticidad» podría ser expresada en la mentalidad tomista, como aquella condición de un hombre virtuoso que se ha formado a sí mismo de tal modo que las buenas acciones fluyan connaturalmente de él. El sentido existencialista de «autenticidad», como valor absoluto, parecería a Santo Tomás, sobre inhumano, estúpido (17).

La ética de Santo Tomás es tan empírica como una filosofía moral lo puede ser. Depende de la psicología y de la metafísica y de elementos tales como postulados y prejuicios, cultura concreta, ideología social. Por ello la ética tomista no es *a priori* ni racionalista. Aunque sí lo son los sedicentes tomistas que presentan como axiomas ciertas afirmaciones de la Escuela de que no han tenido cuenta ni comprobar ni explicar. A ellos se refiere también Leclercq al lamentar que muchos católicos incurran en tan profunda separación de su propia tradición (18). Pues el intelectualismo de Santo Tomás no implicaba desprecio de los otros poderes. No supervalora al mero pensar, ya que el amor de Dios es el más perfecto de los actos, y toda perfección se mide por la intensidad de la caridad. Santo Tomás estudia muy comprensivamente al hombre concreto. No le importa dejar sentadas posiciones doctrinales, sino comprender lo humano, sin acarrear más elementos técnicos que los imprescindibles (19).

El pensamiento tomista ha sido desfigurado también en la antítesis doctrinal entre «moralismo» y «autonomía» del arte, de la ciencia, de la política, etc.

Santo Tomás hace una separación tajante: el fin último humano, y todos los demás. El bien ético consiste en aquél. Por tanto, no es necesario admitir compromisos ni referir, por ejemplo, los valores estéticos a los morales (20).

Muchos tomistas destruyen las nociones exactas acerca del hombre bueno y la vida virtuosa. Santo Tomás ve al hombre en integridad armoniosa, no en simplificación abstracta. El hombre es complicado en

(17) KLUBERTANZ, 17.

(18) KLUBERTANZ, 17-18.

(19) KLUBERTANZ, 18.

(20) KLUBERTANZ, 20-21.

su entidad y en su conducta. Por tanto, también han de ser diversos los principios perfectivos de su actividad. Santo Tomás no declara que alguna parte del hombre sea evidentemente superior a otras. Al revés, los principios operantes de la vida perfecta son las virtudes cardinales, de las que las conductas mismas «participan» en cuanto las realizan en potencia y acto. Todo esquema formalista sobreañadido se sale de los fundamentos tomistas (21).

Para Santo Tomás el mal es privación de bien. Pero ¿cuáles son las funciones del mal en la vida concreta? Las consecuencias de esta cuestión importan a la personalidad individual, pero también a las estructuras sociales (22). De ahí que el tema de la libertad moral deba ser repensado. Considerar aquélla como propiedad humana es una perspectiva naturista (o metafísica tal vez) insuficiente por ser puramente especulativa. Pues la libertad ejerce también una función moral. La conducta libre, estudiada en sí, no suple la idea de que la libertad es también uno de los principios básicamente originadores del orden moral (23).

Santo Tomás conjuga la libertad humana y la objetividad del orden moral en estos datos:

1. La libertad de la voluntad juega dentro de una naturaleza intelectual, y por ello no se identifica con «arbitrariedad».

2. La inordinación humana dentro del orden objetivo se estructura mediante la propia razón del hombre, y por ello mediante la actividad humana misma, y no en una sumisión pasiva y prefabricada (24).

Comentando a Pedro Lombardo, dice Santo Tomás que el problema ético surge precisamente en el momento en que nos hallamos por primera vez con que dominamos nuestro propio querer, o sea cuando hay posibilidad de elegir libremente (25).

Las acciones humanas se diversifican de manera infinita. La ciencia ética viene a reducirlas a unidad en su diversidad, considerándolas en el encuadramiento de las virtudes cardinales, que permiten establecer una estructura teórica mantenida principalmente por la pruden-

(21) KLUBERTANZ, 21-22.

(22) KLUBERTANZ, 22-23.

(23) KLUBERTANZ, 23.

(24) ESCHMANN, 26.

(25) ESCHMANN, 26-27.

cia y la justicia (26). Pero, además, hay unidad estructural. Hay una norma suprema y absolutamente permanente para la conducta humana. Esta norma son los principios morales primeros, cuya evidencia es inmediatamente captada por intuición. Su evidencia carece de error, en cuanto que unos de estos conceptos están concertados con otros bajo necesidad lógica absoluta (27). Santo Tomás declara que el intelecto capta los principios morales más evidentes por un acto intuitivo, puesto que todas las operaciones espirituales se basan últimamente en la simple contemplación de la verdad inteligible, y en este extremo no hay lugar a error sobre la certeza de la realidad intuitiva (28), ya que esta potencia espiritual sirve tanto a las realidades lógicas como a las morales (29).

Para Santo Tomás la intuición es la *plenitud actual del intelecto*. La intuición penetra en la esencia íntima de las cosas. La mente humana intuye las esencias reales en las realidades existentes (30). Por ello el «bien» esculpido en el ser revela al ético un orden analógico de bienes y su radical dependencia del «más alto bien», que en su esencia es verdaderamente bondad, bien *summe et summum* (31).

En otro grado de conocimiento del bien, el punto de encuentro entre la racionalidad del bien y la ordenación de la razón es la *lex* (32).

Sin embargo, existe la prevalencia epistemológica de la intuición. La valoración ética se basa en la bondad de la cosa, conocida por evidencia. Por tanto, no es una cualidad artificialmente engendrada por el lenguaje humano. Los principios morales están conectados con la bondad real, la cual es una noción original que el intelecto capta intuitivamente. La bondad es una cualidad inherente a la realidad misma (33).

El bien que el hombre persigue en sus acciones morales o en su conducta es el último fin o la perfección de la naturaleza humana, su felicidad o beatitud. La felicidad o perfección de la naturaleza huma-

(26) RIEDL, 80.

(27) ESSER, 169.

(28) ESSER, 167.

(29) ESSER, 168.

(30) ESSER, 166-7.

(31) ESCHMANN, 33.

(32) REILLY, 36.

(33) ESSER, 169-170.

na es cierto «bien común», que consiste en las adquisiciones a que todos los hombres están titulados con igual derecho sobre la base de su común naturaleza humana. El bien común es el primer elemento constitutivo del orden moral y la última razón que hace inteligibles las leyes. Este elemento es también captable intuitivamente, percibiendo los detalles en una perspectiva unitaria, por lo cual la intuición origina la estructura epistemológica del bien común. El fin propio de la conducta humana es la plenitud del bien común (34).

Este último fin del hombre no es, por tanto, un fin particular, sino un fin —y bien— universal. El objeto de la voluntad es el bien universal, tanto como el objeto de la voluntad es la verdad universal. Es la verdad total la que prende en sí el aliento del poder intelectual, y esa misma verdad es la que la voluntad quiere ofrecer como bien al intelecto para conseguir así la plenitud vital humana. Consiguientemente, intuición es el acto mediante el cual el hombre percibe que el objeto de la voluntad es el bien universal (35).

La introspección halla que ciertos bienes pertenecen al hombre en cuanto hombre —bienes corporales, bienes de la convivencia sexual, bienes de la amistad, bienes religiosos—. En cuanto nuestra norma está basada en la propia conciencia racional del existir personal, y precisamente en cuanto esa persona sea humana, entonces la propia conciencia personal exigirá semejante consistencia en aquellos objetos. Aquí surge la Ley Natural (36).

Para Santo Tomás la norma de la acción moral práctica es una concordancia con el apetito recto. Así, en el vocablo «recto» se abre la puerta a toda noción especulativa acerca de la rectitud. El problema planteado es el de la *verdad* de la acción humana, o sea de un ser existente que ama y piensa, situado dentro de su universo constantemente cuajado en torno (37).

El hombre individualmente considerado puede pensar y dirigirse a sí mismo hacia la contemplación de la verdad y hacia la fruición del bien. Por su naturaleza puede oponerse a la falsedad y a la maldad, pero también puede llamarse a engaño e incurrir en ambas (38).

La regulación de la acción peculiar de los individuos viene signifi-

(34) ESSER, 170-171.

(35) ESSER, 172.

(36) DOYLE, 42.

(37) SALMON, 64-65.

(38) RIEDL, 79.

cada por las «virtudes». Tanto más significativas son las virtudes en cuanto logren la coordinación necesaria para el bien del cuerpo social. Están precisamente en su más alto desarrollo cuando extienden cada vez a mayor amplitud los confines de la amistad (39).

El hombre ha llegado a ser como un Dios, concededor del bien y del mal, contemplando así lo que no puede ver y escuchando lo que no logra entender completamente. Por ello, sin Dios, el hombre puede llegar a aniquilarse a sí mismo y ser su propia frustración (40). De este modo la religión y la fe trascendente significan la culminación de la filosofía ética.

Una preocupación de los autores americanos es el excesivo influjo que el «legalismo» tiene en la ética europea. Ellos mismos dan sincera primacía a la intuición ética y al personalismo, sin posteriores restricciones de las que luego dan vuelta al planteamiento total en cuanto se trata de solucionar cada problema concreto.

«Guardémonos —dice Eschmann— de la ilusión de que nuestra moral, tal como la enseñamos en nuestras escuelas y tal como muchas veces la vivimos también, está libre de nominalismo.» Tal sucede con las doctrinas legalistas en sus múltiples manifestaciones: éticas, jurídicas y hasta iusnaturalistas (en contradicción patente) (41).

Legalismo no es una doctrina que simplemente nos dice que hay leyes y que mientras existan debemos observarlas estricta, pronta y completamente. Esto no es el problema que pudiera preocuparnos ahora. Pero sí la esencial cuestión de que una ética puramente legalista dice que todas (absolutamente todas) nuestras acciones morales reciben su naturaleza y su estructura propiamente moral por su conformidad a la ley o a las leyes. Entonces todas nuestras acciones morales (vuelve a insistir que «todas» como «morales») están en un sistema legalista, signadas fuera de nosotros y no por nosotros, sino por otro personaje, o sea por el legislador (42).

Cada acto voluntario implica un conocimiento del valor de aquello que se escoge. Obviamente, una explicación *voluntarista* de la libertad es resultado de un escepticismo característico: la desconfianza en la habilidad humana para hallar objetivamente en el mundo un orden

(39) RIEDL, 80.

(40) RIEDL, 81.

(41) ESCHMANN, 28.

(42) ESCHMANN, 28.

objetivo de la verdad en que vivir y a cuya luz ver lo que es bueno y malo. Toda ética legalista participa de este escepticismo (43).

El legalismo ético no tiene fundamentación religioso-católica en el estricto sentido de la palabra. El legalismo ético no está inspirado en el Nuevo Testamento, sino en el Antiguo (44). Jesucristo no dijo: «Yo soy la ley», sino «Yo soy la verdad». Pensar que la ética cristiana es legalista es contradecir al punto de partida de Santo Tomás en la segunda parte de la *Suma*: el hombre como ser libre y dueño de su elección (45).

Además, el legalismo tiene otros inconvenientes de orden metodológico. Existe el grave peligro de forzar los fenómenos de la vida moral al encajarlos en una sistematización abstracta y prematura, con daño para dos cosas: para la riqueza dinámica de la vida moral y para la filosofía moral (46).

En definitiva, el tomismo está, en realidad, empezando a entender la doctrina de Santo Tomás. Este comienzo consiste en restaurar la dignidad de la naturaleza humana, dignidad que los legalistas no comprenden ni aprecian. Su Dios es un legislador divino, mientras que el Dios de Santo Tomás es, ante todo, un Dios de amor, un amante que procura ante todo darse al hombre (47).

La legalidad es necesaria como habituación, la cual asegura al hombre la existencia continuada de su consistencia en la elección entre avanzar y retroceder en valor moral. Hay, por ello, una cierta antinomia entre habitud y virtud, pues la virtud parece presuponer aquélla (48). De ahí el papel protagonista que la conciencia representa en la vida moral. *Conciencia* es la renovada aplicación al caso concreto de una norma que ha sido descubierta en un acto de consciente racionalización. Es un acto de aplicación referido a una acción que voy a realizar aquí y ahora (49).

El juicio de conciencia se determina en aprobación cuando el hombre cumple el mandato de la conciencia y practica el bien común que

(43) ESCHMANN, 30.

(44) Esto ha sido advertido ya por otros pensadores, y a propósito de la ética de H. COHEN, por H. NOHL.

(45) ESCHMANN, 32.

(46) BOELEN, 86.

(47) ESCHMANN, 33.

(48) DOYLE, 42-43.

(49) DOYLE, 43.

es debido a la naturaleza humana. Se pronuncia en culpa cuando se ha opuesto a aquéllos (50).

Los sentidos de la relación moral, de aprobación o de condena, se captan por intuición (51). Pues el conocimiento más familiar al hombre no es el tipo de saber científico (52), sino el conocimiento de lo singular. Así, en el conocimiento de la persona el más originario es la distinción entre el yo y el tú (53). El conocimiento intuitivo de la alteridad cobra forma bajo la consideración del «amor». El amor tiene varias fases, que se desplazan desde el mero conocimiento de la otra persona hacia el conocimiento de la relación permanente con la misma. Luego aparece el conocimiento de lo que dicha persona representa para la primera, de lo que se produce la comunidad de vida entre ambas (54).

También se trata acerca de la coexistencia entre raciocinio y creencia.

Los problemas acerca de la *luz divina* participada intelectualmente a los hombres se plantean (55) en un doble sustrato su existencia y la modalidad de esa existencia.

Algunos teólogos parten de que sólo el orden sobrenatural es «bueno» y, por tanto, casi eliminan el orden natural, ya que los principios de toda acción buena han de ser sobrenaturales. Las virtudes sobrenaturales sustituyen a las naturales, a las cuales sólo conceden valor hipotético y falsario. Pero ello es incurrir en apriorismo, y hundan los propios fundamentos analíticos y empíricos de Santo Tomás, que construía su teoría desde los hechos y no desde un principio hipotético-deductivo para manejar dogmáticamente los datos experimentales (56).

(50) De este modo la teoría puede hacer frente a ciertas tendencias modernas, representadas, entre otros, por G. E. M. ANSCOMBE, cfr. «Modern Moral Philosophy», *Philosophy*, 124, (1958), 1-19, que postulan, en nombre de diversas doctrinas —psicologismo, utilitarismo, etc.—, la renuncia a los conceptos de lo bueno y de lo malo, así como los de obligación y deber, en cuanto la técnica psicológica lo permita, u otras motivaciones doctrinales lo aconsejen.

(51) ESSER, 176. Aquí parece actualizarse la teoría de la syndéresis.

(52) Siempre bajo el entendido de que la característica de la ciencia es la «generalidad» y como aparece del positivismo legalista.

(53) LANIGAN, 179.

(54) LANIGAN, 180.

(55) DOYLE, 36.

(56) KLUBERTANZ, 21.

Por ello se niega (57) la tesis mariteniana acerca de las relaciones entre Ética y Teología Moral, y se afirma que puede haber una verdadera ciencia ética sin «subalternación» teológico-moral (58).

En una posición que restituye su importancia a la ética, afirma Riedl (59) que el hombre que carece de virtualidad personal no puede conocer su fin último, pero mucho menos si carece de las virtudes teologales. Por ello no puede dirigir al fin último sus acciones explícitamente a no conocerlo mediante la fe, la esperanza y la caridad. Pero, aún sin advertirlo conscientemente, puede dirigir a él sus acciones, en cuanto que el fin por él adoptado como final sirva verdaderamente como medio para el fin realmente último. Por otra parte, el bien universal no es contenido en ningún objeto limitado, sino en la ilimitación divina. El objeto de las tendencias intelectivas y volitivas es un objeto universal. Por ello el fin del hombre se entiende como un acto de integral intuición de que el infinito es, en sí mismo, fin para el hombre (60).

El dictado de los primeros principios morales es también, por ello, el dictado de conciencia como una percepción impuesta sobre nosotros, aun cuando no nos expliquemos claramente su fuente de vigor. Este primer principio no se deduce de ningún otro si no resulta directamente en la comparación de los datos de «bondad» y «deber ser realizada» y de «malicia» y «deber ser evitada». La esencia de la obligación moral es la conciencia que directamente intuye la realidad existencial de un bien que debe ser necesariamente (61). La conciencia, como base de un juicio «sintético» de tal naturaleza, parece así indicar que no es un fenómeno estrictamente individual en todas sus partes, sino que participa también de existencialidad, que no puede ser explicada sólo desde ese punto de vista del sujeto singular e individual.

El dictado mismo de la conciencia moral puede ser entendido también como precepto de la razón humana, impuesto sobre la voluntad del hombre. El contenido de esta percepción es que nuestra naturaleza humana, por sus actos de intelecto y de voluntad, es el legislador próximo para la persona humana individual (62).

(57) DOYLE, 39-41.

(58) Hay una buena selección de bibliografía referente al tema de la filosofía cristiana, págs. 67 y 68, nota.

(59) Pág. 79.

(60) ESSER, 172.

(61) ESSER, 173.

(62) ESSER, 174.

Pero tampoco la naturaleza humana es «supremo» legislador o imperador de la persona humana individual. Pues la persona humana es un ser contingente. De ahí que la obligación moral, que es una propiedad suya, toma en este aspecto su origen en el Creador, que ha dado existencia al hombre (63).

De este modo busca el tomismo una concepción plenamente equilibrada y pendiente de todos los datos a considerar. En el ulterior desarrollo y en la aplicación concreta de la doctrina tomista hay que recordar también la fertilidad que puede llegar a alcanzar la distinción tomista entre virtud *adquirida* y virtud *natural*. Llama Santo Tomás virtud adquirida a las virtudes políticas o humanas en sentido propio —incubadas en el ámbito social—, y virtud natural, a la tendencia a la virtud, que no es más que una inclinación hacia el bien moral (64).

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE.

(63) ESSER, 175.

(64) LINDON, 104.

OBSERVACIONES SOBRE LA CIENCIA IUSNATURALISTA (1)

No es temerario afirmar que el presente auge del iusnaturalismo puede ser considerado en varias fases o etapas, no siempre consecuentes entre sí y alguna vez simultáneas, pero que pueden ser englobadas de algún modo en cuanto a su inclusión progresiva en el saber técnicamente jurídico.

1. En el origen, es de neto cuño iusnaturalista entender que el Derecho debe realizar la justicia. De la necesidad del «derecho recto» infiere Stammler el postulado de un «derecho natural». De la innata «aspiración a la justicia» o del «inefable sentimiento de lo justo», llega Del Vecchio a resultado idéntico. Pero ninguno de los dos maestros llega a concretar la consistencia del derecho natural dentro de un sistema homogéneo con el sistema jurídico en cuanto tal.

Por parte de los saberes tradicionalmente propugnadores del iusnaturalismo, tales como la teología cristiana y la filosofía tomista y suarista, no siempre se ha puesto interés en manifestar las conexiones de las indicaciones y preceptos iusnaturales con las exigencias de cada ordenamiento jurídico concreto. Realmente, estas modalidades iusnaturalistas insistían, sobre todo, en el aspecto ético más general del iusnaturalismo, aunque desarrollándolo dentro de un equilibrio científico admisible, de acuerdo con la impostación de la ciencia moral.

En ambos campos aparece la necesidad de un existente derecho natural, requerido por el saber técnicamente jurídico y técnicamente moral, respectivamente. Pero en ambos casos aparece inconclusa, si no es como un postulado (o axioma, desde el positivismo moral de la Revelación cristiana), esa misma existencia de la realidad iusnatural.

(1) A propósito del libro de F. WIEACKER: «Historia del Derecho privado de la Edad Moderna». (Trad. española de F. FERNÁNDEZ-JARDÓN, Aguilar, 1957, XVI-565 págs.)

2. Otro aspecto de la doctrina iusnatural, más metido ya dentro de la sistemática jurídica misma, es el siguiente:

El derecho natural tiene una función jurídica: ya en la mentalidad del legislador, consistente en que el legislador debe buscar cuál es la normatividad más conveniente al bien común concreto; ya en el gobernante, que debe imbuir en sus actos políticos aquellos ideales y puntos de vista sobre la justicia, de cuya eficacia se hace responsable en cuanto que ha sido designado para su función socialmente directiva; ya en el juez, que debe buscar la verdad y la justicia de cada problema jurídico, llegando, si es preciso, a equilibrar los conflictos en un alcance superador de la ley misma, mediando su equidad. Estas funciones del derecho natural aparecen en distintos matices y grados en juristas tales como Geny, Ehrlich, Kantorowicz, Legaz, Recaséns, Duguit, Renard y otros muchos, dentro de actitudes que habría que considerar más atenta y detalladamente en otra oportunidad.

3. Un grado más avanzado de cientifismo iusnaturalista viene representado por cierto idealismo temperado, que parte de una concepción armónica de la vida y del orden jurídico. Tal podríamos señalar el iusnaturalismo del idealismo tardío (Ahrens) y determinadas ideas de algunos iusnaturalistas católicos de finales del siglo XIX, y que aún siguen representando la tendencia mayoritaria dentro de los doctrinarios iusnaturalistas de signo cristiano. Consiste en fundamentar una base ontológica y metafísica común al derecho y a la moral, en una construcción dentro de la cual el derecho natural es algo así como una zona de normatividad de transición, a cuyo través las valoraciones morales se infunden en la eficacia jurídica y el aparato coactivo del poder político refrenda determinados valores morales.

Esta tendencia científica considera el iusnaturalismo dentro de un sistema homogéneo con el derecho positivo, aunque diferenciado en ciertos aspectos. El derecho natural y el positivo son, al menos, *compatibles* en cuanto derecho. Además, esta conexión no se refiere a este o aquel aspecto aislado del derecho: su confección legislativa, su empleo ordinario, su eficacia para solucionar conflictos jurídicos, sino que se refiere a toda la realidad normativa del derecho, en cualquiera de los momentos en que sea considerada.

Esta posición es inatacable en sí misma considerada. Pero parte de presupuestos metafísicos que pueden ser desmentidos en algún momento por los hechos (y precisamente porque es una posición idealista). Pues la razón humana no es el único elemento definidor de la normatividad

jurídica, y también el presunto realizador de la justicia (el Estado) no siempre está inspirado por el deseo de concretar una determinada influencia moral, y actúa muchas veces a instancia de estímulos de otro orden.

4. En último lugar, los mismos métodos sociológicos que obligan a descabalgar a los idealistas «armonizadores», contribuyen en una fase ulterior, a demostrar inequívocamente la cientificidad del derecho natural. Ello de varios modos. Pero aquí —en vista de la obra de Wieacker— de un modo espléndido: demostrando cómo la génesis histórica de la ciencia jurídica europea tiene constantemente un precedente y unos objetivos que son típica e indudablemente puntos de partida y puntos de llegada iusnaturalistas, o sea, planteados precisamente por la ciencia iusnaturalista.

No se trata ya de que el derecho natural sea un postulado práctico ni un postulado de absoluta validez normativa, ni una eterna acomodación de la legalidad a las aspiraciones de las personas, ni una posibilidad de coexistencia y de influencia mutua en la normatividad del hombre y de las instituciones sociales, sino de que el derecho natural es «modelo científico» de las sistematizaciones laboriosamente obtenidas por los teorizantes del derecho. Lo cual conduce a una demostración del cientifismo del derecho natural, considerado en sus versiones históricamente demostrables. Pero que demuestra otra cosa aún más importante: que la pretendida *heterogeneidad* del derecho natural y del derecho positivo está limitada precisamente a aquellos aspectos en que una normatividad es iusnatural o iuspositiva, pero no se extiende a la calificación de «no-jurídico» del derecho natural de un modo necesario, puesto que las bases científicas del sistema jurídico positivo no sólo son homogéneas, sino coincidentes con algún aspecto de la sistemática iusnaturalista. Por tanto, no existe heterogeneidad científico-jurídica entre derecho natural y derecho positivo, sino heterogeneidad sociológica, lo cual es un axioma desde que ha empezado a hablarse, hace miles de años, de esta distinción entre derecho natural y positivo.

Consideraciones de orden sociológico a este respecto pueden ser deducidas de estudios editados con anterioridad al presente de Wieacker. Tales como los de E. Gómez Arboleya en la *Revista de Estudios Políticos*, núms. 54, 57, 60 y 63. Pero es al libro de Wieacker, editado en 1952 por Vandenhoeck und Ruprecht, de Gottinga, a quien me voy a referir en su edición española.

Podría expresarse, desde la intención de esta *Nota*, la utilidad del

libro del profesor de Friburgo de Brisgovia en una expresión del *Prólogo*, donde afirma, a la vista de las grandes épocas de la ciencia jurídica europea, que de aquellas más antiguas donde privaba precisamente el iusnaturalismo más estricto —que resultaría incluso rechazable para la mentalidad del iusnaturalista moderno—, solamente nos separa hoy, cada vez más, aquella distancia en que lo realmente anticuado comienza a distinguirse de los legados que siguen influyendo imperecederamente.

La consideración iusnaturalista fué expulsada de la sistemática iuspositiva cuando se hizo posible que el legislador promulgara normas que no estaban justificadas por aquella Ética tradicional que antes imperaba sobre cualquier manifestación cultural europea. Esta época consiste en la del positivismo jurídico de la Ilustración, perdurable en la doctrina científico-positivista a través de las doctrinas influídas decisivamente por el kantismo.

Pero el iusnaturalismo, expulsado de la consideración científica del derecho permaneció como arma de las luchas sociales y políticas, proclamando como fin último del Derecho, ya la utilidad y la seguridad de la sociedad o de la clase social triunfante, ya, en su modalidad biológica, la utilidad de los pueblos o de las razas. No pudiendo el biologismo jurídico crear representaciones valorativas obligatorias, acabó por llevar el derrumbamiento, en estos últimos tiempos, a la cultura jurídica en cuanto se descartaron los supremos valores religiosos, ideales o tradicionales. Además, el iusnaturalismo ha ido elaborando por su cuenta una sistematización más amplia, donde cobijarse, juntamente con el propio derecho positivo, «tolerante y tolerado», tanto como requerido por el propio pensamiento iusnaturalista: desde la ética material jurídica y desde la fenomenología «Wieacker, obra citada, págs. 15 y s).

La científicidad del derecho comienza en Europa con el descubrimiento del *Corpus Iuris*, que constituyó una autoridad segura para la ética jurídica general y para la ética política (pág. 36).

El escolasticismo asimiló prontamente la ciencia jurídica medieval. Las Universidades medievales representaron, por su parte, junto a los clérigos, que eran anteriormente la única clase intelectualmente cultivada, la posibilidad de que surgiera a la luz el *jurista* laico (en Francia, sobre todo, el *legista*, que en bastante poco tiempo en toda Europa se convirtió, y sigue siéndolo hasta hoy, en el apoyo especializado de la jurisdicción y la administración) (pág. 47). Pero el prestigio del *Corpus Iuris* procedía de ser considerado como la *razón iusnatural escrita*. El jurista así formado ha hecho posible el Estado moderno como realidad

técnica. Si, en primer lugar, como conciencia cultural general, dió fundamentación ideológica al concepto moderno de soberanía, del cual surgió el conflicto internormativo que llevó al repudio científico del derecho natural por el iuspositivismo, también ha elevado al Estado regido por los príncipes por encima de los antiguos poderes estamentales y feudales que le mediatizaban claramente; por cuanto que el Estado es racionalidad técnicamente soberana que sobrevive al cambio de personas en su titularidad oficial (pág. 59).

El influjo sociológico-jurídico de la ciencia jurídica romanista alcanzó exageraciones patentes. Los campesinos alemanes sublevados en 1525 querían suprimir los *doctores* letrados, y exigían un derecho más alto que el de los señores que dominaban cada Estado independiente. Buscaban un derecho imperial más racional, que borrara los abusos del poder y de la costumbre. Un modelo adecuado les era ofrecido por el *ius divinum* tal como aparecía en el Decálogo interpretado por Lutero (pág. 103). La «leyenda lotárica» suponía que era el Derecho romano el más calificado, dada su autoridad, como derecho más general, aun cuando no se pensara ya que era la razón escrita misma (pág. 105 y s.).

El humanismo jurídico trató, a su vez, de sustituir el «orden legal» de las Pandectas por un orden sistemático de conceptos generales, pretendiendo expresar la absoluta racionalidad del universo dentro de un «sistema natural» de alcance total. Se anuncia así la gran fundamentación del derecho natural racionalista, y, con ella, de la actual ciencia jurídica (pág. 121 y s.). En la Alemania del siglo XVII el derecho natural de Grecia encontró discípulos significativos, estimulados, sobre todo, desde el Humanismo holandés, modelándose en los conceptos romanistas y constituyendo el fundamento esencial para la validez europea de la ciencia pandectística alemana del siglo XIX (pág. 125 y s.).

El iusnaturalismo condujo también a la formación de las primeras teorías del Estado: Bodino, Grocio, Hobbes y Spinoza, a quien siguió Pufendorf. Y Althusio continuó, por su parte, así como Grocio en otros aspectos, la enseñanza de la Escuela española del derecho natural (página 168).

La recepción romanista en Alemania fué entendida como medio de encontrar el Derecho tradicional de un modo intuitivo, a través de una operación lógica y conceptual. Este proceso radica en la expresión iusnaturalista de la naturaleza racional de todo derecho, y es una peculiar expresión del proceso europeo que llevaba a vivir y obrar par-

tiendo de una realidad espontánea a otra más consecuente con el conocimiento intelectual (pág. 172).

En la revolución económica del siglo XIX —la «lucha por la justicia»— más que el concepto civil de propiedad fué el concepto de propiedad mantenido por las tendencias iusnaturalistas, que aún sobrevivían, quien sostuvo los programas de liberación de los campesinos contra el concepto romanista de absoluto poder de los propietarios (página 182). De este modo el Derecho natural se libró de los errores de sus propias consecuencias históricas, reivindicando su incomprometida originalidad. Esta razón es también motivo de que el derecho actual sea más «romanizado» que el *usus modernus*, pues aún está vertebrado por las ideas de la Ilustración y por su derecho natural (página 185).

En los conceptos propiamente científicos ocurre un proceso semejante al de los conceptos institucionales. Así en el de «persona jurídica». Esta teoría fué desarrollada por canonistas y postglosadores escolásticos. Pero ha sido, sobre todo, la moderna pasión por la teoría, incubada en la concepción racional de la realidad, donde se ha extendido y ahondado sobremanera (pág. 186).

El procedimiento judicial derivó también hacia su tecnificación racional. Los jueces legos eran partícipes del sentimiento social y de la experiencia histórica del derecho, integrando en el saber comunitario toda averiguación personal. Pero el juez «letrado» imponía su autoridad científica como fundada en leyes generales y no en conocimientos intuitivos. Su aceptación práctica resultaba de la creencia en que la aplicación lógica del derecho habría de conducir a una decisión materialmente justa, conforme a las creencias iusnaturalistas ilustradas (página 189).

Califica Wieacker como época del derecho racionalista los siglos XVII y XVIII, en los que el Derecho natural influyó de manera inmediata sobre la ciencia jurídica, la legislación y la administración de justicia de la mayor parte de los pueblos europeos (pág. 197). Se caracterizó esta época porque la filosofía misma, sin intervención de una ciencia especializada, se convirtió propiamente en teoría del derecho de juristas y legisladores, manteniendo simultáneamente un proceso de separación metodológica respecto a la teología moral. Es sólo a comienzos del siglo XIX cuando se verifica la peculiar sustitución de la teoría positiva del Derecho por la filosofía jurídica, terminándose accidentalmente con la soberanía del Derecho natural como árbitro de las cuestiones científicas

del derecho y del deber social; aun cuando conserva su latente prestigio para el momento en que una concreta ordenación jurídica ha perdido su prestigio ante la conciencia y la fundamentación espiritual de un pueblo.

Mas, aparte de este influjo directo del Derecho natural sobre la ciencia jurídica, existe el estímulo científico en cuanto tal, derivado de la fundamentación racional del derecho natural mismo. Siempre, desde este punto de vista, la ciencia del derecho ha estado determinada por los tipos metódicos del espíritu europeo: intelectualismo y voluntarismo, razón y autoridad (pág. 198 y s.).

En la concepción fisicista del siglo XVII surge, referido al mundo social de los hombres, un sistema de sociedad: justamente el derecho natural racionalista, para el cual las nociones helénico-romanas y escolásticas fueron precedentes poderosos, pero no fundamentos insustituibles, pues no llegó a perfeccionarse hasta la generación posterior a Grocio y Althusio, que recogieron y asimilaron dichos precedentes (pág. 207). La ciencia jurídica siguió siendo iusnaturalismo hasta que la crítica kantiana hizo ver las inconexiones que había entre la idea del derecho natural comúnmente aceptada y las realidades jurídicas mismas (página 209 y ss.). El derecho natural racionalista tuvo que dejar de atribuírse la legitimación metafísica que le venía atribuída, en concepción ya sustancialmente diversa, desde San Agustín.

En Alemania, las instituciones tradicionales fueron renovadas y fortalecidas por la impostación iusnaturalista. Se ha hablado, en este sentido, de la «poderosa ayuda del derecho natural para que el derecho alemán se diese cuenta de sí mismo» (pág. 214). El derecho natural profano constituyó la fuerza espiritual más poderosa de la Historia del derecho, aunque sólo partiendo de la tradición iusnatural cristiana es inteligible su modo de plantear los problemas. «En el conjunto de la argumentación los fundadores del derecho natural racionalista —en análoga correspondencia con Descartes— dependen completamente de la Filosofía de la baja escolástica y de los teólogos y juristas españoles—» (págs. 216 y s). Lo característico del derecho de la razón es la exaltación del derecho natural a una disciplina metódica del pensamiento, con un doble origen: el tradicional (en Grocio...) y el moderno, consistente en el racionalismo matemático cartesiano (págs. 218 y ss.). La teoría iusnaturalista iba planteando su problema fundamental: la relación entre la ordenación jurídica natural y el derecho histórico, desde su propio fundamento racional. Pero sólo en su desarrollo físico-

matemático lleva a su cumbre el derecho racionalista la racionalización formal de la idea del derecho natural. El transpersonalismo tradicional fué sustituido por un extremado individualismo que hubo de fracasar al fin, por faltarle la construcción de una comunidad jurídica trascendente y obligatoria. La tendencia calvinista asimiló, a su vez, las armas espirituales del tomismo y del suarismo, que dieron forma contractual a las soluciones de la soberanía y de las relaciones internacionales. De este modo, todas las tendencias iusnaturalistas desechan los factores de validez jurídica que no proceden de una imagen racional de la sociedad. Se establece así «la condición principal para la adaptación de la ciencia del derecho al mero pensamiento europeo: la libertad de la política legislativa respecto a la autoridad del derecho romano como tal» (pág. 229).

El individualismo iusnatural ha estructurado la teoría moderna del contrato, inventando todos los planteamientos problemáticos posibles (pág. 231). Pero también la doctrina moderna del Estado ha sido configurada por el iusnaturalismo exhaustivamente. La ideología iusnaturalista se hizo prontamente expresión de un *pathos* cívico de libertad entendida como autonomía de la razón individual, ya revolucionaria —en el Continente—, ya institucional —en Inglaterra.

Fué en Estados Unidos donde la experiencia nos hace ver mejor la potencia creadora de la idea iusnatural, a la cual los antiguos Estados deben su organización política y jurídica, y más tarde la independencia respecto a la metrópoli (págs. 234 y s.).

La estructuración científica del derecho natural racionalista viene estudiada detenidamente por Wieacker.

La afirmación antitomista de Melancton de que las cosas divinas y mundanales, revelación y razón, se refieren a objetos distintos, es uno de los supuestos previos para la posterior autonomía del derecho natural. Oldendorp identifica derecho positivo con derecho legalmente estricto y derecho permanente con equidad. El calvinismo llevó a extremos muy definidos la idea de la soberanía estatal contrastada con la soberanía social directamente entroncada en el pueblo (págs. 241 y s.).

Grocio, por su parte, al fundar su derecho de gentes sobre el derecho natural, y formularle, por tanto, como teoría general del derecho, hizo que su obra fuese modelo para la rama privatista del derecho racionalista, pues a causa de su inviolabilidad el derecho natural es fácilmente susceptible de ser ordenado metódicamente (págs. 248 y s.). Desarrolla también el principio del consentimiento en los contratos, que influyó

decisivamente hasta superar al principio romanista de la *traditio* (página 252). La teoría iusnaturalista de los valores igualitarios y de la equivalencia de prestaciones conduce, además, a que el prototipo de actos jurídicos sea el de los contratos (pág. 235). En problemas de instituciones tan ricamente diversas en la historia como la institución matrimonial, aparecen razones iusnaturales tales como las prohibiciones entre parientes, le espera exigida a las viudas, etc. Pero la indisolubilidad aparece como una perfección cultural introducida por el cristianismo (pág. 257). Este límite de la ética racionalista significa que tan pronto como tropieza con una ética jurídica material y supra-legal de origen religioso o tradicional, corre el peligro de andar vacilando entre la oportunidad doctrinal y tímidos préstamos a la ética histórica (página 258). Al derecho romano favorece también el ahondamiento racionalista, redescubriendo sus fundamentos éticos, que la ciencia jurídica especializada cada vez había ido olvidando más (pág. 260). De este modo la influencia iusnaturalista ulterior no es un caso de suerte literaria, sino efecto de una gran fuerza ética y espiritual.

En la versión «voluntarista» del derecho natural, como en Hobbes, la secularización es la conclusión más incondicionada y radical de la idea cristiana del mundo, considerado a la luz del nominalismo voluntarista como creación regida por leyes, y bajo la influencia de Galileo sobre Hobbes, con la peculiar doctrina de la soberanía en éste (página 263). Pero la tensión entre derecho natural y positivo, así planteada, conducía a la prepotencia del imperativo despótico positivo hasta en las ocultas restricciones religiosas y de conciencia (pág. 264). La derogación hobbesiana del derecho natural en el Estado autocrático y real, eliminó de la escena a una Ética social que la sobrevivió mediante las teorías que sustituyeron a la del propio Hobbes (pág. 267).

Pufendorf estudia el «concepto más general de la dignidad ética de la vida humana». Su concepto decisivo es el de la entidad moral. Aplica las premisas cartesianas a la sociedad natural. Las formas matemáticas del conocimiento se trasladan al mundo moral de la libertad, y partiendo de axiomas formulados matemáticamente, se llega a establecer una *política architechtonica* en que cada miembro parcial es referido al axioma primario. Pero también se sirve del contenido intuitivo proporcionado por el pensamiento barroco. De este modo, Pufendorf ha producido el primer auténtico sistema de jurisprudencia humanista, en correspondencia con el contemporáneo sistema ontológico de Spinoza (págs. 269-271). Desarrolla plenamente Pufendorf teorías como la del

contrato, la promesa, la propiedad, así como la estructura y contenido del derecho de obligaciones. Ha sido el iusnaturalista más influyente sobre la formación de las teorías jurídicas modernas, estableciendo las condiciones metódicas para una Ética social dentro de una articulada y universal teoría del derecho, con lo cual hizo posible por primera vez una influencia activa del derecho racionalista sobre la ciencia del derecho positivo, cuando sus discípulos se convirtieron en legisladores de los Estados ilustrados de la Europa central (pág. 276).

La Ilustración racionalizó los estímulos éticos configurados en la conciencia individualista por la ética tradicional, pero volviéndose en contra de los vínculos históricos que impedían su plena realización. Esta pretensión vinculó la Ilustración con el derecho racionalista.

El derecho racional se infundió culturalmente en las Universidades, y de ellas a la administración del Estado, a la ciencia especializada y a la jurisprudencia (pág. 279). El alcance reformista de los ilustrados fué asegurado con la reforma legislativa y judicial. Así, Thomasio, luchando contra la tortura, contra los delitos por brujería. Aunque el mismo destruyó el edificio armónico de la Ética social, por negar la idea reguladora del hombre como ser social, desechándolo como piedra angular de un sistema «natural» del Derecho. Pero esta crítica hizo posible la cientifización de la Escuela histórica posterior. Ha sido Thomasio quien primero logró imponer a la política legislativa del despotismo ilustrado la vigencia de un derecho natural entendido como «histórico» o «relativo» (págs. 281 y ss.).

Wolf quiere llenar el sistema racional iusnaturalista hasta en sus menores detalles. Va mucho más allá que Pufendorf, aun a costa de declarar como preceptos de derecho natural muchos, demasiados, preceptos que sólo eran de textura histórica. Pero de este modo acercó tanto el ideal a la práctica, que hizo posible imaginar la realización de la Ética natural en una legislación positiva. Pues la Ética de Wolf no fué otra que la Ética del absolutismo de la Ilustración prusiana. Sin dejar por ello de representar la posición intelectualista correspondiente al aristotelismo tradicional frente al voluntarismo nominalista de la otra tradición europea, desde Ockam hasta Hobbes y Thomasio (páginas 285 y s.). Impone el método deductivo más inexorable: «todas las obligaciones y derechos son derivados de la naturaleza del hombre en una constante coherencia».

Wolf hizo posible la técnica iuspositivista de derivar decisiones lógicamente de conceptos. Se convirtió en el padre de la «jurisprudencia

de conceptos» o de «construcciones» que dominó preponderantemente sobre la ciencia pandectística del siglo XIX hasta Windscheid. A costa del empobrecimiento intuitivo, consiguió el método para las argumentaciones acerca de la «esencia del derecho subjetivo», de la «pretensión», del «derecho absoluto», y cambió la dirección desde una dogmática jurídica autoritaria a una racional, consolidando la eticidad social del sistema jurídico construido (pág. 287).

Iusnaturalista consecuente con la dirección de Wolf fué Pothier, que en su libro *Les Digestes* preparó de un modo sistemático e inmediato la codificación del derecho civil francés. El derecho natural racionalista estimuló las mayores planificaciones del derecho positivo que nunca se hubieran podido pensar. Pero es que, además el iusnaturalismo racionalista, a más de estructurar el sistema científico del derecho positivo, informó su modo de sentir. Es decir, que el derecho natural empezó a influir en una forma concreta como *ratio* del derecho positivo y como pauta para la decisión judicial, historificándose en esta realización (pág. 292).

El derecho natural condujo hacia la estructuración del derecho positivo mediante la planificación codificadora. Estudia Wieacker detenidamente el proceso de las «codificaciones iusnaturalistas». El supuesto íntimo de estas empresas políticas era la convicción ilustrada de que la actividad razonable y ética del gobernante o la voluntad general popular podían construir una sociedad mejor. Esta determinación de la razón definía así un derecho *materialmente* justo, y así llegó a comprenderlo el mismo Leibniz (pág. 293). Pudiendo referirse a un «derecho natural históricamente aceptado», los legisladores podían también referirse a la razón natural y a la condición del país, podían también precaverse contra las arbitrariedades de leyes y costumbres anteriores y referirse, como hace el código austríaco, expresamente al derecho natural como fuente de conocimiento jurídico.

Suponiendo la racionalidad de las leyes, se busca un lenguaje claro y popular, bajo la idea optimista de que la razón y la opinión públicas participarían así en la determinación del derecho justo. Síntoma paralelo es la abundancia de certámenes y concursos de academias y sociedades para estimular la formación de opiniones acerca de cuestiones fundamentales de ética y de convivencia humana. Llegaron algunos Estados autoritarios a solicitar de las corporaciones y de cada individuo que manifestaran su opinión acerca de los proyectos oficiales, llegando en esto Prusia a organizar concursos. Además de las cuestiones

constitucionales y civiles, el derecho natural inspiró las de la sanción penal. Así el Código que redactó Anselmo de Feurbach, para Baviera, en 1813 (págs. 296 y ss.). Tanta fué la eficacia social, que implantó la creencia iusnaturalista de constituir íntimamente, hasta en sus menores detalles, un derecho materialmente justo (pág. 303).

«Las codificaciones iusnaturalistas fueron —dice Wieacker (página 325 y ss.)— el supremo triunfo de la cultura jurídica práctica», pero ello fué a costa de perder fuerza reformista ulterior. El fructífero error de la ingenuidad del derecho natural teórico perduró, sin embargo, mientras no fué rebasado por otra concepción iusnaturalista incomprometida con la responsabilidad de la eficacia gubernativa. Pues el autoritarismo que dictó el derecho natural a sus pueblos hizo imposible el proceso de perfección de la propia teoría abortada, precisamente porque reveló la eficacia de su propia concepción reformadora, gracias a la cual logró introducir un magnífico humanitarismo.

Esta contradicción interna del derecho natural fué descoyuntada y llevada a sus últimos principios en la crítica kantiana. Ello no afectó, sin embargo, al rendimiento del derecho natural en la ciencia del derecho positivo, ni desvalorizó al derecho natural como propósito sistemático de ordenación del derecho positivo. Incluso grandes codificadores iusnaturalistas eran kantianos. Por otra parte, el derecho natural, independiente de la codificación, continúa rumbos genuinos en forma de *Ética formal de libertad de la autonomía moral*, concepto modelador de la *Ética jurídica* que, mediante el concepto de derecho subjetivo de Savigny y el de la voluntariedad en el negocio jurídico, aún domina toda la ciencia pandectística, influyendo de este modo decisivamente en la estructuración científica de la Escuela histórica. Por ello, la crítica kantiana no pudo destruir el derecho natural «histórico» o práctico, pues consistió éste, sobre todo, en un método (pág. 329).

El sistema de Pufendorf, a través de Wolf y de los discípulos de éste, Darjes y Nettelbladt, constituyó el sistema de Pandectas, modelo para la ciencia del Derecho civil del siglo XIX y de los Códigos elaborados por aquélla.

El método demostrativo de Wolf conduce a la formación de conceptos de la ciencia pandectística.

La Escuela histórica aceptó también este método conceptual.

La ciencia pandectística acogió la *Ética social* del antiguo derecho racionalista, transformada en *Ética formal* a partir de Kant, pero consistiendo en aquella misma libertad racional humana.

Bajo estas conclusiones, puede resumir Wieacker que el legado iusnaturalista no fué un tosco retraso, sino la espina dorsal de la renovada ciencia pandectística, y con una razón íntima y profunda (pág. 342 y s.).

Con el triunfo de la Escuela histórica, el derecho natural «patente» quedó quebrantado, aunque vertebrada ella misma por el llamado «criptoderecho natural». Pero en los sistemas de Friess, Ahrens y Krause, cuyas resonancias en España e Hispanoamérica fueron potentes, y en el pensamiento cristiano, perduró, aunque lastimosamente, atacado por el historicismo y por el hegelismo (págs. 364 y s.).

El positivismo jurídico triunfante, en su originaria oposición al pensamiento iusnaturalista, revisa las leyes y la teoría jurídica para preservarlas de toda ética social material, y sus epígonos le persiguen sañudamente hasta en los últimos rincones. Pero también debe volverse contra los datos iusnaturales, o sea, las culturas jurídicas precientíficas que derivan el derecho de los usos, costumbres, hábitos, convicciones, y frente al utilitarismo y naturalismo jurídicos, que esperan del derecho la satisfacción de los intereses vitales económicos, sociales o de otra índole, de particulares o de la sociedad (pág. 382).

El positivismo, en ese movimiento de exclusividad, se aísla progresivamente: de las fuerzas emocionales de todo orden, de las instancias metajurídicas (revelación religiosa, doctrina ética, concepción del mundo) (págs. 388 y s.). Sin embargo, la ciencia jurídica pandectística, por estar históricamente apoyada en una pretensión científica fundada en la Ética material iusnaturalista, correspondió a sus verdaderas condiciones, a pesar de las aberraciones científico-metodológicas de sus propios adeptos, siguió respondiendo realmente a la conciencia jurídica de la sociedad burguesa, encauzó eficazmente en la cultura jurídica las tensiones de la revolución industrial y, por lo menos hasta la crisis europea de 1914, conservó totalmente su fuerza moral ordenadora.

A pesar de su metodología aséptica —Windscheid evitaba manifestar nada que pudiera tomarse por parcialidad política—, el iuspositivismo manifiesta impresionantes fuerzas éticas: concepto del deber (idealista), amor al derecho y al orden social, rígido sentido de la forma, cierto sentido espiritual de la belleza.

Pero tampoco el iuspositivismo llegó a dominar completamente la práctica jurídica. Así en cuanto al derecho constitucional y público, al derecho de la administración pública, de la beneficencia, de las ordenaciones del servicio doméstico y del trabajo agrícola.

El iuspositivismo, a su vez, fué enfrentado por varias tendencias

científicas: el utilitarismo individualista, desde Bentham e Ihering hasta hoy; el socialismo, desde Marx; el autoritarismo social de la «derecha hegeliana» (pág. 393).

La ruptura finalista del iuspositivismo se produce en Ihering. Pero este desenvolvimiento simboliza, más que el hallazgo de una eticidad material, la búsqueda de un sustitutivo de la idea de derecho, primero en la jurisprudencia conceptual, después en el naturalismo jurídico, donde la determinación material queda entregada a la prepotencia de los intereses en conflicto. De este modo descubrió de nuevo Ihering el fundamento de la realidad del derecho y su función social, sin la que no es posible una consecuencia jurídica reflexiva (págs. 395 y ss.).

Gierke advirtió otro aspecto: el de la *corporación sistemática del derecho*. La teoría social-jurídica de Gierke es al mismo tiempo tradicionalista y reformista. Pero se refiere también concretamente ya al derecho natural. «Descubre» a Althusio y apunta la idea del derecho social, ya hoy convertido en realidad (págs. 401 y ss.).

La crítica socialista de Menger puso de relieve otro aspecto del derecho positivo burgués: imposibilitar o destruir la armonía natural, postulada por el liberalismo, de la libertad igual de actuación. Llega a primar las fuerzas unitarias sobre las dispersivas, y, por distinto camino que Gierke, enuncia un derecho social (págs. 404 y ss.). El persistente iuspositivismo, sin embargo, no sería destruido científicamente hasta su ulterior degeneración tras la desaparición de la democracia del Estado de derecho.

El sistema iuspositivista había ido, sin embargo, evolucionando paulatinamente y acomodándose a las exigencias sociales en algunos puntos. La ley tenía ciertas pautas y cláusulas generales que esquivaban la elección entre casuística y generalización (págs. 427 y ss.). Pero su técnica abstracta nunca pudo superar la pérdida de una ética universalmente obligatoria, de una concepción del mundo, de una justicia material. Sobre todo, perdió una cualidad importantísima: su eficacia educadora.

Pero, aún así, el código resulta, además de programa de una concepción del mundo y de una dirección política, un intento de equilibrio entre sistemas de valores (pág. 475). Pues el positivismo científico del siglo XIX, con la elaboración de un sistema acabado y de una teoría general del Derecho privado, no sólo completó la exigencia del concepto cartesiano de la ciencia y del derecho racionalista en el método de la jurisprudencia, sino que al mismo tiempo interpretó científica-

mente y legitimó espiritualmente la imagen social de la sociedad burguesa de su tiempo, constituyéndose, por esta derivación iusnaturalista, en modelo de toda rama jurídica, tanto privada como pública.

El derrumbamiento de esta imagen fundamental del derecho se produjo por el desgarramiento de los núcleos sociales y espaciales. Luego, nuevos ideales sociales y económicos destruyeron la hegemonía científica del derecho privado, mediante la acción equilibradora del intervencionismo estatal. Pero, a través del cambio de partidos gobernantes y de sistemas, el derecho social se ha ido perfeccionando como posesión común de todas las ideologías nuevas, y ha llegado a adquirir conciencia jurídica realista y fuerza de convicción. Este resultado demuestra la eficacia de los estímulos de Ética material, muchas veces disimulados, pero siempre activos, conducentes a una ordenación social democrática basada en la justicia (págs. 478 y s.).

Esta situación descende directamente del iusnaturalismo racionalista. La democracia pura ve la justicia de la ley en la inspiración de la voluntad general como instrumento definidor de una Ética material. Y este concepto de ley y de derecho de la democracia total es hijo de la fe de fines del siglo XVIII en la bondad natural y en la razón del hombre libre (págs. 492 y s.).

La quiebra del positivismo europeo es la pérdida de una legitimación última, la cual era el tema peculiar de la ciencia jurídica europea desde sus comienzos. Esta justificación última había sido representada por la revelación del *sacrum imperium*, por el *Corpus Iuris*, por la Ética material jurídica, por la autoridad cultural de la tradición, por la democracia —según las diversas y sucesivas versiones científicas del derecho— (págs. 496 y s.).

La realidad social aspira a constituirse a sí misma en fundamento legitimador del derecho. Entonces puede hablarse de «naturalismo jurídico». Las técnicas naturalistas son el mecanicismo y el vitalismo. El saber sociológico estructuró paulatinamente estas técnicas (págs. 498-500). Mas en cuanto el naturalismo jurídico explicó el derecho como proceso biológico evolutivo, no pudo eludir la cuestión acerca del fin del derecho (pág. 503 y s.). Entonces el fin individual y el social aparecen como respondiendo a funciones distintas. Por ello son imposibles de establecer fuera de una antropología sociológica, y evitando caer en la relativización respecto al valor de la justicia (pág. 507 y s.).

De tantos modos, el retorno a la justicia material se ha convertido en un hecho inexorable (pág. 520 y ss.). Desde el pensamiento filosó-

fico, desde la teología moral y la teoría iusnatural católicas revivificadas a fines del siglo XIX, desde la teología moral protestante, desde el iusnaturalismo neokantiano se ha planteado un perfil disonante con los restos del iuspositivismo científico, poseyendo los auspicios de que logrará dominarlo y establecer la tónica del pensamiento futuro.

Aparte, pero paralelamente a este movimiento de renovación científica, se produce otra crisis más honda y fundamental: la crisis de la realización de justicia en nuestro tiempo. El origen trascendente de la conciencia jurídica se afirma en una temática que no se puede calificar más que como iusnatural. La conciencia jurídica sólo es completamente comprensible como manifestación de un valor suprapersonal en la persona. La religión reconoce en la conciencia jurídica la voz de una Personalidad superior, que a la reflexión metódica se le aparece como ciertamente existente, aunque su origen no sea escrutable de momento.

El mandato de la conciencia jurídica es *absoluto*, invoca a la persona, pero referida a una comunidad de personas, cuya más equilibrada y ajustada convivencia será quien defina la materialidad de una Ética renovada y constante (págs. 530-541).

Hasta aquí Wieacker. Espero que la influencia de su libro contribuya grandemente a formar la opinión de que el derecho natural no es hostil a su encuadramiento en un amplio sistema comprensivo de toda la realidad y de toda la normatividad jurídica, y que su influencia en la vida social consiste en algo más que en inspiraciones o en consideraciones prudenciales, o en determinaciones inconscientes o metajurídicas. Pues la ciencia jurídica necesita contar con todo el prestigio y eficacia iusnaturalista para lograr rumbos certeros y evitar fracasos, como le sucedió anteriormente. Y ello mediante la consideración de un derecho natural que, sin dejar de ser originariamente un hecho espiritual, pueda ser también considerado como dato dentro de una ciencia jurídica unitaria.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE

RECENSIONES Y NOTICIAS DE LIBROS

RECASENS SICHES, Luis: *Nueva filosofía de la interpretación del Derecho*. México. Fondo de Cultura Económica («Publicaciones de Diana»), 1956, 304 págs.

Este nuevo libro del antiguo profesor de la Universidad de Madrid —y maestro al que tanto debemos en nuestra formación muchos de los actuales filósofos del Derecho en España— constituye un alegato contra el «logicismo jurídico» y en favor de una nueva lógica del Derecho, que el autor llama «lógica de lo razonable». En este sentido, el libro está en la misma línea intelectual que otro, muy interesante, publicado veinticinco años atrás, con una preocupación y finalidad análoga: la «Revolución en la Ciencia del Derecho», de Joaquín Dualde. Naturalmente, el libro de Recaséns está no sólo más modernizado en su información, sino que, como corresponde a un especialista de la filosofía jurídica, su instrumental filosófico es más precioso y depurado. Dualde entendía que la Lógica jurídica tradicional, esto es, la Lógica usada tradicionalmente por los juristas, era más bien una «prelógica», esto es, no había alcanzado aún una dimensión rigurosamente científica; ésta, en cambio, se había logrado merced a la «revolución» llevada a cabo —en el ámbito jurídico— por la Escuela del derecho libre, a cuyos postulados adhería Dualde, propugnando una teoría de la interpretación consistente en la inserción de la ley en la «serie causal», comprensiva también de sus efectos sociales.

Con terminología propia y con desenvolvimientos más amplios, es lo que también pretende Recaséns: Arrumbar la Lógica jurídica tradicional y sustituirla por una Lógica nueva que tiene que contar con el hecho inexorable de que la estimativa impregna o empapa la totalidad del orden jurídico y que, por tanto, el juez tiene que desempeñar siempre, en todos los casos, una función valoradora, y que incluso el problema de dilucidar si una norma es o no aplicable a un caso concreto no se puede resolver por procedimientos de lógica deductiva, sino por la ponderación y estimación de los resultados prácticos que la aplicación de la norma produciría en determinadas situaciones reales.

Estas consideraciones sirven para emplazar el ámbito en que se mueve el estudio de Recaséns. Quien como el profesor mejicano ha considerado que uno de los temas de la filosofía del Derecho consiste en la determinación de las estructuras y conceptos fundamentales y *a priori* de todo el orden jurídico, que tienen su expresión en una

Lógica y una Ontología formal, tiene que poner especial cuidado en advertir que su polémica contra la lógica jurídica tradicional en nada afecta a la validez de la investigación de esta lógica y ontología jurídicas formales, y si alguien quisiese aplicar su crítica a esos ámbitos, cometería una incongruencia, intentaría una empresa sin sentido. Las esencias y principios lógicos formales son elementos necesarios para entender lo que es el Derecho en términos generales, para entender las condiciones formales de toda situación jurídica y para conseguir un conocimiento científico de cualquier Derecho; pero de esas esencias y principios no es posible, en absoluto, deducir normas de conducta, mandatos, prohibiciones y permisos. Este terreno, pues, debe permanecer intacto. La «Lógica jurídica» no es la Lógica formal del Derecho. Recaséns no elimina la Lógica formal del Derecho del ámbito de la filosofía del Derecho, sino que propugna una nueva filosofía de la interpretación del Derecho, esto es, una Lógica jurídica nueva como modo de tratar los *contenidos* jurídicos distinto del de los juristas que han recurrido a los métodos tradicionales de la Lógica formal silogística. A juicio de Recaséns, estos métodos tienen un origen histórico bien preciso en la transposición del espíritu de culto a lo general, personificado en Rousseau, al como de la interpretación y aplicación de las leyes positivas, que constituye un salto mortal de fatales resultados. La transposición fué realizada, sobre todo, por el legislador francés al promulgar el Código, y más aún por los juristas posteriores, creyendo que esta obra no era Derecho positivo, o sea Derecho histórico, sino perfecta y esplendorosa expresión del Derecho natural concebido al modo de la Ilustración, como un Derecho absoluto, universal y eterno. En consecuencia, se propugna para la interpretación un método lógico de inferencia, que parte del contenido abstracto de los dogmas jurídicos, sin preocuparse de los efectos que las consecuencias extraídas de éstos, por lógica deductiva, produzcan en la vida real de la sociedad. Pero cuando se opera con normas de Derecho positivo es disparatado y fatal tratarlas como verdades de razón pura. Pues las normas contenidas en las leyes positivas son actos de voluntad del legislador, suscitadas por unas necesidades sociales sentidas en su tiempo y con vistas a la realización de unos fines socialmente postulados precisamente en ese tiempo. Además, el fetichismo de lo general hizo olvidar que el Derecho positivo no consta solamente de las normas generales contenidas en las leyes y reglamentos, sino también de las normas particulares creadas en los negocios jurídicos, o por actos de las corporaciones y asociaciones, y de las normas individualizadas contenidas en los fallos judiciales y resoluciones administrativas.

Todo esto, por supuesto, no implica ninguna novedad y se trata de cosas perfectamente conocidas. Recaséns lo reconoce así y él mismo señala que ya hace ochenta años que Ihering inició este camino de crítica de la Lógica jurídica tradicional y de apertura hacia vías nuevas. Y la jurisprudencia de intereses, la jurisprudencia sociológica, el realismo jurídico norteamericano, el Derecho libre, etc., no han hecho

sino avanzar abiertamente por ese camino, del que Recaséns se considera un continuador. Lo que él cree aportar de nuevo es la idea radicalmente fundamental que aclara plenamente las razones que explican y justifican definitivamente las técnicas propugnadas por aquellas escuelas. Esa idea consiste en que los contenidos jurídicos no pertenecen, por su naturaleza, al pensamiento regido por la lógica de tipo matemático, de lo racional, sino a otro campo de pensamiento que está regido por otro tipo de lógica: un sector del campo de lo *razonable*, esto es, del logos de lo humano o de la razón vital e histórica, que es diferente del campo de lo *racional*. Hay razones que son diferentes de lo racional de tipo matemático. Hay, por tanto, una lógica de lo razonable, de lo humano, que no es la lógica de tipo matemático. Si ésta se aplica al campo de la razón vital e histórica a la que pertenece el Derecho, falla, y necesariamente tiene que fallar: pues no hay en ella puntos de vista axiológicos, ni contiene las armazones adecuadas para la conexión entre fines y medios en los cuadros en que se da la experiencia vital e histórica. En cambio, la Lógica de lo razonable enseñará con todo rigor al jurista a conocer auténticamente cuál es el orden jurídico positivo, qué es lo que éste quiere respecto de una determinada situación, cuál es la función, limitada pero importantísima, que corresponde al órgano jurisdiccional en la elaboración de ese orden jurídico positivo; a saber, en la elaboración de las normas individualizadas o concretas de la sentencia y de la resolución administrativa.

El libro de Recaséns tiene, sobre todo, un valor informativo, porque pone al lector perfectamente al corriente de las principales tendencias jurídicas actuales en el sentido favorable a una «nueva filosofía de la interpretación del Derecho» de signo análogo a la que él propugna. Su entronque con la filosofía orteguiana de la razón vital es absolutamente inequívoco y claro, y quizá lo que se echa de menos es una mayor profundización filosófica del tema. Y tal vez hubiese sido útil una confrontación con la moderna logística, en cuanto posee dimensiones valiosas para la ciencia del Derecho. Pero, evidentemente, es dudoso que su utilidad se oriente hacia los fines prácticos de la Lógica de lo razonable, y en este sentido la omisión del tema puede estar justificada. Acaso, en última instancia, quepa mantener alguna reserva en cuanto a la actitud de Recaséns ante el tema de una Lógica formal del Derecho, como distinta de la «Lógica de lo razonable». ¿Es que el Derecho, bajo algún aspecto, puede ser eliminado del ámbito de lo humano y es posible manejar sus estructuras y esencias *a priori* con una Lógica que no sea también Lógica de lo razonable? Entendemos perfectamente que se trata de dos tipos de investigaciones claramente diferenciadas y que responden a finalidades científicas distintas, pero habría que buscar una unidad última de sentido, porque en esas estructuras y esencias, y en los conceptos fundamentales en que se expresan, tendrá que patentizarse la índole teleológica, vital y «razonable» de la realidad a que hacen referencia.

Por lo demás, la orientación adoptada por Recaséns nos parece perfectamente plausible y, en particular, estamos de acuerdo con su exigencia de que la filosofía «académica» del Derecho debe encarnarse abiertamente con las necesidades reales de la vida presente y recabar así la función directora que ha tenido en otros momentos de la historia del pensamiento humano. Consideremos, para terminar, que la lectura y la meditación de este libro es del máximo interés para los juristas, a los que brinda cumplida información y nada escasas posibilidades formativas.

LUIS LEGAZ

L. ARANGUREN, José Luis: *Ética*. «Revista de Occidente», Madrid, 1958, 436 páginas.

Frente a esta excelente obra, el primer problema que puede plantearse si se trata de un trabajo de investigación o de un libro académico. El desarrollo de cada capítulo, siempre desde puntos de vista inexorablemente enlazados en la concepción fundamental del autor, induce a opinar lo primero. Por otro lado, la sencillez expositiva, el aliento confidencial y el estilo llano y abierto, nos sitúan en presencia de un propósito muy claramente docente. La feliz conjugación de estos dos caracteres indica, en el autor, haber conseguido ese difícil y raras veces alcanzado nivel «clásico», en el doble sentido de atenerse a una estricta línea científica y de constituirse en modelo a que puede volver sus ojos, con provecho, quien tenga pretensiones de ahondar en el conocimiento de la Ética.

El nivel científico buscado y conseguido por el autor, es el filosófico. A este punto responde una de las frases del prólogo.

Dentro de las tendencias ético-filosóficas, el mismo autor señala hitos sobre que su pensamiento se orienta: Aristóteles, Santo Tomás, Zubiri. Un lector que no esté iniciado en el pensamiento de Zubiri, como es el caso del recensionista, no está calificado para opinar hasta qué punto es grande la influencia de nuestro famoso filósofo en el autor. Sin duda que ya va constituyendo un gran impedimento para el conocimiento de la estructura global de la filosofía española contemporánea, el irreparable vacío que el prolongado silencio-publicitario de Zubiri está causando, y es incalculable el perjuicio representado por el hecho de que muchas de sus ideas sólo tengan concreción, para muchos estudiosos, en escritos de los oyentes de sus Cursos.

Las influencias de la ética aristotélica, sobre todo, son patentes. En este sentido el pensamiento de Aranguren vuelve a los orígenes del saber ético, con una plenitud que garantiza toda clase de originalidad, incluso, como el propio autor afirma, la «principal». Pues el saber ético tomista no toma los problemas éticos en la profundidad que el filósofo puede requerir. En ello coincide la opinión del autor con la.

de tomistas eminentes, tales como Klubertanz. Con la salvedad de que las deficiencias se hallan, no tanto en Santo Tomás, como en los tomistas, cuya deficiencia se ha querido superar volviéndose directamente al propio Angélico.

El libro de Aranguren se divide en dos partes. La primera estudia los principios de la Ética. La segunda, su objeto

El ámbito ético tiene temas anticipatorios significados por un punto de partida ontológico y una instrumentación etimológica. Se relaciona finalmente con la religión, hacia la que se abre la actitud ética. Toda la parte primera está contenida entre ambos extremos, recorriendo las conexiones existentes entre el principio ético y el sociológico, antropológico, metafísico, etc. De la estructura psicológica del hombre se configura la moralidad como *estructura*, en un plano anterior al de la moral como *contenido*. Tal elucidación —que desde mi opinión permite dejar a un lado, por innecesario, el problema del intelectualismo o voluntarismo éticos—, constituye la idea fundamental de esta parte primera. Su importancia es tal que nos interesaría mucho saber si se la podría relacionar, al menos por su función dentro de un sistema ético, con teorías semejantes enunciadas en el pasado. Un planteamiento muy cercano parece, a primera vista, el de G. Vázquez de Belmonte a partir de su concepción de la *convenientia essentialis*. La moral como estructura juega sistemáticamente como el propio autor resume (pág. 175) al decir que «precisamente porque el hombre es libre, precisamente porque sus tendencias tienen una estructura inconclusa y hay que preferir siempre entre ellas para ejecutar cualquier acción, cobra sentido demandarle que prefiera no arbitraria o subjetivamente, sino conforme a un determinado proyecto fundamental —fin último— y con arreglo a unas normas de razón —ley natural—».

La realidad moral es realidad de un sujeto moral, es realidad de la persona. La concreción moral de la persona se efectúa como *êthos*. «Mediante las sucesivas apropiaciones voy forjando, a lo largo de la vida, mi *êthos*, carácter o personalidad moral.» Ello conforme a un proyecto fundamental y una idea del bien, puesto que en principio todo cuanto hace lo hace *sub ratione boni*.

El objeto de la Ética viene centrado sobre la idea del *êthos*. Contra la contemporizadora tendencia de Leclercq —citado aquí expresamente— Aranguren plantea el problema ético en su totalidad. Toda la personalidad moral es el objeto de la Ética, y precisamente la personalidad definida a través de todos y cada uno de sus actos, hábitos y de la vida entera, tal como quedan estructurados precisamente en el *êthos*. Un momento hay «éticamente privilegiado», donde vida y *êthos* se condensan: la muerte, donde se opera la esencial definición última y material de la personalidad ética de cada uno.

Son dignos de ser destacados, entre los de la segunda parte, los capítulos dedicados a las virtudes. Se observa que todos los planteamientos son muy didácticos y escuetos, tanto como potencialmente ricos. Prueba de esto último, el Curso de conferencia que el autor está

pronunciando en la Facultad de Filosofía acerca del «formalismo ético», que es tema de los capítulos VIII y IX de la segunda parte, y el estudio acerca de «El bien moral supremo», publicado en el tomo III de este ANUARIO, y ahora condensado parcialmente y completado en los capítulos IV a VI de la misma parte segunda.

Si hubiera que resumir en una frase la opinión que la lectura de este libro produce, podría decirse que el autor consigue abrir perspectivas especialmente fecundas para saberes éticos más especializados, al tiempo que configurar su propio pensamiento en una línea magistral elegantemente cuidada.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE

BATTAGLIA, Felice: *I Valori fra la metafisica e la storia*. Bologna, Nicola Zanichelli Editore, 1957, 152 págs.

El profesor Felice Battaglia aborda aquí una cuestión que figura, por una parte, entre las que más preocupan a la filosofía actual y que, por otra, cae en la línea de intereses muy personales suyos. Se trata del estudio del mundo de los valores, que, para serlo, han de mantener constancia, en relación con el proceso de la historia, en virtud del cual parece hacerse difícil esa constancia. A este tema llega el autor desde el campo de las investigaciones jurídicas especialmente vinculadas con ella, resolviendo su temática a nivel de posiciones a la vez llenas de equilibrio y de actualidad.

Miembro representativo del espiritualismo en Italia, su actitud hay que verla en relación con el pensamiento cristiano, uno de cuyos inmediatos lugares de referencia se encuentra en Rosmini. Supuesto de sus indagaciones lo constituye el idealismo, con su primado de la conciencia y su apelación al espíritu; pero cuidando de buscar al idealismo una apertura que evite los hondos fallos a que le condujo su versión moderna, esforzándose para ello en vincularlo a la metafísica.

Al lado de Rosmini, cuentan entre las figuras cuyas ideas se hacen sentir en estas páginas la de Pascal y remotamente la de San Agustín. En forma más cercana influye la fenomenología alemana, el espiritualismo francés y, en puesto destacado, enlazando ambas tendencias, el nombre, para tantos y por tantas razones central, de Max Scheler.

Aparte de dos «notas», sobre «La historia en el pensamiento de Bergson» y sobre «El conocimiento histórico en Croce...», consta el libro de cinco capítulos, que desarrollan el siguiente índice: 1) Historicidad e historia: la razón histórica; 2) Historia y sociología: otros aspectos de la razón histórica; 3) El conocimiento histórico; 4) Los valores entre la metafísica y la historia; 5) Conclusiones y discusiones críticas.

El capítulo quinto tiene carácter de resumen. El cuarto es el que sirve de título al conjunto. En él se aborda directamente el tema de una comprensión de lo real en la que se salven la historia y el valor, «el hecho y la categoría». En la toma de posiciones que aquí se hace se advierte el eco de las ideas del espiritualismo francés, tras los nombres de Lavelle y Le Senne. En los dos primeros capítulos el punto de partida es lo histórico, cuya experiencia tan característica es de la mentalidad del presente. Discute en ellos, dentro de la tradición italiana de la filosofía de la historia, que va de Vico a Croce, los puntos de vista que el historicismo ha traído a primer plano. Se concede particular relieve al nombre de Dilthey. A este propósito el lector español echará en falta siquiera la mención del nombre de Ortega, por la conexión con Dilthey, y también por el significado que personalmente tiene en este punto. Aunque el olvido no se puede achacar a ignorancia de nuestra bibliografía, una vez que oportunamente se recuerdan otros de nuestros escritores actuales (Zaragüeta, Marías, Tierno Galván...). El capítulo tercero toma la cuestión en perspectiva del conocimiento. Ve «la historicidad como conquista moderna de la conciencia especulativa... Ignorada de la antigüedad clásica y de su tradición metafísica, surge y acompaña al cristianismo, religión del espíritu y de la libertad». La novedad de este hecho exige que se ahonde la metafísica a fin de que tenga cabida para ese nuevo modo de concebir las cosas.

Resultado de toda la exposición es llegar a concebir el valor como una constancia que no se puede evadir de la historia conforme imaginó el idealismo; pero que tampoco se reduce a ella. La historia requiere la metafísica. La solución aceptable, si ha de partir del idealismo, no puede quedar encerrada en él. Y, por supuesto, evitará perderse en explicaciones naturalísticas, de las que piensan los valores como meras superestructuras condicionadas por lo material.

Así el autor se declara partidario de un «pensamiento... a la vez historicista y metafísico», esforzándose por superar la aparente contradicción que al primer pronto se da entre esos dos territorios.

Con este pequeño volumen el conocido filósofo del Derecho, y profesor de Bolonia, añade un título digno de meditación a trabajos anteriores sobre parecida materia: *Il valore nella storia y Morale e storia nella prospettiva spiritualistica*. Fruto estas meditaciones de sus cursos universitarios, los temas centrales aparecieron en diversas revistas europeas antes de quedar reunidos aquí. El libro, considerado en detalle, parece un tanto difuso, falto de relieve dialéctico, así como no muy preocupado de una datación precisa; pero, en su conjunto, ofrece una doctrina netamente determinada, cuyas tesis aúnan la tradición con la novedad.

S. ALVAREZ TURIENZO

CARLSTON, Kenneth S.: *Law and Structures of Social Action*. Stevens and Sons, Londres, 1956, 288 páginas.

Este libro, como indica su título, enfoca el estudio del Derecho desde una perspectiva sociológica. En él están integrados los últimos avances de la teoría sociológica, y una de las cosas que más pronto nos impresiona en su lectura es la abundante referencia a la obra de los más destacados sociólogos teóricos de nuestros días. Me apresuro a añadir que son tan numerosas, si no más, las citas de trabajos sociológicos empíricos y de decisiones judiciales. Es realmente notable el esfuerzo bibliográfico y la capacidad de síntesis del autor de esta obra, cuya lectura es inmensamente provechosa.

En el capítulo I se describen los dos tipos posibles de conducta en todo grupo: la que hay que observar y la desviante. A ellos corresponden dos tipos de normas: las que invocan la aprobación y las que reclaman sanciones. El Derecho vivo es el comportamiento que hay que realizar si se quiere conseguir el objetivo del grupo de la manera acostumbrada o aceptada.

Pero el Derecho no es sólo comportamiento social —esto es, Derecho vivo—, sino también un instrumento de control social. El Derecho tiene una función de mantenimiento, y en este sentido consiste en los patrones de conducta utilizados por el grupo para controlar el comportamiento que se interfiere marcadamente con la consecución de los objetivos del grupo y que se aparta de los modos institucionalizados de conducta, orientados a alcanzar tales objetivos. El Derecho no es un fin en sí mismo, sino un instrumento indispensable para la consecución de los fines reales de la actividad humana. La conducta desviante obstaculiza la ejecución de las tareas del grupo, y, cuando se da, hay que invertir parte de la energía del grupo en controlarla, a fin de restaurar el equilibrio originario. Cuando las sanciones informales del grupo no son bastante para reprimir la conducta desviante, el Derecho se institucionaliza y las normas de conducta se convierten en normas de decisión a tomar por ciertas personas. En la sociedad moderna, esto está tan aceptado, que ya no pensamos en el Derecho sino como control social a través de la aplicación sistemática de la fuerza dentro de la sociedad organizada políticamente. Valga como observación que nuestros conceptos contemporáneos están de tal modo con nosotros que no nos dejan ver que el control de la conducta desviante puede institucionalizarse además por otros medios.

Todo grupo es un instrumento para la satisfacción de necesidades individuales. Dentro de cada grupo el individuo tiene su lugar (*status*) y desempeña su cometido (*role*), en respuesta a las demandas y expectativas de los demás miembros del grupo. La conducta se institucionaliza cuando «en la situación cada actor hace y cree que debe hacer lo que los demás actores creen que debe hacer». Todo

miembro de un grupo dispone de un área de libertad determinada por el consenso del grupo, según su objetivo y la aceptación común de patrones de conducta idóneos para conseguir ese objetivo. Si los grupos se caracterizan por el consenso, las organizaciones se caracterizan por la coordinación a través de la jefatura, de la autoridad y de la responsabilidad. En toda organización la decisión corresponde a alguien. En puridad, todos los miembros tienen su área de libertad y uno sólo tiene autoridad. Este debe comunicar su decisión y procurar que se cumpla. Sociológicamente, la autoridad no tiene que ver con la legitimidad, sino que es producto del liderazgo. Consecuentemente, la autoridad es indelegable, excepto cuando es legítima.

Producto del ejercicio de la autoridad es el poder. La energía del grupo (poder) procede de la ejecución coordinada de los cometidos especializados asignados a cada uno de los miembros de la organización. Este potencial energético del grupo es limitado. Existen procedimientos y situaciones para reforzar la intensidad y eficacia con que los miembros desempeñan sus cometidos y, por tanto, aumentar el poder del grupo. Todo procedimiento que asegure la aceptación de los mandatos por parte de los subordinados tenderá a incrementar el potencial energético total del grupo. Por esto es por lo que se dice que la fuerza de la democracia está en el consentimiento de los gobernados. Cuando los gobernados participan en la formación de las decisiones, hay democracia; cuando la participación o el consentimiento de todos es imprescindible, hay democracia pura; cuando sólo se precisa la participación de una mayoría, hay democracia mayoritaria; cuando no se precisa la participación ni el consentimiento de ninguno, salvo del que tiene la autoridad, hay autocracia.

Pero sería incompleta una exposición de las bases del Derecho sin hacer mención de la relación entre el Derecho y los valores. Los valores no son objetivos concretos de la conducta. Son los criterios conforme a los cuales se eligen los objetivos y determinan las implicaciones que los objetivos tienen en la situación. Un valor puede definirse como «una concepción de lo deseable explícita o implícita, mantenida por un individuo o por un grupo, que influenciará la selección de los modos, medios y fines de las acciones de tal individuo o grupo». Los juicios de valor son normativos, no existenciales. Un mismo concepto existencial puede implicar valores individuales, de grupo o sociales. Existencia y valor están íntimamente relacionados, son interdependientes y, sin embargo, son conceptualmente distintos. El Derecho implica siempre una conducta deseable, prohibida o permitida, cuyo valor es esencialmente el del mantenimiento del sistema social. La determinación de los valores de la sociedad en una época determinada corresponde a su liderazgo. Supone un problema de decisión, teniendo a la vista las presiones de los grupos sociales más que los individuos. Su solución corresponde en el Estado nacional a las instituciones políticas. La formación de tal decisión no está regu-

lada jurídicamente. Es después de tomada la decisión cuando se establece para realizarla nueva legislación acorde con ella.

En el capítulo II se aborda el problema de la institucionalización del Derecho. En este libro, institucionalización del Derecho hace referencia a la emergencia dentro de cada sociedad de un conjunto de cometidos independientes en los que se inviste la función del liderazgo y la formación de decisiones. La historia de la insitucionalización de las funciones del liderazgo y de control de la conducta desviante se identifica con la historia misma del desarrollo del Derecho y del Estado modernos. El autor examina los pueblos primitivos, el Derecho Romano, cuyo proceso ve culminado con la existencia de un Emperador, un Derecho y una ciudadanía, el Derecho feudal y el Derecho inglés.

En el capítulo III Carlston se enfrenta con el problema del Derecho en el Estado y en la sociedad modernos, y comienza haciendo una crítica a fondo de la terminología política, que no ha surgido por procedimientos científicos, sino por especulaciones y personificaciones, en buena medida muy remotas a la realidad. Para el autor, el Estado consiste en una relación entre las personas influenciadas habitualmente en su conducta por la creencia en la legitimidad de las decisiones y mandatos que emanan de otras personas que desempeñan sus cometidos de miembros de un Gobierno identificado territorialmente. Como se ve, tenemos aquí un concepto relacional (gobernantes-gobernados) en vez de una colección de elementos (población, territorio, Gobierno y soberanía) como en la definición tradicional. El término «instituciones políticas» designa a las personas cuyos mandatos y decisiones gozan de legitimidad, siendo la legitimidad a la vez un procedimiento formal y un producto de la creencia de los subordinados. El Derecho interviene en todas las relaciones sociales como elemento reformante, como el «chilo de oro» de que hablaba Platón.

Y el autor pasa a estudiar sociológicamente el Estado democrático y el Estado comunista desde el punto de vista del Derecho así definido y sobre la base de elementos muy concretos. El foco del sistema de valores del Estado democrático es el individuo y no el grupo, siquiera el concepto de individuo se haya perfeccionado considerablemente gracias al progreso de las Ciencias Sociales. Las instituciones políticas del Estado democrático sirven para mantener el equilibrio del sistema social. En cada caso el funcionamiento del Estado dependerá de la intervención de la institución política apropiada. Al examinar de cerca la relación en que el Estado consiste, ésta nos disuelve más bien en un complejo de relaciones. La vida social está estructurada en innumerables organizaciones, y es característica del Estado democrático la existencia de un buen número de organizaciones privadas que tienen por fin satisfacer la mayor parte de las necesidades individuales. El Estado es la organización última de la comunidad nacional, y la tarea del Derecho en el Estado democrático consiste en

procurar la conservación de la energía creada por la participación voluntaria de los individuos en la organización y en asegurarse de que tal energía se oriente a la consecución de objetivos importantes para la sociedad y para la organización. El Derecho tiene que preservar la igualdad de oportunidades, aunque no la igualdad *ante* las oportunidades. En el Estado democrático, el Derecho regula y protege el ámbito de libertad de las organizaciones particulares y busca la obediencia más por la aceptación que por el terror o la fuerza. La libertad en el Estado democrático es un diálogo entre el Estado y las organizaciones. Su clave es la cooperación voluntaria que maximiza la energía de la organización.

Cuando el Estado absoluto llega históricamente a su cumbre se procura inmediatamente la limitación del poder gubernamental en materias vitales para la seguridad e integridad del individuo. El control y el abuso del poder social en el Estado democrático no se limita, empero, a este solo aspecto, sino que comprende también el problema de las relaciones entre las organizaciones económicas y el individuo. Y este problema tiene a su vez dos facetas: la de la relación de la organización económica con el mercado, es decir, la tendencia monopolística y la relación entre la organización económica y los individuos en cuanto obreros, relación que viene siendo controlada a través del contrato colectivo de trabajo y la legislación laboral. El desarrollo del Estado democrático equivale, en muy buena medida, a la creación de normas referentes a la formación de decisiones, que delimitan el área y la manera de ejercicio de la autoridad. A través de diversos desarrollos se ha resuelto también el viejo problema de la custodia de los mismos custodios.

¿Qué sentido tiene la libertad individual en el Estado democrático? La libertad no tiene sentido si no se la entiende como relación. O es libertad *de*, o es libertad *para*. La amenaza de la concentración del poder social está siempre presente en el Estado democrático. El problema de la libertad individual no se reduce hoy al problema de la relación entre el individuo y el Gobierno —tema clásico del pensamiento liberal—, sino que es producto de la relación de autoridad y de la existencia del poder, dondequiera que se manifiesten la autoridad y el poder. En resumen, la libertad tiene sentido primariamente como libertad para desempeñar los diversos cometidos que el individuo puede asumir en la vida social. La libertad es siempre relativa, ha de verse siempre en un contexto situacional. Una sociedad verdaderamente democrática debe resolver el problema de dar a cada individuo, dentro de ella, igualdad y acceso a la participación en sus instituciones. Otra cosa es discriminación.

El Estado comunista presenta una organización radicalmente distinta. Acaso la diferencia fundamental entre el Estado democrático y el Estado comunista resida en que en aquél el individuo elige los cometidos a desempeñar en su vida diaria, independientemente de la coacción y de la dirección gubernamental. En el Estado comunista esto

no es así, y ni siquiera la disciplina interna dentro de la organización económica es objeto de relaciones voluntarias y contractuales, sino que lo es de control legal. Sólo el área de determinación de la política está exenta de control jurídico. El Derecho es un instrumento para la ejecución de la política de los líderes. El poder político está en manos de una minoría y no responde a la interacción de los grupos y de las clases de la sociedad como en el sistema representativo de Occidente. No obstante resulta adecuado para el medio hostil con que se ha tenido que enfrentar. El fin del Gobierno comunista es su conservación externa e interna. Aunque resulte paradójico que la revolución del proletariado se haya producido en una sociedad primitiva y agrícola y no en un país supercapitalista —incumpliendo la profecía de Marx—, tal vez ello haya sido así porque el Gobierno comunista representa la sustitución de una minoría aristocrática por otra nueva minoría gubernamental. En la Rusia comunista hay una nueva clase dominante y no una verdadera dictadura del proletariado. La coordinación de la vida organizacional no sólo requiere, como en Occidente, liderazgo, autoridad y derecho, sino, además, conformidad con el Partido. El equilibrio es inestable, porque está basado en la fuerza. Al relajar el control, es de temer la desintegración. Abrir Rusia a Occidente la haría vulnerable al cambio.

En el capítulo IV el autor aplica estos principios a la sociedad mundial, haciendo antes un breve resumen donde explica la emergencia del Estado como estructura de acción social, describiendo su lugar y función en la historia del hombre, indicando algunos de los cambios fundamentales a los que el Estado debe ajustarse y apuntando algunas de sus limitaciones intrínsecas ante la creación de una comunidad mundial. De modo más específico el autor se ocupa después del Derecho en las relaciones externas de los grupos, del Derecho en la sociedad de Estados y en la sociedad mundial, del control del poder de las sociedades económicas y del individuo dentro de la organización, según el esquema conceptual que anteriormente he procurado describir. Huelga decir a estas alturas que se trata de un libro realmente notable, donde el enfoque sociológico del Derecho demuestra su utilidad y cuya lectura resulta un verdadero placer por la excelente organización de las materias tratadas en él y la claridad con que están expuestas.

SALUSTIANO DEL CAMPO

CASCALES, Charles: *L'Humanisme d'Ortega y Gasset*. Publications de la Faculté des Lettres d'Alger. Ed. Presses Universitaires de France. París, 1957, 177 págs.

El propósito inicial de este libro es el de dar a conocer en Francia, de modo más completo, la figura de Ortega y Gasset. P. Mesnard, que lo prologa, nos recuerda que la obra del pensador español es insuficien-

temente conocida en su país debido a la escasez de traducciones, no obstante el entusiasmo suscitado por su *Rebelión de las masas*. Aun cuando ésta sea el «diagnóstico más profundo sobre la situación espiritual de Europa moderna» no es suficiente para dar perfil al pensamiento de Ortega, cuya obra «contiene, en efecto, sin equívoco posible, las líneas directrices de un verdadero sistema filosófico». Este es el criterio de Mesnard, al que se adhiere el autor de este libro, como su modo de entender el pensamiento orteguiano a lo largo del mismo atestigua, sin duda.

Para entender una obra filosófica hace falta descubrir y hacer nuestras, por un esfuerzo del pensamiento, las líneas sistemáticas de aquella. No se trata de ordenar un material, ni de adaptarse a un orden, sino de entender cada idea en sintaxis íntima con las demás. Para conseguirlo es preciso situarse y adoptar una perspectiva (ello incluye cumplir un precepto orteguiano para entender su propio pensamiento). Ambas condiciones las cumple este libro, y es éste el único modo de hacer entender auténticamente a los demás un pensamiento que no es el propio.

La obra se compone de una Introducción, dos secciones, integradas por tres capítulos cada una, y una conclusión.

La Introducción es la presentación de la figura, y la figura se nos presenta circunstanciada. La circunstancia española que le fué propia con su horizonte intelectual, y la otra parte de la misma su recepción e incorporación de la cultura alemana. Y desde ahí el núcleo de su enfrentamiento, del que van a partir ramificaciones vivificadoras hacia otros centros de problematismo: la metafísica de la razón vital. Esta introducción no sólo centra el tema, sino que nos lanza a meternos en él.

Cuando Ortega —continúa la narración— comienza a tratar de entender, hay dos tendencias antagónicas que conmueven —siguen conmoviendo— el pensamiento europeo: realismo e idealismo. Para tratar de superar ambos puntos de partida hay que situarse más allá de ellos; es el descubrimiento orteguiano de la vida como realidad radical. De ahí el título de la primera sección: «La vida humana como realidad radical». Mi vida hace que cualquier realidad tenga este carácter, de ahí su carácter radicante. Sin embargo, después de haber dicho esto es necesario entender la vida con unos caracteres determinados que hagan posible ese carácter enraizante. Al estudio de estos caracteres se dedica precisamente esta primera parte, y así aparecen estudiados en ella la circunstancialidad, necesidad de elección, inseguridad. La vida es actuación sobre la circunstancia y reabsorción de la misma, y esta actuación se lleva a cabo en vista de un proyecto. La vida es una pretensión por cumplir, y Cascales se encuentra en la necesidad de dirigir su atención a entender cómo ocurre esto, lo que él centra en el problema de «cómo es libre el hombre». El problema de la vocación, integrante de la problemática anterior, le sirve de puente para el tercer capítulo: La valorización de la vida. La docilidad a la

vocación constituye la autenticidad, autenticidad que tiene distinto perfil según el tiempo que la incluya y el modo cultural en que se desenvuelva. Cada vida es capaz de captar y realizar valores distintos; cada vida personal y cada vida social. Con esto estamos saliendo de la descripción de la vida personal, mía, realidad radicante, para alcanzar, con madurez suficiente, otro de los grandes temas orteguianos, la intelección de la vida comunitaria.

La segunda parte tiene como título «La comunidad humana». En esta parte se tratan tres temas de rango en el pensamiento orteguiano, y que nosotros no vamos a hacer sino enunciar: la sociedad, la historia, la crisis del siglo XX.

Y estos son, sin posibilidad, claro es, de desmontar en esta nota toda la fina articulación de la obra, los tramos que la componen. Dijimos al comienzo que se había adoptado un punto de vista que no es preciso adivinar, pues constituye el título del libro: el humanismo. Es un punto de vista apto para presentar a Ortega en Francia desde un flanco atractivo, ya que el tema del humanismo tiene muchos matices dentro del mundo intelectual francés. Pero además constituye una perspectiva certera para ponerse ante el pensamiento de Ortega, para quien las «humanidades» fueron tema de especial atención. El título y, por tanto, la perspectiva encuentran su justificación en la «Conclusión». Desde ella entendemos, centrando el saber ya adquirido, lo que hace de cada uno una vida propiamente humana y cuál es el sentido que Ortega da a esta expresión, que la hace distinguirse de otras afines.

En conjunto, esta obra supone un esfuerzo personal de apropiarse del pensamiento de Ortega, esfuerzo que sirve indiscutiblemente al propósito inicial, pero también hace que el lector habitual alcance una perspectiva otra, desde la que adquieren vigor nuevo algunas de las líneas directrices del pensador español.

MARÍA RIAZA

COHEN, Morris, R., y COHEN, Félix S.: *Readings in Jurisprudence and Legal Philosophy*. Prentice-Hall, Inc., New York, segunda impresión, 1953, 944 págs.

La Filosofía legal no es un escape de la realidad hacia un mundo fácil de imaginaciones irrefutables, sino una de las más rigurosas disciplinas intelectuales. Las cuestiones abstractas sobre la naturaleza del derecho sólo tienen significación sobre el trasfondo de controversias concretas. En el Estado moderno, tales controversias se centran, sobre todo, en la propiedad privada, el contrato, el daño, la responsabilidad, el delito y la pena. Esta es la razón de que el volumen que aquí comentamos comprenda materiales referentes a estos temas en su primera parte y en las tres restantes se ocupe de las teorías generales de la naturaleza del derecho y de su desarrollo judicial y legislativo, de la

filosofía legal en sus niveles lógico, ético y metafísico y de las relaciones de la jurisprudencia con las Ciencias Sociales.

La jurisprudencia, como búsqueda por el jurista de una visión sistemática que ordene e ilumine las realidades del derecho, y la filosofía legal como el esfuerzo del filósofo por entender el orden legal y su cometido en la vida humana, se han aproximado tanto que permiten ya un enfoque unificado. Tal es, cuando menos, la premisa de esta Antología.

El esfuerzo que este libro representa resultaría imposible donde no existiese, o no se admitiese, la crítica de las instituciones existentes. La quema de libros y otras medidas coercitivas pueden tener eficacia a corto plazo, pero a la larga —tanto en las ciencias de la naturaleza como en los asuntos de gobierno— han demostrado ser menos poderosas que la libre concurrencia de las ideas. En este sentido, este volumen es una contribución a la perduración de la democracia y a su fortalecimiento frente a ideologías que temen al pensamiento libre más aún que a la fuerza bruta. Es también un intento de justificar el punto de vista de la Jurisprudencia y la Filosofía legal como una gran aventura cooperativa, continuada durante muchos siglos por hombres de muchas razas y credos. La vida de esta aventura es la exploración de posibles perspectivas a cuyo través puedan considerarse los complejos problemas del derecho. Esta empresa se basa en la premisa metafísica de que puntos de vista radicalmente diferentes sobre el mismo hecho pueden ser igualmente correctos, y que la coordinación de varias, y aun opuestas, perspectivas nos hace capaces de ver más de lo que puede verse desde una sola de ellas.

La Filosofía contemporánea encuentra su obstáculo mayor en el problema del entendimiento intercultural. Una filosofía que lo salve podrá evitar el destino de muchos movimientos filosóficos del siglo pasado que, sentenciados a confinamiento solitario, se han hundido en un huero manejo de técnicas intelectuales que imposibilita el uso de los instrumentos mismos en el mundo de la realidad.

Si bien durante casi un siglo ningún gran filósofo ha escrito sobre el Derecho, cuando todos los grandes pensadores, excepto Descartes, habían hecho de él, hasta el siglo XIX, el foco central de su interés, todavía quedan muchos filósofos contemporáneos que pretenden conservar su filosofía pura y apolítica, evitando el contacto con las realidades de la controversia humana y del desorden social. Igual de fuerte, si no más todavía, es la oposición de muchos hombres prácticos a la reflexión crítica sobre las instituciones legales existentes. Ambos puntos de vista producen como resultado la consideración de la jurisprudencia como un conjunto de ideas inertes, un museo de curiosidades intelectuales alejado de la lógica o de la práctica.

Desde 1913, cuando un grupo de filósofos, jueces y profesores de Derecho organizaron la *Conference on Legal and Social Philosophy*, una gran parte del pensamiento filosófico americano ha tenido por objeto problemas legales. No es ya posible, como lo era hace cincuenta

años, tratar de la Filosofía americana sin referirse a la Filosofía del Derecho. Ni lo es tampoco para jurista o filósofo alguno, que se precie de tal en cualquier parte del mundo, tratar comprensivamente de los problemas de la jurisprudencia o de la filosofía legal sin hacer referencia a los escritores americanos.

Una antología, o un libro de *Readings*, es siempre una empresa difícil. Sin embargo, es un recurso casi diario de la vida intelectual norteamericana. La justificación científica del presente queda hecha en los párrafos anteriores. Hay, no obstante, unos cuantos caracteres comunes al género que quizá conviniera exponer aquí. Todo volumen de este tipo implica necesariamente una selección de materiales. Por lo común, ésta suele hacerse a través de la utilización de textos originales en cursos universitarios. Los del libro que comentamos lo han sido a lo largo de tres décadas. Tras esta larga etapa de aplicación se decantan los textos que aparecen como centrales y definitivos. La selección implica, empero, juicio de valor y ponderación; ambas cosas son discutibles siempre, y las críticas de *Reading*, a mano en las Revistas científicas, coinciden siempre en estos puntos. Hay inevitablemente secciones fuertes y secciones débiles. El principal objetivo es, pues, el contacto con las fuentes y el ahorro de tiempo. Y ambas cosas son, por razones obvias, arma de dos filos. El contacto con las fuentes a través de una Antología mata un tanto lo que de exploración y descubrimiento tiene la vida intelectual; no es difícil que se permanezca en el umbral y se evite sumergirse en las incontables páginas accesorias de los clásicos, cuando son justamente estas páginas accesorias las que hacen redescubribles a los clásicos. Es fácil también que el ahorro de tiempo derive en trivialización. Lo que hay en un libro de *Readings* no es todo, aunque puede tender a creerse así con cierta frecuencia.

La multiplicidad de puntos de vista expuestos, y hasta su posible contradicción, suele procurar evitarse por dos procedimientos. Uno son las introducciones a las secciones —cuyo mérito suele variar también—, y otro, los libros recomendados para uso conexo con la antología. En este caso se mencionan *Law and the Social Order*, *The Faith of a Liberal* y *Reason and Law*, como obras de Morris Cohen, que no llegó a escribir su proyectado tratado sobre la Filosofía Legal. En su defecto se menciona el conocido libro de Julius Stone *Province and Function of Law*.

La organización de la obra es la siguiente: la citada primera parte, donde bajo la rúbrica de Instituciones Legales se tratan la propiedad, el contrato, el daño y la responsabilidad, el delito y la pena; la segunda parte, sobre la teoría general del derecho, donde se dedican sendos capítulos a la naturaleza del derecho, la naturaleza del proceso judicial y la legislación; una tercera consagrada al derecho y la filosofía general, con secciones sobre el Derecho y la Lógica, el Derecho y la Ética y el Derecho y la Metafísica, y una cuarta sobre el Derecho y las Ciencias Sociales, donde se recogen textos sobre el Derecho y la

Historia, el Derecho y la Antropología, el Derecho y la Economía y el Derecho y la Política.

Es en esta última parte, más próxima que las otras a la especialización de este recensionador, donde quisiera concluir mis observaciones sobre las ventajas e inconvenientes de las Antologías. Ante todo, tengo que hacer notar la ausencia de un capítulo dedicado a las relaciones y conexiones entre la Sociología y el Derecho. Es casi incomprendible que no haya en el libro una sola mención de Max Weber y se ignoren las contribuciones de Timasheff, Gurvitch, Jerusalem, etcétera. Se recogen textos de Ehrlich, pero bajo otra rúbrica. Por decirlo brevemente, las omisiones y la disposición general del libro son peculiares a los que lo componen y raramente se estará de acuerdo con ellas de un modo total.

Y no quiero acabar sin recoger como muestra una de las mejores introducciones. Se trata de la nota preliminar al capítulo 12, «Ley y Antropología». La idea de un «movimiento regular de progreso», en la que Kant encontró una clave de la Historia de la Civilización, influyó profundamente la tierna ciencia de la Antropología durante más de un siglo. La elaboración del tema por Hegel, Savigny, Maine, Spencer, Kohler y otros evolucionistas históricos dió nacimientos a cientos de volúmenes trazando el desarrollo de las relaciones de propiedad, desde el comunismo a la propiedad privada; de las relaciones domésticas, desde la promiscuidad al matrimonio de grupo, a la poligamia y a la poliandria, y, finalmente, a la monogamia; de las relaciones políticas, desde la anarquía al matriarcado o patriarcado, y, por último, al Estado moderno. Esta visión de la historia proporcionó una justificación moral para el «peso del hombre blanco», bajo la cual las grandes potencias europeas emprendieron la tarea de regir los pueblos atrasados y ayudarles a ascender en el camino de la Historia. Al propio tiempo, la opinión de que los pueblos primitivos eran promiscuos en sus relaciones sexuales, comunistas en su propiedad y anarquistas en sus relaciones políticas sirvió para alimentar la fe moderna en los valores de la monogamia, la propiedad privada y el gobierno experimentado. Los que criticaban estas instituciones podían ser así plausiblemente acusados de desear invertir las tendencias inevitables de la Historia. Estos puntos de vista tienen todavía vigencia en buena parte de la antropología judicial. (La noción de que el hombre primitivo carecía de sentido de la propiedad es invocada aún por jueces eminentes para justificar la no retribución de las tierras que de ellos tomaron los americanos.)

Durante los últimos cuarenta años, aproximadamente, se ha desarrollado la antropología científica bajo la influencia de científicos tan distinguidos como Franz Boas, Robert Lowie, Alexander Goldenweiser y Malinowski. Mucho más interesados por llegar a los hechos que por probar una doctrina previa de la evolución unilinear, estos antropólogos y sus discípulos han reexaminado científicamente los hábitos de las sociedades primitivas. Lowie, Hallowell y otros observadores cuidadoso-

Los antropólogos han visto que en muchas sociedades primitivas la propiedad privada está más altamente desarrollada que en nuestra propia civilización, sobre todo en lo que toca a los bienes no fungibles. Antropólogos como Lowie y Hoebel han descubierto en diversas sociedades primitivas instituciones políticas y legales muy complejas. Se han encontrado también instituciones de matrimonio monógamo y se han observado cambios del matriarcado al patriarcado, y viceversa, que han desacreditado nuestra creencia en la vieja doctrina de la evolución a través de estadios prefijados.

Estos descubrimientos no menguan, desde luego, el valor de las instituciones de la civilización occidental, pero por lo menos liberan la tarea de valorar tales instituciones de la servidumbre a una mítica historia evolucionista. El desarrollo de la antropología moderna nos ayuda así a restaurar en los hombres el sentido —tan fuerte en Beccaria, Bentham, Jefferson y sus coetáneos— de que los seres humanos controlan su propio destino y no son instrumentos indefensos de los dioses comunales.

Para el estudioso del Derecho, la antropología ha cambiado su significación. En lugar de ofrecernos ahora instrucción sobre las tendencias inevitables de la evolución social, ensancha nuestras perspectivas y nos ofrece nuevos puestos de observación desde los cuales se pueden estudiar las variaciones de las instituciones humanas y comparar las consecuencias de patrones sociales alternativos.

Holmes sugirió en una ocasión que todo el Derecho puede ser considerado provechosamente como un gran documento antropológico. Hay indicios de que lo mismo que las técnicas del análisis legal realista están siendo aplicadas por hombres como Hallowell, Hoebel, Hoebel y Llewellyn a los datos primitivos, las técnicas de la ciencia antropológica pueden ser usadas cada vez más para iluminar las instituciones de las sociedades avanzadas. De esta interacción puede surgir, como subproducto, una mayor percepción de los acuerdos morales fundamentales. La conclusión de Hallowell de que la propiedad privada existe en todas las sociedades, aunque difiera en sus objetivos e intensidad, es un caso del tipo de observación fáctica que puede redimir a las teorías del derecho natural y de los ideales humanos universales del oprobio a que la sujetó en otro tiempo una antropología más superficial, así como también el racismo que tanto ha infectado el pensamiento legal histórico.

SALUSTIANO DEL CAMPO

COPLESTON, Frederick, S. J.: *Contemporary Philosophy. Studies of Logical Positivism and Existentialism*. London, Burns & Oates, 2.^a edición, 1957, X-230 págs.

Comprende este libro una serie de estudios que, conforme señala el subtítulo, pueden distribuirse en dos partes: la primera está constituida por unos capítulos centrados en torno al positivismo lógico. La segunda analiza diversos aspectos del existencialismo. No se trata de un libro de propósito sobre el tema. Por lo cual no debe sorprender que los capítulos carezcan de uniformidad en la redacción, dejen amplias lagunas por llenar y también que en ocasiones hablen de asuntos menos en relación con lo que pudiera esperarse de una investigación histórica sobre la filosofía contemporánea.

El volumen se debe a un autor de habla inglesa. Por lo cual parece obvio que se abra con unos cuantos temas relativos al positivismo lógico que, según es sabido, constituye la dirección filosófica dominante y pudiera decirse de moda en el mundo anglosajón. Pero por su formación eclesiástica, y también por su contacto con el ambiente continental, está en condiciones de conocer direcciones de pensamiento más respetuosas con la metafísica. De ahí la serie de capítulos sobre el existencialismo, esa corriente de experiencias y de ideas que ha penetrado escasamente en el mundo inglés, y que todo genuino sajón se siente inclinado a estimar un tanto desmedida, fruto más bien de la imaginación y de la emotividad que de la sobria reflexión.

Al lado del positivismo lógico y del existencialismo debiera contar la filosofía marxista. El autor no la tiene en cuenta, aludiendo al sentir común entre sus compatriotas según el cual se trata ahí de una ideología utilizada como instrumento de propósitos extrafilosóficos. Repetimos, pues, que el libro no se presenta como un estudio sistemático de la filosofía actual. Constituye más bien un conjunto de perspectivas sobre ella, o sobre dos de las direcciones fundamentales que en ella privan.

En los primeros capítulos, después de reflejar el estado de la cuestión en lo relativo a la filosofía actual, fija las posiciones del positivismo lógico dentro de una discusión genérica de los nombres y las obras más características del pensamiento inglés. En otro capítulo describe la intención y supuestos del positivismo lógico. Ve en él la respuesta a un problema auténtico planteado por el mundo expresivo del saber clásico, aunque le discute la pretensión que a veces se arroga de ser la nueva y única filosofía. A este propósito, indica la conexión que ese movimiento tiene con la vida tecnológica actual, con el consiguiente peligro de tomar como expresión del saber definitivo un tipo de mentalidad de alcance ocasional. Después de incluir unas notas en las que se discute la categoría de «verificación», tan impor-

tante en el proceso de prueba dentro del neopositivismo, añade varios capítulos que, más que historia, representan unas cuantas tomas de posición en las que, aprovechando los criterios exigentes que brinda el análisis lingüístico, se penetra en el territorio de la metafísica. Con ello nos sugiere la oportunidad de contrastar los datos filosóficos tradicionales por medio del instrumental analítico más exigente. De esta manera se evitarán los riesgos de una fácil derivación hacia pensamientos metafísicos basados en «intuiciones geniales», desde las que ciertamente es fácil la construcción de sistemas imponentes, pero a costa de quedarse fuera del rigor que exige la filosofía, confiando la dirección de la mirada a la emotividad más que a la razón.

Con el capítulo octavo comienza la segunda parte, en la que de lleno se hace el análisis de la filosofía continental bajo el epígrafe genérico de existencialismo. El primer punto estudiado es no obstante, el concerniente a la persona, viendo en la preocupación personalista un denominador común a una serie muy diversa de pensadores. Estudia esa corriente de modo especial en los representantes del espiritualismo francés: Lavelle, Le Senne, Mounier, Maritain. Las páginas restantes del volumen se ocupan directamente del existencialismo, usando ese término en su máximo de extensión, y tras señalar desde el principio las cautelas y precisiones con que ha de tomarse. Hay un capítulo introductorio sobre el tema en general, al que siguen dos en los que estudia los autores y expone las doctrinas en doble apartado, por la relación que guardan con lo religioso: existencialismo teísta y existencialismo ateo. En el capítulo último abre una discusión crítica con las diversas posiciones a la luz de la filosofía tradicional.

Resta decir que la filosofía contemporánea se nos ofrece aquí partiendo de ciertas líneas de interés doctrinal, en torno a las cuales se ordenan los autores. Es conocida la competencia del autor en este campo de la exposición de temas relativos a la historia de la filosofía. Sobresale ante todo por su capacidad de análisis poniendo más cuidado en la aducción clara de los hechos que en la oferta de vistas sistemáticas. En esto se manifiesta auténtico sajón. Y, por serlo, no sorprende que tomen el relieve que toman discusiones en torno a la filosofía del lenguaje, que en nuestros ambientes resultan un poco formalistas y sin jugo; y que, en cambio, se dejen por entero fuera de estudio direcciones de pensamiento de enfoque sistemático cerrado, como es la que representa el marxismo, así como también, que a veces se vea obligado a tomar la defensa de la metafísica continental, modo de filosofía que a todo buen inglés al primer pronto le resulta difícil de digerir. Repetimos que no es un libro completo sobre la filosofía contemporánea; pero cada una de sus partes es instructiva tanto por la información como por el enfoque.

S. ALVAREZ TURIENZO

CROSS, Robert D.: *The Emergence of Liberal Catholicism in America*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1958, 328 págs.

En los últimos años del pasado siglo, los Estados Unidos de Norteamérica fueron escenario del afianzamiento del Catolicismo en su territorio. En 1889 había nueve millones de católicos, en claro contraste con el escaso número existente en el siglo anterior. Población numerosa con cultura propia chocó, en muchos aspectos, con la cultura americana. Este impacto se sintió en el seno mismo de la Iglesia. Aun existiendo un fundamental consenso entre todos los católicos, un considerable número de costumbres católicas tradicionales fueron atacadas por un grupo de aquellos. Ciertos miembros del clero y algunos seglares se afanaron en mejorar las relaciones entre la cultura americana y la específica cultura católica. Robert D. Cross, doctor en Historia de la Civilización Americana por la Universidad de Harvard, se propone estudiar a este grupo de católicos liberales en su tarea de adaptación a un nuevo ambiente.

Desde su organización en el siglo XVIII, la Iglesia había encontrado grandes dificultades en los Estados Unidos. El ambiente socio-cultural no era el más propicio para un pujante desarrollo del catolicismo: una clara mayoría protestante veía con recelo cualquiera de sus empresas. Recelo que era correspondido con igual desconfianza por parte de la Iglesia. No obstante, ya a finales del siglo XIX, tanto los unos como los otros cedieron en sus prejuicios respectivos. Los protestantes interesados más en las obras que en las creencias, los empresarios necesitados de mano de obra, los políticos buscando soporte electoral, todos ellos empezaron progresivamente a encontrar muchas cosas valiosas en el catolicismo. Al mismo tiempo, un gran número de católicos comenzaron a percibir las virtudes innegables del modo de vida americano.

Con este esquema mental R. D. Cross pergeña su libro. En el primer capítulo, expone las distintas corrientes del catolicismo europeo en el siglo XIX. En cuanto la Iglesia, dice, pretende su propagación universal, le es imposible eludir el trato con las instituciones y creencias de aquellos que están fuera de su seno. Aunque todos los católicos están de acuerdo en considerar a la Iglesia protegida especialmente por Cristo en su tarea evangelizadora, no obstante, hay quienes, al entrar en contacto con culturas ajenas, lo hacen con gran precaución, mientras que hay otros que lo hacen con suma confianza. Estos últimos hacen hincapié en la posibilidad de la conversión de una cultura, que, con todos sus fallos, es redimible. Aquellos, por el contrario, resaltan la necesidad de defender a la Iglesia de los ataques de una cultura esencialmente hostil. En la Europa del siglo XIX se ven claramente estas dos perspectivas distintas: católicos libera-

les, de una parte, y católicos conservadores, de otra, conciben diferentemente su catolicismo.

En el capítulo segundo, prosigue el análisis de ambas tendencias en el marco concreto de los Estados Unidos. Un gran número de católicos, ultramontanos en espíritu, eran abiertamente hostiles a América y a los americanos. Recelosos de la mayoría protestante, suspicaces ante las empresas gubernamentales, enemigos del espíritu progresivista de la época, estos católicos se opusieron a toda innovación que no viniera a fortalecer la posición de la Iglesia. Su catolicismo era símbolo de su separación y alejamiento de la cultura del país en que vivían. Por el contrario, otro núcleo importante de católicos estaba convencido de que la Iglesia debía comportarse en América de manera diversa que en otros países europeos. En lugar de defender apasionadamente y sin someter a crítica todo lo hecho en el pasado en nombre de la Iglesia, creían que se debía discriminar entre lo meramente católico. En suma, sostenían que así como ellos podían redimir la cultura americana, del mismo modo ésta podía enseñar mucho a los católicos sobre el lado humano de su religión.

En el capítulo siguiente, analiza las dos tendencias del catolicismo americano de últimos del siglo pasado en su relación con el protestantismo de su misma época. Según afirma Cross, en ningún punto era mayor la disensión entre liberales y conservadores que en este concreto de la postura a adoptar respecto de los protestantes. El católico liberal, si bien insistía en que la verdad total sólo puede encontrarse en la Iglesia Católica, admitía de buen grado que los no católicos poseen verdades parciales, ya sea consciente o inconscientemente, y que estas parcelas de verdad podían ser un camino excelente para la plena conversión. El católico conservador, contrariamente, estaba convencido de que los que no profesaban la fe católica poseían muy poca verdades religiosas, no respetaban debidamente lo sobrenatural y, además, estaban dispuestos a atacar a la Iglesia en cualquier momento y terreno.

El capítulo cuarto hace referencia al problema de la relaciones del catolicismo americano con el Estado. También en este punto los católicos, liberales o conservadores, de la pasada centuria disientan. Estos últimos sostenían que, si bien el Estado moderno no era la total encarnación del anticristo, estaba inficionado de tal manera por ideas no cristianas, que la Iglesia y el Estado mantenían ahora una lucha a muerte. Basando sus argumentos en condenación expresa, contenida en el Syllabus, de todo intento de separación de Iglesia y Estado, manifestaban su descontento por la situación de la Iglesia en la nación americana. Los liberales en cambio, se enorgullecían de las relaciones entre Iglesia y Estado americanos. Sinceramente creían que una conexión más íntima entre ambos sería perjudicial para la religión, al comprometer sus intereses en aras del capricho político.

A continuación, R. D. Cross examina la diferente postura de ambos sectores ante la democracia americana. Los partidarios de la for-

ana democrática de gobierno exigían de todo residente estadounidense un patriotismo total, sin reserva alguna, con olvido pleno de nacionalidades de origen. En este aspecto, los católicos liberales respondieron sin ambages a lo que de ellos se esperaba: todos se empeñaron en mostrar cómo, a pesar de las diferencias en procedencia, el católico americano era patriótico hasta el tuétano. Para el liberal, la fidelidad a una nación extranjera era, desde luego, condenable. Los conservadores, por el contrario, pretendían dividir la jerarquía eclesiástica por grupos nacionales: inglés, irlandés, francés, belga y alemán. Estimaban que la americanización de los inmigrantes, con el consiguiente sacrificio de idioma y costumbres, traería como consecuencia numerosas defecciones del catolicismo.

En el capítulo sexto, el autor investiga la diferente actitud del católico liberal y del conservador respecto a la situación social americana. El conservador recomienda, ante las dificultades sociales, una devota pasividad. El Arzobispo James Bayley, en 1876, afirmaba que la pobreza permite practicar las virtudes cristianas más necesarias: la virtud de la caridad por parte de los ricos, y la paciencia y resignación, por parte del pobre. Los liberales, en cambio, trabajaron enérgicamente por crear una nueva actitud hacia la caridad, los derechos de los trabajadores, las obligaciones del propietario y la intemperancia.

El problema de las escuelas es tratado en el capítulo siguiente. Los ultramontanos desconfiaban abiertamente de los beneficios que pudiera reportar la educación en escuelas públicas. Estimaban que la ignorancia, aunque en sí misma un mal, no pocas veces salvaba a los hombres de graves peligros. A la comunidad le bastaban unos pocos hombres ilustrados. Por el contrario, los liberales sostenían que el sufragio universal exigía la educación universal, y que solamente el virtuoso y el ilustrado podía mantener adecuadamente las instituciones políticas y religiosas, que garantizaban la libertad e igualdad de derechos.

El catolicismo americano discordaba igualmente en la cuestión de la importancia de la vida intelectual. Para el conservador, la búsqueda intelectual no llevaba consigo ninguna virtud especial. Era mucho más científico y deseable que la mayor cantidad de conocimiento posible proviniera de las decisiones infalibles de la Iglesia. Los liberales, en cambio, afirmaban que el aislamiento del católico de las corrientes contemporáneas de pensamiento no sólo no era posible, sino que no era deseable: la búsqueda intelectual no perjudicaría nunca a la Iglesia.

El capítulo noveno hace referencia a las divergentes tendencias de liberales y conservadores respecto al problema de la jerarquía. Los liberales alabaron de tal manera la libertad de acción y el espíritu de empresa que en una época en que la mayoría de los católicos resaltaban las virtudes de la obediencia pasiva, fueron tachados en Europa de heréticos.

El autor dedica el noveno capítulo a examinar la respuesta del catolicismo europeo a los desenvolvimientos del mismo en Norteamérica. La postura europea y, particularmente, la italiana respecto al catolicismo americano pasó por diversas alternativas, yendo de la franca aceptación a la clara repulsa. Sin embargo, el movimiento americanista llegó a enraizar de tal manera en determinados sectores de católicos, que ni la caída en desfavor, fué lo suficientemente fuerte para hacerle desaparecer.

En el último capítulo, R. D. Cross hace una breve exposición de la historia del catolicismo americano en lo que va de siglo XX, tratando de encontrar la secuela actual de las tendencias discordantes de liberales y conservadores del siglo XIX.

J. C.

EWING, A. C.: *The Idealist Tradition*. The Free Press, Glencoe, Illinois & The Falcon's Wing Press, 1957, 369 págs.

«La tradición idealista» es el primero de una serie de libros que pretenden poner al alcance del público en general algunas de las obras de mayor interés en el ámbito de la Filosofía desde distintos puntos de vista. Ahora bien, siguen estos manuales un criterio que constituye a nuestro juicio un acierto metodológico y didáctico. Podríamos llamar a este criterio «de antología por tendencias». Este volumen que comentamos, por ejemplo, recoge la tradición idealista desde Berkeley. No hay duda de que de esta manera la antología pierde el defecto básico de su dispersión y generalidad ya que la temática, y por consiguiente las ideas, se repiten y reelaboran en la medida en la que se recogen y exponen los puntos de vista de los distintos filósofos. El autor del Prefacio, Paul Edwards, sostiene que esta clase de libros expresan un «movimiento» y es cierto que resulta así, al menos considerando este primer volumen en cuanto en la selección antológica, sin rebasar los límites del idealismo, incluye temas que no pertenecen de modo estricto a la metafísica, tales como el tema estético, la moralidad, la lógica, etc.

La selección comienza con unos capítulos de la obra de Berkeley, el editor ha tenido el buen acierto de fijarse en la obra básica «Principles of Human Knowledge», y no recurrir a la obra «Tres diálogos entre Hylas y Philonous», obra de divulgación en la que los argumentos están en exceso simplificados. La selección desde Berkeley, plantea el problema de la legitimidad de incluir en una antología sobre el idealismo moderno lo que Kant llamaba el idealismo absoluto. En todo caso el autor parece que incluyendo a Berkeley quiere puntualizar que entiende por idealismo toda interpretación de la realidad en la que ésta se identifica con las ideas tanto en el plano lógico como en el ontológico. Es incuestionable que dando a la expresión idealismo un contenido tan amplio, la inclusión de Berkeley se

constituya de la misma manera que se justifica, aunque en algunos aspectos fuera discutible, la inclusión de Russel.

A partir de Kant el tema y el punto de vista del idealismo se concentra y depura, y es indudable que la selección kantiana es la más extensa, y a nuestro juicio, sumamente acertada. Es un acierto que haya elegido sobre todo textos de la estética trascendental y muy en particular los que se refieren a la dirección trascendental de las categorías. Para llegar a este problema, que es el núcleo de la problemática kantiana, se ha elegido como introducción el capítulo de la obra «Prolegómenos a cualquier metafísica futura», que se refieren a la posibilidad de la metafísica *a priori*. Incuestionablemente la reflexión acerca de los primeros principios de la matemática y de su valoración apriorística lleva sin más a plantearse el problema de las categorías. El autor tropieza continuamente con la dificultad de traducir la palabra alemana *Anschauung*, de acuerdo con el criterio de Paul Carus, cuya traducción sigue. Como es sabido esta traducción ha sido muy discutida, pero es justificable, por otra parte, por la dificultad inherente al texto. A través de estos textos y del relativo a las antinomias de la razón pura y a otros dos que afectan a la pura sensibilidad y a la existencia divina, el lector puede hacerse una idea bastante exacta de la problemática del idealismo kantiano.

El filósofo siguiente es Hegel. El autor ha seguido aquí un criterio que no es común en los libros antológicos. No ha incluido textos de Hegel, sino dos estudios sobre Hegel, que son fundamentales, dos explicaciones de las teorías de Hegel. El autor justifica este criterio diciendo que no hay pasajes hegelianos breves y claros en los que se condense en un modo total su filosofía. De aquí que haya incluido los resúmenes de Cairé y de Royce, el primero relativo a Hegel y la unidad de los opuestos, y el segundo a la fenomenología del espíritu. Es incuestionable que son dos estudios discretos y claros, pero no es menos cierto que aunque sólo fuera para que el lector tuviese una relación inmediata con el pensamiento de Hegel, se deberían haber incluido algunos textos directos. Por la misma razón están excluidos de la antología, Fichte y Schelling.

El filósofo siguiente es Schopenhauer. Es perfectamente discutible la inclusión de Schopenhauer en la tendencia «idealista» de origen kantiano, no es necesario insistir en que la importancia y el papel que juega la voluntad en la metafísica de Schopenhauer da un matiz peculiarísimo a su teoría de las ideas. En todo caso, el propio Schopenhauer criticó las categorías puras kantianas desde el punto de vista de la voluntad. El término voluntad significaba para Schopenhauer algo esencialmente vinculado con el «noumenos», con lo cual su idealismo tiene un subsuelo panteísta fundamentalmente diferenciable del de Kant. Sin negar la legitimidad de la inclusión echamos de menos en la breve introducción que precede a las páginas de Schopenhauer una indicación acerca de este panteísmo fundamental. A partir de este autor los que siguen son idealistas ingleses con excepción de Cro-

ce. Se ha suprimido, por consiguiente, el idealismo italiano anterior a aquel autor y algún otro testimonio idealista de la Filosofía alemana, e incluso de la francesa. Quizás este criterio autorice a afirmar, que en el fondo la antología de A. C. Ewing, es una antología del idealismo anglosajón. Desde cierto punto de vista esto hace al libro más interesante, sobre todo para el escritor latino que conoce mal el idealismo anglosajón. Hemos de advertir que el autor se ha percatado de las características de su antología, y al final, como apéndice, da una bibliografía en la que se incluyen todos los nombres más importantes de la tradición idealista, incluyendo los escritores indios. Los autores anglosajones elegidos se inician con Grinn y acaban por Ernest Nagel, pasando por Royce y Blanshard. Precisamente la selección de los autores anglosajones abre los temas de la tradición idealista a campos que no son propiamente metafísicos, tales como la política y la ética, etc. De Bertrand Russel se ha elegido como libro para seleccionar los textos básicos, el titulado «Los problemas de la Filosofía», que como se sabe fué publicado por primera vez en 1912. A nuestro juicio se podían haber seleccionado algunos textos de la última época de Russel, en los que este autor ha defendido con claridad la necesidad lógica de determinados apriorismos. Sin embargo, al margen de esta indicación, el capítulo seleccionado «The Fallacies of Idealism» denuncia un buen criterio, ya que es básico para comprender el libro en su totalidad y al mismo tiempo conexiona la obra, polémicamente con Blanshard.

En cuanto a Nagel, es un filósofo poco conocido en el ámbito intelectual latino, y, sin embargo, de sumo interés, desde el punto de vista general, en la filosofía contemporánea. Se ha elegido para esta antología el capítulo de su libro «Libertad y experiencia», titulado «La razón soberana». Nagel expone con claridad la aporía de una experiencia que estando cualificada por la razón llegue más allá de la razón, con lo que necesariamente llega una crítica de la naturaleza. En el seno de esta crítica de la naturaleza incluye lo que él llama «Razón tolerante», o razón que tiene una función definitoria, según las exigencias de las necesidades lógicas. Son éstas exigencias lógicas las que definen la actividad humana en su conjunto, ya que hay en Nagel un cierto utilitarismo antropológico funcional a la razón soberana.

En su conjunto la antología de Ewing es un libro estimable, cuidadosamente hecho, que inaugura una colección sumamente útil para el lector culto, iniciado en estos temas, aunque no especializado en ellos.

E. T. G.

FAUSTO FERNÁNDEZ, Julio: *Los valores y el Derecho*. El Salvador. Edición del Ministerio de Cultura, 1957, 322 págs.

A pesar de su título, el libro que comentamos no se limita a un estudio de las diferentes posturas que la actual filosofía jurídica adopta ante la teoría axiológica, sino que desde el principio hace una exposición de la filosofía de los valores para, ya en el último capítulo, examinar sus conexiones con el pensamiento jurídico.

No es una obra de tesis, ni pretende serlo, a pesar de que la doctrina de los valores parece ser, en nuestros días, el campo abierto para toda pirueta metafísica. No es una obra de tesis, pero sí una buena síntesis de cuanto de interés se ha dicho sobre los valores, manifestado en una exposición histórica que arranca de los pensadores griegos y se detiene con más pormenor, como es lógico, en la doctrina germánica a partir de Brentano. Acaso en su intento exhaustivo pueda achacarse algún retorcimiento en la interpretación de los textos antiguos y medievales; pues aunque sus autores aludan, o incluso hablen del valor, lo cierto es que éste, como categoría metafísica con verdadero y propio contenido, no adviene a la filosofía hasta las postrimerías del siglo XIX.

El capítulo II trata de «la teoría de los valores a la luz de la metafísica», comenzando por una clasificación de las doctrinas sobre los valores; la cual tiene todas las ventajas y todos los riesgos de todo encasillamiento, pues podrían discutirse el encaje de ciertos autores en determinadas tendencias o, si se quiere, la denominación dada a las mismas. En esta parte se echa en falta, a nuestro juicio, un tratamiento más extenso de las relaciones entre ser y valor, que entendidos constituye el punto medular de la axiología.

El último y más extenso capítulo se refiere a la consideración axiológica del Derecho, tema igualmente tratado en forma de exposición histórica, en la que parte, como es de rigor, de la Escuela sudoccidental alemana, cuyos presupuestos filosóficos abrieron la puerta a la axiología para penetrar de lleno en el campo del pensamiento jurídico, llegando al estudio de las últimas y más modernas posturas e insistiendo, como es lógico, en los autores hispanoamericanos.

El propio autor se manifiesta, al término de la obra, como partidario de la axiología jurídica en la siguiente conclusión: «Es imposible concebir el Derecho, en cualquiera de sus múltiples significaciones, sin una clara referencia a las ideas valorales que presiden toda la esfera de lo jurídico.»

El libro, según se hace constar, fué galardonado con el «primer premio de Derecho», en el certamen nacional de Cultura de El Salvador, en 1956.

FUNKE, Gerhard: *Gewohnheit*, «Archiv für Begriffsgeschichte». Tomo 3.º, H. Bouvier u. Co. Verlag. Bonn, 1958, 606 págs.

Gerhard Funke ha escrito un extensísimo libro sobre el tema del hábito y de la habituidad, para la colección del archivo de Historia de los Conceptos, dedicada a poner las bases de un diccionario histórico filosófico.

Quizás sea esta pretensión, servir de fundamento a una valoración exhaustiva desde el punto de vista histórico, de los conceptos filosóficos, lo que justifique este libro. De una parte resulta excesivo en cantidad y poco sustancioso, en lo que se refiere a conclusiones, por otra parte, podrían decirse muchas más cosas que las que en el libro se dicen, sin que haya una clara justificación de por qué están ausentes. Únicamente pensando que se trata de un punto de partida para la elaboración del concepto histórico de hábito y habituidad se justifica este libro excesivo y al mismo tiempo incompleto.

No quiere esto decir que cada uno de los aspectos estudiados no lo hayan sido cuidadosamente. El trabajo acumulado es inmenso, y aunque los capítulos resultan científicamente desiguales, en conjunto no hay ninguno que no sea valioso. Que los capítulos son desiguales lo afirmamos sobre todo, basándonos en las referencias a los autores españoles desde San Isidoro a Luis Vives. Es incuestionable que, al nivel bibliográfico actual, la referencia en exclusiva a Don Marcelino Menéndez Pelayo, no es suficiente.

En capítulo, o parte C, dedicado a la *Hexis*, *Ethos* y *Habitus* como concepto doctrinal, considerado desde un punto de vista no sistemático, el autor estudia la habituidad y el hábito en Platón, Aristóteles, Plotino; el conjunto de los pensadores clásicos y de los retóricos. Esto sería, a nuestro juicio, la primera parte orgánica de este primer capítulo. La segunda, definida por la influencia cristiana, iría desde la recepción cristiana de la terminología griega hasta Lutero. Con Lutero, según se desprende del estudio del propio autor, se da una radicalización de la expresión hábito y habituidad, que caen bajo las características generales del pecado original. La tercera parte de esta división, quizás arbitraria, que hacemos, se refería a las valoraciones barrocas e intelectualistas que preparan el acceso al hábito y la habituidad como concepto sistemático.

En el capítulo C, a que acabamos de hacer referencia, se dan valoraciones muy distintas de la expresión hábito, y todas ellas oscilan según se orienten en el sentido de fuerza, en el sentido de segunda naturaleza, o en el sentido de experiencia. Esta última dimensión es quizás la más importante. Las fórmulas iniciales de la valoración experimental del concepto de hábito aparecen en los retóricos configurándose, concretamente en Quintiliano como *imitatio* y *exercitatio*. Por esta vía parece que se llega a Vives, en donde adquiere la dimensión o valoración de «estilo». Se echa de menos unas citas más extensas de

Erasmus que fué, en cierto modo, el creador de los tópicos que Vives estudió más a fondo. En los Apogtemata de Erasmo, hay directa o indirectamente, referencias constantes al concepto que el autor estudia, y la dependencia de Vives a los criterios retóricos de Erasmo es permanente. Las opiniones de Vives en la obra que sirve de base a los juicios del autor, *De causis corruptarum artium*, está en estrecha dependencia con las afirmaciones generales de Erasmo; lo mismo ocurre con algunos otros autores españoles, que el profesor Funke cita.

Del tercer momento orgánico tiene especial interés la referencia a Montaigne, autor que está estudiado, a nuestro juicio, con especial acierto y penetración. Lo que echamos de menos en este sentido, es una mención a Calvino en cuya obra aparece un perfeccionamiento ascético del hábito y la habituidad que quizás sólo tenga equivalente en los Ejercicios Espirituales de San Ignacio, a quien por cierto, Funke no menciona.

Habituidad y hábito, como concepto sistemático, los estudia el autor inicialmente en Berkeley, para pasar después a Hume y a Reid. Es especialmente valiosa la conexión que el autor construye entre sentido común y hábitos. Por esta dirección se llega al sensualismo y también, en cierto modo, al positivismo. En el *Curso de Filosofía Positiva*, de Comte, el hábito y la habituidad adquieren un valor intermedio entre segunda naturaleza y actitudes reformables. El autor ha soslayado este aspecto del tema para fijarse como próxima etapa en el hábito en cuanto sentido íntimo, ejemplificando particularmente en Maine de Biran. Los últimos capítulos están dedicados a Kant y a Hegel, en los que la noción de habituidad se transforma en cuanto pierde parte de su contenido meramente fisiológico.

La valoración del yo como sustrato de la habituidad en la filosofía de Husserl se hubiera enriquecido comparándolo con Bergson.

Quizás el lector piense que son excesivas las observaciones hechas al libro. Precisamente la misma riqueza del tema y la frondosidad que el autor ha dado a su estudio llevan a considerar ciertas ausencias o relaciones que en un libro menos amplio y trabajado con menos equidad y profundidad serían perfectamente disculpables.

E. T. G.

GIORGIANI, Virgilio: *Neopositivismo e scienza del diritto*, Fratelli Bocca Editori, Roma, 1956, 360 págs.

Uno de los temas que hoy interesan respecto a la ciencia jurídica es el del conocimiento del Derecho en sus fundamentos más hondos: en la radical aptitud entre realidad y expresión jurídicas. Este tema viene siendo estudiado hondamente por el neopositivismo jurídico.

Las pretensiones del neopositivismo no son tan desmedidas como las de su antecesor, el positivismo del siglo XIX. Pero no se anda muy

lejos en su resultado último. No trata ya de negar la cientificidad de un conocimiento y de un método filosófico en sentido propio, o sea, metafísico; pero le gustaría mucho comprobar que todo conocimiento metafísico es innecesario, ya por bastar el conocimiento científico positivo, ya porque otro modo más alto de conocimiento no se adecúa con las bases del conocimiento científico —previamente identificado con conocimiento lógico-positivo.

El libro presentado ahora no se refiere para nada al significado último del neopositivismo tal como viene representado por autores como B. Russell, Wittgenstein y otros pensadores. Se limita, por el contrario, a describir y demostrar las posibilidades de la ciencia jurídica aprovechando los procedimientos con que el neopositivismo cuenta. En este sentido, es un trabajo perfectamente logrado, que cuida mucho su línea y no se propasa a sacar consecuencias de tipo antifilosófico.

Como el autor explica en la Introducción, todo el estudio que se dedica a la relación entre epistemología neopositivista y ciencia jurídica, viene conducido en cada una de sus líneas por dos exigencias:

Poner de relieve la fecundidad de las aportaciones neopositivistas a la experiencia científica y filosófica contemporánea, pero cuidando dejar bien claro que la eficacia de la razón positivista sólo puede estar fundada por la validez y significación de la propia razón en cuanto tal. Pues una dejación de los fundamentos mismos, aun bajo el pretexto de circunscribir el ámbito de la investigación misma, deja al aire y sin sentido las conclusiones obtenidas.

Consiguientemente, es científicamente inaceptable la identificación entre experiencia humana significativa y experiencia empírica. Pero ello no impide que las formas neopositivistas no puedan afirmarse frente a ciertas argumentaciones metafísicas poco adecuadas al caso, mediante el recurso al análisis semántico del lenguaje.

El desarrollo efectuado por V. Giorgiani pone de manifiesto claramente el origen kantiano de las preocupaciones metodológicas del neopositivismo, aunque no pueden ser resueltas dentro del kantismo, dado que las nuevas rutas de los métodos y teorías científicas modernos lo impiden. Antes bien, los recientes hallazgos de las ciencias físicas son quienes imponen a los neopositivistas una revisión a fondo de la problemática lógico-natural, referida a cada uno de los campos científicos. De aquí la abundancia de referencias a Ayer, Carnap, Schlick, Russell, v. Mises, Urban, Wittgenstein, y entre los juristas Kelsen, Bobbio y Bagolini.

En los dos capítulos primeros expone y critica, respectivamente, la concepción científica del movimiento neopositivista en sus aspectos más generales.

En los capítulos siguientes relaciona dicha concepción con las peculiaridades del conocimiento jurídico poniendo de manifiesto, de un lado, las limitaciones de la epistemología neopositivista, y, por

otro, la peculiaridad intrínsecamente lógica del método analítico del positivismo jurídico.

Estudiando los conceptos científicos de Kelsen y Bobbio acerca del Derecho, llega Giorgiani a manifestar la articulación de la problemática de la ciencia jurídica con los presupuestos y métodos positivistas, sin descuidar poner en claro la contribución de los planteamientos neopositivistas a la determinación y solución de múltiples problemas jurídicos, ensanchando el ámbito de la jurisprudencia y de las doctrinas jurídicas. De ello se ocupan los capítulos quinto a séptimo.

El propio autor determina la fundamentación teórica de la escuela neopositivista: la separación metodológica entre el tratamiento de los valores, determinados en la historia, y la impolitez axiológica de la naturaleza en su mero transcurso temporal. Deduciendo, para el plano de la ciencia jurídica, la relativación del juicio lógico respecto al juicio de valor, y al revés, lo cual constituye el punto neurálgico de toda meditación teórica acerca de la ciencia jurídica. Y que sólo la formalización funcional del lenguaje técnico-jurídico será un instrumento adecuado para significar lo más exactamente posible cada uno de los términos en que la investigación jurídica se afina.

Acercas de la significación de las reglas jurídicas, el autor es uno de los que piensan que sustancialmente el significado de la regla científica del Derecho es idéntico con el de la ley de las ciencias naturales. Por ello, demuestra la sustancial identidad entre *deber ser* y *ser*.

Aparte de los méritos y limitaciones, frente a los temas iusfilosóficos, del presente estudio, se encuentra en él un motivo de reconocimiento para los autores de lengua castellana: la frecuente alusión a juristas hispanoamericanos, tales como Aftalión, Betancour, Cossio, Goldschmidt, Hernández Gil, Legaz, Reale y Recaséns Siches.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE

GOLDSCHMIDT, Werner: *La ciencia de la justicia*. (Dikelogía). Aguilar, Madrid, 1958, XVI-436 págs.

Este reciente libro del eminente profesor Goldschmidt, cuya colaboración ha honrado ya al ANUARIO, marca un hito muy importante en la doctrina de la justicia. Teníamos noticia, en lo esencial, de su teoría de la *justicia fraccionada*, tan interesante en su análisis y tan conveniente para dejar bien situadas las posibilidades de practicidad de lo justo dentro de la vida jurídica, frente a las utopías idealistas y frente al cinismo pragmatista.

Pero el alcance de este libro es aún más importante que el meramente doctrinal. El estudio de cada tema concreto engloba sistemáticamente una serie de conceptos tradicionales en las doctrinas iusfi-

losóficas, sometiéndolos a una disciplina renovada, rigurosa y al tiempo dócil y completamente lógica.

Acerca de la terminología, cierta veneración que los europeos (entre quienes tenemos que contar al profesor Goldschmidt, no sólo por su ascendencia y naturaleza, sino también por figurar en el magnífico grupo de juristas hispanoamericanos que han alcanzado sin duda, en instrumentación técnica, en riqueza de fuentes, en impostación científica, la altura que podríamos denominar de *standard* europeo) nos jactamos de mantener para con nuestra tradición, me obliga a poner unos reparos a la técnica expositiva del autor. Uno de ellos, que si es magnífica la idea de introducir un término de prosapia helénica para denominar la ciencia de la justicia, debió ser enunciado como *dikaiología* (si se quiere utilizar la derivación del adjetivo *dikaion*) o *dikalogía* (de emplearse el sustantivo *díke*, puesto que este sustantivo termina su raíz en el tema *alfa*). Otro reparo es que, habiendo sido introducidos ya unos términos a través de la versión latina, en el idioma castellano, no creo justificado, sino arbitrario, cambiarlos cuando no se intenta decir con ellos más de lo que se decía con los empleados desde antiguo. Me refiero a la sustitución de términos como los de la justicia *distributiva*, donde en lugar de emplear esta misma expresión y la de sus derivados: distribuidor, distribuir, etcétera, se emplea la expresión de *reparto*, *repartidor*, etc.; a no ser que el autor entienda, por ejemplo, que la distribución no es posible entre iguales, o hubiera de hacer ciertas «reservas».

Pero la finalidad positiva del estudio: la captación unitaria de la justicia como realidad asequible a un método científico, viene alcanzada por el Dr. Goldschmidt en todos sus puntos. Incluso adelantándose de un modo magnífico, frente al cual no cabe otra actitud que la aceptación, a un proyecto que el propio recensionista ha empezado a preparar desde hace algún tiempo, y que se encuentra de este modo con un precedente de cuyas huellas será imposible apartarse fundamentalmente en cuanto a concepción científica.

Después de esta impresión de conjunto, cuya extensión no podría ir más adelante sin tener que iniciar ya un diálogo con el autor mismo, para lo cual no es esta la oportunidad mejor, voy a plegarme estrictamente a enunciar los temas que se desarrollan a lo largo del libro de referencia. Creo que esto es suficiente para que se advierta la importancia de esta contribución a la literatura iusfilosófica de lengua española.

La obra está repartida en tres Capítulos, subdivididos en secciones y éstas en apartados y subapartados donde desciende a estimar las más concretas especificaciones de la doctrina expuesta.

En el Capítulo primero estudia los problemas metodológicos de la doctrina de la justicia. Plantea el problema de la insuficiencia de las actuales teorías de la justicia, atendiendo al aspecto estudiado por la Ética, la Teología y la Filosofía jurídica, observando la evidente falta de unidad y de propósito en el planteamiento de las teorías dikailógicas, para terminar luego adscribiendo su método a la

posibilidad de tratar de encaminarse a través de la justicia, como perteneciente a los temas axiológicos. Pero aun aquí procede a una distinción que es elemental retener para seguir los pasos de la investigación, examinando la diferencia que hay entre axiología y axiosofía, cuya diferencia a propósito de la justicia examina con detenimiento.

El Capítulo segundo se lanza de lleno al tema.

En la sección primera examina y describe la acción pantónoma de la justicia (¿no habría bastado la denominación latinizante de «generab»? Pero esta clase de observaciones las omitiré en adelante, ya que son reparos de orden muy secundario, y respecto a los cuales debe haber una absoluta libertad, dentro de una corrección filosófica, para cada pensador). La función categorial de la justicia resume la idea inicial de la pantonomía. Pero la discrepancia entre el carácter finito de la justicia plantea prontamente un insalvable obstáculo para la realización perfecta de la justicia. Aquí se profundiza en el tema del «fraccionamiento» de la justicia.

La sección segunda establece una clasificación de la realización de la justicia, atendiendo al orden de conductas repartidoras, al orden del Derecho y de la justicia, y al ordenamiento de las normas. Termina el resumen del capítulo afirmando que el concepto fundamental de la ciencia del Derecho no es el concepto del Derecho, sino el del reparto (como acto y resultado) y el más amplio de la distribución.

Este concepto del reparto ocupa el Capítulo tercero. Su principio supremo establece la libertad en el desarrollo de la personalidad. Ha de referirse a la protección del individuo contra sus prójimos, contra otras fuerzas y contra sí mismo. Para ello se establecen una serie de principios generales que vienen a reproducir sustancialmente los postulados iusnaturalistas tradicionales, hechos asequibles a la practicidad social.

Estudia luego los sujetos de la actividad justa. Clasifica y examina detalladamente las situaciones en que la conducta jurídica tiene lugar respecto a los sujetos de la misma: los interesados, los dotados de poder social; y examina los problemas a que esta actividad da lugar dentro de un régimen jurídico-político aceptable. A continuación examina la calidad de beneficiario en esa actividad de repartir lo justo.

Bajo el epígrafe de «objetos a repartir» estudia en otros términos las condiciones de disposición sobre objetos, entre los que ocupan importante lugar las facultades de disposición sobre sí mismo, y plantea interesantes cuestiones acerca de la calidad jurídica de la prestación amorosa, laboral, etc., concluidas de acuerdo con la ética más exigente, donde hay que destacar otro buen mérito del autor, el cual no desdeña utilizar argumentos expresamente iusnaturalistas.

Por último, analiza las formas del «reparto». Aquí la clasificación de los conceptos es más perfecta de lo que podría suponer quien

desconozca la especial dedicación del autor a los temas procesales, por lo cual encuentra el libro un remate digno de toda la elaboración anterior.

Su manejo está facilitado por lo detallado del Índice general. Pero, además, ocho páginas de Índice de materias constituyen un auxiliar inestimable para quien quiera localizar rápidamente el tema que le interese examinar. Esta facilidad me permite omitir otros detalles acerca del contenido de esta importante obra, una vez que he intentado dar una idea de su desarrollo más general y de su valía científica.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE

GROPPALI, Alessandro: *Sociologia e Teoria Generale del Diritto*. Milano, Dott. A. Giufre', 1958, III págs.

Estamos ante uno de esos libros cuyo título supera por completo a su contenido. El autor no ha estado acertado poniendo un título tan ambicioso y prometedor a un conjunto de artículos breves, entre los cuales hay bastantes que son necrológicos. El lector disculpará si omitimos el comentario de esta parte segunda del libro titulado *Rievocazione e Ricordi*.

Haremos algunas indicaciones breves sobre la primera y la tercera parte tituladas, respectivamente, Sociología y Teoría General del Derecho, que tienen un carácter menos fortuito.

Con motivo de un Congreso Internacional dedicado al tema de Filosofía y Sociología, el Profesor Groppali reseña las actas, comentando el sentido y alcance que a su juicio tiene el tema tratado en el Congreso, lamentando que críticas procedentes de campos diversos impidan una investigación analítica concreta. Quizás, para llenar ese vacío, el citado profesor ha escrito su brevísima nota titulada «Sociología y Ciencia del Derecho», aclarando que no hay razón para temer que la Sociología, como ciencia más sintética, acabe por absorber la Filosofía del Derecho. A juicio del autor poseen diversa perspectiva y método.

De todas las notas que constituyen esta primera parte, la más trabajada y que tiene un cierto interés didáctico es la que se titula «Nuevas direcciones de la Sociología Americana», aunque hay que lamentar que carezca de bibliografía, y que las direcciones más modernas e importantes, como la funcionalista, le sean desconocidas al autor. El lector saca la impresión de estar leyendo un escrito de principios de siglo.

La tercera parte responde a las características de la primera, si bien hay algún mayor esfuerzo en función de una mayor ambición. Concretamente, el estudio sobre los Juicios de Valor y los nuevos métodos de interpretación de la ley parece que han exigido al autor mayor atención y lectura. Sigue fundamentalmente las tesis de Caiani

en su libro *Iudici di Valori* (Padova, 1954). No podemos señalar ninguna crítica, modificación o restricción a las tesis del autor citado, que el profesor Groppali acepta en su conjunto; quizá tengamos el deber de advertir que Groppali se aparta de Caiani para subrayar el sentido iusnaturalista de la Justicia Ideal.

En el fondo, la nota que comentamos no es, a su vez, más que un comentario al libro de Caiani.

Las dos últimas notas de esta segunda parte son sumamente breves y se refieren a los temas de «Psicología y Derecho» y «El Derecho al cargo en el nuevo estatuto jurídico de los funcionarios civiles». No encontramos en estas breves notas nada que justifique retener la atención del lector durante mayor tiempo que el necesario para dar cuenta de la publicación de esta antología de notas bibliográficas de menor interés.

E. T. G.

HENKEL, Heinrich: *Recht und Individualität*, Berlín, Walter de Gruyter & Co., 1958, IV, 87 págs.

El Derecho se corresponde con lo regulado, con el orden; de ahí que parezca tener que moverse en el plano de lo general. Parece que el «ordenamiento jurídico no se interesa por las individualidades, sino por lo típico». Pero un mundo en el que las individualidades no estuvieran comprendidas en el orden sería algo caótico. El orden del Derecho tiene eficacia ordenadora porque responde por los individuos, que son las únicas realidades que ordenar.

Pero no deja de constituir un problema para los estudiosos éste de ver el modo de que el Derecho, de formulación general, sirva a la vida que se da bajo la forma de suceso singular. Es el clásico tema que la tradición filosófico-jurídica viene resolviendo mediante la doctrina de la «epiqueya».

El profesor Henkel vuelve sobre la espinosa cuestión, pero se esfuerza más en señalar el hecho de las exigencias que lo individual plantea a lo jurídico, que de continuar la doctrina clásica aceptada o de proponer un solución de principio nueva. Su empeño se cifra en advertir la importancia de lo individualizador para el mundo de lo jurídico. Con este objeto somete a análisis los distintos ordenamientos legales, esforzándose por mostrar el impacto que en ellos hace, o tiene que hacer, la vida. El hombre de leyes, lo mismo el que gobierna que el que juzga, debe saberse responsable de los hechos. No se ha cumplido con dar una disposición general o con aplicarla impecablemente. Leyes y disposiciones se formulan en razón de la realidad; pero la realidad se manifiesta irrepitidamente circunstanciada. De ahí la importancia que ha de adquirir la consideración de situaciones y personas.

Bene iudicat qui bene distinguit, recuerda el autor como punto

final y resumen de sus reflexiones. De igual modo pudiera decirse: *bene ordinat qui bene distinguit*. En efecto, el principio del saber gobernarse por entre lo que hay es reconocer eso que hay. Este reconocimiento, o este punto de partida de lo individual, condiciona en todas las direcciones la mentalidad del hombre de hoy, mentalidad dominada por una filosofía de lo concreto. Hay que admitir que dicha apelación a lo concreto está plenamente justificada. Todo formalismo degenera en letra muerta. En el campo jurídico se ha cursado con tesón esta experiencia. Por eso procede tomar en consideración las dificultades y decidirse a un examen y discusión de las posiciones. Pero hay que precaverse de torcer hacia el otro extremo, el de la sumisión pura a lo concreto, de forma que resulte impracticable el camino hacia lo legal. Por ello, si es cierto que el sabio debe distinguir, no lo es menos que la última y más decisiva de sus funciones es la de unificar: «distinguir para unir». No será buen juez quien no distinga; pero en el terreno de la absoluta distinción se hace imposible el juzgar. No otra, en efecto, es la objeción más seria que en la esfera de la ontología se puede y se debe hacer hoy a la serie de pensadores que, a fuerza de apurar la ida a lo concreto, se quedan sin capacidad para recuperarlo intelectualmente. Ante un Derecho ocupado puramente en lo típico, la vida concreta quedaría en muchas ocasiones sin juzgar por silencio de la ley. Pero si nos perdemos en la concreción, tampoco será posible el juicio por estar condenado a silencio el juez.

Se advierte por lo dicho que el problema que estas páginas tocan reviste indudable interés. Se halla situado en el centro de la vida jurídica de toda época, y en particular constituye una demanda precisa para el investigador del presente, por la especial agudeza con que hoy se vive la urgencia de las situaciones y la presión de lo histórico, cosa no fácilmente conjugable con admisiones valiosas o constancias poco flexibles. El autor aborda el asunto más como jurista que como filósofo, en una exposición en la que ha evitado la brillantez en servicio de la concreción.

S. ALVAREZ TURIENZO

HOLLERBACH, Alexander: *Der Rechtsgedanke bei Schelling*. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann, 1957, 353 páginas.

Hay cada vez más curiosidad en los medios intelectuales alemanes por Schelling. Este libro, que comentamos para el lector español, complementa y perfecciona la tesis en cierto modo clásica de Gertrud Jäger sobre la concepción política de Schelling, publicada, como es sabido, en 1937. En el intermedio de estos dos libros la bibliografía sobre Schelling ha aumentado considerablemente no ya desde el punto de vista político, sino filosófico, jusnaturalista, económico, etc. Incluso las conexiones de Schelling con Krause han merecido especial atención. El lector recordará sin duda el libro de Schwarz *Die Lehre von Natur-*

recht bei Karl Chr. Fr. Krause (Berna, 1940), en donde se hace alguna sugerencia acerca del krausismo español. Más en concreto nos podíamos referir al libro de Buechler *Giner de los Ríos, Der Rechtsphilosoph des spanischen Krausismus* (Freiburg, 1954). También es oportuno citar el capítulo del libro de Benz sobre Schelling dedicado a este filósofo y a la vida espiritual ibero-americana. En todo caso, como el lector puede comprobar, la atención sobre Schelling es cada vez mayor y más intensa.

El libro de Alexander Hollerbach es incuestionablemente el más completo de los publicados hasta ahora con relación a las teorías políticas del filósofo germano, particularmente por su base erudita, de tal modo que es inexcusable su conocimiento para poder opinar con los suficientes elementos de juicio sobre el tema del Estado y de la actividad política en Schelling.

Como es sabido, el idealismo de Schelling tiene especiales puntos de lejanía respecto del idealismo de Hegel. No es posible comprender al primero si no se conocen sus discrepancias y críticas con relación al segundo. En principio, Schelling inicia su actividad filosófica en función de lo que él llamaba la filosofía de la identidad, que, desde el nivel cultural histórico en el que hoy está la historia de la filosofía, podemos definir como una identificación fundamental entre los elementos ideales y los ontológicos. Pero lentamente Schelling se separa de sus puntos de partida, sobre todo, como Hollerbach subraya, a través de la crítica del concepto de libertad. Por este camino llega a oponerse a Hegel y a sus especulaciones últimas, tan sugerentes y ricas en posibilidades, sobre el mito y la función del mito en la historia. La libertad, para Schelling, es absolutamente necesaria no sólo en el ámbito metafísico, sino en el ámbito vital, y echa en cara a Hegel una cierta vacuidad en los conceptos fundamentales por sus excesivas concesiones al pensamiento en cuanto tal. Schelling, lo mismo que Kierkegaard, ven en el idealismo, como se cultivaba por los filósofos alemanes, una negación de la existencia y sobre todo de la existencia como libertad. Aunque Schelling no llega al límite del filósofo danés, es incuestionable que partía de la libertad individual y del respeto al individuo para concebir la estructura del funcionamiento del Estado. Esto implica una cierta vinculación de la historia a la libertad humana del individuo, al contrario que Hegel, para quien la libertad se subsume en la historia y la historia en el resultado objetivo de la dialéctica del espíritu.

En función de esta idea clave puede entenderse la actividad de la libertad en la historia en cuanto raíz o fundamento del «todo orgánico», según dice Schelling. En efecto, la libertad integra la historia en realidades objetivas que son expresión de una totalidad en la que inciden todas las posibilidades humanas expresadas en los anhelos individuales. De este modo, el mito se constituye en la expresión más alta de la historia, de la libertad y al mismo tiempo de la totalidad de lo realizado y de lo realizable.

El Estado no puede tener el valor de un fenómeno histórico que expresa realidades ajenas a la voluntad y a la razón de los súbditos, en el sentido de expresar simplemente una dialéctica en la cual el individuo es siempre instrumento. De aquí que Schelling, como Hollerbach documenta, reclame una construcción racional del Estado y, por consiguiente, una ciencia estatal. En el ámbito de esta ciencia entra el Derecho codificado y la función específica del jurista. El lector puede leer el segundo capítulo de la tercera parte de este libro dedicado a Schelling y Puchta, y comprobará la importante función que el Derecho tiene, en cuanto ciencia, en la teoría política de Schelling.

Una bibliografía abundante y muy bien seleccionada completa este libro, que en el orden de la especialidad es sin duda inexcusable.

E. T. G.

L'homme et son prochain. «Actes du VIII Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française». Toulouse 6-9, septembre 1956, 328 páginas.

Bajo el título de *L'homme et son prochain* se publican las Actas del VIII Congreso de Sociedades de Filosofía en Lengua Francesa, conjunto de ponencias orientadas en el sentido de resaltar el valor de las relaciones del hombre con su prójimo. El número de ponencias presentadas en este volumen asciende a setenta y seis, por lo que nos limitaremos a realizar un sucinto resumen de alguna de ellas, escogidas de entre los siete capítulos de la obra.

La Universidad de Ginebra está representada por el profesor Baudouin, que expone el problema del sentido de «el otro», enfocándolo desde el punto de vista del prójimo como un semejante estrechamente ligado a nuestro propio ser, y que, adentrándose por los intrincados caminos de la neurosis, de la búsqueda de los motivos que transforman en una tortura la comunicación con «el otro», de los complejos, de las fobias, llega a la conclusión (paralela a los preceptos evangélicos) de que el acuerdo con el prójimo es íntimamente solidario del acuerdo consigo mismo.

El profesor Lucien Dintzer desarrolla el tema de la lucha del hombre con el hombre a partir de la oposición existente entre el adulto y el adolescente. Con ello apunta temas pedagógicos de candente actualidad.

Un curioso y lógico punto de vista de las relaciones entre el hombre y su prójimo es el del diálogo, que tiene el requisito necesario de la existencia de ese prójimo; es el profesor Deschoux quien presenta este estudio enumerando los requisitos para que se dé el verdadero diálogo: 1.º Aclaración de los malentendidos para poder llegar a un acuerdo. 2.º Supresión de los discusión que engendra la confusión.

3.º Una plena aceptación de la presencia de «el otro» (considerándolo como sí mismo), utilización de la verdad estricta.

En materia sociológica, Mayer, de la Universidad de París, plantea desde un punto de vista completamente nuevo la cuestión sobre si debe o no abolirse la pena de muerte, siendo partidario, en resumen, de que la pena capital debe ser juzgada únicamente según el grado de protección que garantiza a aquellos que son útiles a la humanidad que progresa.

El profesor Delivré hace una apología del saber guardar las distancias, hecho necesario, según este tratadista, para el verdadero amor entre los hombres.

La filosofía de Raymond Panikker, que se refiere a la relación del hombre con su prójimo, está entroncada en la más neta filosofía cristiana, y a ella se remite con las palabras del Evangelio: «Y ¿quién es mi prójimo?» (San Lucas, X, 29), llegando a conclusiones idénticas a las del texto cristiano, tras un análisis de la evolución del concepto de prójimo en la sociedad, según su momento histórico de individualismo o colectivismo.

Jolivet dice que «otro» es a la vez «el otro» y el prójimo. Próximo invoca por definición una negación de la alteridad al límite. Esto nos lleva al problema de la espacialidad entre el yo y el otro.

En el capítulo dedicado a la Historia de la Filosofía, el profesor Pierre Aubenque, de Montpellier, dedica su tratado al estudio de la amistad, según Aristóteles, para el cual esta relación humana constituye un medio, un sustituto imperfecto de la autarquía divina. Según Aubenque, en Aristóteles una teología de la trascendencia se degrada para acabar en una antropología de la mediación.

Una tan varia diversidad de tendencias y opiniones en torno al tema de las relaciones del hombre con su prójimo, como las que se recogen en este volumen, no ha originado contrasentidos en el conjunto de la obra. Todos los autores están acordes en afirmar que el hombre se debe a su prójimo y que, sin perder de vista este axioma, las relaciones interhumanas son de una gran sencillez dentro de la complejidad natural de todos los problemas que se refieren al hombre.

MERCEDES NAVARRO

KONVITZ, Milton R., y ROSSITER, Clinton: *Aspects of Liberty, Essays Presented to Robert E. Cushman*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1958, 355 páginas.

El presente libro consta de una serie de ensayos en homenaje al profesor Robert E. Cushman, con ocasión de su retiro de la docencia. Inició sus trabajos investigando la Declaración de Derechos. En 1943 emprendió en Cornell University los estudios de las libertades civiles, bajo el patronazgo de la Fundación Rockefeller. Desde dicho año han

ido apareciendo, bajo su dirección, numerosos trabajos dedicados al examen de la libertad en Estados Unidos. El mismo ha contribuido con una extensa serie de libros, ensayos y artículos cuya bibliografía es recogida al final de este volumen.

Los ensayos recogidos son clasificados de acuerdo con el siguiente criterio: I. Aspectos teóricos de la libertad.—II. Aspectos metodológicos.—III. Aspectos históricos.—IV. Aspectos internacionales.—V. Aspectos comparativos.—VI. Aspectos jurídicos y de procedimiento.

I. El primer ensayo es el presentado por Robert M. Hutchins con el título «Ideas, instituciones y libertad en Estados Unidos». Tras un análisis del concepto de libertad, de acuerdo con el *New state man* inglés recoge diversas concepciones de la misma en varios autores, como Carl Becker, C. J. Friedrich, John Cogley, etc. Concluye que si investigadores que se dedican al estudio de la libertad pueden discordar tanto acerca de la filosofía en que se asienta dicha libertad, debemos empezar a temer por la seguridad de nuestros derechos. El camino a seguir es intentar el acuerdo en las cuestiones fundamentales.

Clinton Rossiter, de Cornell University, se propone en su ensayo «Modelos de libertad» mostrar el curso seguido por el fenómeno de la libertad en la civilización occidental. Y ello bajo dos aspectos, como aspiración personal y como situación social.

El siguiente ensayo, «El Estado y la libertad humana», de James Hart, considera cuál debería ser la relación entre el Estado y la libertad humana. La investigación parte de la hipótesis de que el hombre puede obtener y actuar sobre un conocimiento ético y también empírico. El conocimiento ético lo adquiere haciendo explícitas las normas de conducta que están lógicamente implícitas en su fin principal de acuerdo con su naturaleza.

«Sobre la libertad» es el título del ensayo del profesor de la Universidad de McGill, George E. C. Catlin. Su propósito es semántico: trata de aclarar la significación precisa que, dentro de las ciencias políticas, debe tener el término libertad.

II. El primer ensayo agrupado bajo los aspectos metodológicos de la libertad es el de Milton R. Konvitz, de Cornell University, uno de los editores del presente libro. El tema tratado es «El uso de la inteligencia para el progreso de los derechos civiles». El autor asevera que el uso de una inteligencia creadora es lo que da dignidad a la función judicial y la que hace que ésta sea uno de los supremos ejemplos de responsabilidad humana.

Joseph Tanenhaus, de la Universidad de Nueva York, estudia las ciencias sociales en relación con los litigios suscitados en la esfera de los derechos civiles. Concluye que las ciencias sociales pueden contribuir de manera significativa en los procesos sobre derechos civiles. La tarea del sociólogo es aportar datos, no juicios de valor. La defensa de dichos derechos debe dejarse exclusivamente en manos de los juristas.

El siguiente trabajo es «Mediación y educación para la igualdad en las oportunidades económicas», de John F. Cushman, del Departamento de Justicia. Contiene un análisis de la cláusula que prácticamente

aparece en todos los contratos suscritos por el Gobierno norteamericano: «En relación con el trabajo a realizar bajo este contrato, el contratante se compromete a no hacer ninguna distinción respecto a ningún empleado o solicitante de empleo, por causa de su raza, religión, color o procedencia nacional.»

III. Desde el punto de vista histórico, John P. Roche aporta un ensayo sobre la libertad en Estados Unidos. El tema estudiado es «Un examen de la "tradición" del concepto de libertad». Su intención es hacer un estudio de la libertad en Estados Unidos desde un punto de vista objetivo, sin ninguna carga ideológica. Para ello trata de descubrir cómo se definió la libertad por grupos concretos de americanos en períodos determinados de su historia.

Donald G. Morgan, de Mount Holyoke College, trata en su artículo «El tribunal Marshall y las libertades civiles» de averiguar el papel concreto desempeñado por el Tribunal Supremo de los Estados Unidos durante la presidencia del juez John Marshall.

IV. En el aspecto internacional de la libertad, Quincy Wright, de la Universidad de Chicago, contribuye con el ensayo «La libertad y los derechos humanos en el Derecho Internacional». Concluye que, si bien en la costumbre del Derecho Internacional se da algún apoyo al principio del respeto de los derechos humanos, e igualmente se le proclama en la Carta y se le define en la Declaración Universal, lo cierto es que la efectiva realización de dicho principio en todo el mundo no es probable hasta que se acepten los principios morales en que se sustenta el concepto de derechos humanos.

Un segundo artículo a este respecto es el de Herbert W. Briggs, de Cornell University, sobre «Los derechos de los extranjeros y la protección internacional de los derechos humanos». Su postura es la de que hay que promover que las libertades civiles, reconocidas en la mayoría de los países en sus respectivas constituciones, sean reconocidas y aplicadas por las mores de dichos países, más que lograr que sean recogidas en un código de derechos humanos.

V. En el apartado sobre estudios comparativos se incluye el trabajo de Robert K. Carr, de Dartmouth College, «Observaciones de un norteamericano de las libertades civiles inglesas». Las preguntas que el autor hace son: ¿Responde el contenido de las libertades civiles inglesas a la apariencia externa de las mismas? Y si esto es así, ¿qué lecciones debemos sacar?

El segundo trabajo recogido en este capítulo es «Problemas de la libertad en la Europa de la postguerra, 1945-1957», de Mario Einaudi, de Cornell University. Los temas que trata son la Declaración de Derechos, la revisión judicial como instrumento de libertad, los partidos políticos y «el libre y democrático orden básico», la protección administrativa de la libertad, la libertad de prensa y el problema de Argelia.

VI. En el último apartado se recogen tres ensayos: el primero es de William Anderson, de la Universidad de Minnesota, y el tema es «La Declaración de Derechos, la enmienda catorce y el sistema fe-

deral». Su propósito es considerar primordialmente cómo y hasta qué punto ha sido nacionalizada la Declaración de Derechos, es decir, hecha aplicable en los Estados Unidos mediante la enmienda catorce y qué consecuencias ha traído para la división de poderes y las relaciones entre el gobierno federal y el de los diversos Estados.

El segundo ensayo es de Robert Fairchild Cushman, de la Universidad de Nueva York, sobre el debido procedimiento de la quinta enmienda. Dicha enmienda contiene, al igual que la catorce, una cláusula de *Due Process* que limita el gobierno nacional del mismo modo que la catorce limita el gobierno de los Estados. El autor de este artículo se propone investigar el modo en que dicha cláusula ha servido de cortapisa procesal al gobierno nacional.

El último ensayo del libro, «El Congreso: poderes antiguos, nuevas técnicas», es de R. G. Whitesel, de la Universidad de Iowa. Whitesel se propone considerar las nuevas técnicas que ha encontrado el Congreso para contrarrestar el descontento producido en el mismo a causa de la burocracia y del comunismo. Asimismo trata de mostrar cómo las técnicas empleadas, aunque diferentes, tienen algunas semejanzas en su misión de luchar contra el comunismo y la burocracia.

Como dijimos, el libro termina con la bibliografía de Robert E. Cushman.

J. CASTILLO

LAVELLE, Louis: *Conduite à l'égard d'autrui*, Albin Michel, París, 1957, 250 páginas.

Este libro de Lavelle consta de un conjunto de apuntes casi terminados para la imprenta antes de la muerte del autor, y que han sido recogidos escrupulosamente.

El Lavelle que hallamos aquí es el mismo orfebre matizador, delicado y poderoso juntamente. Tal vez su idioma quedará como muestra del mejor estilo de nuestro tiempo.

Para los filósofos del Derecho, también resulta ser este libro una joya inapreciable. La razón es por renovar una dimensión doctrinal que parecía haberse quedado perdida entre las heladas crestas de los apriorismos prusianos; nada menos que nos encontramos con las antiguas «virtudes potenciales de la justicia», con las «partes potenciales de la justicia».

Repasemos la indicación de los capítulos: Lugar del hombre en el mundo, Presencia de alguien, Intimidación, Todos los hombres en mí, Ser y parecer: la sociedad, Discreción, Cuidado del otro, Indiferencia, Odio, Amor y amistad, Sobre la máxima: hacer a otro lo que se quisiera que se hiciera consigo, Espiritualización de la naturaleza.

Puestos a escoger entre las distintas partes del libro, habremos de advertir que la hondura psicológica reina en la segunda mitad y que en la primera hay florones de la mejor metafísica de Lavelle. Nuestros

gustos nos llevan a la primera, aunque en la segunda se encuentra la directa conexión con la antigua teoría de las «partes potenciales». Y ello porque el comienzo plantea magníficamente el problema social de los hombres.

Todo el problema de las relaciones entre los hombres —dice el prefacio— consiste en saber pasar de un estado de simpatía o antipatía naturales que reina en los caracteres a ese estado de mediación mutua que permite a cada uno realizar por intermedio de otro: indiferente, amigo o enemigo, su propia vocación espiritual.

Para Lavelle, el universo real se reduce a nosotros mismos y a los otros seres con que estamos unidos por las relaciones más íntimas. Todo alrededor reina un gran círculo de sombra que no está poblado más que por apariencias o por cosas.

De modo paralelo, hay dos verdades: una verdad espiritual, hecha de alegría y de luz, pero dentro de la cual no vivimos siempre, y una verdad exterior que desmiente siempre a la otra y es la única existente para quienes vuelven solamente sus ojos hacia fuera. Así, para unos, realidad es lo que debe abolirse y cambiarse algún día en verdad; para otros, la verdad no es sino realidad, y no es necesario encarnarla, sino conformarla.

La tensión entre ambos mundos sólo puede venir de un medio que los acerque entre sí. Como la tensión entre los hombres, requiere un medio donde se difumine la catástrofe para dar lugar a un arreglo, puesto que no hay otro mal que el que unos hombres se hacen a otros. Aquí, las virtudes «alteritarias» deben intervenir para hacer compatible la mejor perfección de tanto hombre inacabado, cuya frustración puede acompañarle desde el primer esbozo de su personalidad.

El problema radica, por esta necesidad de virtud, en la propia configuración de la conducta personal. Dentro mismo de sí, el hombre es mediador entre la carne y el espíritu. Es preciso que el hombre se haga a sí mismo carne o espíritu en una decisión de su libertad. De no plantearse esta opción, el hombre se renuncia y cae bajo las leyes de inercia: se materializa. Lavelle hace, claramente, filosofía del espíritu.

A través del desarrollo, la medida que se va buscando que sopesa en el alma todas y cada una de las tendencias y fije el fiel de la balanza, es el concepto de «discreción». No puedo dejar la oportunidad de poner de manifiesto que Lavelle hace referencia expresa a Gracián, y además se comprueba que le ha entendido bien. El Discreto del gran pensador español señala un gran estilo de vida, que bien merece este recuerdo laveliano precisamente en fechas centenarias de nuestro compatriota. Pues personifica un conjunto de cualidades intelectuales propiamente intelectivas: reflexión, hondura, elaboración filosófica —en la «crisis»—, tanto como éticas: equilibrio interno y exterior, personalización del espíritu en un hombre digno. Lástima que otros pensadores que se tienen por representantes de nuestra mejor tradición cultural se distraigan en los ridículos tipos del hidalgo hambriento, del

tenorio o del feroz conquistador sanguinoso, fijándose en matices des-
centrados de aquella manera de ser del Discreto. A ver si la elegancia
francesa de Lavelle consigue ahora promover una más acertada visión
del hombre.

A. S.

MAFFEI, Domenico: *Gli inizi dell'umanesimo giuridico*. Milano, Giu-
ffrè, 1956, 206 págs., 4.º

El estudio que nos presenta el jurista italiano Maffei es de extra-
ordinario interés para conocer el desenvolvimiento del Derecho a
partir de finales de la Edad Media, ya en los umbrales de la Moderna.
Resulta dificultoso abordar el tema, y es preciso reconocer que tan
ardua tarea la enfoca el autor con notable acierto en lo que respecta
al movimiento sentido en su patria. El Humanismo, precursor del
Renacimiento, encierra en su anchuroso campo doctrinal una nueva
panorámica en todos los órdenes de la vida y del pensamiento filosó-
fico. Este fenómeno da lugar a la formación de un hombre nuevo,
como toda revolución ideológica, que llega a creerse asimismo el epi-
centro del Universo, y para el cual las instituciones medievales resul-
tan inadecuadas. Las ingenuas concepciones geográficas de la Edad
Media, —consecuencia de los nuevos descubrimientos— como más
tarde el hundimiento total de las astronómicas, a impulso de los nue-
vos conceptos, llevó a la creación de un tipo de hombre diametral al
que hasta entonces se conocía. Representa una vuelta a los modelos
clásicos en Arte, Filosofía, Política, etc.; y, lógicamente no podía es-
capar a su influjo el Derecho. ¿Cómo se produce este fenómeno en
el ordenamiento jurídico? Aquí está el mérito de la obra de Maffei,
en la que expone detenidamente cuál es la reacción de los juristas ita-
lianos ante las nuevas doctrinas que el pensamiento filosófico-jurí-
dico plantea. La recepción universal, por su valor dado, al Derecho
romano que pasa a ser nacional, determina un notorio arraigo de éste
en los gobernantes de la época que ven en sus instituciones una justi-
ficación jurídica para el logro de sus aspiraciones de dominación.
Pero no era suficiente si no se acompañaba de una fundamentación
que acrisolara las ideas germinadas. Necesitaba el apoyo de los tra-
tadistas, y, éstos, a su vez, tenían que ampararse en una concepción
nueva que se adecuara a las circunstancias de lugar y tiempo. Nada
mejor que las corrientes humanistas tan en boga por entonces.

Hace desfilar, el autor, a lo largo de su trabajo a los juristas más
notables del pensamiento italiano y expone, a grandes rasgos, cuáles
son los factores determinantes de las respectivas posiciones que en-
carnan, para llegar a la conclusión de los móviles que les impulsan.
Destaca la poca fe que se siente tanto en el orden religioso, como po-
lítico e incluso jurídico, cuyos elementos juegan un papel preponde-
rante en la esfera en que se desarrollan las Escuelas de los principa-

les juristas de la época, haciendo resaltar la notable aportación de los canonistas, gracias a los cuales el movimiento humanista se proyecta sobre el Derecho desde un punto de vista de renovación, no como ideas cardinales que puedan afectar a la tradición despojándola del sentido cristiano que la peculiariza.

Con una abundante bibliografía, con un verdadero sentido de la responsabilidad de jurista, Maffei ha sabido captar la idea que se dejó sentir, ya en la época moderna, del reflejo que el humanismo tuvo entre algunos juristas de primera fila, pero destaca la nota de que esta influencia se deja sentir a través del Derecho romano. Termina su enjundioso estudio, con unas consideraciones muy interesantes, que, a modo de conclusiones, justifican la importancia que este movimiento ha tenido en el ordenamiento jurídico de hoy. En suma, pues, el estudio de Maffei, merece una consideración especial por cuanto viene a demostrarnos con toda clase de argumentos y sobre la base de textos clásicos, lo que ha llegado a constituir, propiamente, un humanismo jurídico.

J. M. PASCUAL QUINTANA

MARÍAS, Julián: *Obras*. Vol. 1.º: *Historias de la Filosofía*; Vol. 2.º: *Introducción a la Filosofía. Idea de la Metafísica. Biografía de la Filosofía*. Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1958.

La *Revista de Occidente* ha comenzado la publicación de las obras existentes hasta la fecha de Julián Marías. Esta empresa editorial facilita al lector de habla española la copiosa obra de este pensador español, mucha de ella en ediciones ya agotadas o de menos fácil localización. Pero si sólo se tratase de esto ya estaría dicho todo, y la nota en este ANUARIO quedaría sin justificar. La edición de estas *Obras* nos exige fijar la atención en la obra del autor, tomándola a peso, por así decir, o sea, nos obliga a fijarnos en lo quiere decir «todas juntas». Las obras juntas de Marías —evitemos la tentación acechadora de llamarlas «completas»— nos ponen ante los ojos una labor constante, clarificadora, y de gran densidad, aplicada a la intelección de nuestra circunstancia, y especialmente a los problemas filosóficos que plantea. La vida de Marías es la de un intelectual con vocación de tal, que nos deja en numerosas obras los frutos de su meditación.

En la colección de *Obras*, de Julián Marías, van aparecidos dos volúmenes, y está próximo a aparecer el tercero. El primero de estos volúmenes lo constituye su *Historia de la Filosofía*, 10.ª edición. En esta *Historia de la Filosofía* ha estudiado toda una generación española, la mía, y esto quiere decir: ha recibido vivificado, narrado en su problematicidad, y así incorporado si se ha hecho el esfuerzo de seguir el texto, todo el pasado filosófico. Si hubiera, por tanto, que buscar un libro configurador de nuestro mundo intelectual —sobre todo si esta configuración se entiende hacia el futuro—, al fondo de

los saberes de los que ahora comienzan, nos veríamos forzados a apuntar hacia éste. Para mí, que lo he seguido desde su aparición, cuando comenzaba a asomarme a la filosofía, este momento de detención ante la *Historia de la Filosofía*, de Marías, integrada, completada por el resto de su obra, supone un momento de emoción matizada de alegría y gratitud. Este momento habrá sido compartido sin duda por muchos que como yo tienen esta misma deuda con Marías, y que también, ante ese proyecto de *Obras* juntas, habrán sentido la necesidad de pasar revista a lo que le deben, recorriendo la biografía de su formación filosófica. Y creo que este balance es necesario advertirlo, cuando ya la *Historia de la Filosofía*, desde 1941, lleva muchos años de curso, y no sólo para agradecer lo que el esfuerzo de este pensador nos ha facilitado, sino además, e incluso principalmente, para que podamos —los de la generación nueva— tener clara cual es nuestra propia posición ante la vida intelectual. Después de notado esto, conviene volver los ojos a la actualidad de esta obra, tantas veces releída. Los que, como yo, han dedicado los esfuerzos a la Filosofía, la *Historia* de Marías ha constituido y constituye un instrumento de trabajo, seguro y eficaz, a la altura del tiempo; siempre sacamos algo nuevo, una idea más firme, un matiz no advertido, la configuración de una época en la que habíamos reparado insuficientemente. La narración del pasado filosófico tiene un argumento, empieza y termina. No es un trozo de pasado limitado por dos tajos, sino una estructura temporal fundada en la realidad biográfica de la Filosofía. Empezamos con Grecia y llegamos al hoy a «la vuelta a la tradición filosófica», como reza un epígrafe de la *Historia de la Filosofía*. Esta vuelta a la Filosofía supone que entendamos adecuadamente a que Filosofía se vuelve, es decir, cual es la aportación de esta vuelta. Comienza el mundo actual y su modo peculiar de aceptar y renovar el pasado filosófico. En esta encrucijada la obra de Ortega —que Marías considera su maestro—, y cuyo pensamiento sirve de centro a esta última parte y también de observatorio fijador de una perspectiva para todo el pretérito. La *Historia de la Filosofía*, por último, nos transmite a la generación subsiguiente, un gran caudal de ideas y direcciones recibidas por él de sus maestros, muchas de las cuales no hubieran podido llegar a nosotros de otro modo.

El segundo tomo está integrado por tres obras de índole también netamente filosófica: *Introducción a la Filosofía* (5.^a edición). *Idea de la Metafísica* (3.^a edición) y *Biografía de la Filosofía* (3.^a edición). La primera, constituye el ensayo de introducirnos en la Filosofía «según la razón vital». Si Ortega propuso un método que hacía posible ver las cosas de otra manera, Marías, empuñándolo, nos lleva hacia esas cosas, y nos pone en condiciones de que las entendamos así. El libro comienza por un largo preámbulo que nos hace tomar contacto con nuestra circunstancia, en torno de todos, describiendo sus caracteres y siguiendo las líneas de sus problemas. Sólo desde este nivel podrán aparecer, como tales, los problemas filosóficos, y sólo desde él podrán dibujarse los contornos de sus posibles soluciones. Se trata, como es su pretensión, de una efectiva puesta en marcha del filosofar.

El libro es de gran densidad y calidad filosófica. Temas difíciles y nuevos se nos presentan asequibles a la primera lectura, pero también nos incitan a asomarnos y sondearlos en sucesivas meditaciones. Quiero también aquí, hacer notar el gran número de hallazgos personales, puntos de vista nuevos, que no deben quedar enmascarados por el método orteguiano adoptado por el autor.

Completan este volumen la *Idea de la Metafísica* —concisa y madura exposición de las directrices metafísicas de Marías— y *Biografía de la Filosofía* —colección de ensayos cuyo nexo se expresa claramente en el título: Filosofía no ya historiada sino biografiada.

A esta altura, en la producción de su autor, la edición de la obra publicada es para todos aliento y ayuda eficaz en la realización de la propia tarea.

MARÍA RIAZA

MARTIN, Alfred von: *Ordnung und Freiheit*, J. Knecht Verlag, Frankfurt, a/Mein, 1956, 346 págs.

Si es aplicable al Derecho la espiritual tarea que Carnelutti le asigna de «conciliar lo inconciliable», antinomias de no más fácil conciliación aparecen en otros campos culturales, notablemente en los de la filosofía política, donde se contraponen demasiado a menudo los valores de Orden y Libertad que sirven de tema al libro que nos ocupa. No es ésta obra sistemática que desarrolle metódicamente las múltiples ocasiones de fricción entre los aludidos conceptos y la posibilidad de su conciliación, sino meramente una sucesión de estudios, la mayor parte publicados separadamente en diversas fechas y revistas europeas, cuyo solo relativo aglutinante es el dual *leit motiv* temático. No hay que buscar, pues, en este libro una coherencia de argumentación, ni argumentación siquiera, y menos aún un cuerpo de conclusiones positivas. Lo que se ofrece es una serie de consideraciones, «contemplaciones», mas bien del asunto, en perspectivas de gran variedad que tienden más a descubrir problemas que a resolverlos, en una constante metodología mayerística entre socrática y orteguiana; más orteguiana, sin duda, por el gran predicamento que se otorga al transfondo histórico de las cosas, contempladas todas en su *fluir vital*. No es de extrañar que en sus ensayos von Martin cite frecuentemente a Ortega, a quien recuerda asimismo por la claridad, belleza y variedad de los ejemplos, por la actitud contemplativa, por la sobriedad elegante de los razonamientos, apenas esbozados sin insistencia ni tozudez, y, sobre todo, por la neutralidad de sus juicios más allá del optimismo y del pesimismo, denotando un comercio habitual con las ciencias biológicas, las más «contemplativas» de todas las ciencias. Y es que los filósofos de la cultura, como el muniqués y el madrileño, tienen siempre bastante de biólogos.

A través del variado y claro paisaje de la docena de ensayos que constituyen el nuevo libro de Alfred von Martin se delata una constante voluntad de sincretismo, nunca confesado empero, a la vez que un afán de huir de las posturas extremas por él estigmatizadas como «demasiado alemanas», fuere ello en pro del Orden o de la Libertad. Lo cual sólo es factible, si se quiere huir de un mesianismo a lo Carlos Marx, o de un relativismo a lo Mannheim, por el uso de la facultad genuinamente humana de la Inteligencia. A la revalorización de dicha facultad y a los remedios procurables a su sedicente crisis dedica el autor los más sustanciales y conclusivos de sus ensayos: el X, titulado «Esquema de una Sociología de la Inteligencia», y el XI, sobre «Los espirituales y la Sociedad», («En torno a la crisis de la Inteligencia»). Es el primero de textura algo más sistemática y aun didáctica, como corresponde a su originario destino al haber aparecido como artículo en el *Wörterbuch der Soziologie*, limitándose el segundo a aplicaciones circunstanciales en nuestra coyuntura histórico-cultural, como las que previamente hizo respecto a Marx, Carlos Schmitt y Max Weber en el ensayo IX y respecto a Rousseau y el marxismo en VIII.

La revalorización sociológica de la Inteligencia llévase a cabo por von Martin en el marco de los valores, y más concretamente en el de los valores culturales, partiendo de la doble clásica variedad del *homo sapiens* y del *homo faber* (pág. 249), ya que sus portadores, los Intelectuales, no forman una clase ni estamento, sino, a lo más, una jerarquía (pág. 252). La crisis de la Inteligencia se atribuye, en el plano sociológico, a su constante tendencia a ensanchar sus cuadros en la doble dirección de masas (desde abajo) y de burocratización (desde arriba, pág. 260). Extensión cuantitativa en ambas direcciones que no solamente perjudica a la calidad, sino que conduce a un correlativo achicamiento de los cuadros de intelectuales verdaderamente autónomos. Muy original es en este punto la observación de cómo en la Sociedad actual la vida espiritual, al estatizarse o burocratizarse, no sólo se desindividualiza, sino que de rechazo se desocializa; lo cual vale como un fenómeno general y no circunscrito, como suele creerse, a los regímenes totalitarios (pág. 260). De otra parte, la estatización y burocratización de la Inteligencia lleva consigo la presencia, cada vez más visible, de una especie corrompida de la Inteligencia, afin aunque no exactamente idéntica a la Técnica, la que llama «Inteligencia de Funcionario», variedad de la «de partido», de calidad humana inferior, precisamente por no ser personal ni libre. Es injusto querer denigrar tal libertad como prejuicio burgués, aunque florezca históricamente con el régimen de la burguesía, por cuanto que es un valor de la personalidad humana. La cual es sólo libre en cuanto que es individual, hallando en el individuo su significado moral e indirectamente social: la propia conciencia, pues únicamente el individuo es capaz de conciencia, siendo en el resto una pura metáfora (pág. 263).

La libertad, cuando pasa de ser contemplada formalmente a ser valorada, presenta unos aspectos estériles, y otros, en cambio, fructí-

feros. Y la libertad, para ser fructífera y no estéril requiere el ser libremente autolimitada (pág. 266), con lo que dicho valor se enfrenta con el del Orden al que *prima facie* contradice. El ámbito más exquisitamente libre de lo humano radica en la propia conciencia, pues si todo obrar está condicionado fatalmente por multitud de obstáculos imponderables, el obrar de la conciencia, por su signo más entrañablemente individual, es el único que no merma en absoluto la libertad del ser humano. Idea goethiana que von Martin relaciona ingeniosamente con la teológica del pecado.

Situada la cuestión como queda dicho, el binomio «Orden-Libertad» desemboca en el mucho más dilatado de «Sociedad-Persona», con la insondable abismal problemática que el autor desarrolló en otras obras más sistemáticas, notablemente en *Gesellschaft und Kultur* y *Gesellschaft und Staat*, cuyos pensamientos afloran frecuentemente en los ensayos de la actual y que aclaran no pocas cuestiones en ella apenas esbozadas. La aportación nueva, repito, aunque relativamente nueva, es la referente a la revalorización de la Inteligencia, entendida no como mero ejercicio de la razón, sino como un complejo total del intelecto en el que caben actividades místicas y heroicas, al modo del intelectualismo supraracional y vital de los Nietzsche y Burckhardt a quienes tanto debe el sincretismo martiniano. En el que la contraposición real o aparente entre Libertad y Orden, como sus presupuestos de Hombre y Sociedad, se resolvería en la confluencia vital, a lo Oppenheimer, en que la vida es parcialmente Libertad y parcialmente Orden. Proporción vital que es la idea cardinal de todos y cada uno de los ensayos contenidos en el libro, según expresa confesión del Prólogo. Proporción, sin embargo, que no pasa de ser un precioso *desideratum*, pero que el autor deja sin resolver, quizás por ser irresoluble *a priori* el supuesto verdaderamente crítico de conflicto real entre ambos valores. Claro es que tan capital fallo se soslaya por las confesadas premisas (en la «Introducción») de referirse el autor a una Sociedad sana, que en definitiva sería una sociedad formal ideal, a lo Max Weber, tan irreal y abstracta como el «hombre integralmente sano». Eso, aparte de que el criterio de salubridad, traspuesto a lo social, es inevitablemente subjetivo, según el punto de vista y módulo personalísimo del sociólogo que petulantemente se atribuya el papel de Juez. El mucho más modesto de Contemplador, que es en definitiva el que adopta von Martin, ha de contentarse *a fortiori* con descripciones y, a lo más, con buenos deseos. Y es que, a mi modo de ver, una sociología axiológica está aún por hacer, a no encuadrarse el sociólogo en una disciplina de previos valores incommovibles de credo religioso o político, fuere el de la *Summa* tomista o el de *Das Kapital* marxista, no quedando sino otro camino que la humilde vereda del relativismo y exposición histórica, en el que el autor *volens nolens* incide. Lo que sí resulta preciosa es su paladina confesión (pág. 12) de que la habitual referencia al «libre orden de la Naturaleza» es insatisfactoria, como lo prueba la observación de la Naturaleza misma y aún el estudio de la Historia, donde la

doctrina naturalista ha determinado tantos y tan bien conocidos estragos. Entre otras razones, aunque el autor no lo diga expresamente, porque en la Naturaleza rara vez hay libertad y a veces tampoco orden.

ANTONIO QUINTANO RIPOLLÉS

NEUMANN, Franz: *The Democratic and the Authoritarian State, Essays in Political and Legal Theory*, The Free Press, Glencoe (Ill.), 1957, 303 pág.

En 1954, a los 55 años de edad, Franz Neumann murió en un accidente de automóvil. Era un gran estudioso de la Política al que animaba un raro interés por la política concreta. Para él la política era un elemento de la vida, e insistentemente había procurado fundir su labor académica con la actividad práctica. En 1933 abandonó Alemania, después de haber enseñado desde 1928 en la *Hochschule für Politik*, de Berlín. En 1936 marchó a los Estados Unidos donde comenzó una nueva vida de incesante actividad intelectual y política en diversas posiciones, desde el *Institute of Social Research* hasta la Oficina de Servicios Estratégicos del Departamento de Estado. Fué justamente en la Institución norteamericana nombrada donde escribió su famoso *Behemoth*, que no es sino un intento de identificar las raíces económicas y políticas del totalitarismo en la sociedad industrial contemporánea, así como también las condiciones históricas de su aparición en Alemania.

Al parecer, se hallaba, a su muerte, preparando una colección de algunos de sus trabajos, y son éstos precisamente los que aquí aparecen, hecha la selección definitiva y añadidos algunos por Herbert Marcuse. Por de pronto, estos trabajos presentan una dificultad al recensionador: el título general del volumen no responde al contenido concreto de ninguno de ellos, y, sin embargo, es acertado. Y ello, porque en sus últimos años el autor trató de encontrar respuesta a la terrible pregunta de por qué decaían la libertad y la felicidad humanas en el momento preciso en que más madura estaba la civilización, cuando las condiciones objetivas para su realización eran mayores que nunca antes. Es decir, el dilema del título es un *leit motiv* en, prácticamente, todas las páginas del libro, siquiera sus temas varíen considerablemente. Es acaso esta insistencia en el tema central lo único que da cohesión al libro.

Aparte lo inacabado de algunos de los artículos, la tarea de dar cuenta de algún modo del contenido del volumen implica —como sucede con casi toda colección de piezas sueltas— una insoslayable selección. Acaso el más interesante de los trabajos, en consideración, sobre todo, al público a que esta recensión va dirigida, sea el que se ocupa de los «Tipos de Derecho Natural». Para el autor, toda teoría del Derecho Natural, sea optimista, pesimista o agnóstica, conservado-

ra, absolutista, revolucionaria, democrática o liberal, se basa en el punto de vista de que el hombre es una criatura racional. De ello se sigue que sólo los hombres y no las personas artificiales, como las Corporaciones o Estados, pueden basar sus derechos en la ley de la naturaleza. El Derecho Natural insiste, pues, en la universalidad de la ley y en la imposibilidad de reducir a ningún hombre al estado de esclavo. Ello implica la imposibilidad de justificar racionalmente cualquier tipo de tiranía o de opresión. La más verdadera de todas las doctrinas del Derecho Natural es la democrática. Donde exista una teoría democrática del Derecho Natural, una liberal solamente puede tener función subsidiaria. Cuando una doctrina del Derecho Natural deduzca sistemas elaborados de postulados políticos y sociales (sean la propiedad privada o el socialismo), éstos serán arbitrarios y carecerán de validez. Los principios que todavía son válidos, aunque no derivados solamente del Derecho Natural, son la generalidad de la ley, la prohibición de decisiones legislativas individuales, la imposibilidad de legislación retroactiva —sobre todo, en el Derecho penal— y la independencia del poder judicial.

En las «Notas sobre la Teoría de la Dictadura» se define a ésta como el gobierno de una persona o grupo de personas que se atribuyen y monopolizan el poder del Estado, ejerciéndolo sin limitación alguna. En este sentido, la Dictadura Romana, hasta Sila, no es verdadera Dictadura, sino Crisis de Gobierno. La dictadura totalitaria de nuestros días no debe ser confundida con el cesarismo, que hasta el siglo XIX no conducía necesariamente a la implantación de un sistema totalitario, ni es el Estado totalitario necesariamente el resultado de un genuino movimiento cesarista. Los factores esenciales de la dictadura totalitaria moderna son los siguientes: 1.º Transición de un Estado basado en el Derecho a un Estado Policía; 2.º, paso de una difusión del poder a una concentración del mismo; 3.º, existencia de un partido único, que es lo que distingue a la dictadura totalitaria de un absolutismo monárquico; 4.º, transición de controles sociales pluralistas a totalitarios; 5.º, finalmente, el uso del terror. El control de la sociedad, a su vez, se consigue por los siguientes medios: el principio del liderazgo, la «sincronización» de todas las organizaciones sociales, la creación de élites jerarquizadas, la atomización y aislamiento del individuo, y la transformación de la cultura en propaganda. Lo que distingue a la dictadura totalitaria del absolutismo no es primariamente el elemento cesarista, sino la destrucción de la línea entre Estado y Sociedad y la total politización de ésta mediante el partido único.

La relación entre dictadura y democracia no es tan simple como parece. La dictadura puede ser una complementación de la democracia, puede ser una «dictadura constitucional», esto es, el recurso último del constitucionalismo; puede ser una preparación para la democracia, es decir, una dictadura educativa, o puede ser la negación misma de la democracia, ser concretamente un sistema regresivo. La función social de la dictadura, sin embargo, no podrá ser entendida si no se dispone antes de un análisis completo del sistema económico, las relaciones

de clase y la estructura de la personalidad, como elementos todos de la situación temporal y espacial donde el fenómeno se dé.

El ensayo que cierra el libro, *La Economía y la Política en el Siglo Veinte*, muestra cómo la primacía de la política sobre la economía ha sido siempre un hecho, reconocido unas veces y otras no. En la estructura de los Estados totalitarios las circunstancias son tan claras que no precisan comentario; en la de los Estados democráticos están a menudo ocultas. La diferencia entre democracia y dictadura no reside en la relación entre política y economía, sino en la ilimitación del poder político de la dictadura, en contraste con las restricciones voluntarias que la democracia se impone a sí misma. También en la responsabilidad de los detentadores del poder político ante el pueblo y, finalmente, en que el poder político en una democracia tiene que ser empleado racionalmente, no sólo negativamente para contener el poder social, sino positivamente para configurar una existencia decente.

SALUSTIANO DEL CAMPO

OUTLER, SCOTT-CRAIG, PATTERSON, HARDING : *Natural Law and Natural Rights*, Southern Methodist University Press, Dallas-Texas, 1955, XII-100 págs.

Contiene el volumen cuatro estudios sobre la ley natural y los derechos naturales. La mentalidad sajona tiende a separar los conceptos de ley y derecho más que la latina. La ley responde al ordenamiento positivo, mientras el Derecho puede envolver más fácilmente exigencias de orden ideal. Este volumen, que es el segundo que sobre cuestiones de jurisprudencia publica el centro editor, parte del hecho de las preocupaciones en activo que hoy vive la conciencia jurídica en lo que respecta al Derecho natural. El Derecho natural se había dado por muerto a fines del siglo XIX, a manos de la mentalidad positivista. Pero resulta que el siglo XX le ha puesto otra vez en escena con fuerza renovada. Su vigencia se ve promovida por un amplio sector del pensamiento, cuyo núcleo lo constituye la corriente de la filosofía católica a través de la importancia que ha adquirido en nuestro tiempo el neoescolasticismo. Teniendo en cuenta que el eco de las ideas por él suscitadas se ha hecho sentir en grupos de pensadores que nada tienen que ver en principio con ese sector de raigambre católico-tradicional.

Los editores de la obra son protestantes, y está concebida desde su confesión de protestantes. Se hacen cargo de la situación de favor por parte del estudio y la crítica en que se encuentra el Derecho natural, y discuten varios de los aspectos entre los que puede suscitar el tema. El primero de los capítulos considera la aportación directa del protestantismo a las doctrinas iusnaturalistas, analizando someramente las obras de Lutero, Melanchthon, Calvino, Hooker, Grocio, Pufendorf. El segundo se centra en la figura de Locke advirtiendo, al paso que re-

conoce lo ocasionalmente renovador de sus ideas, su vinculación de fondo al aristotelismo. Enjuicia el tercero las posiciones del Derecho natural —se entienda como expresión del orden de la naturaleza o como manifestación de la razón divina— en perspectiva del pragmatismo, que constituye la mentalidad ambiente americana. Y, por fin, el cuarto señala de modo expreso el hecho de la restauración iusnaturalista, haciendo especial referencia al puesto que en semejante tarea ha cabido al pensamiento católico de filiación tomista.

Los estudios recogen el texto de unas conferencias, lo que explica su estructura literaria más propia para fijar posiciones amplias que para discutir puntos de detalle. En este orden, quizá el capítulo más interesante sea el primero por la documentación de sus páginas con textos de los nombres estudiados, una vez que se trata de testimonios menos corrientes en la bibliografía usual sobre la materia. Todos ellos, en el campo histórico, apuntan sugerencias y perspectivas de interés. Siendo de notar el generoso relieve que se da a un movimiento estimulado en principio desde posiciones religiosas que los autores no comparten. En punto a religiosidad, repetimos que estas páginas se inspiran en el protestantismo, punto no indiferente en varias de las cuestiones que de camino surgen en la exposición.

S. ALVAREZ TURIENZO

ORTEGA Y GASSET, José: *El hombre y la gente*. Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1957, 318 págs.

El hombre y la gente es el libro que inicia la serie de obras inéditas que han comenzado a publicarse después de la muerte de Ortega. Se trata del texto que sirvió de base al curso del mismo nombre que Ortega explicó en el Instituto de Humanidades. Este texto, como advierten los compiladores, no alcanza la totalidad del índice previsto; sin embargo, el libro constituye una unidad, y la ausencia de los capítulos mencionados en el apéndice no mutila gravemente la obra ya que las cuestiones fundamentales caen, afortunadamente, dentro del texto escrito.

El tema tratado es el de la sociedad. Este tema ha preocupado a Ortega durante casi toda su vida, y ha vuelto a él una u otra vez. Y no sólo a él; el tema de la sociedad, de lo social, es una preocupación de nuestro tiempo, del que nos ha tocado vivir. De ahí la inquietud que produce, y también —como ocurre con gran parte de los temas que flotan en el ambiente— la falta de claridad, la ambigüedad con la que es manejado. Ortega se propone abordar en *El hombre y la gente* el tema de la sociedad de un modo radical.

Si se pretende radicalizar lo social, quiérese decir; verlo surgir desde su raíz, es preciso volver la vista al hombre. Es al hombre al que le pasa eso de ser social. El comienzo del libro es un volver a un

viejo tema: «Ensimismamiento y alteración», para desde él, desde el recogimiento sereno —algo así a como el modo de «ponerse a»— comenzar la meditación sobre la vida, realidad radical, en la cual deberán aparecer radicadas cualesquiera otras realidades, también ésta que ahora tiene delante.

Ahora bien, para Ortega, vida es, por lo pronto y sin más, la de cada cual; mi vida y no la de otro. De ésta es de la que hay que partir en este retroceso radicalizante. Si bien es preciso poner ahí los pies para entender la realidad que es lo social, es preciso también salir al paso de un posible equívoco que consistiría en trasladar simplemente los caracteres de mi vida a los de la vida —si es que así puede llamarse— social. Hay que describir minuciosamente a este respecto lo que entendemos por vida humana *sensu stricto*, cuáles son sus caracteres, pero advertirá: «si más adelante nos encontramos con vida nuestra o de otros que no posean estos atributos, quiere decirse, sin duda ni atenuación, que no es vida humana en sentido propio y originario, esto es, vida humana en cuanto realidad radical, sino que será vida, y si se quiere vida humana en otro sentido, será otra clase de realidad distinta de aquélla, y, además, secundaria, derivada, más o menos problemática» (pág. 83).

Dentro de nuestra vida, y de manera necesaria van a aparecer otras vidas, vidas que, ya estamos advertidos, van quizás a tener otros atributos distintos de los de la mía propia. Hay que preguntarse por cuál es su sentido (y éste es el sendero que nos acerca al tema propuesto). Aparece el tema del «otro» en nuestra circunstancia. El otro es aquél que nos responde, y esta respuesta se da siempre a través del «campo expresivo» que es el cuerpo. El que nos responde, por lo pronto es el «tú». El otro, en primera aproximación —lo social está todavía solo, pero ya, vislumbrado— es el «tú» y la relación que se produce entre «tú» y «yo» es una relación «interindividual». La respuesta del tú es todavía la respuesta de una persona («Vida personal» es el título del segundo capítulo). Este todavía nos hace sospechar que no es el único modo de respuesta. Ese otro modo que sólo se apunta como contrapunto del que tenemos a esta altura del libro ante los ojos, es el que va a justificar la segunda parte del título.

La aparición del otro respondente es cuestión que se presenta solicitando aclaración a todo pensamiento filosófico que se afirma como tal a la altura de nuestro tiempo. El esfuerzo mayor no sólo para aclararlo, sino también para poner en marcha la filosofía después de la depresión positivista, es el de Husserl. A Ortega le ha sido necesario, no sólo en este punto, sino en otros (véase «La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva») enfrentarse con las tesis de Husserl. Enfrentarse quiere decir ponerse frente a frente, ponerse ante ellas, para, dentro de su pensamiento reducirlas a un núcleo inteligible. Este procedimiento intelectual se usa también en esta otra. De la lectura de sus palabras no sólo sacamos lucidez para prepararnos a entender sus propias tesis, sino una mejor intelección de la del fundador de la fenomenología.

Además del otro que es «tú», «él» o «ella» —como diseñará en el delicado apartado «breve excursión hacia ella»— hay algo más. Alguien que también nos responde pero de otra manera: la gente, todos y nadie determinado. La gente es el sujeto de los usos, y los usos la médula de lo social. Alcanzado el propósito hace falta abordar la descripción de esta nueva realidad que se escapa siempre que queremos aprehenderla. Hace falta descubrir cuáles son los caracteres constitutivos de los usos. El acceso a los usos lo plantea Ortega en tres etapas: Primero elige un uso cualquiera —el saludo— y nos lo hace entender, nos lo presenta de modo que, al final quedan decantadas sus notas constitutivas. Después —ya en el área del uso—, estudia con detalle dos de los usos más fuertes y representativos: el lenguaje y la opinión pública.

La intelección de cualquier uso nos obliga imperiosamente a retroceder en el tiempo con objeto de encontrarle algún sentido. El resultado de esta empresa es otro modo de entender esa realidad: realidad a la que es inherente haber perdido el sentido que tuvo. Al uso le es constitutivo el ser una *supervivencia*. Si el uso que pretendemos estudiar es el lenguaje, hará falta retroceder en el tiempo igualmente; este retroceso se llamará *etimología*, por lo cual —dado que el retroceso es metódicamente necesario no sólo para entender lo que es este uso, sino también cualquier realidad con estos caracteres— Ortega propondrá la tarea «etimológica» extendiendo la significación del término para el estudio de todo uso. De ahí la intelección del hombre como «animal etimológico».

El avance en este estudio nos destaca otro de los caracteres definitivos del uso: su coactividad o presión. La que Ortega llama, con palabra tomada del lenguaje jurídico, el carácter de *vigencia*. Los usos se nos imponen, y no por el número de personas a que afectan, sino previamente a este afectar. Además, los usos considerados desde el punto de vista de su vigencia pueden ser más o menos fuertes. Los usos «fuertes y rígidos» son principalmente los que se ejercen a través del Estado y el Derecho, la parte que hace más visible este carácter de lo social.

El uso es algo constitutivo de la realidad humana pero en forma de tensión centrífuga. El hombre vive dentro de los usos, está constituido por ellos en una amplia zona de su propio ser, pero, sin embargo, también está constituido por una tendencia a salirse de ellos. Este es también el modo recto de entender cómo lo social afecta al hombre. Podemos decir que el hombre es «naturalmente sociable» siempre que completamos esta frase con su otra mitad, a saber, que es «naturalmente insociable».

El tema de la «gente» se corta con el estudio de las opiniones y el poder público. No obstante el contorno del libro queda clara y suficientemente perfilado y el repertorio de ideas —resumen y ordenación de algunas ya conocidas y estudiadas en distinta perspectiva

unas, nuevas otras, que hacen entender la totalidad del tema desde distinta zona de profundidad y radicalismo— estructurado en torno al núcleo que se apuntó al comienzo.

MARÍA RIAZA

ORTEGA Y GASSET, José: *Meditaciones del Quijote*. Introducción y Comentario de Julián Marías. Ed. Revista de Occidente. Puerto Rico, 1957, XXVIII + 445 págs.

He aquí un libro sobre el que es preciso llamar —hacer que se detenga— la atención. Y no porque sea más importante, profundo u original —dejando aparte el que además lo sea—, sino porque ante él se corre el riesgo de tomarlo por otra cosa, a saber: nueva edición de un libro de Ortega archiconocido. A lo más hace pensar en una edición crítica del mismo, y no es sólo eso, ni siquiera es eso.

La obra de Ortega está de tal modo situada en el paisaje intelectual español que no puede dejarse a un lado. Quiero decir que no hay más remedio que contar con ella, y ello requiere su intelección. Pues bien —no obstante el éxito enorme de las publicaciones orteguianas, incluyendo la que ahora no ocupa—, resulta que el mismo Ortega se encuentra sorprendido por el hecho de que ni siquiera los más próximos tenían una noción remota de lo que él había pensado y escrito. Esta afirmación de Ortega supone un grave reproche para el hacer intelectual español, y reclama con urgencia, meditación y remedio. Haciéndose eco de este reproche escribe Marías en la primera página de esta obra, refiriéndose a unas palabras suyas de 1950: «El primer libro de Ortega, *Meditaciones del Quijote*, es de 1914. Pienso que todavía no ha sido leído en serio por más allá de media docena de personas...» En estas palabras está la justificación de la presente obra de Marías. Se trata de una obra pulcra y clarificadora como todas las suyas, que supone un trabajo penoso y árido por la dificultad de los temas que exige el comentario y la fatiga del constante sometimiento a un texto. El propósito de este comentario es que el libro de Ortega pueda ser leído de modo suficiente por todos los españoles, es decir, comprendido, y comprendido desde su ángulo filosófico. Las ideas filosóficas que después Ortega ha ido desarrollando estaban, quiero decir partían, de allí. ¿Por qué no fueron advertidas? La respuesta a esta pregunta excede de las posibilidades de una nota, pero es indiscutible que uno de los elementos de la «incomprensión» fué la dificultad de esas mismas ideas, y su novedad. Desde ahí era preciso arrancar. Teniendo en cuenta este motivo señalado —y dejando en la sombra otros menos conexos con la pura comprensión y de peor índole— Marías pone una vez más su generoso empeño al servicio de la intelección de la obra de su maestro, cargando con esta labor minuciosa, difícil, y quizás ingrata, pero de perentoria necesidad para la vida intelectual española.

El texto de Marías ocupa algo más de la mitad del libro (desde la página 211 a la 445), y la Introducción, 28. El comentario supone un segundo «libro», al menos en cuanto a extensión. Ya hemos justificado arriba esta desusada extensión. «Distraídos por mis imágenes han resbalado sobre mis pensamientos...», decía Ortega con palabras citadas en la Introducción; pues bien, para que esto no vuelva a pasar, para que de «buena fe» no pueda volver a resbalarse sobre los escritos de Ortega, para enseñarnos a leerle, ha escrito Marías este largo y ceñido comentario. Así van apareciendo, traídas por el texto, las ideas de circunstancia, de perspectiva, el método amoroso y la filosofía, etc., y en seguida, en el capítulo «Transmundos» sale al paso el tema de la verdad. Ilustra Marías este tema, punto capital de las «Meditaciones del Quijote», y también uno de los más afectados por la incompreensión. Un poco más lejos se ve obligado a precisar la teoría del concepto expresada en esta obra de Ortega, arma de la nueva lógica, fortificación contra el irracionalismo. Cada subtítulo de la «Meditación preliminar» se nos presenta iluminado por el comentario, a la luz adecuada de tal manera, que las coyunturas sistemáticas con el resto del pensar orteguiano, se nos pongan a todos al descubierto.

No voy a seguir la enumeración, que pudiera hacer pensar en una selección de temas, cuando mi ánimo ha sido tan sólo el de sacar una muestra. Me falta hacer aún una advertencia. No se piense que Marías ha tratado de hacer decir a las frases de las «Meditaciones» lo que Ortega pensó y dijo con fecha posterior. Si de enseñar a leer, y no de adivinar, se trataba, hubiera sido invalidar su propio empeño. La comprensión que se nos exige y facilita a la vez viene de entender la obra desde sí misma, y a lo más, conectada con los escritos anteriores. Las conexiones con obras posteriores sólo pueden tener el propósito de mostrar la íntima conexión de toda la obra de Ortega y el carácter matriz de la tratada. Así se nos presenta este comentario invitándonos a una relectura de la obra que le ha dado lugar después del esfuerzo aclaratorio que la lectura de las notas nos ha hecho realizar.

MARÍA RIAZA

ORTEGA Y GASSET, José: *¿Qué es Filosofía?* Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1958, 264 páginas.

El segundo de los inéditos de Ortega recoge un curso que pronunció en 1929, titulado *¿Qué es Filosofía?* Ha sido compuesto este libro, según advierten «Los Compiladores», con los manuscritos originales del autor, redactado para su utilización en el curso.

Se compone de XI lecciones de apretado contenido filosófico, en las cuales va cercándose el tema apuntado por la pregunta, con intensidad que se renueva a cada nueva lección. Es el modo circular

de adueñarse de una verdad que Ortega compara con la toma de la ciudad de Jericó, definidor a su vez de un método y un estilo filosófico. De la eficacia de este procedimiento puede juzgar el lector a la terminación del libro.

No se trata de una «introducción» a la filosofía, sino de todo lo contrario, de «tomar la actividad misma filosófica, el filosofar mismo, y someterlo radicalmente a un análisis». Para comenzar esta tarea empieza por fijarse en la actitud del hombre contemporáneo ante la filosofía y advertir que ha cambiado respecto a la de la generación anterior. Esta advertencia nos hace reparar en el supuesto que encierra esta afirmación, a saber: la posibilidad de que la verdad cambie. ¿Qué sentido tiene esta afirmación? Esta pregunta nos orienta hacia una tarea de alto rango filosófico al perseguir «la extraña aventura que a las verdades acontece», y que consiste en «una doble condición muy curiosa», por un lado, y por sí mismas «preexisten eternamente», y, sin embargo, el ser adquiridas por un sujeto real «les proporciona un cariz histórico». Esta doble faz ha desazonado a muchos siglos de filosofía, haciendo cabecear la teoría del lado eterno o del temporal, filosófico o histórico. En esta primera lección queda netamente señalada la tarea: se trata de conseguir que en nuestro tiempo ambas actitudes se hagan compaginables. Y esta gran tarea de nuestro tiempo se ha manifestado precisamente ahora, cuando la filosofía ha superado el gran colapso sufrido entre los años 1840-1900.

¿Cómo se produjo? He aquí una pregunta que es necesario contestar si nos queremos hacer, efectivamente, cargo de nuestra tarea. Durante aquellos años —contesta— llegó al paroxismo el fenómeno que Ortega denomina «imperialismo de la física». La tensión de este imperialismo empieza a ceder cuando entramos en el siglo XX. Sin embargo, esto no explica suficientemente el nuevo entusiasmo; hay que atender a la parte positiva de este fenómeno, que sólo se entiende desde el fondo si contestamos no sólo a la pregunta de por qué el hombre del siglo XX se pone a hacer filosofía y se interesa por ella, sino también a esta otra más general de ¿por qué al hombre —ayer, hoy u otro día— se le ocurre filosofar? Esta pregunta envuelve al que digamos previamente qué entendemos por filosofía.

Y comienza —hemos descrito un círculo— desentrañando, cercan-do otra vez, la definición general «filosofía como conocimiento del Universo». Pero ni Universo, ni conocimiento, quieren decir lo mismo para la filosofía y la ciencia; es necesario dejar bien claras estas dos actitudes, cuya indistinción ha ensombrecido tanto el hacer filosófico. A este cometido se dedican intensivamente las lecciones III y IV. No podemos, sin trivializar, seguir su peripecia. Esta perspectiva se enriquece con la claridad lanzada sobre el tema del «problema» en su dimensión «práctica y teórica». Su esclarecimiento hace posible determinar el rango del problema filosófico, el más radical imaginable, el archiproblemático. El problema filosófico hace perfilar-se tres notas que deberán integrar cualquier noción rigurosa de filoso-

fía: ser autónoma, ser teoría, y hacer «de la aspiración a abarcar intelectualmente el Universo el principio lógico y metódico de sus ideas».

Ahora bien, resulta que no hay más verdad teórica rigurosa que la verdad fundada en la evidencia. Otro gran tema en la tradición filosófica: el de la evidencia. En conexión con él aparece la intuición, que nos lleva a la cuestión del «dato» en filosofía y a su vez nos exige la revisión de la filosofía que intentó construir desde él: el positivismo. Constituyen estos tres puntos de teoría un apretado núcleo que va a permitirnos, una vez desentrañado y en posesión de su riqueza, adentrarnos con posibilidad de éxito en lo vislumbrado como tarea propia de nuestro tiempo. De todos modos, no hay claridad sin enraizamiento histórico. Estos conceptos tienen un pasado desde el cual, y sólo desde él, se hacen plenamente inteligibles. Hace falta remontarse hasta Descartes, que es el primero que descubre —mediante la aplicación de un método nuevo— un nuevo tipo de consistencia que hace desde entonces sentir la necesidad de una nueva perspectiva. Esta nueva consistencia es mi propia subjetividad, irreducible a la cosa entendida sustancialmente como la antigüedad lo había hecho. Sin embargo, Descartes, que entrevió este nuevo modo de ser, sucumbió al tratar de aprehenderlo según el método pretérito de entender las cosas, y dió así lugar a la aventura que es la filosofía moderna, que es el idealismo.

El estudio del descubrimiento de la subjetividad lleva a Ortega a analizar sus causas históricas, que agrupa en dos: escepticismo y cristianismo. El estudio de esta segunda da lugar al filósofo español para hacer algunas certerísimas advertencias en torno a la noción cristiana del Dios, su trascendencia, su relación con el mundo. Es de notar que el tema de Dios en esta obra, no sólo en este lugar, aparece mentado en varias ocasiones, cobrando, al hilo del pensamiento orteguiano, perspectivas de gran hondura y nuevas posibilidades de precisión.

Y una vez entendido el hallazgo idealista, entendido desde la claridad que el hoy nos permite, hay que lanzarse audazmente a su superación. Tema de nuestro tiempo: superación del idealismo; he aquí lo esencial de la tarea. «No es verdad que radicalmente exista sólo la conciencia, el yo. La verdad es que existo yo con mi mundo y en mi mundo y yo consisto en ocuparme con mi mundo»... estamos palpando el hecho radical, lo que se llama en el más humilde y universal vocabulario "mi vida". Han sido precisas nueve lecciones para que sean inteligibles estas palabras y quede así certeramente enfocada la respuesta: «El problema radical de la filosofía es definir ese modo de ser, esa realidad primaria que llamamos nuestra vida». Ante ella el mismo método circular que nos ha hecho alcanzarla. De este modo irán apareciendo los atributos de la vida. Al difícil menester de descubrir la realidad radicante, que hace ser tal a cualquier otra realidad y abre un horizonte posible al filosofar, se dedicarán los dos últimos capítulos del libro. Con esto queda cumplida la ta-

rea. Después de terminada nos asombra la claridad, precisión y rigor que ha sido puesto, y puesto también «a disposición» del lector, sobre temas difíciles unos, huidizos a causa de su novedad otros.

Estas once lecciones de filosofía constituyen una aportación de primera fila al repertorio filosófico de nuestro tiempo.

MARÍA RIAZA

PIETTRE, André: *Marx et le Marxisme*, Presses Universitaires de France, París, 1957, VIII-234 páginas.

Este libro consta de dos partes. La segunda consiste en una serie de anejos compuesta por textos de escritores premarxistas y marxistas acerca de puntos cruciales del pensamiento filosófico y político. La primera forma el estudio propiamente dicho del autor.

Presentando a Marx y a Engels en sus datos biográficos, hace notar Piettre que el socialismo marxista coexiste, en el siglo XIX, con el socialismo romántico y con el democrático. Pero el pensamiento alemán donde los fundadores beben más directamente su caudal es el hegeliano. La historia demuestra que todo deviene. A su vez, las fuerzas históricas actúan dramáticamente. Por ello, su explicación no es exterior, sino interior, en función de las fuerzas que en su seno se desarrollan.

Unas de estas fuerzas son la miseria y el proletariado. El marxismo es un esfuerzo para probar que la historia demuestra el protagonismo del proletariado. En sus aspectos generales, el marxismo es: un filosofía de la historia, una economía que aplica los supuestos de dicha filosofía y una revolución que pone en práctica una acción para aprovecharse de las contradicciones que la filosofía y la economía encuentran en el régimen capitalista.

Esta concepción de la historia radica en Hegel. El sentido y los fundamentos de la dialéctica hegeliana, cuyos precedentes constan desde Heráclito, se refieren a la filosofía del *devenir* —opuesta a la filosofía del *ser*—. Es muy adecuada a la mentalidad alemana, cuyo principal verbo auxiliar es el verbo devenir (*werden*).

La primera aplicación de la dialéctica histórica es que se enuncia como filosofía del progreso. En segundo lugar, este progreso resulta de la lógica de las fuerzas vitales.

El mecanismo de la dialéctica se comprende en tres momentos: la afirmación (tesis), la negación (antítesis) y la negación de la negación (síntesis). Este mecanismo se aplica por los socialistas al fenómeno jurídico elemental: a la apropiación. Proudhon había profetizado ya que la tesis era la propiedad comunal; la antítesis, la propiedad privada, y que era necesario descubrir la síntesis de este movimiento dialéctico. Marx y Engels lo hicieron así, inventando la fórmula definitiva: el marxismo (comunismo).

Hegel había tratado de los movimientos dialécticos como fenómenos ideales. Marx, a su vez, imaginó su eficacia en el mundo entendido como realidades materiales.

El materialismo filosófico tenía el precedente del materialismo ateo de Feurbach. El humanismo feurbachiano fué el modelo del marxista. Pero fué también rebasado mediante la dialéctica, dando paso al materialismo dialéctico. Del materialismo dialéctico, que veía en la organización capitalista la enajenación del hombre, se pasó al materialismo económico, cuya formulación había sido hecha por Moisés Hess, maestro de Engels y uno de los pensadores del grupo de la «izquierda hegeliana».

El materialismo histórico es una visión económica de la historia, así como una interpretación histórica de la economía. Proporciona una forma absoluta del determinismo económico, atenuada posteriormente por Engels. En su concepción cobra importancia eminente la apreciación sociológica de las estratificaciones de las fuerzas humanas, en clases económicas, o sea en clases explotadoras y clases explotadas, cuya conciencia es preciso formar para que, mediante la lucha, se libren de dicha explotación que las enajena de la humanidad.

De ahí que la filosofía marxista sea también una filosofía de la acción de la *praxis*. La acción es llave del pensamiento. El protagonista de toda conciencia y de toda filosofía es el *homo faber*. El trabajo es el instrumento de la formación de conciencia y de convertirse en hombre, mediante el dominio de la naturaleza exterior y mediante la evitación de la explotación.

Los datos económicos que intervienen en esta filosofía son muy complejos. Pero su interpretación es muy simple: el régimen capitalista es esencialmente condenable en sí, puesto que se basa en la explotación de unos hombres por otros. Pero, además, está condenado inexorablemente por la realidad histórica, que pone de manifiesto fuerzas que en su propio seno se contradicen y terminan por destruirlo.

Marx demuestra ambas tesis mediante su estudio acerca de la enajenación capitalista, del *plusvalor*, de sus teorías acerca del origen del capital y del interés, de sus observaciones sociológicas acerca del porvenir de la civilización maquinista, etc.

La contradicción fundamental del capitalismo es la acumulación y creciente concentración de las fuerzas capitalistas. Las empresas se concentran progresivamente. Ello es origen de su antítesis: la progresiva depauperación del proletariado. De ahí las crisis capitalistas, donde se manifiestan intermitentemente los resultados de esta contradicción, y la formación de la mentalidad revolucionaria, que intenta destruirlo operando desde fuera de las causas económicas intrínsecas.

La revolución marxista se planea en dos fases. La primera es la dictadura del proletariado, liquidando las clases antiguas, imponiendo un régimen económico colectivo, impulsando el progreso técnico. La segunda y definitiva es la instauración del comunismo, disolviendo al Estado —una vez que su coacción no es necesaria— y rigiéndose

por una disciplina universal consentida libremente, donde la sociedad ganará lo que el Estado pierde.

El régimen económico comunista consiste en establecer una planificación de la cooperación social, compatibilizar los *standards* de la ciudad y del campo, eliminando la distinción entre los mismos y llegando a suprimir las condiciones que hacen ingrata la división del trabajo.

Sobre esta base se establecen las condiciones que permiten la supresión de la familia y la innecesariedad psicológica de la religión.

La marcha de la actividad revolucionaria ha producido efectos muy complejos. El más notorio es que ha fracasado en los países capitalistas. La depauperación progresiva no ha sobrevenido, pero el capitalismo se ha transformado al tiempo que el marxismo se ha suavizado.

En el ejemplo de la revolución rusa se advierte, por otra parte, el éxito del marxismo. Lenin aplicó al antiguo imperio zarista las tesis de Marx. Descubrió la doctrina del imperialismo capitalista, que acusó el fracaso de la revolución en los países más adelantados económicamente. Pero concibió también la nueva estrategia revolucionaria, donde el Partido Comunista asume la función de formar activamente y de representar la conciencia proletaria. Dentro del Partido juegan papeles distintos los intelectuales, los obreros y los campesinos. Precisamente estos últimos formarán la nueva forja de la sociedad superadora del capitalismo y del proletariado conjuntamente. Al efecto, cita el autor el caso de la revolución china, que es obra de campesinos y que ha superado en diez años la fase socialista para penetrar ya decididamente —rebasando en esto a la propia URSS— en la fase comunista de la organización económica.

Después de estudiar las fases de la política económica rusa bajo la dominación comunista, el autor resume en una profunda serie de conclusiones las paradojas del marxismo.

El marxismo ha desarrollado un poder sin precedentes. Esto se opone a su primigenia depreciación teórica del Estado. Constituye una protesta contra un mundo de sufrimientos, pero su táctica no es nada suave. Tiene una visión de confianza en el mundo del porvenir, pero se apresura a organizarse para provocar por la fuerza ese advenimiento necesario. Aspira a la reunificación del mundo, pero enfrenta decisivamente todas sus fuerzas antagónicas.

Por otra parte, el marxismo entraña graves fallos. Crea una nueva enajenación técnica, una nueva enajenación económica, una nueva enajenación política, una nueva enajenación espiritual. De ello, aparece que, en el fondo, el comunismo es una nueva mística y una nueva fe, cuyos resultados no pueden ser estudiados aún, puesto que no son definitivos.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE.

QUIROGA DE LA ROSA, Manuel J.: *Sobre la naturaleza filosófica del Derecho*. Noticia preliminar de R. Levene. Buenos Aires, Perrot, 1956. XXXIII + 71 páginas.

El Instituto de Historia del Derecho, de la Facultad de Derecho de Buenos Aires, ha aumentado su «Colección de textos y documentos para la historia del Derecho argentino» con esta reimpresión facsímil de la edición hecha en 1837 de la tesis con la que Quiroga de la Rosa se doctoró aquel mismo año en la Universidad de la capital argentina.

No debe verse, por supuesto, en el discurso de Quiroga, más valor que el simplemente histórico, puesto que fué una de las primeras manifestaciones del cultivo en la Argentina de los estudios de filosofía jurídica. El contenido del mismo mueve la simpatía del lector hacia su autor al comprobar su entusiasmo juvenil por la filosofía, y fácilmente se disculpan las ingenuidades y faltas de información de que adolece, nada extrañas, por otra parte, si consideramos que, según se desprende de los datos biográficos de la «noticia preliminar», Quiroga escribió su tesis entre los veintidós y los veintitrés años.

Al hacer una exposición histórica de los autores que han tratado de la fundamentación del Derecho, no ve nada aprovechable —ni en la Antigüedad ni en la Edad Media, «edad de tinieblas» —hasta Grocio, llamando después su atención Leibniz, Montesquieu y, sobre todo, Kant.

La tesis mantenida se concreta en la proposición que la encabeza, que, con cierta aproximación, quiere asimilarse a la tradicional división tricotómica de la ley: «El Derecho es la esencia del Autor de las cosas, la base de la Naturaleza o de la Creación y el alma de la Humanidad». El mayor mérito del discurso está, repetimos, en el ardor con que Quiroga defiende los estudios filosóficos y su aplicación al Derecho.

Va precedida la edición facsímil de una extensa nota de Ricardo Levene, en la que hace una ponderada crítica de la obrita de Quiroga.

A. F. GALIANO

SÁNCHEZ DE LA TORRE, Angel: *Los comienzos del subjetivismo jurídico en la cultura europea*. Madrid, Instituto Editorial Reus, 1958.

El estudio se inicia con unos conceptos generales sobre Edad Media, Renacimiento, Protestantismo y Contrarreforma (Reforma Católica), indicando el talante vital humano en cada circunstancia. Incide a continuación la atención sobre el tema del libre albedrío en la polémica protestante contra la idea de libertad, reforzada en la tesis de Molina y contrabatada por el jansenismo, y de la Teología pasa

el enfoque a la política, con alusiones a Maquiavelo y a sus contradictores, Sebastián Fox con su elogio de la función del gobernante.

El capítulo tercero se centra en el saber natural del hombre y la sociedad, enfrentándose con los conceptos clave, originales del profesor González Oliveros, de la disyuntiva «clasicismo», o «transclasicismo» indispensable para comprender la postura española en aquella encrucijada histórica. Especialmente notable este dilema en el concepto de humanismo, representado en la cultura patria por Luis Vives, seguido por otros humanistas y teólogos como Suárez, y en particular Gabriel Vázquez.

En cuanto a la ciencia de la sociedad, es también Vives iniciador del pensamiento moderno, refiriéndose con singular agudeza a la naturalidad y racionalidad de lo social. Sigue una ceñida exposición de la doctrina social y política de éste.

La autonomía de la razón como norma del derecho ocupa el capítulo quinto; arrancando del precedente de Escoto se investigan los caracteres generales del iusnaturalismo renacentista, insistiendo el estudio sobre la posición de Vives y la de Vázquez. Cae el acento sobre la «racionalidad» del Derecho natural, así como la relación del mismo con la cultura, considerada por Vives y Soto, que aboca a la vertiente histórica del Derecho.

Con las anteriores reflexiones se pasa a analizar la valoración del Derecho positivo. Como dice Sánchez, el hecho renacentista tuvo repercusión en toda mentalidad alerta. Vives valora, sobre todo, la equidad. También los teólogos juristas hacen hincapié en el estudio del Derecho positivo.

La parte final del trabajo se ocupa del Derecho natural bajo la nueva visión la disputa central en torno a las nuevas concepciones naturalistas de Vázquez, «hombre sanguíneo, agudeza enorme, malogrado cuando más ricos frutos prometía», cuyo sistema puede ser considerado el primero de Derecho natural moderno, en cuya apreciación coincide Sánchez con el profesor González Oliveros.

Resultaría empresa vana resumir esta última y apretada fase de la obra comentada. Más que nada se ciñe a Vázquez, ponderando los varios aspectos de su doctrina iusnaturalista, su repercusión y la polémica por ella suscitada, mostrándose este recelo en la obra jurídica fundamental de Suárez.

Se cierra la publicación con una cuidada y extensa bibliografía de los temas expuestos.

RAFAEL CASTEJÓN

SCHWEIKERT, Heinrich: *Die Wandlungen der Tatbestandslehre seit Beling*, Verlag C. F. Müller, Karlsruhe, 1957, VIII + 164 páginas.

Por encima, y muy por encima, de su valor técnico jurídico, la doctrina de la tipicidad interesa a la teoría general del Derecho y aun a las concepciones culturales todas, por cuanto que es la forma

normal de manifestarse el dogma de la legalidad de los delitos, el *nullum crimen sine lege*, que es, desde las conquistas filosóficopolíticas del siglo XVIII, uno de los postulados más firmes de nuestra civilización y del Estado de Derecho. Precisamente por ser así dicho valor de la tipicidad, si bien reducido a los angostos límites de «elementos del delito» en el rompecabezas de su teoría jurídica, había sufrido rudos golpes en determinados sectores de la doctrina, concretamente en la Alemania nacionalsocialista, que al descartar o minimizar el valor de lo típico, arrumbaba al mismo tiempo el de lo legal en beneficio de postulados de utilitarismo e irracionalismo. Como natural reacción a tan recusables criterios, la postguerra ha conocido un pujante renacer del principio de la tipicidad, correlativo al de la legalidad, tanto en el derecho constitucional como en el dominio de la ciencia pura. Movimiento de restauración que, al menos teóricamente, se hace sentir incluso en el ámbito del Derecho soviético, donde se propugna la derogación del famoso art. 16 del Código penal ruso, que consagra la analogía, ya abolido de los de Bulgaria y Rumania en 1956 (v. Kiralfy: *The Campaign for Legality in the URSS*, en «The Internat. and Comparative Law Quarterly», 1957, pág. 625). En el libro reseñado, que publica la sección de ciencias políticas y jurídicas de la Universidad de Friburgo Br., su autor hace una detenida y clara exposición de los avatares de la trascendental doctrina de la tipicidad en la ciencia penal alemana, notablemente a partir de su formulación en los comienzos de este siglo, en 1906, la famosa obra de Ernesto Beling *Die Lehre vom Verbrechen*. Con anterioridad confundióse tal concepto con el del *corpus delicti*, surgiendo en el proceso inquisitivo, al adecuarse la «especial inquisición» del acto objetivo a la «general inquisición» del delito *in abstracto*, lo que acaeció en Alemania a través del nuevo régimen de la «Carolina» instrumento de la recepción.

Se exponen las doctrinas de Beling, en su primera manifestación formalista y en la ulterior naturalista, pero siempre a modo de concepto penal fundamental en la teoría del delito, lo que mereció las críticas sagaces de Goldschmidt, prefiriendo contemplar la tipicidad como «concepto jurídico-político» extraño a la intrínseca esencia del delito. Tercia Binding en la cuestión formulando a su vez la tesis del «tipo delictivo objetivo» y Baumgarten con la de los «signos negativos de la tipicidad», que llevan a una identificación casi inevitable entre los elementos de tipicidad y antijuridicidad, desnaturalizando así el esquema armonioso de Beling. Lo revaloriza, en cambio, Max Ernesto Mayer, que torna a la tricotomía de tipicidad, antijuridicidad y culpabilidad, con sustanciales fronteras diferenciales, en base, sobre todo, a hacer de la tipicidad un elemento normativo y de la juridicidad otro subjetivo.

Se ocupa a continuación el autor de hacer historia de la doctrina en la entreguerra, cuando W. Sauer vuelve a insistir en el confusio-nismo de Baumgarten al hablar de la «antijuridicidad típica», que salva, en cambio, Mezger con el elegante rodeo de lo «típicamente

antijurídico» y de lo «típico injusto». El propio Beling torna a revisar sus originarios puntos de vista, distinguiendo entre «tipo de delito» y «tipicidad», y Erik Wolf reintroduce elementos personales de lo injusto en la noción así subjetivizada de la tipicidad.

Así se llega a la abierta ofensiva de la escuela nazi de Kiel, de la que fué precursor Kempermann, y que tuvo como corifeos a Schaffstein, Dahm y Helmuth Mayer, motivando la valiente reacción de Schwinge y Zimmerl. Dicha ofensiva contra la tipicidad, en la que se enmascaraba la enemiga contra el legalismo, llevó como cortina de humo una pretendida etización de valores en la noción del injusto, que obviamente no es incompatible con los postulados técnicos y políticos de lo típico legal.

El quinto y último capítulo, de exposición de doctrinas, hace mérito a la situación en la ciencia alemana de la postguerra, notablemente en el campo del finalismo de Welzel y Maurach, en que la tipicidad pasa a ser un indicio de antijuridicidad, así como a las implicaciones del tema en la estimativa del error.

A. QUINTANO RIPOLLÉS

STRAUSS, LEO: *Thoughts on Maquiavelli*, The Free Press, Glencoe, Ill. 1958, 345 páginas.

Leo Strauss, catedrático de Filosofía Política, de la Universidad de Chicago, usando de un pensamiento vigoroso y de un estilo depurado, nos trae de nuevo a Maquiavelo, siquiera sea para que volvamos a gustar de su destacado perfil histórico. Pero su ambición es más científica: quiere ofrecernos una interpretación de la doctrina del gran pensador italiano exenta de contradicciones.

El hombre común, si lee a Maquiavelo, no tiene grandes remilgos en considerarle como un ser malvado. El estudioso, cuando lee a Maquiavelo, tiene sus dudas: lo mismo lo reputa como patriota que como científico de la sociedad.

Strauss, habiéndolo pensado mucho, se une al hombre común. Afirma que los principios contenidos en la obra de Maquiavelo son inmorales e irreligiosos; y disiente de los estudiosos: Maquiavelo, patriota o como científico, es sólo una visión parcial de él mismo. Para comprenderlo totalmente, hay que olvidarse de él en el siglo veinte y situarlo dentro de la herencia pre-moderna del occidente, cuando sus puntos de vista sobre el mundo todavía eran sorprendentes e inesperados.

Leo Strauss se pone a la tarea y nos habla, en un primer capítulo, del doble significado de la enseñanza maquiavélica; de la intención de Maquiavelo al escribir *El Príncipe*, en el capítulo segundo; de su intención al escribir los *Discursos sobre los diez primeros libros de*

Tito Livio, en el capítulo tercero, y, en el último, de la doctrina maquiavélica.

Respecto al primer tema, el autor cree que, si bien Maquiavelo comunica su pensamiento en dos libros, la relación recíproca entre ambos es enigmática. En cada uno de ellos expone todo lo que sabe, no obstante, sus perspectivas son distintas. Después de leer los dos libros, sacamos un promedio de lo que en los dos quiere decir, mas este promedio es distinto del contenido de cada uno de los dos. En realidad, ambas perspectivas quedan reducidas a una diferencia de propósito: cada libro se propone un público distinto, los lectores jóvenes y los viejos.

Se ha dicho que *El Príncipe* es una obra científica; Strauss nada entre dos aguas, y afirma que, en cierto sentido, es un libro de tal índole, ya que en él se encuentran principios generales entresacados de la experiencia mediante la razón. Pero, al mismo tiempo, *El Príncipe* es todo lo opuesto a una obra científica, pues culmina en una apasionada llamada a la acción; en sus páginas se entreveran multitud de juicios de valor, no hay la serenidad ni el desprendimiento que necesita la ciencia. En cuanto tratado científico, *El Príncipe* es obra de investigador; en cuanto camino a seguir, es obra de consejero o predicador.

A esta dicotomía, tratado científico-libro de preceptos, corresponde otra dicotomía en la construcción literaria de la obra. A un exterior tradicional se le opone un interior revolucionario. Maquiavelo conculca la vieja ley para reemplazarla por otra nueva, que cree es mejor que la antigua. Para él, la investigación científica es revolucionaria; la preceptiva es tradicional. Las dos se complementan en su obra.

Si bien en *El Príncipe* es clara la dicotomía mencionada, sin embargo, no lo es la forma en que tal combinación se logra. A la total comprensión se opone el último capítulo del libro. En él, Maquiavelo aconseja al príncipe liberar Italia, pero no dice nada acerca de los medios que ha de usar. Escinde lo tradicional de lo revolucionario. Pero si hace esto, es porque pretende mantener el noble final alejado de los sucios medios que se requieren para su logro. Por eso, la información tan ansiada nos la da en otro lugar, en el capítulo sobre la conquista. Liberar Italia de los extranjeros significa unificar Italia, y unificar Italia significa conquistarla. El liberador de Italia, por tanto, no puede confiar en que sus habitantes le sigan espontáneamente, tiene que llevar a cabo una política de hierro y prisión, de traición y asesinato. La liberación de Italia significa una revolución completa.

El libro se escribe para el príncipe, pero para el nuevo príncipe. En el prólogo, indica Maquiavelo que su doctrina se basa en su conocimiento de las acciones de los grandes hombres, y que éstos son nuevos príncipes, hombres «que han adquirido o fundado reinos». El nuevo príncipe puede ser el fundador de una dinastía en un Estado ya establecido, o el que se apodera de un Estado, o el que funda

un nuevo Estado. El nuevo príncipe, en otro sentido, puede ser un iniciador o un imitador, o bien uno que adopta los modos y órdenes inventados por otro príncipe, o bien uno que inventa un nuevo tipo de sociedad. Maquiavelo expresa de manera que no da lugar a dudas que no espera que su discípulo sea o se convierta en un nuevo príncipe iniciador de nuevos órdenes; simplemente aconseja a su lector que sea un buen imitador. Maquiavelo se precia de ser un buen conocedor de la naturaleza de los príncipes, él sabe qué consejos darle. El nuevo príncipe ha de confiar en él.

Como maestro de príncipes, a Maquiavelo no le interesan especialmente los problemas que confrontan a los nuevos príncipes italianos; el propósito primario de su libro, por tanto, no es dar consejos a un determinado príncipe italiano, sino exponer toda una nueva doctrina para nuevos príncipes en Estados completamente nuevos.

Leo Strauss, en el capítulo tercero de su libro, expone la intención de Maquiavelo al escribir los *Discursos sobre los diez primeros libros de Tito Livio*. Si en *El Príncipe* afirma que en la antigüedad hay órdenes que deben imitarse; en los *Discursos* nos muestra qué órdenes son éstos: el modelo a seguir es el ofrecido por Roma. De aquí que los *Discursos* versen sobre Tito Livio, el historiador de los días gloriosos de Roma.

Pero, ya desde el principio, Maquiavelo se encuentra con dificultades. Los lectores a quienes se dirige son opuestos al orden que trata de instaurar. Por tanto, tiene que recurrir a principios que también ellos reconozcan. Los lectores son grandes admiradores de la antigüedad clásica, aunque no todos sean humanistas: circunstancia favorable que no desaprovecha. Su primer tarea, pues, es fundamentar la autoridad de Tito Livio, si bien antes tiene que establecer la autoridad de la Roma clásica, y, para ello, lo más eficaz es apelar a la antigüedad en general, ya sea clásica o bíblica. No obstante, Maquiavelo no puede llegar a identificarse completamente con Tito Livio; éste, naturalmente, sólo se propone mostrar la grandeza de Roma; aquél, pretende probar la superioridad de la antigüedad romana con respecto a su época. De aquí las adiciones que, de su propio cuño, hace al historiador latino.

Strauss ve la relación existente entre *El Príncipe* y los *Discursos* de la siguiente manera: tanto el uno como el otro presentan una doctrina completamente nueva, revolucionaria, bajo una forma tradicional. Pero, mientras *El Príncipe* encierra una doctrina totalmente nueva respecto de los fundamentos de la sociedad, los *Discursos* contienen, además, una nueva doctrina respecto de la estructura de la sociedad. El tema principal de *El Príncipe* es el fundador, el príncipe creador de nuevos órdenes. El tema de los *Discursos* es el pueblo, en cuanto conservador de los modos u órdenes establecidos, en cuanto depositario de la moral y de la religión.

En el último capítulo, Leo Strauss hace uso nuevamente de su finura de percepción, al analizar la doctrina de Maquiavelo. Análisis

que tiene en cuenta tanto la tradición teológica como la herencia clásica de filosofía política, dominios ambos en los que se desenvuelve el pensamiento de Maquiavelo. De esta manera, arroja por la borda las posibles contradicciones que parecen observarse en su doctrina.

Trabajo de erudición, es una aportación valiosa a la opinión tradicional, que ve en Maquiavelo un agente demoníaco.

J. CASTILLO

ANUARIO DE REVISTAS

A) HISTORIA GENERAL DE LA FILOSOFIA

ROBINET (André): *De L'Histoire comme technique présumée a toute activité créatrice en Philosophie*, en «Les Études Philosophiques», XII, 3, 1957 (páginas 405-409).

La Historia de la Filosofía no es simple actividad técnica que se desenvuelve al margen de la auténtica filosofía, pero tampoco la filosofía recibe de la historia la totalidad de su significación. Hay que ver cuáles son las presunciones concretas y técnicas que permiten esperar a la vez la investidura de la Historia por el espíritu filosófico y la propia profundización del espíritu por la práctica de la historia. En primer lugar no hay que confundir la historia de la filosofía con la historia de los filósofos o de las filosofías. Pero sí hay que considerar que la filosofía, de la cual se compone la historia, no es más que la dialéctica de la existencia y del saber en el esfuerzo creador. Para llegar a nuestro objetivo hay que comenzar descartando los dos males de que adolece la historia tradicional: la apología y la sistemática, evitando el caer en el absurdo de lo individual.

La filosofía, ayudada por la historia, en cuanto al *texto*, que es el dato fundamental e intranscriptible, debe procurar unas garantías de exactitud de la escritura original, de edificación de aparatos críticos completos y progresivos, y si es posible de disposición genética de la impresión mostrando la manera como se ha verificado gráficamente la marcha del pensamiento. En cuanto a la *significación* primaria, la técnica del historiador deberá completarse de una investigación en el ambiente y en el medio, para discernir las fuerzas causantes y ponerlas en relación con el sentido reconocido por el autor. Por lo que respecta a la *interpretación* está sometida a las influencias de la época y personales. El historiador está, en todo,

bajo una dependencia heterogénea y a lo que debe tender es a conservar lo más puramente posible los datos y sus visiones personales.

Además, el historiador debe someterse a una serie de reglas de análisis, de recepción permanente, de transposición gradual y transmisión mediata para que su labor sea auténticamente fructífera.

La historia así comprendida es este campo viviente de las experiencias filosóficas de la obra, donde la universalidad se prueba desprendiéndose de una manera existencial y sensible, a través de los campos culturales que ella domina. La filosofía que se apoya en la historia no es un reflejo de ella misma indefinidamente repetida, sino que es siempre toda la realidad filosófica.—
M. N. R.

TATARKIEWICZ (Wladyslaw): *Les quatre significations du mot «classique»*, en «Revue Internationale de Philosophie», XII, 43, 1958 (págs. 5-22).

Analizando la evolución del término «clásico» tenemos que en latín tiene un sentido de *clase*. La Administración romana designa con él a la más alta categoría de ciudadanos romanos atendiendo a la cuantía de su renta. No obstante, ese término se usa raras veces en las letras y en las artes, y sólo refiriéndose a autores de primera categoría. Durante la Edad Media, «classicus» quiere decir escolar. La idea de autor «clásico» no reaparece hasta el Renacimiento. Pero desde entonces el sentido figurado del nombre se convierte en sentido principal: clásico significa perfecto. Como en esta época los autores antiguos eran los únicos considerados perfectos, la palabra «clásico» comienza a equivaler a lo que es antiguo. En el siglo XIX, el Diccionario de la Academia Francesa de 1814 da sentido de clásico al «autor apro-

bado y que tiene autoridad». Este término clásico no es unívoco, sino que tiene por lo menos cuatro significaciones con fundamento en su historia:

A) «Clásico» se dice de lo que es de primera clase; de lo mejor en su género. Otra variante del mismo concepto: «Clásico» es lo que es generalmente apreciado y admirado. Otra variante aún, que es de uso en el lenguaje vulgar, es la que denomina «clásico» a lo que a fuerza de ser apreciado ha pasado a las costumbres. No hay inconveniente en que la palabra clásico continúe siendo usada en este sentido, pero sólo en el lenguaje vulgar y sin pretensiones científicas. Este sentido está eliminado del lenguaje erudito, que no utiliza el término clásico más que en el sentido C o D.

B) «Clásico» como sinónimo de antiguo. Según una variante, «clásico» es lo antiguo que al mismo tiempo ha sido consagrado por la admiración. Otra variante entiende por «clásico» únicamente el apogeo de la antigüedad.

C) Se dice «clásico» a lo que sin ser clásico está conforme con los modelos antiguos. Es un hecho histórico que en ciertas épocas que han sucedido a la antigüedad, el arte se ha asemejado al arte antiguo, y en otras, no solamente se le ha asemejado, sino que lo ha imitado expresamente. Estos retornos a lo antiguo comenzaron en la baja Edad Media y tuvieron su culminación en los tiempos modernos. Para designar estos hechos históricos se emplea la palabra «clásico» en este sentido.

D) Se dice «clásico» de los autores y las obras que poseen cualidades tales como armonía, medida y equilibrio, porque son éstas las de los clásicos antiguos y modernos.

Las cuatro significaciones de la palabra «clásico» son del dominio de las ciencias humanas; las dos primeras pueden ser aplicadas tanto a las obras literarias y artísticas como a las científicas y sociales; las dos últimas, sólo a las letras y a las artes.

Las diversas formas del arte clásico son estudiadas por la historia del arte, pero la idea general de clásico es del dominio de la Filosofía. Esta idea se aplica sobre todo al arte y a la poesía, pero la filosofía. ¿No se la podría aplicar también a ella misma? ¿No existe una Filosofía clásica, lo mismo que un arte clásico o una poesía clásica? Es evidente que sí. Efectivamente existe una filo-

sofía clásica en el sentido A), es decir, perfecta en su género; en este sentido no sólo la filosofía de Platón y Aristóteles es clásica, sino también la tomista, y la de Descartes, y la de Locke y tantos otros filósofos. También puede hablarse, ciertamente, de una filosofía clásica en el sentido B), como sinónimo de antiguo. Así podemos considerar clásica no sólo la filosofía de Platón y Aristóteles, sino todas las del apogeo de la época griega. Y también cabría hablar de filosofía clásica en el sentido C) refiriéndonos a aquella cuya intención retorna a los modelos antiguos. Ahora bien, todo lo referente a la filosofía clásica en el sentido A), B) o C) es simple y claro, pero totalmente desprovisto de interés filosófico. El único problema importante es el de si existe o si ha existido jamás una filosofía clásica en el sentido D), es decir, una filosofía que correspondería a la actitud mental que ha producido la poesía y el arte clásicos. Podemos afirmar que una poesía clásica, en este sentido, ha existido en la antigüedad; una filosofía hecha de armonía, y de medida, y de realismo, y de disciplina, y de claridad: se trata de la filosofía de Aristóteles. Posteriormente, multitud de filósofos han imitado esta filosofía clásica, como los artistas han imitado el arte clásico.—M. N. R.

JAEGER (Werner): *Die Griechen und das philosophische Lebensideal*, en *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, XI, 4, 1957 (págs. 481-496).

El pensamiento filosófico griego pervive en la actualidad, en la que se reconoce su carácter creador del sentido y de la conciencia occidental desde este punto de vista filosófico.

Ahora bien, la filosofía griega, a la que generalmente se le aplica el formalismo abstracto en doctrina e ideas, tiene una segunda forma vital, siempre menos atendida por los historiadores y filósofos que la primera: la forma vital, el ideal de vida, el vitalismo filosófico griego, el «bios thoretikós».

El modo de concebir Platón al filósofo en su «Theetetos» es vital. Lo mismo podría decirse de Demócrito y de Pitágoras.

En todos estos casos se manifiesta que en los orígenes de la filosofía griega se da un ideal de vida, precisamente filo-

sófico, pero también característicamente vital y no divorciado de la vida, abstracto.

Este ideal de vida filosófica se desarrolla a lo largo de la historia griega y es justamente lo que produce esta pervivencia siempre renovada. En los sofistas el vitalismo del pensamiento filosófico es evidente. En Sócrates igualmente y menos estudiado, pero asimismo perfectamente descubrible en los sistemas de Platón y Aristóteles. Lo más interesante de uno y otro sistema es lo que tienen de vital, de auténtica vivencia o latencia del pensamiento. Es la perspectiva con que debemos acercarnos a Aristóteles y a Platón.

La teoría de la vida filosófica es la que nutre la Ética y la Metafísica de Aristóteles. La vida filosófica es la única que llena por completo las aspiraciones humanas más propias y profundas. Esta forma de vida es la más alta forma de felicidad y perfección, en la que la semejanza de lo divino se revela. El ideal de la vida contemplativa en Platón y Aristóteles alcanza su cima culminante en la historia del pensamiento de Occidente.

En estoicos y epicúreos es más fácil observar este aliento vital de la filosofía griega. El ideal de la vida contemplativa (*Pankontemplationismus*) determina la cultura helénica clásica que todavía se propone como modelo en el mundo occidental, y de la que la civilización y la ciencia modernas han de sentirse forzosamente deudoras. La misma situación filosófica de nuestro tiempo no es sino una versión existencialista del sentido y de la idea del ser descubiertos filosóficamente por Grecia y en virtud de ese aliento vital que animó su ideal de contemplación.—E. S.

HADAS (Moses): *Plato in Hellenistic Fusion*, en «*Journal of the History of Ideas*», XIX, 1, 1958 (págs. 3-13).

La fusión de la cultura griega con la oriental, principalmente con la cultura hebraica, fueron indudables elementos de formación de la llamada cultura helenística, subsiguiente a Alejandro Magno, y también de la cultura y de la civilización europea medieval; sin embargo, no han sido destacados estos influjos greco-hebraicos en la medida en que es preciso hacerlo.

La frase de San Pablo en la Epístola «*Ad Corinthios*», «Para los judíos se requiere un signo y los griegos buscan la sabiduría», ha promovido en los románticos del siglo XIX una serie de intentos de interpretación.

La única diferencia en la acción de griegos y judíos en torno a la formación de la cultura europea ha sido la de que los griegos, a través de Roma, tuvieron mayores posibilidades que los hebreos y mayores medios en la ocasión histórica romana y medieval de imponer su civilización.

Por lo demás, el influjo en el helenismo es combinado así de helenismo como de judaísmo. La diáspora hebraica y la literatura griega influyen de consuno. Platón fué el principal factor de helenización. Incluso se ha hablado de un probable influjo hebraico en el mismo Platón.

Todo ello se ha hecho con base en que el judaísmo tuvo su primera expresión filosófica de alcance en Filón de Alejandría, del que se cita por el autor del artículo la frase siguiente con relación al mutuo influjo greco-oriental: «Si Platón filoniza o si Filón platoniza».

Sin embargo, Filón resulta demasiado académico para platonizar en la cultura europea del medievo, por lo que está fuera de duda que el influjo místico de Platón en la filosofía y en la cultura de ese período que forma la Europa moderna es más platónico indudablemente que hebraizante.

La doctrina de la inmortalidad del alma, así como la de los premios y castigos después de la muerte, debe sin duda en Occidente más a Platón que a Filón. Incluso la doctrina apocalíptica tiene más una versión griega en Occidente que específicamente judía. Ni siquiera la atribución de socratismo a la figura de Nuestro Señor Jesucristo significa más que esto: la mayor influencia cultural griega que hebraica en Occidente. Y paralelamente atribuir al Talmud influencias helénicas tampoco es sino sacar la cuestión de su verdadero cauce.—E. S.

XENAKIS (Jason): *Plato on Statement and Truth-Value*, en «*Mind*», LXVI, 262, 1957 (págs. 165-172).

Platón discute sobre la noción de verdad, falsedad y afirmación en diversos sitios de su obra, pero principalmente,

como es sabido, en *El Sofista*. El autor del presente artículo se propone analizar el pasaje del sofista convencido de que se ha tenido en cuenta menos de lo que merece y que tiene una, a su juicio, fundamental importancia con relación a la teoría de las descripciones. El pasaje, afirma, ha sido mal interpretado, entre otros especialistas por Cornford, cuya interpretación es la que más se ha generalizado y ha adquirido mayor influencia. Cornford sostiene que Platón en este pasaje piensa, lo mismo que en el «Theetetos», en las formas; que las formas son significados y que en la medida que el pasaje del sofista se aleja de su interpretación resulta ambiguo, vago, etc.

Pero, se sostiene en este artículo, en el pasaje del *Sofista* no hay traza de la teoría de las formas y tal teoría no cumple ninguna función con relación a los problemas que aquí se tratan. Aún más, la teoría de las formas de Platón resulta sumamente imprecisa, ya que la mayor parte de las veces la da con una referencia hipotética. No dice Platón que las formas sean significados, ni afirma que una falsedad tenga significado porque se predica respecto de una forma la cual establece la ejemplificidad de una determinada realidad. Platón parece que refiere el significado al sentido de los nombres comunes y a la correspondencia a determinadas entidades, tales como hechos, objetos sensoriales o incluso formas, cuando el caso sea así, pero no a las formas de modo exclusivo. Partiendo de estos supuestos, Platón cree que un conjunto de palabras sin sentido es lógicamente ilegítimo, que el logos no se da en una mera yuxtaposición de verbos o nombres y que mencionar o nombrar no es decir, ya que para el decir hace falta la conexión con algo, así que un juicio o una afirmación es verdadera o falsa cuando decimos «esto debe ser verdadero o falso» y por consiguiente en la verdad y la falsedad hay un sujeto y una materia que intervienen activamente.

El análisis de Platón aplicado a este tipo de juicios de verdad o falsedad pone en términos de duda o problema la teoría formalista y manifiesta de modo claro que el contenido de la ética platónica en su forma lógica y su justificación es sin duda más complicada de lo que a primera vista parece.—E. T. G.

STONE HARING (Ellen): *Substantial Form in Aristotle's «Metaphysics Z» (II y III)*, en «The Review of Metaphysics», X, 3 y 4, 1957 (págs. 482-501 y 698-713).

El problema de la forma está estrechamente conexionado con el problema de la definición en toda la filosofía griega, pero particularmente en la metafísica aristotélica, que recoge y tipifica la problemática planteada por el Sócrates platónico. A juicio de Aristóteles, la definición tiene que hacer referencia a la materia y a la forma. Inicialmente la definición recae sobre lo más general, pero necesita abrazar a la materia en su forma. De aquí que en principio haya dos posibilidades formales, la de la forma *per se* y lo que el autor de este artículo denomina «Form-expanded-in-a-milieu», es decir, la forma en cuanto referida al contenido concreto. La extensión de la forma supone una implicación ontológica en cuanto no se limita a describir el contenido material, sino a formarlo. Así la circularidad como forma pura realiza el círculo que es el tipo que surge de la expansión de la forma. La definición de círculo tiende a vincularse a la formalidad. Ahora ya queda claro que en el pensamiento aristotélico la definición busca la esencia a través de la forma. Sin embargo, entrambas cosas son identificables, por un proceso cuidadoso de Aristóteles, que evita cuando distingue separar fundamentalmente ambos conceptos.

Si se atiende a la fórmula común universal, se llega a la forma como unidad y en este caso a la fórmula desde la cual el conocimiento esencial es posible. Por el contrario, la fórmula substancial se vincula al contenido material, apareciendo como la causa primaria del ser y por consiguiente como substancia de cada cosa. Sin embargo, no se trata de algo material, sino inmaterial que confiere unidad al ser. No es la forma substancial ni universal ni individual, aunque participa de la naturaleza de los dos. A través de la forma substancial se logra la unidad cósmica y el paso hacia el primer motor inmóvil. Este principio último, o bien supremo que define a la naturaleza, confunde lo universal y lo particular, realiza la forma universal y la forma substancial en cuanto es unidad.

Para el autor del artículo, Aristóteles en «Metafísica Z» llega a conclusiones que determinan el proceso intelectual para el logro de la forma substancial, a través del análisis de la primera materia, los hechos y el conocimiento; tres supuestos que se integran a través de la forma universal y de la forma substancial.—E. T. G.

KERN (Walter): *Aristoteles in Hegels Philosophiegeschichte: Eine Antinomie*, en «Scholastik», XXXII, III, 1957 (págs. 321-345).

La literatura sobre Hegel ha subrayado en general la influencia de la filosofía aristotélica en Hegel. Recordemos el libro clásico de Guillermo Purpus *Die Dialectik des sinnlichen Gewissheit bei Hegel*, aparecida en Nürnberg en 1905, o libros más recientes como el famoso ensayo de N. Hartmann, *Aristoteles und Hegel. Beitrage zur Philosophie des Deutschen Idealismus*.

La conexión se fundamenta sobre todo en el supuesto hegeliano de la identidad de lo racional con lo real, equivalente en cierto modo a la conexión ontológica que Aristóteles establece entre la lógica y el ser, y la idea de dinamicidad que tanto en uno como en otro filósofo tiende a expresar la realidad como proceso. No obstante, el autor de este artículo subraya una cierta antinomia construida sobre el hecho de que en la historiografía filosófica de Hegel, que equivale a una filosofía de la historia, y por consiguiente, dentro de su sistema, es filosofía, el lugar de Aristóteles no es el mismo que el que en el orden meramente lógico y analítico Hegel le concede. En términos generales, el autor ve en la filosofía de la historia hegeliana a Aristóteles como el creador del sistema, lo que le diferencia fundamentalmente de sus precursores, ya que en Hegel la voz sistema tiene una especial importancia filosófica. No obstante, el propio Hegel habla en otros casos de la síntesis alejandrina y le valora desde esta síntesis según un punto de vista que no es exactamente el mismo.

El Aristóteles que Hegel interpreta y que presiona sobre su propio pensamiento no es el Aristóteles que describe como testimonio máximo de un momen-

to del despliegue universal, en su *Historia de la Filosofía*. Hegel acaba por incorporarse a Aristóteles a su propio sistema y resulta muy difícil precisar en qué medida las citas de Aristóteles no implican una hegelianización. Es incuestionable que los conceptos de pensamiento puro y de naturaleza tienen un valor distinto en el ámbito de la filosofía griega que el que Hegel les concede. En todo caso, el filósofo no fué consciente de la antinomia. Esto significa que su recreación desde Aristóteles estaba exigida por las condiciones de su propio sistema. Sin embargo, es hecho cierto que en la medida en que la historia de la filosofía puede asimilar comparativamente situación y puntos de vista, Hegel aparece como un realizador filosófico de ideas aristotélicas.—E. T. G.

LINDBECK (George): *Philosophy and Existenz in Early Christianity*, en «The Review of Metaphysics», X, 3, 1957 (págs. 428-440).

El estudio de la función social y cultural de la filosofía en el cristianismo primitivo ha encontrado últimamente dos expositores de altura en Henry Austyn, Wolfson y Rudolf Bultmann. La comparación de estos dos libros y sus conclusiones constituyen el contenido del artículo de Lindbeck. Bultmann no titula su libro *Primitive Christianity in its Historical setting*, le da un título que tiene más fuerza y mayor concreción en el original alemán, *Das Urchristentum im Rahamen der Antigen Religionen*. La edición alemana es de 1951 y la americana, a la que el autor de este artículo se refiere, de 1956. Wolfson titula su libro *The phylosophy of the Church Fathers*. El primero de estos autores cree que la religión cristiana en los tiempos primeros tenía un marcado matiz existencial y la interpreta como una nueva comprensión de la existencia humana, en tanto que el segundo cree que se trata de una versión cristiana de la filosofía griega. Son por consiguiente dos libros sobre el mismo tema interpretándolo de manera distinta.

Para Bultmann la religión actuó como un vínculo para reinstaurar al hombre en la existencia. Lo que podríamos llamar la intuición de lo existente e incluso el gusto vital por el mundo y sus dones, estaban sumamente delimitados

en el momento de la extensión del cristianismo, de tal manera que la espiritualidad cristiana es una renovación del sentido de la existencia desde un plano más profundo. El autor está influenciado por Schleiermacher y Dilthey e incluso se nota el impacto de algún filósofo existencialista moderno. Dentro de este marco de influencias es perfectamente explicable su valoración del cristianismo como una religión existencial, es decir, antimítica.

Contrario, como hemos dicho, es el caso de Wolfson. Para este autor el cristianismo tiene el carácter de una purificación religiosa y por consiguiente una tendencia vinculada a un intuicionismo esencial. En el fondo la existencia vendría a reducirse a una condición para la captación de las esencias, convertidas por la filosofía cristiana en proximidad a lo divino, vínculo de salvación, en lugar de meros arquetipos como en el platonismo. El cristianismo implicaría una simplificación y un alejamiento de los cultos paganos con su valoración excesiva de la existencia. Ambos libros dentro de su oposición, y quizá por ello muestran el mayor interés desde su peculiar problemática.—E. T. G.

ENGELHARDT (Paulus), O. P.: *Gibt es eine zweite Redaktion des Sentenzenkommentars des heiligen Thomas von Aquin?*, en «Zeitschrift für Philosophie und Theologie», III, 2, 1956 (páginas 137-168).

En una notable monografía sobre la teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino, el Padre Vaniere, S. J., estudiando la evolución del concepto de acción nocional se ha planteado sobre nuevos fundamentos la hipótesis de una segunda redacción y una segunda edición de los comentarios a las sentencias de Pedro Lombardo de Santo Tomás de Aquino. Este problema había sido ya planteado también por el jesuita Padre Hayen en un conocido artículo publicado en 1937. El Padre Hayen veía grandes dificultades para resolver la cuestión, porque no se dispone de ningún autógrafo. Cabía admitir que el contemporáneo de Santo Tomás, Tolomeo de Lucca, hubiera intervenido en una segunda redacción. Es una opinión divulgada la que de Tolomeo de Lucca había completado el comentario a las Sen-

tencias. Según el Padre Mandonnet, sugirió que Santo Tomás hubiese trabajado en la redacción de un nuevo comentario a las Sentencias, que esta nueva redacción fuese concluida por el Santo y que Tolomeo de Lucca tuviese noticias y utilizase esta nueva obra de Santo Tomás. Para unos autores el texto de la primera redacción se ha perdido. Para otros, es el que hoy se conoce y está en las ediciones impresas, recayendo la duda sobre esa segunda redacción. El problema recae prácticamente en determinar si existe o no un testimonio de la segunda redacción que pueda atribuirse con exactitud a Santo Tomás. Ahora bien, el Padre Vaniere ve en el concepto de acto emocional posibilidades nuevas con relación al problema que nos preocupa. En los comentarios a las Sentencias de Santo Tomás hay, según el citado Padre, un criterio de armonización del criterio sustentado en *De potentia* y del defendido en la *Sûmmu*. Ahora bien, del análisis de la terminología empleada por Santo Tomás se concluye que el comentario se aproxima en ocasiones más al criterio de *De potentia* y que la armonización parece que responde a un criterio posterior. En el Tratado de *De Potentia* aún no ha llegado el Santo a la valoración metafísica de la relación. Sin embargo, en la *Summa*, como es sabido, introduce el criterio metafísico de relación con referencia a la Santísima Trinidad, como dice el Padre Vaniere en la *Summa* hay una dialéctica de los accidentes mucho más desarrollada que la que había en el tratado de *De Potentia*. De acuerdo con este criterio, se puede arrojar una cierta luz sobre el problema de una nueva edición, pensando simplemente que el Santo expresó en períodos sucesivos el proceso de su evolución intelectual. — E. T. G.

RABENECK (Johannes): *Die Heilslehre Ludwig Molinas*, en «S c h o l a s t i k», XXXIII, I, 1958 (págs. 31-61).

El jesuita Padre Molina, en su famoso libro comúnmente conocido por la expresión «Concordia», defendió el libre arbitrio frente a la tesis de la premoción física y los decretos que determinan la conducta de la criatura en el orden de la sumisión de todo lo creado a la omnipotencia divina. Molina reflexionó sobre

tres preguntas básicas: la primera se refiere a si el hombre puede obtener la salvación desde sus condiciones y potencias naturales; en segundo lugar, en qué medida es necesario, admitiendo como se admite una respuesta negativa a la primera cuestión, la ayuda divina, y en tercer lugar, qué tipo de relación se establece entre Dios y la criatura en caso de que entrambos contribuyan a la salvación. «Concordia» significa, pues, poner de acuerdo la omnipotencia y omniscencia divinas con el libre albedrío de la criatura.

Para formular teóricamente su punto de vista, Molina partió de la llamada ciencia médica, es decir, un plano que no es el de la ciencia de visión ni el de la ciencia de conocimiento y que permite que la divinidad se adecúe a la libre intencionalidad de la criatura. Supone el desarrollo de esta tesis que la criatura posee libertad, cuya libertad condiciona su salvación. La función de la gracia no se reduce, pues, en ningún caso ni a la acción de los méritos de Cristo ni se identifica con la voluntad expresada en los decretos previos, sino que actúa en función de la dinámica del libre albedrío. Establécese de este modo una conexión equilibrada entre voluntad divina y voluntad humana. El supuesto profundo de Molina está en que toda gracia es eficaz siempre que la voluntad humana pretenda conseguir esta eficacia. Precisamente esta posición dió una enorme fuerza a la teoría católica de las obras, ya que en el fondo es difícil pensar en una obra realizada sin una cierta voluntad de hacerlo. El hombre aparece por consiguiente como una criatura cooperante. Por su sola libertad no lograría en absoluto nada, necesita del auxilio de la gracia, pero la eficacia de este auxilio está en función de su libertad.

Se comprende la trascendencia histórica de una teoría que desde la justificación teológica del libre albedrío servía de fundamento para justificar al hombre como ser libre.—E. T. G.

BECHER (Hubert): *Ignatius von Loyola im Licht der gegenwärtigen Forschung*, en «Scholastik», XXXII, II, 1957 (páginas 206-220).

El profesor Juan Janssen dió motivo para que se abriese el archivo de la Or-

den y se empezasen a imprimir las fuentes históricas que contenía. La petición del historiador provocó una corriente historiográfica que se centra en torno a San Ignacio de Loyola y se generaliza a todas las provincias de la Compañía. Así, las «Monumenta historica societatis Jesu» crecen continuamente en documentación y posibilitan la obra de los historiadores.

Con relación a San Ignacio de Loyola las fuentes están prácticamente conocidas casi en la totalidad de los documentos que afectan de modo directo al Santo. La bibliografía última se refiere sobre todo a interpretaciones de su espiritualidad y de sus ideas. Las conocidas biografías del Padre Pedro de Rivadeneira, del Padre Polanco, etc., dan la base fundamental para la interpretación espiritual del Santo. En este ámbito hay que incluir ensayos como el de K. Rahner y otros, en Fr. Wulf, *Ignatius von Loyola. Seine geistige Gestalt und sein Vermächtnis*.

Es evidente que San Ignacio ofrece una multitud de posibilidades a la investigación. Aparte de la dimensión espiritual, se le puede considerar en las relaciones con las otras personalidades de su tiempo, como en el libro de H. Wolter, S. J., *Antonio Possevino*. Puede también considerarse el medio social de su tiempo y la actitud del Santo en este medio. En términos generales podemos referirnos al libro de E. Schaper *Bürger in Zeit und Ewigkeit*.

Los ejercicios espirituales y el propio Diario Espiritual ofrecen posibilidades de análisis objetivo sobre su estructura y proceder, y por otra parte establecen la posibilidad de un comentario comparativo con textos en cierto modo análogos. El autor del artículo analiza algunas de estas posibilidades independizando determinadas categorías que en San Ignacio adquieren un carácter principal. Así, por ejemplo, la categoría «afecto» y la categoría de «conformidad». San Ignacio habla con frecuencia de la conformidad del hombre con la voluntad divina. Es una categoría absolutamente distinta de lo que el espiritualismo desviado posterior denominó «d'abandon spirituel». La conformidad del hombre con la voluntad divina no implica pasividad, sino el sentido activo, aún más, combativo que San Ignacio otorgaba a la vida espiritual.—E. T. G.

MOURANT (John A.): *Cartesian Man and Thomistic Man*, en «The Journal of Philosophy», LIV, 12, 1958 (págs. 373-383).

Se refiere continuamente el autor, a lo largo de su trabajo, al libro de Albert G. A. Balz *Cartesian Studies*, N. Y., 1951, que entre otros temas se refiere al eterno problema de la naturaleza del hombre.

Afirma Balz que el hombre tomista está estructurado en un plano tan dualista como el cartesiano, aunque los planos mismos son diferentes en algún detalle.

Déscartes, según el mismo Balz, atribuye unívocamente la humanidad tanto al alma como al cuerpo, ya que ambos elementos sus sustancias y están igualmente presentes en el hombre. Esta dualidad sustancial significa una clara disyunción teórica en la unidad del hombre.

Mourant afirma, sin embargo, que en el hombre tomista no sucede así, puesto que la unidad sustancial del hombre no está invalidada por la sustancialidad de sus componentes, a pesar de la interpretación de Balz.

La posición tomista es la de que el alma es entidad subsistente, pero su referencia al cuerpo se efectúa en unidad superior, donde el alma es *forma* del cuerpo, y por tanto su estructura natural está por encima del nivel en que el cuerpo es, a su vez, sustancia entitativa. Pero ello sin identificar al hombre con el alma, cosa que hizo Platón, y aceptada por los idealistas, incluyendo a Déscartes. Aunque sí hay que afirmar que la modalidad sustancial del cuerpo es distinta de la del alma: pues el cuerpo tiene entidad sustancial porque tiene del alma naturaleza sustancial. Insiste Santo Tomás en que el cuerpo no es una sustancia tal que pueda definirse como esencia por el hecho de estar unido al espíritu. De este modo la unidad del hombre permanece, a pesar de las distinciones que se introducen en su estructura unitaria.

Aunque el análisis tomista sea inadecuado a las pretensiones extrametafísicas de conocer el hombre en otro plano y en la ciencia, sin duda que su explicación metafísica del hombre nunca deja de demostrar que lo capta como unidad.—A. S.

WUNDT, (M.): *Die geschichtlichen Grundlagen von Leibniz' Metaphysik*, en «Zeitschrift für Philosophische Forschung», XI, 4, 1957 (págs. 497-503).

Los fundamentos históricos de la Metafísica de Leibniz se observan, entre otros aspectos de la formación y actuación del gran filósofo alemán de la «Aufklärung», en su propósito de poner de acuerdo Estado e Iglesia no sólo en Alemania, sino en toda Europa. Leibniz sintió la historicidad concreta de su tiempo y vivió en ella, por lo que, en cierto modo, su Metafísica monadológica se encuentra condicionada por esta admirable vivencia suya de lo concreto histórico.

El cientifismo ilustrado de Leibniz no intercepta su vitalismo historicista, antes bien, sabe integrar ambos en una síntesis superior: su Metafísica. Pensamientos y valores se completan en ella.

Tres factores a tener en cuenta en la Metafísica de Leibniz con fundamentos historicistas —vérités de raison vérités de fait—: Primero, tradición medieval escolástica; segundo, platonismo; tercero, naturalismo de la época. Y el cartesianismo, Pitágoras, Galileo y otras influencias: realismo y nominalismo. Incluso el neoplatonismo de Plotino puede entrecerse en la concepción metafísica de Leibniz, cuyo historicismo debe más al naturalismo de la época, al inductivismo baconiano, que a las demás direcciones citadas. Místicos como Böhme y Weigel pudieron influir en su protestantismo catolizador y en su Metafísica histórica. Entre los racionalistas, no sólo Déscartes, sino también Gassendi, más propiamente renacentista que Déscartes y por tanto más decidido a integrar lo inductivo histórico en lo deductivo metafísico.—E. S.

WELLS (Rulon): *Leibniz Today*, II, en «The Review of Metaphysics», X, 3, 1957 (págs. 502-524).

Los estudiosos actuales tienden a dar una suma importancia a los elementos cronológicos, tanto en los filósofos antiguos como en los modernos. Las diversas etapas vitales de los diversos autores se van trabando de acuerdo con un estudio pormenorizado de cada una de ellas. Recordemos el libro de Kabitz

Die Philosophie des jungen Leibniz, de 1909, en que ya se recoge esta tendencia. De aquí la preocupación por pormenorizar y encuadrar las influencias sufridas por los distintos autores. En este sentido cita el autor del presente artículo el libro de Gorges Friedman *Leibniz et Spinoza* (París, 1946). Se admite que la influencia de Espinosa se ejerció sobre todo en los primeros años, es decir, en lo que ya se denomina «Joven Leibniz».

Quizá el libro más importante sea el de Gaston Grua *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz* (París, 1953). Grua analiza desde textos hasta hace relativamente poco no conocidos la noción del ser, dando por bueno que el filósofo acepta la univocidad. Según Grua, Leibniz rechaza la analogía tomística. El mismo autor sostiene que Leibniz rechaza la conexión entre ontología y lógica, con lo que se separa de Aristóteles y da lugar a una nueva orientación filosófica. De aquí la cuestión principal planteada en el libro de Grua. ¿Es Leibniz un esencialista? Grua se inclina a admitir un esencialismo que implica la prioridad a la existencia. De esta tesis es fácilmente inducible un cierto panteísmo, que los autores modernos descubren cada vez más en Leibniz.

Bruner en su libro *Études sur la signification historique de la philosophie de Leibniz* (París, 1950) y Velabail en su obra *Pour connaître la pensée de Leibniz* (París, 1952), consideran a Leibniz como un filósofo típicamente moderno. El segundo autor intensifica particularmente el análisis biográfico.

Lewis en la edición de la obra *Letres de Leibniz a Arnauld d'après un manuscrit inédit* (París, 1952) y Alexander en su edición de la correspondencia Leibniz-Clarke, contribuyen a la averiguación pormenorizada de la biografía del filósofo, y esta última colección de cartas ayuda a comprender las relaciones entre Leibniz y Newton.—E. T. G.

KETCHAM (Ralph L.): *J. Madison and the Nature of Man*, en «Journal of the History of Ideas», XIX, 1, 1958 (págs. 62-76).

En el primer libro de su *Política* dice Aristóteles que lo que toda cosa es cuando se desarrolla cumplidamente podemos llamarla su naturaleza, a lo que

añadió su famosa frase de que el hombre es por naturaleza un animal político.

Examinar en el Presidente americano Madison el influjo que pudo tener la doctrina de la naturaleza humana es el objeto del artículo de R. L. Ketcham. Madison tiene fe en la virtud e inteligencia del hombre y en su consecuente aptitud para gobernar sus negocios. Sin embargo, su actitud no es propiamente optimista, sino que más bien oscila entre el escepticismo y el pesimismo.

En sus cartas, discursos, etc., Madison pone de relieve que su concepción del hombre es más pesimista que optimista. El autor del artículo califica de casi hobbesiana una frase de Madison en la que se refiere, en la crisis de 1793, a las grandes pasiones del alma humana: ambición, avaricia, vanidad, deseo de gloria, fama; todo lo cual está en principio en contra de la gran obligación humana, la paz.

En su *Federalist Paper*, que T. V. Smith llamó «un profundo y minucioso punto de vista sobre la naturaleza humana en sí misma», no deja de acentuar su criterio sobre ella: ambivalencia, fragilidad de la naturaleza humana.

La naturaleza humana es contradictoria: buena y mala a la vez, libre y sujeta, en lo que Madison sigue las líneas generales de la concepción anglosajona que se conoce con el nombre de «enlightenment». Así se advierte la influencia de Locke sobre Madison, y también la de David Hume. Antiguas fuentes que actúan sobre el pensamiento de Madison: Platón, Aristóteles, Tucídides.—E. S.

NOBLE (David W.): *Carl Becker: Science, Relativism, and the dilemma of Diderot*, en «Ethics», LXVII, 4, 1957 (págs. 233-248).

Desde el discurso presidencial de Carl Becker en la Asociación de Historia Americana, publicado en 1932, se inicia, según el autor, el tema constantemente discutido de la relatividad histórica dentro del mundo histórico. El problema central que Becker planteó es el de si la historia tiene una objetividad que permite constituir la como un conocimiento científico independiente del historiador, en la medida en que los hechos que sirven al científico son inde-

pendientes del científico. Beard planteó aún con más vigor el problema refiriéndolo al libro de Benedetto Croce, publicado en inglés en 1921, titulado *History: Its theory and the practise*. En el libro de Croce se planteaba con rigor este tema, que, como Beard recoge, obtuvo su problemática máxima en América a través del libro de Becker *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*. Beard llevó en cierto modo al máximo el problema de la relativización, afirmando en una frase que se ha hecho famosa que la historia se escribe como un acto de fe. Este criterio significa que el historiador hace la historia desde su situación presente y por categorías rigurosamente actuales. El autor del artículo recuerda el caso de Diderot que de una parte relativizaba la historia y de otra pretendía dar una cierta vigencia universal a determinados valores. El historiador se encuentra en esta disyuntiva, que en muchos casos tiene el carácter de un dilema, ya que por ambos caminos se puede llegar al mismo resultado contradictorio. En el pensamiento de Becker se nota una cierta evolución que pudiera interpretarse como superadora del dilema. Becker reconoce que la historia se suele ver desde una dimensión filosófica y que en este sentido contradice a la dimensión puramente relativa, pero que de otra parte el historiador inserto en la relatividad pura, dejaría de hacer historia y entraría en un ámbito de creación más o menos arbitraria. Se podría decir que cada cual está capacitado para defender su propia perspectiva histórica: *Everyman His Own Historian*. El hombre común que no tiene tiempo ni saber para escribir historia, buscaría de entre los diversos creadores aquel que se aproximase más a sus propios criterios. No obstante, siempre queda detrás la amenaza de la autonomía filosófica de la historia como sector del conocimiento.—E. T. G.

HURLBUTT (R. H.): *David Hume and Scientific Theism*, en «Journal of the History of Ideas», octubre 1956, vol. XVII, núm. 4 (págs. 486-497).

Los historiadores del pensamiento han prestado mucha atención a los *Dialogues Concerning Natural Religion* de Hume con el fin de interpretar las doctrinas expresadas por sus diferentes persona-

jes. Norman K. Smith sostiene que las teorías de Filón son las de Hume y con ello está de acuerdo el autor del presente trabajo. Lo mismo pasa con los puntos de vista de Demea, que representan los de la escuela de Teología *a priori*, ejemplificada en las doctrinas de Samuel Clarke. No hay acuerdo, sin embargo, sobre las ideas expresadas por Cleantes. Para Hurlbutt éstas representan específicamente: a) El tipo de teología desarrollado por Newton y sus seguidores, que, a su vez, es un intento de explotar la nueva ciencia, como método y como cuerpo de conocimiento factual y teórico en apoyo de la Religión Cristiana. Tal teología puede ser llamada «teísmo científico». b) Los antiguos argumentos de la escuela estoica, particularmente los contenidos en el *De Natura Deorum*, de Cicerón, cuyos orígenes pueden encontrarse en las obras de Platón.

Hume es uno de los grandes filósofos críticos del siglo XVIII. El hecho de que en la más madura de sus obras considerara como de extrema importancia la pretensión de muchos teólogos y científicos de que la teología se basa en fundamentos establecidos científicamente, es históricamente revelador de que reconoció la significación de un tipo de teología que había sido grandemente descuidado, o poco apreciado, en muchos tratados del pensamiento ilustrado. Siendo como fué un gran crítico, percibió la significación de la explotación teológica de la ciencia y la hizo objeto de una de las más incisivas críticas filosóficas a que doctrina alguna haya sido jamás sometida.

Todavía más, su poca estima por la significación del teísmo científico ha sido una de las principales razones de que sus *Dialogues* hayan sido mal interpretados. Si hay confusión sobre la fuente de las doctrinas de Cleantes, no es probable que percibamos claramente las intenciones y conclusiones de Hume. Esto lleva a su vez a confundir el lugar que a Hume corresponde en la historia del pensamiento.—S. del C.

LAWRENCE (Nathaniel): *Kant and Modern Philosophy*, en «The Review of Metaphysics», X, 3, 1957 (págs. 441-456).

La filosofía moderna puede en algunas ocasiones ignorar audazmente a

Kant, pero o deriva de él o se encuentra con él. El autor del presente artículo analiza los últimos libros sobre Kant como contribución a la afirmación con que se inicia este resumen.

El primer libro que trata es el de Sverre Klausen, editado en Oslo en 1954, y se titula *La ética de Kant y sus críticos*. El ensayo, una tesis doctoral, muy nutrido de citas alemanas, recoge la actitud de los críticos modernos con relación a Kant. Klausen considera que Kant triunfa sobre sus críticas y rechaza los argumentos abiertos contra Kant. Con esto no se quiere afirmar que Klausen sea kantiano, sino simplemente que los críticos de Kant están equivocados en sus comentarios sobre el filósofo. Así, por ejemplo, cuando Ross afirma que el imperativo categórico es una quimera, y que de él nada puede derivarse, Klausen lo niega afianzándose en el concepto kantiano de la esencia del deber. Lo mismo ocurre cuando polemiza con Häcerström, quien sostiene que el valor objetivo de los juicios morales tiene un carácter preferentemente ilusorio. El segundo libro analizado es el de S. Cörner, que apareció en Baltimore en 1955, en la Colección Penguin Books. El libro de Cörner le parece al autor de este artículo excelente, tanto por su simplificación como por la objetividad y simpatía con que trata a Kant y por su buena información. No obstante, juzga que el deseo de simplificar ha llevado al autor en ocasiones demasiado lejos, y se ha olvidado de temas tales como los elementos puramente psicológicos de la filosofía de Kant.

Por último se analiza el libro de Casirer *Kant's first Critique*. Merece los mayores elogios al autor del artículo, admirando la profundidad analítica y los nuevos ámbitos de reflexión a los que el libro lleva. El autor juzga que es una renovación de las interpretaciones kantianas.

Frente a todos estos libros, el artículo que resumimos ofrece un punto de vista radical. A saber: que las formas lógicas son formalizaciones de la estructura de la experiencia y dependen de ella y no al contrario. De este modo, criticando el apriorismo, se hace una crítica total de la doctrina kantiana.— E. T. G.

DIETZE (Gottfried): *Hamilton's Federalist-Treatise for free Government*, en «Cornell Law Quarterly», XLII, 4, 1957 (págs. 501-518).

La práctica del Gobierno liberal es estudiada por G. Dietze en relación con el federalismo de Hamilton y los puntos de contacto de su obra con el liberalismo, en cuanto que parece existir cierta oposición entre liberalismo y confederación, limitadora, en definitiva, de libertades políticas.

Como Madison, Hamilton ve los derechos individuales perturbados por excesos democráticos y quiere que el Gobierno liberal quede asegurado y limitado por el Gobierno federal, cuya función es la de proteger las constituciones de los Estados. La creación de la Unión en Norteamérica tuvo esta finalidad de contrapeso liberal-democrático, en el que radica todo el mérito de la democracia americana.

Los principales propósitos federalistas fueron desde un principio: la común defensa, la preservación de la paz pública contra convulsiones internas, la regulación del comercio... Pero Hamilton no defiende una total absorción de los Estados por la Unión. De aquí su defensa del Poder judicial frente al Congreso, y la permanencia de los jueces en su puesto, mientras se comporten rectamente.

Sirviéndose de la idea del poder judicial moderador de las relaciones entre el ejecutivo y el legislativo, parece que Hamilton llega a una perfecta integración entre liberalismo y federalismo, en representación éste de la democracia, en cuyo concierto está la base de la «felicidad» americana.

La no superioridad plena, sino relativa de ninguno de los tres poderes, favorece esta integración americana, acaso la única forma de utopía política que más se haya realizado.

Por todo ello el autor del artículo, a los doscientos años del nacimiento de Alexander Hamilton, no vacila en considerarlo el constructor de la nación norteamericana.

En resumen: el concepto de Gobierno liberal envuelve la coexistencia de protección para los derechos individuales y la participación popular en el Gobierno combinando la primacía política

de los «antiguos» ante la juventud de los diputados, pensamiento central del federalismo de Hamilton.—E. S.

LACROZE (René): *Les rapports de l'homme et de l'oeuvre chez Maine de Biran*, en «Les Études Philosophiques», XII, 3, 1957 (págs. 442-446).

La obra, si es sincera, refleja la personalidad del autor; su creación puede dar lugar a un drama íntimo para el mismo, el de la voluntad comprometida en un conflicto insoluble. No obstante en algunos autores es difícil ver la relación del hombre con la obra porque esta relación está rodeada de ambigüedades y apariencias en contrario. Tal ocurre con Maine de Biran y ello explica la divergencia de juicios sobre ella.

Ph. Damiron dice de Biran que «... no es un escritor, sino un pensador que se sirve de las palabras como le parece, sin preocuparse del lector». Cuarenta años después, H. Taine nos expone su decepción y reserva con respecto a Maine de Biran en el mismo sentido que Damiron.

¿Cómo conciliar los severos juicios sobre la obra con la ferviente admiración que el hombre inspira a sus contemporáneos? El hombre les hace olvidar el escritor y excusar las imperfecciones de su obra.

La espontaneidad del genio de Biran es asombrosa. Hombre del siglo XVIII, condena las pretensiones de la ontología, concibe la metafísica como la exploración de un «mundillo interior» en el que gusta refugiarse. La filosofía es para él una aventura a la que se entrega totalmente.

Los temas que le ocupan no proceden de un avance de la razón, sino que constituyen auténticos descubrimientos. Es creador de un género, el «Diario Metafísico», que se ajusta a su talento. Desde febrero de 1814 hasta su muerte redacta sin interrupción su Diario, enriqueciéndolo constantemente con nuevas observaciones y preciosos análisis.

Pero lo esencial de su mensaje procede de sus «descubrimientos», de sus iluminaciones que se producen cada vez que le surge un problema particular, y que le separan de Condillac, así como de los alemanes y escoceses.

Biran siente la necesidad de descri-

bir sus descubrimientos, pero sobre todo quiere recopilar sus intuiciones. A partir de 1811 no cesa de soñar en la obra magistral de psicología que reúne todos los resultados obtenidos por él, pero no la redacta jamás.

Hombre político, a pesar de su ineptitud para la política, de la que tiene conciencia, trata de suplir con voluntad el defecto de la naturaleza.

Durante su vida no publicó más que un libro, sobre la costumbre, y dos artículos, sobre La Romignière y sobre Leibniz, pero también durante toda ella no dejó de escribir, dejando al morir miles de hojas cubiertas de su fina escritura. Su estado de inconclusión corresponde también a una faceta de carácter de Maine de Biran, compendio de vacilaciones, luchas internas y tormento íntimo en cuanto se trata de creación literaria.

Una mezcla sorprendente de cualidades y defectos es la característica de la obra de Maine de Biran, que más que expresar el sentir del autor lo disimula. A pesar de todo, el biranismo es inseparable de la personalidad del gran pensador. Esta filosofía de la voluntad y del esfuerzo está ligada al drama personal de la creación literaria. Biran, este ser desgarrado por las contradicciones, consciente de sus debilidades y ansioso de vencerlas, hace, cada vez que se propone trabajar, la experiencia de la dualidad: nadie está mejor preparado que él para apercibirse de la naturaleza dramática de la existencia humana, en la que lo propio es desenvolverse en la lucha y tender perpetuamente hacia un fin inalcanzable.—M. N. R.

WILKINS (Burleigh T.): *James, Dewey and Hegelian Idealism*, en «Journal of the History of Ideas», junio 1956, vol. XVII, núm. 3 (págs. 332-346).

El pragmatismo de James y Dewey estuvo siempre afligido por la división pluralismo-monismo entre (y dentro de) los dos filósofos, hecho que ni su acuerdo fundamental sobre el idealismo hegeliano pudo obscurecer. La tesis del autor de este trabajo es la de que las expresiones de esta división fueron configuradas en buena parte por sus reacciones ante el idealismo hegeliano.

La relación más importante entre el

idealismo hegeliano y el pragmatismo consistió en que el primero proporcionó al segundo algo contra lo que reaccionar. Aunque el pensamiento de Hegel alentó el intento de revisión del empiricismo hecho por James, los excesos del filósofo alemán y de sus discípulos sirvieron justamente para fortalecer la lealtad de James a la tradición empírica. El carácter formalista de la dialéctica hegeliana animó la fidelidad de James a la pura experiencia en todas sus variedades. Por lo que hace a Dewey, fué precisamente lo inadecuado del sistema de Hegel lo que le llevó hacia el mundo jamesiano-darwiniano del indeterminismo. Particularmente, fué en reacción contra la concepción hegeliana de la experiencia y de la moralidad como el cumplimiento de una personalidad preconcebida como Dewey llegó a sentir la necesidad de una psicología basada puramente en la experiencia y de una fundamentación empírica de los juicios morales.

Siquiera el hegelianismo contribuyó a la toma de conciencia por parte de James de la relación entre las cosas y al miedo sentido por Dewey de la experiencia desordenada y fragmentaria, es posible afirmar que tanto uno como otro reaccionaron tan fuertemente contra Hegel que no percibieron totalmente las potencialidades de su filosofía. Frente al determinismo de Hegel, James dió extrema importancia a los aspectos emotivos y subjetivos de la experiencia; el ejemplo del omnicomprensivo sistema monístico de Hegel animó el respeto de James por lo particular. Por su intensa reacción ante las demandas del hegelianismo, la filosofía jamesiana se hizo más vulnerable a las acusaciones de nominalismo, solipsismo y antiintelectualismo de lo que lo hubiera sido en otro caso. Y en cuanto a Dewey, la lección de Hegel sobre la necesidad de unidad y universalidad le hizo reprochable de valorar la comunidad sobre el individuo y de exaltar al organismo por sobre sus partes componentes. Como reacción contra el idealismo, Dewey ensalzó demasiado y hasta contra su propia convicción los valores de la fe empírica. Posiblemente el pragmatismo no sería lo que ha venido a ser sin el idealismo de Hegel, a la manera como se ha podido afirmar que sin éste no hubiera habido Kierkegaard.—S. del C.

RIEFF (Philip): *Freudian Ethics and the Idea of Reason*, en *Ethics*, LXVII, 1957 (págs. 169-183).

Que la psicología constituye el fondo motivador de las acciones éticas es una teoría muy antigua, ya que sus raíces pueden descubrirse en el propio Platón. No obstante, de este hecho se han derivado puntos de vista distintos. Así, para Platón las motivaciones psicológicas implicaban una adecuación o un alejamiento de la normatividad dispuesta por las ideas. Sin embargo, desde el criterio opuesto tiende a reducirse la ética a la psicología de tal manera que las normas éticas serían la expresión objetiva de las voliciones individuales provocadas a su vez por concretos motivos que los psicólogos descubren en cada caso.

Resulta, pues, que la psicología puede considerarse, o como una ciencia natural, o bien como la teoría de un sector autónomo, cuyos límites están entre las exigencias del mundo ideal y los acontecimientos concretos de la existencia. Freud ha construido una teoría psicológica en la que los elementos éticos son en cierta medida un resultado de los impulsos irracionales. El autor de este artículo pretende esclarecer que no se puede defender al límite las hipótesis freudianas. Desde el punto de vista de Freud, la razón aparece como un sistema de normas con una función específicamente reflexiva y en estrecha vinculación con lo que Freud llama en su técnica «superego». El sistema censorio o racional significa en cierto modo las exigencias del conjunto social al que se pertenece y el campo estrictamente psicológico queda reducido a las aspiraciones o pretensiones de origen volitivo de carácter individual. De este modo, la ética de Freud no está en conexión directa con la idea de la razón, sino que es en cierto modo el resultado de una tensión entre razón y volición. El supuesto último de la ética está en el proceso genético del subconsciente, de tal manera que el carácter objetivo y la necesidad de las normas éticas resulta sumamente disminuído. De aquí que los fines más profundos y solicitados los exprese con mayor exactitud la creación artística en cuanto expresión inmediata de lo irracional y de aquí también que la ética tenga una función preferente-

mente social y trivializadora. En cierto modo, la relación entre norma ética y normalidad social expresa el carácter creador del elemento irracional que se manifiesta preferentemente en las voliciones y no en las formas arquetípicas de las reglas morales.—E. T. G.

STALLMACH (Josef): *Die Irrationalitätstheorie Nicolai Hartmanns*, en «Scholastik», año XXXII, cuaderno IV, 1957 (páginas 481-497).

En la metafísica del conocimiento en Hartmann aparecen normalmente dos tesis básicas que se refieren a la trascendencia gnoseológica del conocimiento y a la inmanencia ontológica del conocimiento. Según la primera, el conocimiento del sujeto implica trascender del objeto puramente concebido al objeto real. De acuerdo con la segunda tesis se establece una relación epistemológica entre el sujeto que conoce y el objeto conocido, a través del sujeto y objeto puramente cerrados en el ámbito de la inmanencia. Ahora bien, cabe una tercera tesis, según la cual el ser que se expresa en esta relación tiene el carácter de irracional; a esta tesis la denomina el autor «la irracionalidad metafísica del ser».

En síntesis ya se ha insinuado en las afirmaciones anteriores que la irracionalidad tiene un carácter no negativo del concepto de racional, sino preferentemente esclarecedor y necesario desde un plano que no es meramente el lógico. Se trata de lo *transinteligible*, en cuya expresión no está negada la inteligibilidad, sino simplemente trascendida.

La racionalidad tiene un carácter moral y correlativo. Lo transinteligible no tiene ese carácter moral ni tampoco es explicable su correlación lógica, simplemente aparece integrándose en el proceso de la razón e incluso en los planos más abstractos. Según esta teoría, el conocimiento llega a un instante en que vuelve sobre sí, es decir, se da un punto de flexión en el que lo irracional aparece como una necesidad. No se trata de la convertibilidad escolástica, sino de un cierto círculo del que sólo se sale en virtud de lo transinteligible.

Resulta, pues, que el hombre no es simplemente el ente acampado entre los otros entes. Aparece realizándose en una línea en la cual tiene la comprensión de

los propios supuestos que le llevan a la irracionalidad y por consiguiente la conciencia de lo que Hartmann denominó, en una frase feliz, *congenialidad con el ser*. La congenialidad con el ser es también, en cierto modo, finitud, y la finitud da sentido a ese punto de flexión desde el cual lo irracional actúa como un elemento comprensible desde la teoría del conocimiento, merced a la capacidad para hacerse cargo de la presencia de lo transinteligible.—E. T. G.

MADDEN (Edward H.): *Charles Eliot Norton on Art and Morals*, en «Journal of the History of Ideas», XVIII, 3, 1957 (págs. 430-438).

Ch. E. Norton, tratadista de Historia del Arte, no sólo se interesó en sus estudios sobre esta materia y sobre Dante, sino que en su doctrina se acusa una preocupación manifiesta por cuestiones de moral y sus problemas sociales, así práctica como filosóficamente considerados.

A pesar de haber sido observada la relación que puede establecerse entre la ética y la estética de Norton, no se ha precisado. En sus «Letters», no obstante puede fijarse su posición en las relaciones entre arte y moral, a propósito de sus excelentes interpretaciones de Carlyle, Ruskin, Emerson, Mill, Longfellow y Curtis.

Hacia 1869, Norton advertía el pésimo estado social de las clases humildes. El utilitarismo inglés favorable al obrero podía traslucirse en cartas como las que transcribe el autor del artículo dirigidas a Chauncey Wright y que revelan la influencia de St. Mill.

Norton pretendió, al mismo tiempo, coordinar sus puntos de vista éticos utilitarios, así como sus corolarios sociales, políticos y económicos, con sus intereses estéticos. Wright creyó que entre las respectivas metas de la ética y la estética de Norton no existía incompatibilidad. En esta conexión entre ética y estética, visible en Norton, pudieran verse puntos de contacto con el modo de entender estética y ética Carlyle, Emerson y Curtis, e incluso con Santayana, en su diatriba contra la metafísica de lo absoluto. El escepticismo de Norton no se oculta en sus «Cartas», ni su agnosticismo, consecuencia obligada de su previo escepticismo filosófico, ni su pesi-

mismo, igualmente derivado de este escepticismo. Como en autores semejantes a Norton, puede decirse que su pesimismo ético-estético es más temperamental que objetivo, faceta de su compleja personalidad, más rica en contrastes que en aportaciones concretas y provechosas.—E. S.

RECASENS SICHES (Luis): *José Ortega y Gasset*, en «*Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*», XXXIV, V, 1957 (págs. 513-543).

El sabor hispánico de la obra de Ortega y Gasset no se debe a que él tuviese propósito alguno de dar tal color a su pensamiento. Se debe, simplemente, a su valor de autenticidad, por lo que sus páginas habían de reflejar todos los ingredientes y dimensiones de su personalidad.

La *Metafísica* de Ortega aparece ya en germen cuando dice: «Yo soy yo y mi circunstancia». El hombre necesita absolutamente de las cosas, diversamente, el ser, las esencias, necesitan del hombre, al menos en el sentido de que han de ser investigadas por él. Hay algo que es previo al filosofar, que es el hombre, la vida humana. Lo primero que ocurrió a los filósofos al investigar la realidad fué pensar el mundo como algo independiente de nuestro pensamiento. Inversamente el idealismo, al afirmar el yo como realidad radical, suprime el mundo, sin el cual no hay «yo».

Ortega señala dos errores cometidos por Descartes: 1) Haber desconocido la realidad del pensamiento que incluye no sólo un sujeto pensante, sino los objetos pensados. 2) Haber *cosificado* el ser del sujeto. Para Ortega la realidad radical es la vida humana, el sí mismo en y con el mundo. La vida no se nos da hecha, sino que es un hacerse a sí misma. En todo caso la vida es constitutivamente un drama, porque es la lucha por llegar a ser de hecho lo que somos en proyecto.

El hombre no es una cosa; su vida es un puro y universal acaecimiento que acontece a cada uno. Todas las cosas son interpretaciones que da a lo que encuentra, las dificultades o facilidades para existir.

La razón matemática, la razón pura, no es más que una especie de la razón. Unida a la razón matemática y por encima de ella está la *razón vital*, se trata

de una razón narrativa: la razón histórica. Ortega se propuso desde el año 1935 la tarea de encontrar una base a la sociología y a la ciencia histórica, intentando definir con rigor lo social y poner en claro los elementos sociales de la Historia. Puso en evidencia el grado de miseria mental en que el hombre se ha encontrado frente a los fenómenos sociales.

El hecho social más elemental es la percepción del prójimo. En la medida en que yo siento que no estoy solo, que vivo acompañado, en sociedad, mi vivir es convivir. Convivencia y sociedad son términos equivalentes para Ortega. Uno de los más graves errores ha sido confundir la sociedad con la asociación contractual. En toda colectividad humana actúan tanto tendencias asociativas como disociativas. El ser humano es constitutivamente miembro de una colectividad, no sólo exteriormente, sino en lo interno. Ortega clasifica los «modos de vida» en individuales, interindividuales y colectivos. Los primeros son una creación personal del sujeto, los segundos constituyen una relación entre sujetos que tienen en cuenta su propia personalidad; los últimos son impersonales, funcionales, como norma de conducta de un círculo social determinado. Las relaciones interhumanas son diferentes de los fenómenos psíquicos que ocurren en cada participante. La vida social se integra tanto de lo interindividual como de lo colectivo.

Ortega se ocupó también de la historia, el proceso de la civilización y la tradición cultural, así como otros temas fundamentales para la sociología y la filosofía social, tales como la nación, la técnica y particularmente su estudio de las crisis históricas.—R. C. C.

CHAIX-RUY (J.): *Benedetto Croce et la Dialectique Hégélienne*, en «*Les Études Philosophiques*», X, I, 1957 (páginas 21-25).

Croce no ha cesado de reflexionar sobre el pensamiento de Hegel, a quien consagró, en 1906, un libro que permanece muy actual. Cuarenta y tres años más tarde, en unas páginas escritas en 1949, bajo cierta ingeniosa ficción reanuda la confrontación de su propio pensamiento con el del filósofo alemán. Allí precisa que deben recusar, no la dialéctica en sí misma, sino una filosofía que

no ha sabido identificarse plenamente con ella.

Pasando revista a los principales errores de Hegel, le reprocha haber querido formular una «Filosofía de la Naturaleza», siendo así que de sus primeras premisas resulta que la naturaleza no puede ser situada como exterior a la conciencia; ella no tiene realidad fuera de las ciencias naturales.

Pero hé aquí que a esta Filosofía de la Naturaleza se añade otra Filosofía de la Historia, con lo que la compartimentación a que la dialéctica pretendía poner fin, reaparece. Hubiera sido necesario, por el contrario, «hacer filosófica la historia», afirmar su íntima unidad. En fin, la lógica queda, en Hegel, exterior a los movimientos vivos del espíritu.

Reprocha a Hegel que la dialéctica deviene una historia del mundo desde su creación. En ella reaparece aquella trascendencia que Croce tuvo el deseo constante de eliminar.

Finalmente, Croce nos invita a sobrepasar a Hegel, depurando la dialéctica de las impurezas que la alteran. — R. C. C.

GUY (Alain): *Psychanalyse et Histoire dans l'oeuvre de Marañón*, en «Les Études Philosophiques», XII, 3, 1957 (págs. 463-466).

El brillante polígrafo que es Gregorio Marañón, recuerda esos humanistas del Renacimiento, como Leonardo da Vinci, o Tomás Moro, que sobresalían a la vez en todos los órdenes del saber y del hacer. La obra endocrinológica y médica del célebre profesor madrileño es tan conocida como su pensamiento y acción política. También son extraordinariamente notables los demás aspectos de arte magistral de ensayista-filósofo y de biógrafo-caracteriólogo, en los cuales despliega admirables riquezas de erudición, y todo administrándonos útiles lecciones de antropología y sabiduría. La psicología, la biología y la historia se encuentran estrechamente imbricadas en las obras de Marañón, y por añadidura la ética viene siempre a aportar su nota en sus investigaciones de apariencia más puramente estética o científica. Los fundamentos científicos de la obra de Marañón son, por lo demás, de lo más sólido y erudito, y el aparato crítico viene con frecuencia velado por las

gracias literarias de la composición y del estilo. Para mejor comprender este original método haría falta profundizar entre los mejores estudios de Marañón. Los del donjuanismo (verdadera tara del retrasado erótico, por oposición a los celos otelianos del verdadero enamorado) del «pánico instintivo», de la supervaloración sexual que conduce paradójicamente a la inhibición (Amiel), del arte de conocer las personas por la fisonomía (Tiberio y el Conde-Duque de Olivares), etc. Interesante es el estudio de la curiosa obra de Marañón sobre la psicología del vestido y del adorno, elaborada en una perspectiva completamente diferente a la de Carlyle en «Sartor resartus», analizando las necesidades que cubre el vestido, siendo la de menos importancia la de la defensa del frío. Utilizando los estudios prehistóricos, la etnología y el psicoanálisis, Marañón expone vigorosamente el problema del pudor, conquista relativamente tardía de la civilización. Por procedimientos análogos y en una obra que supera a las que estudiando el mismo tema tienen Nietzsche y Scheler, escruta «el resentimiento»; Tiberio sirve de ejemplo en esta pasión de los espíritus agriados. Por otra parte estudia Marañón de forma original y típica «La pasión de mando», en su biografía sobre «El Conde-Duque de Olivares», del que dice «fue víctima de su error capital, el error cronológico. Era un Don Quijote que llegó con un siglo de retraso al gobierno de España». Igualmente presenta como víctimas de esta pasión de mando a otras figuras de la historia española: Antonio Pérez y su amiga la Princesa de Eboli, y al propio Felipe II.

Para acabar de aclarar el asombroso relieve del genio psicológico y sociólogo de Marañón, convendría aún analizar sus bellos trabajos sobre el gesto, las multitudes, la cultura, etc., y sobre todo sus estudios sobre las grandes figuras hispánicas: Vives, Huarte, Enrique IV de Castilla, Feijóo, Menéndez y Pelayo, Ramón y Cajal, etc., de los cuales no podemos hacer ni siquiera una completa enumeración. A todo esto queda por añadir las pequeñas historias de las personas y los lugares, que entremezcla sabiamente con la historia y que son tan interesantes y apasionante como aquélla, así como también muestra del talento excepcional del maestro objeto del presente artículo.—M. N. R.

B) HISTORIA DE LA FILOSOFIA JURIDICA, SOCIAL Y POLITICA

GIRALDI (Giovanni): *Blossio e il socialismo ellenistico*, en «Il Saggiatore», VI, 4, 1956 (págs. 507-522).

Blossio es un filósofo estoico de la época de los Gracos. Los datos que de su vida tenemos no son muy abundantes y proceden, en concreto, de dos fuentes: Plutarco y Cicerón. A través de tan escasas noticias, se puede reproducir su actividad y pensamiento, incluyéndole en el mundo de los reformadores utopistas que propugnaban una reforma social profunda en favor de los desposeídos y por consiguiente, la nivelación de la riqueza.

Hay dos períodos importantes en la biografía de Blossio: uno se refiere a la estancia de Blossio en Roma y el otro a la vida de Blossio en Asia, hasta su suicidio. Según Plutarco y Cicerón, Blossio era amigo personal de Tiberio Graco. Se puede incluso inducir que consejero ideológico. Estuvo con Graco hasta el momento mismo de su muerte, cuando según un episodio, quizá tópicó, unos amigos avisaron al político ante ciertos agüeros que no se acercara al Senado, pues iba a morir. A la muerte de Graco, Blossio cayó en prisión. Escapó y marchó a Asia, junto a Aristónico, al reino de Pérgamo. Aristónico se había titulado rey de Pérgamo y defendía una doctrina social de carácter popular para combatir con eficacia a los romanos. Como se sabe, las clases conservadoras vencieron y el filósofo, de acuerdo con la práctica estoica, se quitó la vida. Parece que Aristónico pretendía construir una Ciudad del Sol, estado habitado por los Heliopoliti, idea antigua a la que ya se habían referido Aristóteles, Jámbulo, más tarde Plinio, etcétera. Parece que la Ciudad del Sol es en cierta manera identificable con Ceylán. Se trataría de una transposición literaria de hechos concretos. Estos hechos a su vez se refieren a la misión budista en Ceylán, introduciendo en la isla la cultura india y creando un sistema político que, deformado, se extendió por la antigüedad como modelo de estado utópico. Blossio, recogiendo este ejemplo, influiría sobre Aristónico,

A. Filosofia.

quien convertiría en programa político las ideas de Blossio, prometiendo instaurar, una vez vencidos los romanos, una utópica Ciudad del Sol en Pérgamo.—E. T. G.

WITTE (Franz-Werner): *Die Staats—und Rechts—philosophie des Hugo von St. Viktor*, en «Archiv für Rechts und Sozialphilosophie», XLIII, 4, 1957 (págs. 555-574).

Hugo de San Víctor es uno de los teóricos medievales más importantes, no sólo por su capacidad de creación, sino por ser cabeza de una escuela más o menos imprecisa, pero que se inspira en su obra *Didascalion*. El esfuerzo intelectual de Hugo de San Víctor se orienta a distinguir los elementos teológicos, filosóficos, económicos y políticos dentro de un orden universal jerarquizado, cuyo sentido último está en la mística, y cuya expresión máxima, por consiguiente, se orienta hacia Dios.

En filosofía política, Hugo mantiene la doctrina imperial en cuanto cree que el orden imperial refleja en cierto modo el orden de las jerarquías espirituales. El imperio es una parte central del orden y el vehículo principal por el que la multitud de las cosas son «reducta ad unum». A través del imperio y de su suma autoridad, se constituye la jerarquía de las potestades de los oficios y de las dignidades. La política según este criterio no es nada más que el procedimiento para realizar en la tierra la copia o imagen del orden celestial. En consecuencia con esta línea intelectual, está su doctrina de las corporaciones. El cuerpo místico se transforma prácticamente en doctrina corporativa, y la plástica en la que se expresa el Mundo Medieval debe mucha a la visión de Víctor del orden laico y del orden clerical, como órdenes corporativos. Aún es más claro este punto de vista si se considera su defensa de la unidad entre imperio e Iglesia. Unidad que no hay que entender como unicidad, sino como unidad hacia un fin según distintas funciones. En este sentido fué el germen de una amplia escuela de seguidores.

Hay en San Víctor referencias abundantes al concepto *regnum*. Aunque a veces habla de rey o emperador, no hay duda que distingue con más frecuencia los dos conceptos, viendo al rey definido por el reino, es decir, por un espacio jurisdiccional relativamente autónomo. En este sentido hay en su doctrina una cierta modernidad.

En el ámbito de la filosofía del derecho hay que partir de los fundamentos teológicos. El derecho expresa la moral, la moral es expresión del orden inmutable de la creación en cuanto sistema normativo que las criaturas distinguen por su propia naturaleza. Hay, pues, un derecho diferenciado, pero la filosofía que estudia este ámbito diferenciado es en el fondo teología y moral.—E. T. G.

FARRELL (Patrick M.), O. P.: *Sources of St. Thomas' concept of Natural Law*, en «The Thomist», XX, 3, 1957 (páginas 237-294).

La *Summa Theologica* tomista significa una síntesis ordenada y ultimada de las dos principales líneas tradicionales del pensamiento iusnatural. Da una impostación ontológica y teológica a las construcciones del genio filosófico heleno y de la mentalidad jurídica latina. Esta elaboración tomista es definitiva en cuanto que tiene una base metafísica y en cuanto que históricamente no ha sido superada, dice el autor.

La línea griega se concreta en poetas y en filósofos. Los poemas homéricos describen héroes que atienden sus conductas a unas líneas de absoluta validez, aunque sin estudiarlas sistemáticamente. Sófocles hace referencias explícitas a leyes inalterables a pesar de no ser escritas. Eurípides hace intervenir fuerzas primordiales en la conducta humana.

Los filósofos presocráticos: Jenófanes, Heráclito, Epimarco, Filolao, estudian bajo diversos puntos de vista las constantes de la cosmicidad humana. Demócrito insiste en que la norma de conducta es el espíritu, descubridor de la verdad y del bien objetivos. Antifón halla ciertas sanciones naturales que ocurren cuando sus normas son violadas.

Platón centra en el hombre su atención. Lo natural es cierto orden común, de cuya conveniencia resulta un cierto deber de realizar el bien. La razón tie-

ne la función de control y de inhibición de los instintos, los cuales operan justamente cuando están regulados por aquélla. La injusticia consiste en la alteración de esta disposición antropológica.

Los principios de la ley natural, que se desenvuelven históricamente, tienen universalidad y validez absolutas, y se actualizan a través de la actividad reguladora y educadora del Estado.

Aristóteles estructura las ideas precedentes. Distingue entre ley natural y convencional, entre justicia innata y justicia positiva. Los principios naturales son proposiciones conocidas intuitivamente, y su eticidad reposa en una rigurosa comprensión metafísica. Su doctrina acerca del *bien* guarda estrecha afinidad con el concepto de *substancia*.

Los estoicos impulsaron la tendencia ética, que penetró en la práctica judicial y en la vida diaria. Su concepto de la razón recta tuvo gran influencia en la jurisprudencia romana y dió solidez al *ius gentium*. Santo Tomás conoció bien a los juristas romanos y a Cicerón.

Los pensadores cristianos de los primeros tiempos refundieron en su saber teológico las verdades éticas de la filosofía y de la jurisprudencia. Así, Lactancio, San Ambrosio, San Agustín. Posteriormente, los decretistas y los teólogos: Alejandro de Hales, Lombardo, San Alberto.—A. S.

WOLIN (Sheldon S.): *Calvin and the Reformation: The Political Education of Protestantism*, en *The American Political Science Review*, LI, 2, 1957 (págs. 428-453).

El propósito de este ensayo es llamar la atención sobre dos aspectos de las ideas políticas de la Reforma del siglo XVI, de gran importancia para el desenvolvimiento de la tradición occidental en relación con la teoría política heredada.

El pensamiento de Calvino, el más discutido y al que más se achacan las innovaciones o directrices de los tiempos modernos y contemporáneos, es el más expuesto al tópico, desde Weber: el capitalismo se debe al calvinismo. Sin embargo, Calvino se limitó a corregir los defectos más sobresalientes de luteranos y anabaptistas.

Además, la transición del pensamien-

to religioso de Calvino al político no fué repentina. En cuanto al oficio y obligaciones de la magistratura civil, Calvino toma posición para corregir los defectos del protestantismo en Lutero, de modo que la repercusión del calvinismo en el capitalismo es episódica y tiene más base protestante, religiosa, teológica que propiamente económica o política. Su vocación de jurista se aplica, pues, más al ideal teológico que al económico o político.

La concepción de Calvino sobre Iglesia y sociedad civil afecta más al redescubrimiento por el protestantismo de la idea de comunidad institucionalizada que propiamente a una concepción hipócrita de transferencia de la teología protestante al campo de la economía privada o pública.—E. S.

SCHMIDT (Royal J.): *Cultural Nationalism in Herder*, en «Journal of the History of Ideas», junio 1956, vol. XVII, núm. 3 (págs. 407-416).

El *Sturm und Drang* del siglo XVIII y principios del XIX, movimiento del que formó parte el pensamiento de Herder, fué exactamente el mismo tipo de fuerza revolucionaria que se encuentra en algunas anticipaciones de la Ilustración en el siglo XVII. No se preocupó tan directamente de los asuntos políticos como el pensamiento de Voltaire, el de Rousseau, el de Locke o el de Montesquieu. Fué más bien una fusión de conceptos racionalistas, procedentes sobre todo de Leibniz y de Kant, con la corriente del clasicismo y del romanticismo representada por Herder, Goethe, Schiller y otros líderes literarios alemanes de finales del XVIII y comienzos del XIX. Contenía los fuertes principios religiosos del pietismo, la disciplina del pensamiento burocrático prusiano y cierto sabor de un tipo de romanticismo que daba bastante importancia a la humanidad, a la racionalidad y al progreso científico.

La cuestión de si las ideas históricas de Herder presentaban realmente una filosofía de la Historia concreta y coherente puede ser respondida con su propia advertencia a sus lectores de que él no podía ofrecer una verdadera filosofía de la historia. Este trabajo admite que algunas de sus ideas eran en el

mejor de los casos fragmentarias y no del todo consistentes. Empero, su entendimiento de la Historia humana como un registro al que muchas civilizaciones habían hecho valiosas contribuciones representó una definitiva mejora del punto de vista más restringido de Voltaire y algunos otros líderes de la Ilustración. Su consejo al historiador de que evite imponer sus preconcepciones a los períodos pretéritos del desarrollo humano, es tan pertinente hoy como cuando fué expresado por primera vez. Finalmente, parece que el interés de Herder por el nacionalismo cultural ha sido exagerado un tanto en algunos estudios de su pensamiento. Si bien su presencia es innegable, es mucho más significativo hacer notar que ni fué un devoto del Estado absoluto, ni un creyente en la subordinación del individuo a su dominación. Su pensamiento histórico fué esencialmente idealístico y dedicado al fomento de la comprensión y de la humanidad.—S. del C.

GEORGE (Charles H.): *English Calvinist Opinion on Usury, 1600-1640*, en «Journal of the History of Ideas», XVIII, 4, 1957 (págs. 455-474).

Una de las cuestiones más repetidas y vigentes en la historia de las ideas cristianas es el de la justificación del interés por las teorías protestantes, frente a la condenación del mismo por la doctrina católica medieval, o al menos, su no justificación.

Esta no justificación del interés, con base aristotélica y bíblica hace que se atribuya exclusivamente al protestantismo, y sobre todo al protestantismo calvinista, la legitimación del interés e incluso de la usura, sobre todo a partir de la famosa obra de Weber.

El autor del artículo examina esta vinculación de la justificación de la usura en relación con el calvinismo y sobre todo con el calvinismo británico a través de una serie de testimonios como el de Benjamín Nelson, que se ocupa de la «transmutación de valores», que supuso la validez del interés en la sociedad económica moderna, antes y después de la revolución industrial, y que en términos generales puede decirse que sigue a Weber.

Examinando Nelson los textos calvi-

nistas sobre el tema pone de relieve que el Cristianismo medieval no hubiera podido comprender nunca los motivos por los que el protestantismo vino a justificar el interés e incluso el interés usurario, defendiendo que la mentalidad de Calvino fué constructiva y no destructiva.

En el siglo XVII varios calvinistas predicaban en la Inglaterra de los Tudor, predicadores puritanos que preparan así la libertad económica que facilitó la revolución industrial, siguiendo una corriente del mundo cristiano desde Cristo hasta entonces.

Bolton construye una teoría del fondo del préstamo usurario desde las Sagradas Escrituras, alegando que los textos de Calvino han sido tomados en detrimento del concepto de fraternidad cristiana, indispensable en toda doctrina de un cristiano, aunque de un protestante se trate, considerando injusta la acusación a Calvino de ser el causante de la valoración positiva del interés usurario.

Bolton cuida de distinguir celosamente entre «usura liberal» o «interés» y «usura» propiamente dicha, condenada en las Escrituras.

Autores como Sibbes, Adams y Preston estudian el problema con distinción de la naturaleza de la usura lícita e ilícita, señalando los peligros.

Uno de los más importantes calvinistas ingleses, puritanos, Odds, y Culpepper, Th. Manley, Child..., permiten construir la teoría de que en el interés usurario hay un presupuesto ético de la conciencia protestante.

El autor concluye que en todo caso el ideal de fraternidad cristiana como manifestación de la fraternidad judaica no fué abandonado nunca en la teoría social cristiana, que la concepción de los calvinistas británicos es en punto a usura semejante a la teoría adoptada por Roma, lo que ocurre es que la Reforma protestante coincidió con un grado más desarrollado de la expansión económica europea y acaso lo único por lo que puede culparse al calvinismo de haber creado la sociedad capitalista sea el hecho de que, al reducirse los tribunales eclesiásticos, se dejó a la conciencia cristiana el sancionarse a sí misma sobre la usura o no usura de sus préstamos.—E. S.

ELÍAS DE TEJADA (Francisco): *Il tempo nella Filosofia giuridica di Kant*, en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», XXXIV, VI, 1957 (páginas 693-731).

Kant no emplea siempre un concepto unitario del tiempo, porque mezcla el tiempo formal con el pleno de sensibilidad; el gnoseológico con el práctico. Superando la discusión del siglo XVIII en torno al concepto del espacio, ya en 1763 tenía la noción según la cual espacio y tiempo son conocimientos separados de las cosas, intuiciones necesarias, situadas fuera de la realidad para conformarla y ordenarla desde nuestro punto de vista.

En la disertación *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, espacio y tiempo adquieren la fisonomía que les caracterizará en todo el período crítico, merced a la novedad que implica la separación entre el mundo sensible y el inteligible.

Del concepto de Newton del espacio infinito, pero real, ha pasado a una noción apriorística, subjetiva, necesaria, independiente y formal. El tiempo es un principio formal, en mayor grado aún que el espacio.

En la *Crítica de la Razón Pura*, el tiempo es tratado análogamente al espacio, bien que sea mucho más fértil en consecuencias porque extiende su influencia tanto a las experiencias exteriores cuanto a las internas. Del tiempo dependen categorías, que no son sino determinaciones *a priori* del mismo. La gnoseología kantiana habla de un tiempo necesario, formal y carente de contenido en sí mismo.

Conocida es la influencia que en la moral kantiana ejercieron el pietismo y las doctrinas de Rousseau. El aspecto gnoseológico y el moral, en Kant, permanecen separados porque en cada uno de ellos se emplean dos conceptos diversos del tiempo. En ética, el tiempo posee un contenido universal que se refiere al obrar humano y por consiguiente es un contenido histórico. En la filosofía práctica el tiempo no es forma vacía, sino eternidad que, al obrar sobre todos los seres racionales, vale como universalidad necesaria.

Kant va a buscar en el tiempo el significado de la objetividad de la libertad moral. La objetividad proviene de la

necesidad imperativa del mandato de la razón y ésta del hecho de que el deber moral es válido para siempre, esto es, eterno. Es la eternidad del deber moral lo que garantiza su perennidad racional sobre los cambios del sujeto. Con ello la ética se centra en la especie humana. Fué la nueva acepción del tiempo la que dotó la noción de especie de un significado moral y racional. La perentoriedad de un tiempo concreto y activo es lo que produce la nueva moral.

El imperativo categórico consiste en hacer del contenido temporal de la subjetividad racional puramente autónoma una ley objetiva. El tiempo, como norma eterna que regula el contenido de las conductas, era cosa muy diversa del tiempo entendido como intuición formal preliminar de las experiencias cognitivas.

El tiempo tratado por Kant en la política es muy diverso del que utilizaba en la gnoseología; tiene un contenido propio y se impone al hombre por asumir la imperatividad absoluta de la especie. Para Kant la religión en la historia es aquello mismo que la objetividad de la especie era para el individuo en la ética: un tiempo absoluto que mide y supera los tiempos relativos. A pesar del evidente contrasentido, Kant cree que su época es la edad en que el tiempo objetivo se ha hecho tiempo histórico; la edad de la Ilustración, la *Aufklärung*.

En el Derecho vuelve a entender formalmente el tiempo, como un cauce vacío, que se llena de contenidos morales. En efecto, para Kant el tiempo es mera forma de coexistencia, la simple posibilidad para que la libertad de cada uno pueda ejercitarse sin lesionar a los demás.—R. C. C.

SIMON (Walter M.): *History for Utopia: Saint-Simon and the Idea of Progress*, en «Journal of the History of Ideas», junio 1956, vol. XVII, núm. 3 (páginas 311-331).

La reputación del Conde de Saint-Simon ha declinado con el correr del tiempo y acaso con justicia. Aunque fué una mente de primer orden, fué un pensador de segunda fila poco original y menos sistemático. Buscó con pasión el conocimiento que había de hacer a los hombres, no libres, sino felices; pero

lo buscó con más celo que discriminación. No obstante, ni sus más ardientes detractores pueden negarle el status de agente catalizador de un proceso que había de ser culminado por sus discípulos, especialmente Comte.

Su contribución más importante fué al campo de la Historia. Se dedicó al estudio de la Historia porque creía que de sus lecciones podían desprenderse enseñanzas que sirvieran de guía a sus contemporáneos. Su visión de la Historia, empero, despreciaba el detalle y amaba la generalización. En el examen de su pensamiento histórico es imposible olvidar algunas expresiones del prepositivismo —por emplear el término acuñado por Gouhier—, como la observación, la inducción de leyes generales y el valor instructivo de la Historia. La esencia del positivismo era para él a la vez un objetivo y un método. El objetivo era conseguir una pintura comprensiva, segura y coherente del Universo y de las leyes que lo gobiernan; el método consistía simplemente en aplicar el método de las ciencias naturales a otras áreas del conocimiento, donde habría de producir resultados igualmente espectaculares e inatacables. La extensión del método científico a nuevos campos requería dos supuestos iniciales que eran metodológicos en sus pretensiones, pero metafísicos en sus implicaciones: la Ley de los Tres Estados y la ordenación jerárquica de la Ciencia.

Utilizando el método del positivismo, Saint-Simon sostuvo que la humanidad se estaba moviendo tanto intelectual como socialmente hacia la era del positivismo. En un último análisis, su sistema no sólo era especulativo más que empírico, sino que era también una defensa más que una presentación objetiva de los resultados de una investigación. Era lógicamente insostenible, ya que trataba de probar su inevitabilidad y con ella su validez. A veces, incluso, sus prescripciones para la realización futura de su ideal violaban sus propias leyes del desarrollo histórico.

El progreso para él era necesario y universal. La sociedad y sus instituciones han mejorado firmemente a lo largo de la Historia, sin exceptuar la Edad Media. La Historia estaba a punto de alcanzar su apoteosis, que habría de ser presenciada —creía él— por la siguiente generación. El progreso no es necesariamente lineal. Podía proceder diversa-

mente, según las épocas, pero jamás dejaba de operar. La idea de progreso constituye realmente el corazón y la inspiración central de su Filosofía de la Historia. Su mérito está en haber sido capaz de inculcar estas ideas en otros, más capaces que él de ordenarlas en un sistema coherente.—S. del C.

MAZLISH (Bruce): *History and Morality*, en «The Journal of Philosophy», LV, 6, 1958 (págs. 230-240).

Cuando Federico Schiller escribió su frase de que «la historia universal era el juicio universal», planteó un problema para los filósofos de la historia.

La posibilidad de ese planteamiento procede de la «nueva moralidad» roussoniana, al postular la disolución de la moralidad antigua y la construcción de una nueva sociedad organizada contractualmente. El paso del estado de naturaleza al estado civil produciría un cambio humano muy destacado, sustituyendo la justicia a la conducta instintiva y dando a sus acciones una moralidad antes impensada. Pero Rousseau no llegó a definir cuál sería esa moralidad. De todo modos, trasladó los fundamentos de la moralidad, desde el alma individual al alma colectiva, concepción que fué desarrollada por R. Owen y otros. El hombre, según esto, era responsable políticamente, pero no moralmente.

Pero el modo de sobrellevar esta responsabilidad era dudoso. Para Becker, el resultado no sería dado en este mundo. Entre rivales políticos sería difícil establecer un criterio judicial al respecto. Adam Smith echa de menos, con ese fin, un «espectador imparcial». De todos modos, la razón de Estado sustituirá a la razón histórica, pero no puede explicarla ni tampoco explicarse a sí misma. La reducción al absurdo de la razón histórica está comprobada en la ética comunista, que la sostiene. Lenin insiste, por ejemplo, en que la *élite* tiene la función de determinar el sentido histórico, combatiendo la noción de «espontaneidad».

La expresión de Schiller tiene el sentido de que el juicio moral es imposible fuera de una dimensión histórica, pues todo sentido moral opera dentro de un sistema vital establecido históricamente. Nietzsche sacaba el tipo ético fuera de los avatares, históricos: el superhombre

reina fuera de la historia. Pero el hombre, en Ortega y Gasset, es su historia, y la naturaleza humana es naturaleza histórica. Por tanto, la moralidad es una forma de historia: es un producto de civilización. Así, pues, la historia y la cultura han de dar juicio de esta solución, del mismo modo que juzgan a Bethoven o a Picasso, con arreglo a códigos previamente establecidos. Pero los Tamerlanes y los Hitlers no pueden juzgar a la cultura, sino que es la cultura quien los juzga a ellos. En este sentido es cierto el dicho de Schiller citado: «La historia universal es el juicio universal».—A. S.

McINERNEY (Ralph): *The teleological suspension of the ethical*, en «The Thomist», XX, 3, 1957 (págs. 295-310).

Temor y Temblor, de Kierkegaard, se plantea el problema de la posible inadecuación de la ética, describiendo la «suspensión teleológica de la ética absoluta»: los hombres no requieren revelación para ver las limitaciones de la ética. Las generalizaciones éticas son frecuentemente inexactas e insatisfactorias, y muchas veces confunden lo que es con lo que debe ser. El ejemplo que estudia Kierkegaard es el del mandato de Abraham.

Abraham sufre una tentación «ética», entrando en una relación directa con Dios, sin previa generalización eticista. Entonces, Abraham no depende de la regla ética general, la cual queda suspendida ante su reciente «relación directa con lo absoluto». Lo ético aparece, entonces, como la conducta inteligible para todos los hombres, y puede ser definida en principios científicos con conclusiones válidas, tales como la prohibición del homicidio.

Para Santo Tomás, los preceptos de la Primera Tabla —relación hombre a Dios— primaban sobre los de la Segunda —relación hombre a hombre—. Los preceptos segundos eran medios para los primeros, los cuales estaban directamente encaminados al último fin del hombre. Pero, de todos modos, ¿es insensata la imperación de Dios a Abraham?

El consentimiento de Abraham no significa el consentimiento de cometer un asesinato. Es claro que Isaac no era un criminal. Pero lo definitivo es que, quien ordenaba, era dueño absoluto de la vida

y de la muerte de todo lo que tiene vida. Obedeciendo a Dios, Abraham no sería más asesino que aquél mismo. De este modo, se entiende que la prohibición de matar se refiere, desde luego, de matar al hombre no culpable de esa pena, y en todo caso, por parte de quien no tenga autoridad pública y no reúna ciertas otras condiciones. Pero cuando el supuesto es muy diferente, como sucede cuando Abraham entra en directa relación con el Señor de la vida, estamos fuera del alcance de la ley natural.

Kierkegaard, al hablar de «cualificación teleológica» de la suspensión de la ley natural en el caso estudiado, y al aludir a la suspensión de la regularidad ética, parece reconocer que no hay contradicción en la admisión de ambas hipótesis. Esto parece confirmarse al llamar teleológica a esta suspensión de la ética. Pero todo ello debe ser entendido también bajo las intenciones kierkegaardianas, encaminadas a reducir al absurdo la teoría ética de Hegel.—A. S.

SCANLAN (James P.): *J. S. Mill and the Definition of Freedom*, en «Ethics», LXVIII, 3, 1958 (págs. 194-206).

En los últimos años se han intensificado los estudios sobre la obra de John Stuart Mill; recordemos el trabajo del profesor Albert W. Levi, que tan agudamente ha explorado la autobiografía de Mill, obteniendo nuevas perspectivas aclaratorias de los motivos que le llevaron a componer algunos de sus libros básicos. La finalidad del artículo que reseñamos se reduce a investigar la relación y las diferencias que existen entre la última obra conocida de Mill, un ensayo titulado *On social Freedom* y el famosísimo libro del mismo autor titulado *On liberty*. Entre ambos ensayos parece que hay alguna contradicción.

Al fin de su libro sobre la libertad, Mill afirmaba que la libertad consiste en hacer lo que uno desea, y que nadie desea caerse en un río. Es evidente que hay aquí una excesiva valoración voluntarista de la libertad, que produjo claros ataques y que al propio autor le llevó a determinadas vacilaciones en obras posteriores. Desde este punto de vista, Mill se mantiene concorde con la tradición filosófica inglesa, según la cual la libertad es identificable con el deseo.

Sin embargo, en el ensayo «Sobre la

libertad social», el criterio cambia y cambia de manera tan profunda que Mill llega a afirmar que los límites necesarios a la libertad individual proceden de las condiciones de nuestra vida social. Supera, pues, lo que había llamado el propio Mill teoría individualista de la libertad en función de una teoría social de la libertad.

Se establece por consiguiente una evolución que va desde el miembro de un grupo humano a las exigencias del grupo en cuanto a tal. Mill en esta última obra no parte del deseo, sino mejor de las posibilidades del deseo, separándose de la tradición inglesa y entrando en una zona filosófico política más continental. La libertad desde este segundo punto de vista aparece como un proyecto vital que se realiza según las posibilidades, y el número de estas posibilidades dependen del conjunto. En la medida en que todo el mundo desea la libertad, todo el mundo debe reflexionar acerca del hecho de que la verdadera libertad procede de la conexión y de la relación de la libertad social y de la libertad individual. Esta pudiera ser la explicación del último ensayo de Mill y de su contradicción, que sería más aparente que real con sus primeros escritos.—E. T. G.

BRÜNING (W.): *Naturalismus-Historismus-Apriorismus (Das Werk Ernst Troeltschs)*, en «Studia Philosophica», vol. XV, 1955 (págs. 35-52).

La posición de Troeltsch en la historia de la espiritualidad occidental es ciertamente singular. Esta singularidad justifica la curiosidad cada día mayor que despierta entre los intelectuales. Concretamente este artículo de Walter Brüning es un buen testimonio de la preocupación por la obra de Troeltschs.

En principio, Troeltsch aparece como un teólogo y el círculo de sus estudios se concentra en torno a la significación del cristianismo. Esta creencia configura, según Troeltsch, la totalidad de las actitudes del hombre occidental. Sin embargo, a esta primitiva consideración se yuxtapone la preocupación filosófica, preocupación que le lleva a interpretar la valoración del cristianismo desde la evolución de las ideas filosóficas. Con este criterio se distinguen, según el autor, dos corrientes en el pensamiento de

Troeltsch que reflejan los planos de la realidad que estudia, a saber: Naturalismo y apriorismo. Desde el punto de vista del naturalismo, se va mostrando lentamente una desvalorización de la concepción del mundo cristiano; desde el punto de vista del apriorismo, hay una mayor crítica de los presupuestos teológicos, pero también al mismo tiempo se incrementa la posibilidad de puntos de partida ajenos a la experiencia. La relación entre estos dos supuestos la encuentra Troeltsch en la historia.

El pensamiento del filósofo alemán quedaría mutilado de no llegar al estrato último en el que ancló su pensamiento, el criterio sociológico. No se podría llegar a este estrato sin tener en cuenta su aventura biográfica personal. Muchas veces se ha señalado el paso de la teología a la historia como un tránsito característico de muchos pensadores modernos y especialmente de Troeltsch. Esta última determinante, la social, tiene el carácter de una superación del historicismo. Es la perspectiva que se descubre desde la última y fundamental obra del filósofo: «Der Historismus und seine Ueberwindung», publicada en 1924.

Siempre queda un problema singular, problema que gravitó sobre el propio pensamiento de Troeltsch; el problema de la relación entre la verdad eterna y la verdad relativa incardinada en la situación histórica.—E. T. G.

RIESER (Max): *Lukacs' Critique of German Philosophy*, en «The Journal of Philosophy», LV, 5, 1958 (págs. 177-196).

La personalidad de Georg von Lukacs, el filósofo del «realismo social», es bien conocida. Húngaro que escribe en alemán, ha publicado en Berlín el año 1955 un libro de crítica filosófica sobre el irracionalismo alemán entre Schelling e Hitler. Lukacs se encuadra en el criticismo de L. Feurbach, Marx, Engels, Mehring y Lenin. Era profesor de filosofía en la universidad de Budapest cuando el alzamiento de octubre de 1956. Había organizado el «Círculo Petöfi» (poeta nacional húngaro), y fué Ministro de Cultura durante los días que duró la rebelión. Arrestado por los rusos, fué posteriormente perdonado y ha vuelto a ocupar su puesto docente en Budapest, donde pertenece también a la Academia.

Lukacs es marxista, pero hegeliano para quien la máxima culminación del genio filosófico es la *Fenomenología del Espíritu*.

Para Lukacs, el camino de la filosofía germana se extravió en razón del fracaso de la revolución de 1848, pues, en otro caso el materialismo dialéctico e histórico hubiera prevalecido sobre las corrientes irracionalistas modernas, que sólo son inteligibles como lucha contra el concepto dialéctico-histórico de «progreso». Este es el sentido de la filosofía de Schelling y Kierkegaard, y más tarde de Nietzsche, simultáneos con los movimientos reaccionarios burgueses.

El irracionalismo es un fenómeno internacional, pero su fertilidad ha sido mayor en Alemania. Reaccionarios extranjeros como Kierkegaard y Gobineau no bastan para ignorar esa afirmación. Pues Nietzsche ha sido modelo de los autoritaristas modernos, y Spengler de las especulaciones de Toynbee y Heidegger, del existencialismo francés y de Ortega y Gasset. Las fuentes del pensamiento fascista fueron, a su vez, James, Pareto, Sorel y Bergson. A propósito de James, dice que su irracionalismo es implícito, por idealista, tanto como explícito en Mach y Avenarius, tan duramente combatidos por Lenin.

Hobbes es precursor del materialismo filosófico, así como Pascal del irracionalismo, hasta el punto de que su religión es un recurso de *confort*.

Los perennes motivos del irracionalismo moderno proceden de Schelling, Kierkegaard y Nietzsche, a quienes estudia con detenimiento para demostrar su tesis. Alude y compara los filósofos citados con otros muchos: Dilthey, Tredelemburg, Voltaire, Spencer, Darwin, Scheler, Hartmann, Simmel, Husserl, Brentano, Wundt, Mannheim, Klages, Max Weber, centro del cuadro crítico oportuno en cada momento, así como a escritores racistas y modernos anticomunistas norteamericanos.—A. S.

WOLFSON (Martin): *What is Philosophy?*, en «The Journal of Philosophy», LV, 8, 1958 (págs. 322-336).

Todo filósofo viene a decir que lo pensado antes que él es frecuentemente falso y que él va a decirnos la pura verdad. Nos asombramos de tal fe en sí

mismo, tan ingenua y primitiva, puesto que él está en la verdad y todo el mundo en el equívoco. Su filosofar es una crítica única y mística. Todo filósofo original es un autobiógrafo. El hombre es su filosofía, y al revés.

Todos los filósofos necesitan cambiar el mundo en una empresa revolucionaria. Los apologistas no son filósofos.

Filosofar es decir la historia de la realidad, hasta hacer patentes su inexorable error y su inexorable rectificación.

Por ello, la filosofía fundamental es la filosofía de la historia.

¿Cuáles son los problemas de la filosofía? Pueden ser enunciados varios: la manera de salvar al hombre del error y traerle a la verdad; manera de hacer firmes los propios métodos investigadores; manera de definir al hombre que llega a la plenitud de la verdad filosófica. Son, respectivamente, problemas emotivos, intelectuales y emocionales.

Los métodos filosóficos han sido revolucionados en nuestro tiempo por Wittgenstein, para quien, por su parte, filosofía es la batalla contra las dudas de nuestra inteligencia, resueltas en nuestro lenguaje.

Dewey también ha pensado que la gente que creía estar filosofando antes de hacerlo él no lo estaba efectivamente. B. Russell también afirma que no hubo

filosofía mientras él no puso a punto los métodos analíticos. Por ello, tenemos que la filosofía puede ser entendida de muchas maneras, y que no hay una forma universal de captar todas juntas. Pero no podemos plantear un problema (¿por qué necesito libertad?) sin haber explicado lo que quiero decir con esa actitud de «¿por qué...?».

Esta pregunta fundamental puede proceder de la sociología, o de la religión, o de la fisiología, o de la evolución. Y puede consistir en términos mecanicistas, o de poder, o de placer.

Por ello, parece que no tiene sentido último la interrogación filosófica, puesto que no se espera ver más de lo que antes se presupone, y no se encuentra más que lo que previamente se supone necesitar.

Aquí el problema del *sentido* de la realidad, que es el único que puede comprender de modo unitario todas las interrogantes sobre ella. La investigación filosófica es investigación acerca del sentido de la realidad. Pero el sentido sólo se capta en la experiencia personal. De ahí que no es cuestión de interpretación, puesto que el contacto mismo es el sentido. Se trata del terreno de la metafísica: la experiencia no da un sin-sentido, sino trascendencia, que es trans-sentido.—A. S.

C) PENSAMIENTO CONTEMPORANEO

ANNICE (Sister M.): *Considerations for a Philosophy of Action*, en «The Thomist», XX, 3, 1957 (págs. 311-329):

La historia de la filosofía demuestra radicales oposiciones entre la mayor parte de los sistemas de pensamiento. En nuestros días tenemos, entre otros, la oposición entre existencialistas ultra-dinámicos y esencialistas radicalmente teóricos. Estos especulan acerca de causas formales en cuya interpretación buscan los cambios de las esencias sustanciales. Los dinamistas se fascinan con la actualidad misma. En ambos casos se incurre en una característica compartida con la ciencia moderna: la separación de la verdad y de la realidad.

La primera ley de la filosofía sigue siendo el orden. Por ello, el autor va a estudiar la unidad de la realidad y de

la acción en varios órdenes de experiencia humana: naturaleza, arte, moralidad y espiritualidad. Pretende así constituir fundamentos para una filosofía de la acción unificada con una filosofía del ser, en una comprensión unitaria y conjunta de la realidad.

Existe unidad en la vida física y síquica. Se da armonía y coordinación entre órganos y operaciones funcionales. Un defecto físico origina a su vez el desequilibrio de la estructura personal unitaria. La prestancia y la integridad física dan a la persona conciencia de poder vital. Los fenómenos químicos y biológicos que concurren a la vitalidad humana muestran que la vida es juntamente sujeto y objeto: que informa funciones tanto como sus funciones la estructuran a ella misma.

Las operaciones humanas se entrela-

zan también directamente con su objetividad. La integridad emocional y la salud pueden ser restauradas mediante ocupaciones determinadas. El marxismo ha acertado plenamente relacionando el sentido de la producción con la vitalidad humana. La planificación y la dirección finalista de los trabajos se dirigen a un perfeccionamiento del hombre en el mundo. Pero esta armonización sólo puede ser conseguida mediante una acción unificada. La interioridad humana contiene principios formales donde se originan espontáneamente actos hacia fuera, como propensiones y capacidades.

La naturaleza humana es unitaria también en su uniformidad biológica, sobre todo en su continuidad generacional.

Pero sobre todo es en el orden de la moralidad, la acción primaria por excelencia, donde se puede captar la unidad de la esencia y de la actividad humanas. No puede estudiarse la moral sin atender las acciones singulares de cada persona responsable. Y también la actividad espiritual constituye, desde los filósofos griegos, el centro del universo. La revelación cristiana la hace trascendente, además, al espacio y al tiempo.—A. S.

ANSCOMBE (G. E. M.): *Modern Moral Philosophy*, en «*Philosophy*», XXXIII, 124, 1958 (págs. 1-19).

Tres son las tesis principales que el autor ofrece en este artículo que tiene un carácter más bien descriptivo e informativo. La primera se refiere al poco provecho que podemos obtener en el presente de la filosofía moral, ya que es menester conseguir un nivel análogo respecto de la filosofía de la psicología, nivel al que incuestionablemente aún no se ha llegado. La segunda afirmación se refiere a que los conceptos de obligación y deber, obligación moral y deber moral, etc., deben ser separados del tema de su posibilidad psicológica en la medida en que son puntos de vista que sobreviven o derivan de antiguas concepciones éticas. En tercer lugar mantiene que las diferencias profundas de los grandes escritores ingleses que han tratado de filosofía moral, desde Sidgwick hasta la actualidad, son de mínima importancia. El punto de divergencia mayor lo ofrece Hume, quien no concede autonomía al mundo moral, interpre-

tando la ética como valoración de hechos en función de los mismos hechos. El autor, aunque admite que Hume abrió nuevos e interesantes campos a la especulación moral, considera su punto de partida y su conclusión enteramente sofística. Las diferencias de los autores siguientes son escasas. Prácticamente han acentuado algunos puntos o negado otros, pero parten de supuestos parecidos. Ahora bien, a juicio del autor se está formulando una ética de la situación por la consideración excesiva que se concede a los hechos, ética de la situación que está limitada por las exigencias del conjunto, de tal manera que en determinados casos puede resultar bueno lo que en otros resulta malo, incluso con relación a los niveles más generales del comportamiento moral y de la estructura de las relaciones morales. El punto de partida básico parece que es el de la necesidad. La moral estaría, pues, subordinada a necesidades que se juzgaban éticamente valiosas, pero que no dejan de ser necesidades y por consiguiente hacen de la moral una disciplina inexcusablemente factual. Se podía, pues, llegar al caso de que en determinadas circunstancias y en función de los intereses de la moral general se pudiera dar la condena judicial de un inocente, lo que, como dice el propio Anscombe, es, en el orden moral generalmente admitido, lamentable. Surge así una especie de paradoja que pone en crisis las tendencias más desarrolladas de la nueva moral.—E. T. G.

BARON VON FREYTAG LORINGHOFF (Bruno): *Probleme und Strukturen im Begriff Situation*, en «*Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*», XLIV, 2, 1958 (págs. 175-188).

La palabra «situación» ha adquirido en la filosofía de la actualidad un elevado valor. Se aplica como expresión para designar el conjunto de funciones que inscriben nuestro complejo de posibilidades. En principio denota lo más concreto y particular. Situación se refiere a una determinada persona, es decir, a un protagonista de la situación. Estar situado equivale a estar situado desde el punto de vista de la existencia humana individual. El mismo vocablo de donde la palabra procede, «sinere», de-

lata esta dimensión fundamental. En alemán la expresión «lage» es menos expresiva que en las lenguas románicas porque se refiere más al ámbito espacial y a los elementos que definen la localización. No obstante, por la acción de la filosofía existencialista, el concepto se ha enriquecido y ha pasado a ser una realidad sociológica que cada día tiene mayor importancia en el orden jurídico. Quizá la dificultad mayor esté no en los elementos meramente antropológicos, desde los cuales se define una situación como situación límite, o situación transitoria, sino en los elementos estructurales que permitan manejar el concepto con mayor libertad. Gunther Jacoby en su conocida *Allgemeine Ontologie der Wirklichkeit* habla de una situación ontológico-trascendental cuya situación sería precisamente la propia del ser humano. En la vida práctica hay una serie de conceptos generales que definen las situaciones, así situación de amistad, situación de guerra, etc... No obstante, aunque se puedan obtener una serie de situaciones típicas, el autor duda de que la destrucción de este tipismo sea suficiente para poder realizar una investigación acerca de la estructura de las situaciones. A su juicio es un concepto que oscila entre la ignorancia subjetiva de la objetividad y una objetividad que relativiza la subjetividad, de tal modo que situación viene a constituir lo que Hartmann llamaría «intentio obliqua». Pero quizá en esta especial característica de la situación esté el secreto de su importancia actual, ya que el análisis de esta zona intermedia es en cierto modo el análisis de la realidad vital. Por otra parte, toda situación se proyecta y desde la proyección de la situación se constituye un mundo de relaciones que a su vez originan una estructura más amplia, de tal manera que del análisis ontológico del ser situado se puede pasar al análisis lógico de la estructura situacional.—E. T. G.

BELL (A. P.): *Public Spirit as the Material of History*, en «The Journal of Philosophy», LV, 11, 1958 (págs. 467-472).

Es notable el intento del profesor Horace L. Friess, en su *Historical Interpretation and Culture Analysis*, publica-

do en esta misma revista el año 1952, para superar las confusiones y prejuicios que ocurren al interpretar la historia, examinando el problema de la función genérica de la filosofía de la historia, y cuál debe ser su tipo preferente.

La filosofía hegeliana procedía del racionalismo, pero buscaba describir al mundo tal como efectivamente era. Mas Friess opina que el análisis cultural no es suficiente para explicar definitivamente el sentido histórico de los acontecimientos históricos, puesto que la cultura es una entidad extremadamente variable y al mismo tiempo incompleta, por lo cual es capaz de error y de abandono en la tarea histórico-filosófica.

Para Anaxágoras, la naturaleza era el desenvolvimiento de la idea en el espacio, así como para Hegel la historia será el desarrollo del espíritu en el tiempo.

Pero Hegel nunca pudo demostrar la conexión entre los universales del pensamiento o de la razón y la existencia concreta tal como es particularmente.

Por el contrario, Friess advierte que hay una positiva diferencia entre el modo de captar la realidad desde cada mentalidad nacional y cultural. Lo diferencial de la mentalidad cultural fué descrita por Hegel mismo, diciendo que el espíritu de un pueblo no muere con una muerte simple, pues no está constituida por un individuo, sino por una vida espiritual genérica. El espíritu popular es un género. Pero el espíritu popular es siempre uno y el mismo, y los eventos espacio-temporales se desarrollan esencialmente en el cambio postulado por la vitalidad existencial concreta.

Hegel acepta la existencialidad real como condición necesaria de lo que es. La vida del espíritu es condición necesaria para la existencia de un estado político, consistente en algo más genérico, que las existencias singulares, frente a las que actúa como un «universal concreto». Las conductas singulares aparecen como especies referidas al género. De ahí la captación de los órganos comunitarios y la calidad de cada pueblo concreto.

Concluye el autor que la noción de espíritu público provee de una interpretación del sentido de los eventos históricos, y que la variabilidad cultural viene producida por la complejidad del mismo.—A. S.

BOUGHTON (J. S.): *Concerning Moral Absolutes*, en «The Journal of Philosophy», LIV, 8, 1957 (págs. 309-317).

En su *Ensayo de Metafísica*, Collingwood define la metafísica como ciencia de las «proposiciones absolutas».

Las proposiciones absolutas no son intercambiables. Cambia la civilización y con ella el tipo de saber requerido, que pasa a depender de supuestos distintos. Por ello la metafísica es también un saber histórico, de donde sus exhaustividad teórica y su dramatismo práctico.

La advertencia de estas conexiones mentales hacen que Collingwood afirme que la metafísica tiene una base ética.

Por ello, las cuestiones morales, a su vez, pueden ser entendidas como si no pudieran tener enunciados absolutos. Ello implicaría o que su enunciado absoluto sería un aspecto negativo de la realidad moral o que la ética no es ciencia en sentido estricto.

Al ser planteado un problema, cada pregunta del mismo contiene algún presupuesto, y a su vez cada presupuesto puede referirse a otros. De este modo la investigación retrocedería infinitamente, pues sólo puede terminar al hallar una respuesta que a su vez no se convierta en pregunta. Esta respuesta es una presuposición absoluta, anterior a la verdad y a la falsedad, pues su eficacia consiste solamente en cortar la cadena de presupuestos donde la investigación pueda basarse.

Por ello esta presuposición absoluta es inverificable. Su contenido tampoco es accesible al saber científico. Solamente tiene validez a la luz de la fe o de la duda que acerca de ella exista. Por ello, el saber ético es más hondo que todos los demás saberes en cuanto a lo absoluto de sus presupuestos.

Pero, ¿basta esa fundamentación para la objetividad del saber ético?

La investigación ética nos enfrenta con una conciencia que escoge entre el examen y la afirmación, entre la objetividad y la claridad, entre la racionalidad y la no-racionalidad.

La ética, para el autor, se mantiene reflexiva, pero en una manera no requerida por el especial alcance de los otros

saberes científicos. La objetividad ética requiere haberse librado de todo presupuesto calificable como bueno, recto, autorizado, satisfactorio simplemente, para radicarse en un «mejor» misterioso, implicador de un valor realista y objetivo. Por ello, los presupuestos mismos caen dentro de la actitud ética, pues han sido admitidos en una elección libre, donde no ha influido necesariamente ni el entorno social, ni las relaciones humanas, pero cuya fundamentación puede ser objeto de conocimiento objetivo y social. De otro lado, el hecho de la responsabilidad individual señala una clara base para establecer la absolutez del juicio moral.—A. S.

COHEN (Carl): *Natural and Non-Natural Qualities*, en «The Journal of Philosophy», LV, 10, 1958 (págs. 412-429).

La distinción de Moore entre cualidades naturales y no-naturales, basada en la noción de la existencia independiente del tiempo, es totalmente infructuosa (Moore, *Principia Ethica*, 1903).

El segundo plano de desarrollo del pensamiento de Moore, que consiste en distinguir un sentido diverso en la diferenciación anterior, es confuso y ambiguo, y completamente insatisfactorio.

Por ello, el tercer plano de la distinción de que las cualidades naturales indican un *sentido*, cosa que no sucede con las cualidades no-naturales, permanece sin ninguna aplicación en cuanto a la descripción posible de ese sentido, y es inaplicable.

Opone el autor la afirmación de que los predicados éticos son únicos e irreductibles, pero no son esencialmente no-naturales, tal como afirman los intuicionistas.

Las cualidades esenciales son básicas para los juicios sintéticos *a priori*, por lo cual es dudoso que puedan ser empleadas las cualidades no-naturales, tal como los intuicionistas piensan.

De hecho, se supone que afirmar la bondad o conveniencia de una cosa viene a ser atribuir a dicha cosa una cualidad actual. En esto concuerdan intuicionistas y naturalistas. De todos modos aparece así básicamente una teoría atributiva del valor.—A. S.

DEL VECCHIO (Giorgio): *Matérialisme et psychologisme historique*, en «Revue Internationale de Philosophie», XII, 44, 1958 (págs. 158-173).

La expresión «materialismo histórico» utilizada por Engels para designar la doctrina que atribuye un valor preponderante a las relaciones económicas en la fenomenología social ha sido rebatida por algunos de sus representantes más conocidos. No obstante el articulista opina razonadamente que no cree necesario el rechazar esta denominación, que por otra parte ha sido consagrada por el uso. Del Vecchio opina que es más acertada la denominación de «determinismo económico», que ha sido también combatida. Quien la ha denominado «materialismo dialéctico» no corrige con ello la deficiencia principal de la primitiva denominación. El núcleo sustancial de la doctrina de Marx está constituido por las declaraciones preliminares de la «Crítica de la Economía Política», en la que en resumen viene a enunciar que las relaciones de producción, cuyo conjunto forma la estructura económica de la sociedad, determinan el proceso social, político y espiritual de la vida en general. Esta concepción es fundamentalmente errónea, aunque contenga cierta parte de verdad.

Las cosas materiales no entran en las relaciones económicas más que en la medida en que ellas corresponden a las exigencias, inclinaciones o aspiraciones humanas, es decir, en la medida que constituyen un medio de satisfacerlas. Pero no son «causa» de estas necesidades, ellas no determinan su aparición, sino solamente la forma en que serán satisfechas. En otros términos podríamos decir que el error lógico de los fundadores del materialismo histórico es el de haber confundido la condición y la causa. La actividad económica no es más que una parte de la vasta y compleja actividad humana, la cual persigue muchos fines a la vez. Por otra parte, afirma Del Vecchio, que un fenómeno económico no es jamás solamente un fenómeno económico, sino que es también un acto moral y jurídico. Así, pues, no es admisible, más que dentro de los límites restringidos que resultan de lo precedente, que la concepción materialista de la historia pueda aportar una contribución al estudio de los elementos

de la realidad, y es absolutamente inaceptable su tesis de que el hecho económico precede a todos los restantes fenómenos de la coexistencia humana.

El problema que el materialismo histórico cree resolver por su fórmula simplista es, pues, en realidad complejo. Lo mismo que el conocimiento no es un dato objetivo, sino una relación entre un objeto, y un sujeto, el comportamiento humano jamás está simplemente determinado por las condiciones exteriores, aunque éstas estén relacionadas con él. En la naturaleza es el espíritu humano el germen del ser subjetivo, el «primum movens» de todo el obrar del hombre, y no son las necesidades materiales las generadoras de ese obrar humano. Tras la primitiva formulación de la doctrina del materialismo de la historia ha habido multitud de intentos de refinarla y sutilizarla, muchos de ellos ingeniosos, no obstante es innegable la insuficiencia y falsedad de la doctrina en cuestión, insuficiencia y falsedad que se demuestran con la simple observación de la existencia del derecho, la religión, la moral y la filosofía connaturales del hombre y no surgidos bajo el efecto indirecto de las necesidades materiales.

Estas sumarias indicaciones tienden a señalar la exigencia metodológica que quiere que en el estudio científico y filosófico de la realidad histórica no se considere como factor fundamental la materia, sino el espíritu humano en su unidad activa y múltiple, oponiendo así a la tesis del materialismo histórico lo que podríamos llamar psicologismo histórico, guardándonos también de incurrir en un dogmatismo psicológico, atribuyendo al espíritu humano un solo motivo, o motivos raros determinados arbitrariamente. Es necesario trabajar analizando profundamente y recogiendo del corazón de la historia los elementos psicológicos más escondidos que puedan haber concurrido a la génesis, la deliberación y la ejecución de los hechos.

Pero aún podemos decir que hay un tribunal del mundo que no es la historia del mundo, sino la conciencia humana, cuya expresión más elevada es la filosofía que comprende entre sus ramas la Filosofía de la Historia, que ha sido muy descuidada en los últimos tiempos, hecho al que se deben los prejuicios que hemos citado.

Finaliza Del Vecchio su artículo de-

seando el renacimiento de una verdadera y grande Filosofía de la Historia fundada en la prioridad de la libertad y del espíritu.—M. N. R.

DANTO (A. C.) y MORGENBESSER (S.): *Character and Free Will*, en «The Journal of Philosophy», LIV, 16, 1957 (págs. 493-505).

Se trata de comprobar el grado de evidencia suficiente para afirmar o negar la existencia del libre albedrío. O sea, si en la vida prevalecen las tendencias de la mecánica psico-biológica o las del razonamiento en cada caso. Estudia el autor si puede ser realmente desmentida la hipótesis determinista, y si, en este caso, la vida humana responde sobre todo a una perspectiva de determinaciones causales, en el sentido de si puede ser predecible si el observador dispone de información suficiente.

Los antideterministas piensan que cada elemento de la conducta humana es de suyo impredecible, cosa que de hecho reconocen también en algunos casos los deterministas. De todos modos aparece el problema de la indeterminación previa del conocimiento conductal, puesto que no es posible obtener reglas que rijan de modo seguro la conducta habitual. Aun excluyendo los casos marginales, el nudo de la cuestión está en que la captación filosófica no llega a determinar la clase de conducta motivacional que en principio puede bastar para las predicciones, aun contando con la información más completa.

La tesis determinista de Mill es que: dados los motivos presentes a la mente individual, así como el carácter y disposición del mismo individuo, se dará el resultado que su voluntad querrá ciertamente. El análisis de los conceptos de proclividad, de disposición y de poder lleva a la convicción, contra la tesis de Mill, de que es imposible una determinación sin error. Además el carácter es un factor condicionante más que un factor de decisión.

En estas condiciones, el panorama se ofrece con cierta ventaja para los no-deterministas, puesto que todo descripción usual de un carácter, dado en una persona concreta, no reúne las condiciones que harían posible una determinación de la conducta.—A. S.

DEMOS (Raphael): *Is moral reasoning deductive?*, en «The Journal of Philosophy», LV, 4, 1958 (págs. 153-159).

El autor piensa que el razonamiento moral no procede en última instancia de un modelo deductivo, sino que de suyo semeja más ser un razonamiento inductivo.

Fué Aristóteles el primer filósofo que propuso el modelo deductivo para el razonamiento moral en su famosa doctrina del silogismo moral: El valor militar es bueno; este acto de ataque o de defensa es acto de valor; luego debo atacar (o defenderme). Se subsume un particular en una proposición general. Pero esta proposición general tiene que ser dada por buena de todas formas. ¿Puede, en estas condiciones, ser tomada como premisa para una conclusión-decisión?

La opinión irreflexiva tenderá a afirmar que la conclusión está «contenida» en las premisas, y que por tanto es una deducción analítica. Pero examinemos el contenido de este modo de pensar.

¿Qué sucederá si adopto como proposición general otra proposición distinta? ¿O si se me ocurren varias? Entonces tendría una concurrencia de principios generales, entre los cuales habría de decidirme de algún modo: por su *relevancia*, por ejemplo. Mas habrá de haber un criterio superior para establecerla. O reducir el conflicto: resumiendo todos los principios en un principio supremo, que sería el principio de toda decisión moral. Pero esta solución dependería de mi decisión actual, lo que la convierte en superflua e ilusoria. Puedo racionalizar el conflicto entre principios, asignando a cada uno un valor objetivo. Pero esto es algo artificioso, y la hipótesis de valorización, hecho inductivo, haría que el término de que partiera la deducción sería un término obtenido inductivamente.

Con ello se concluye que las razones inductivas cubren un área del razonamiento moral que están descubiertas por el proceso deductivo de fisicistas y de naturalistas. Será, por ello, razonable afirmar que la formación del juicio moral, en cuanto que es en su fundamento análogo a la inducción, puede ser entendido como un tipo unitario de conciencia donde los principios morales ob-

tenidos inductivamente funcionan como razones justificativas de la conducta humana.—A. S.

DIGGS (B. J.): *Ethics and Experimental theories of Motivation and Learning*, en «Ethics», LXVII, 2, 1957 (páginas 100-118).

Los filósofos morales han fundamentado casi universalmente sus teorías de un modo u otro en sistemas de psicología. Esto parece que es cierto tanto en Platón como en Aristóteles, en Santo Tomás como en Hobbes, en Mill lo mismo que en Dewey. Kant es una excepción en cuanto se esforzó por suprimir o dar un papel secundario en el seno de la ética a los vínculos de carácter puramente empírico. También se podría citar a los defensores del intuicionismo moderno.

El presente artículo pretende rehabilitar ciertos puntos de vista tradicionales para explorar un determinado sector de la psicología contemporánea. En otras palabras, el presente artículo parte de lo que se ha llamado ética natural e intenta por consiguiente valorar en este ámbito la función psicológica. Desde el punto de vista del autor de este artículo la pregunta fundamental recae sobre las motivaciones psicológicas en función de la ética naturalista. Los fines vitales, las necesidades, los impulsos, los hábitos, forman el fundamento de la ética, o en términos menos ambiciosos ¿ayuda a la investigación ética la referencia a los contenidos psicológicos? La conexión con el problema de la transmisión y aprendizaje ético es clara, ya que el predominio de las motivaciones de tipo psicológico haría del aprendizaje un saber precario y relativo.

El autor cita la diversas teorías que han criticado el punto de vista natural, tales como las idealistas, las teológicas, las de carácter social más que psicológico, y concluye que la motivación en cuanto fundamento psicológico en el ámbito de las normas morales está recogida por el sentido común que define la vigencia de tales normas, de tal manera que el naturalismo se construye en un sistema objetivo en el que las motivaciones de orden psicológico pierden el carácter individual en cuanto se aceptan como exigencias generales y comunes construídas sobre necesidades tam-

bién comunes. La posición naturalista admite una cierta evolución y transformación que la posición analítica parece desechar. Desde el punto de vista naturalista, la ignorancia de los hechos no es una fuente de confusión, ya que hay criterios generales de determinación, en tanto que desde el punto de vista analítico la ignorancia de los hechos es claramente una fuente de confusiones.—E. T. G.

DIGGS (B. J.): *On defining «Good»*, en «The Journal of Philosophy», LIV, 15, 1957 (págs. 457-466).

Un aspecto de la definición del bien, acerca de un modo inadecuado en que se le suele definir como «paradoja analítica». La definición del bien implica hacer una aserción significativa, pero por otro lado se define a X como lo bueno, dada la significación del término.

Se trata de una contradicción entre el punto de vista relativista y el naturalista, que sólo puede ser rebasada procurando la transición desde esa moralidad del sentido común a una moralidad altamente filosófica. El autor piensa que el análisis del naturalismo, que relaciona la cualidad ética con el deseo y el placer, es un punto de partida ético que en ciertos límites permite resolver satisfactoriamente la cuestión. Pues no es tautológico decir que «bueno es lo deseable», y al menos representa un adelanto en cuanto que concreta de algún modo la significación de una palabra que si origina problemas de significación es por la abstracción de su sentido. Después de un análisis de esta problemática, asegura el autor que es más adecuado para la cientificidad de una definición asumir significados «postulados», o mejor, asegurar que el término en cuestión, en el sentido en que va a ser utilizado a continuación, representa tal significado. Una definición así utilizada es absolutamente significativa y posibilita la inteligencia adecuada a una cuestión que debe ser depurada hasta el máximo.

El moralista naturalista viene a ser, entonces, un científico que desarrolla un problema. Además, este modo de definir no es convencional, sino básicamente unilateral. Pero ello no empece la claridad y justeza necesarias, puesto que lo interesante en la *bondad* es su sentido

funcional y su función como principio de la conducta humana.

La posición intuicionista se cualifica por suponer que la definición del «bien», a más de ser explicativa, es también persuasiva. Con menor alcance, los naturalistas afirman que es solamente práctica. En este sentido, el emotivismo es una especie del naturalismo, en cuanto que otorgan a la practicidad de la definición ética un cierto normativismo, por radicar en un elemento persuasivo. De todos modos, aparece que las diferencias entre las escuelas proceden de la modalidad significativa que se atribuya a los términos que expresan la valoración ética.—A. S.

EZORSKY (Gertrude): *Inquiry as Appraisal: The Singularity of John Dewey's Theory of Valuation*, en «The Journal of Philosophy», LV, 3, 1958 (págs. 118-124).

Clavando su segur intelectualista entre valor y hecho, Moore se pregunta por la definición «factible» del término «lo bueno». Esta cuestión de la bondad de algo se refiere a la diferencia entre la propiedad «bueno» y una propiedad natural que defina aquélla.

Pero, según Dewey, la cualidad de bondad sólo puede ser captada en una continuidad inquisitiva y por medio de un proceso de tasación de tal modo estructurado que los valores nunca pueden ser finales, puesto que siempre queda el sujeto apreciador dentro de un contexto de situación problemática. La cuestión de la bondad tiene el significado de reflejar la carencia de finalidad y carácter indeciso con que una investigación se ha encontrado.

El valor no se identifica en Dewey con el interés. Pero éste hace comenzar la investigación de valor. Valoración significa apreciación, un proceso de examinar cosas en la relación en que están entre sí como medios y finalidades o consecuencias. Valoración se identifica con apreciación o tasación, que remata en un juicio normativo y decidente.

La determinación que cierra el problema es un imperativo que afecta a todas las fases anteriores, en cuanto resultado de su objetividad. La investigación consiste en seleccionar los hechos sobre la base de su posible valor para

captar conjuntamente situaciones indeterminadas. Los medios son evaluados en términos de su función en llevar la investigación hasta cierto punto. Esta relación de medios-fines es lo que establece la continuidad donde la investigación ética es posible para Dewey. La solución está en el punto donde la investigación termina. Su verdad es funcional y significa aserción garantizada por el proceso investigador.

Objetividad es la cualidad que aparece tras una investigación en condiciones normales, y a partir de ese punto es normativa para seguir investigando.

Los deseos subjetivos tampoco se identifican con el valor. Pero el deseo es la original y más primaria forma de investigación para seres humanos.

La científica de la investigación consiste en la capacidad de ser tomada como modelo en investigaciones ulteriores, estableciéndose así como norma científica. Pero lo normativo no queda reducido a lo metodológico, sino que el resultado científico es más metodológico cuanto más normativo sea. En esto sigue Dewey la tradición platónica, donde virtud es saber. Mas para Dewey el saber es siempre provisional, nunca definitivo. El intelectualismo de Dewey es altamente original y difícil de entender, mientras no se le estudie con atención y constancia.—A. S.

FRANKENA (William): *Ethical Naturalism Renovated*, en «The Review of Metaphysics», X, 3, 1957 (págs. 457-473).

Naturalismo tiene dos significados en el siglo XX con relación a los problemas éticos. En un sentido amplio, naturalismo se considera un punto de vista filosófico cuyo fundamento consiste en negar todo supernaturalismo incluyendo las diversas formas del idealismo. La ética del naturalismo en este sentido es por consiguiente una ética que forma parte de la filosofía que rechaza cualquier concepción supernaturalista del mundo. Pero desde la publicación de los *Principia Ethica*, de G. E. Moore, en 1903, y especialmente a través de los escritos de sus sucesores, intuicionistas y no-cognoscivistas, la expresión naturalismo adquiere un significado especial cuando se utiliza en ética, pues significa que cualquier teoría ética que defiende a un juicio ético, es simplemente

una descripción falsa o verdadera de una propiedad natural, o empírica, atribuible a una acción, un objeto o una persona. Resulta, pues, que al naturalismo se opone: el intuicionismo, en cuanto cree que el juicio moral se refiere a una propiedad no-natural, y el no-cognoscivismo, en cuanto sostiene que el juicio ético no describe propiedades, sino algo muy diferente, como órdenes, deseos, resoluciones, etc.

En el seno de esta controversia, cada vez más generalizada, parece que asistimos a la renovación del naturalismo ético. El autor de este artículo considera particularmente el libro de Philip Blair Rice *On the knowledge of good and evil* (New York, 1955), el de V. D. Lamont *The value judgement* (1955) y el de B. Blanshard *The impasse in Ethics and a way out* (1955).

El problema fundamental es si la descripción simple de una propiedad analizable con un criterio naturalista de un acto o a un objeto agota realmente el juicio ético. Parece que Rice se inclina por un «cripto-intuicionismo» que pone un nuevo matiz al naturalismo en la actualidad. Al mismo tiempo algún otro autor de los citados matiza el cognoscivismo admitiendo que existen determinadas estructuras objetivas que facilitan la valoración ética. Estamos, pues, considerando particularmente el libro de Rice y el de Lewis ante un naturalismo que se enriquece por la aceptación de puntos de vista que anteriormente se consideraban absolutamente antagónicos. No se trata de una síntesis, sino de un intento de ampliación de las posibilidades de la filosofía naturalista en el campo de la ética.—E. T. G.

GLASSEN (Peter): *Moore and the Indefinability of Good*, en «The Journal of Philosophy», LV, 10, 1958 (páginas 430-435).

Pretendiendo la indefinibilidad del bien, plantea Moore la cuestión de cómo el bien puede ser definido. Se entiende que la definición es algo más que una problemática de palabras y que se trata de la captación del sentido real de la moral, puesto que la expresión verbal es lo que la gente emplea para significar realidades.

Si Moore tuviese razón en que el bien es indefinible, toda ciencia ética condu-

cente a la caracterización de «lo bueno» sería imposible.

Pero Moore no quiere decir que lo bueno en cuanto tal sea indefinible, sino que no puede ser delimitado conceptualmente. A la afirmación de si «el bien» es definible naturalísticamente en términos verbales, no sigue la posibilidad de dar una definición de «el bien» que delimite su realidad en términos naturalistas.

Por otra parte, el autor opina que la implicación de Moore en la problemática de la definición de la bondad moral no autoriza, sin embargo, a señalar cuál es la idea que dicho escritor tiene acerca de la realidad de la bondad. «Bueno» significa lo mismo que «aprobado por la sociedad», en el sentido de que si alguien dice que una cosa es buena quiere significar que eso está aprobado por la sociedad. Por ello puede afirmarse que la calificación ética no consiste tanto en una aseveración real como en la manifestación del juicio ético de la sociedad como aprobación o desaprobación. Pero si el contenido del juicio ético significa la posesión de la propiedad que hace al pueblo desear algo que esa conducta contiene, entonces la posición de Moore puede ser rectificada. De aquí el punto de partida para rebatir el criticismo de Moore, en el sentido de que no importa que la moralidad no pueda ser definida verbalmente, con tal que —de acuerdo con el sentido que el autor da al pensamiento de Moore— de algún modo pueda ser conocido el juicio de aprobación o desaprobación en el cual consiste el juicio ético.—A. S.

GRAVE (S. A.): *Are the Analyses of Moral Concepts Morally Neutral?*, en «The Journal of Philosophy», LV, 11, 1958 (págs. 455-460).

Se trata de saber si todas las teorías éticas: intuicionistas, objetivistas, emotivistas, naturalistas, etc., son, en cuanto configuradas filosóficamente, neutrales a la hora de examinar la conducta moral.

Pues las distinciones morales no son algo presupuesto en la experiencia moral, ¿no pueden ser decisivas las razones de plantearlas de un modo o de otro?

Los diversos análisis de la moralidad están influidos por la índole de los con-

ceptos de donde las categorías científicas proceden. Según se presuma la religiosidad, la fisicidad, etc., de la moralidad, así vendrá descrita en conceptos moralmente conexos con aquellas. La analogía entre religión y moralidad no puede menos de sugerir que el resultado obtenido, acerca del sentido de la conducta humana, en ambos campos, ha de ser idéntico. Lo mismo resultará si se análoga la ética a la biología, a la estética, a la epistemología intuicionista, etc., donde el sentido de la verdad y del error se verán implicados en el acierto y el desacierto ético. En un plano distinto, los hechos morales son calificados en acciones muy ajenas a las intuitivamente éticas, si se examinan los hechos desde el punto de vista físico, biológico, psicológico, sociológico y otros que de algún modo implican juicios éticos acerca de la conducta humana y de sus consecuencias. En mucho, pues, los conceptos morales empleados califican el resultado valorativo de la ciencia moral.

¿Puede afirmarse, entonces, que los conceptos morales tienen un carácter presionante sobre la conducta, indicativo al tiempo que técnicamente epistemológico de la realidad moral misma? Se trata de saber si en cada caso «debo hacer tal cosa», puesto que «tal cosa tiene la cualidad intuída de ser obligatoria». Si ello es así, opina el autor que debe examinarse la manera de que nuestro propio deber no nos venga indicado precisamente en función de la moralidad metodológica para el conocimiento moral, lo cual sería un peligro innecesario y deformador.—A. S.

HANDY (Rollo): *An Analytic and Dogmatic Ethics*, en «The Review of Metaphysics», X, 4, 1957 (págs. 690-697).

Con frecuencia el filósofo que sigue la corriente analítica considera a los escritos de la tendencia no analítica como confusos e imprecisos. Por su parte, los estudiosos no analíticos hallan a los teóricos contrarios estériles y triviales. Este artículo considera dos libros de las dos tendencias. Comienza considerando el de Daiches Raphael, *Moral judgement* (Londres, 1955). Se puede calificar a juicio del autor el punto de vista de D. Raphael como Kant llevado al plano del naturalismo o también como una

«deontología sin intuicionismo». La primera sección de su libro, «La lógica de la moral», discute la sistematización del contenido de los juicios morales y sostiene que el naturalismo absoluto tropezará siempre con ciertos puntos de vista ya establecidos por Kant y que continúan con una cierta vigencia. Este criterio lleva a Raphael a una situación que pudiéramos llamar intermedia, ya que en el plano general y naturalista admite, sin embargo, una cierta intuición. No obstante, el método y el punto de vista deben ser analíticos y desde esta perspectiva valora los actos concretos y los sujetos de esos actos concretos. De aquí que dé cierta importancia al resultado de las ciencias sociales y lo considere como elemento a tener en cuenta en el análisis del contenido del juicio ético en concreto. El segundo libro que el autor trata es el de Dietrich Bonhoeffer, titulado *Ethics* (Nueva York, 1955). Bonhoeffer fué detenido en Berlín por la Gestapo y ejecutado por último el 9 de abril de 1945. Su libro es póstumo, de manera que el contenido de esta obra tiene zonas oscuras y otras en cierta medida incoherentes, ya que el autor no pudo dar la última mano a su redacción. El punto de partida de Bonhoeffer es en cierto modo dogmático, en cuanto se pregunta por la sustitución de la ética no cristiana por una ética cristiana. Afirma el autor que el supuesto último de la reflexión ética es el conocimiento del bien y del mal y que por consiguiente en la ética cristiana habría una dogmática ética casi análoga a la pagana si éste fuera el límite en el que se inscriben los valores morales. Pero Bonhoeffer sostiene que la pregunta básica para un cristiano es ¿cuál es la voluntad de Dios?, y en este sentido se entra en los dominios de una ética dogmático-teológica.—E. T. G.

HORSBURGH (H. J. N.): *The Relevance of the Utopian*, en «Ethics», LXVII, 2, 1957 (págs. 127-138).

Un cierto resplandor de idealismo moderado se considera como señal de salud a ojos de un político, pero la exageración idealista se ve como síntoma de un grave desorden. Los idealistas deben ser prácticos y no vivir en las estrellas. Este parece que es el criterio de nuestro tiempo y el que fundamenta, a

juicio del autor, el ataque al utopismo, como muestra de idealismo soñador e ineficaz.

En la primera sección de este artículo se establece si es conveniente o no llamar realista al ataque contra el extremo idealismo. El autor juzga que el ataque es realista sólo en la medida en que se asienta sobre las bases del sentido común. En la segunda parte procura definir con la posible precisión cuáles son las víctimas del ataque y sugiere una cierta clasificación. A juicio del autor hay un utopismo extremo y otro utopismo moderado que en sí mismos no deben considerarse valores absolutos, ya que lo que en una sociedad es utópico, en otra se valora como relativo, y así distingue el utopismo abstracto, el utopismo de lugar y el utopismo de tiempo.

La tercera parte la dedica a investigar hasta qué punto puede considerarse la amenaza realista como un ataque serio contra el utopismo. Los defectos del utopismo están en sus propias exageraciones y el realismo más que destruir las visiones utópicas tiende a reducirlas a los límites razonables del empeño utopista. El utopismo nazi hubiera tenido mucha más fuerza de haberse hecho eco de las críticas, de los ataques del realismo, pero, por otra parte, parece que está incluido en la propia dialéctica de la utopía el negarse a las observaciones realistas para no perder, sin duda, el carácter que la cualifica.

En las partes cuarta y quinta da un esquema de las funciones inherentes a la actividad utópica en el seno de una determinada sociedad. Así, por ejemplo, la función de conexión, la función de advertencia, una función impulsora.

Resulta, pues, que la utopía tiene un valor concreto y no descuñable, siempre que la utopía no exceda a las propias correcciones que en el ámbito social se le imponen, porque puede convertirse en un tóxico que lleve inexorablemente al totalitarismo.—E. T. G.

HUBER (Gerhard): *Vom gegenwärtigen Sinn antiker Philosophie*, en «*Studia Philosophica*», vol. XV, 1955 (páginas 73-86).

Es ciertamente impresionante lo que ha ocurrido con la filosofía en el transcurso del proceso de la historia occidental. Poco a poco se ha ido convirtiendo

en un saber académico. Este saber académico ha perdido espontaneidad por el peso de sus propias conexiones con el pasado; no se trata de ninguna afirmación caprichosa, sino de un hecho. La cuestión radica en este problema central. ¿Hay algo nuevo en este hecho? Desde luego parece que la novedad radicase en el contenido paradójico del academicismo que hemos reseñado. De una parte, la filosofía se ha ido convirtiendo en un *corpus* de afirmaciones y conclusiones; de otra, se ha ido haciendo problemática y cada vez más discutible y discutida.

Dentro de los límites del hecho de la problematicidad, parece que cobra nuevo valor, y en cierto modo nuevo sentido, la filosofía antigua. No sólo los filósofos creadores, sino también los profesores de filosofía descubren en el mundo filosófico originario un manantial inagotado de nueva problemática. Platón, por ejemplo, aparece como el formulador genial de la relación entre la idea y la existencia. Desde un punto de vista de mayor lozanía, no se trata de la valoración escolástica, ni siquiera de la decimonónica, sino del planteamiento del vínculo real entre la razón constituida como idea y la realidad en cuanto tal. El concepto de totalidad en Platón significa una vía que no incurre en el idealismo absoluto ni en el empirismo, y que se mantiene a sí misma como previa a las derivaciones posteriores. Quiere, pues, decirse que el dinamismo de la filosofía occidental ha condicionado las posibilidades múltiples del pensamiento filosófico en su origen y que este dinamismo puede ser revalorizado considerando, desde las consecuencias de la evolución histórica, la primigenidad de la filosofía griega originaria. En este aspecto, la filosofía antigua tiene un sentido profundamente actual. Se ofrece como un origen al que se puede volver y cuya vuelta no es incompatible con el proceso habido en el transcurso del tiempo histórico.—E. T. G.

JORDAN (Elijah): *The Philosophical Problem of Religion*, en «*Ethics*», LXV, 3, 1955 (págs. 192-200).

El hecho de que una gran mayoría de los humanos sólo haya conocido el dolor, la necesidad y la ansiedad, debería recordarnos que el sufrimiento es el con-

cepto básico de nuestra religión. Y el significado del sufrimiento no debería hacernos olvidar que hemos aceptado la doctrina del sufrimiento como la definidora de la explicación y justificación de una vida dominada por el dolor. Pero en nuestra teología olvidamos que esta explicación se hace mediante los símbolos que constituyen la estructura del arte y que estos símbolos tienen su significado en su contenido de acción moral. Lo que da a la Cristiandad su poder y su verdad es la Cruz.

Y sin embargo, nosotros decimos que la vida es el fin y el objetivo de la motivación religiosa. Naturalmente pasamos por alto la realidad de la vida a trueque de sus posibilidades ideales, al olvidar que la vida como existencia carece de posibilidades ideales. De este modo no hay conexión entre el ideal de la vida y su actualidad. Cuando menos ninguna que no viole todas las leyes del pensamiento y apele a lo irracional de la magia.

La religión implica y supone realidades, pero estas realidades no pueden hacerse inteligibles fundamentándolas en una causa infinita, ni pueden ganar status a través de una lógica que intente reconciliar valores y existencia usando símbolos abstractos. La Lógica y la Filosofía prueban exactamente lo contrario de lo que quisiéramos que probaran. Así se reduce el fin de la religión a exhortar y persuadir y la teología con su lógica y sus doctrinas a una parte del ritual y nuestras argumentaciones se transforman en persuasión moral dirigida en gran parte a nosotros mismos, para mantenernos en nuestras convicciones.—
S. del C.

MACKENNEY (John L.): *Concerning Russell's Analysis of Value Judgements*, en «The Journal of Philosophy», LV, 9 (1958), 382-389.

Russell, al preguntarse si existe alguna clase de conocimiento ético, responde que sí. Pero su razón no está en los hechos de la percepción, sino en las emociones y sentimientos que han dado origen a los conceptos de recto o torcido, bueno o malo.

Según el autor, ello quiere decir que en la ausencia de una capacidad indicadora de la terminología del valor, la sola función que queda a los juicios éticos

es la de expresar las emociones del *speaker* en cuenta de influir la conducta de los otros.

El pensamiento de Russell no se extiende a que el juicio ético debe convencer a la gente de que nuestros estados emocionales exigen respeto y atención y que deben ser imitados, lo cual es propiamente un problema político más que ético.

El problema ético es semejante a la problemática física. En orden a verificar los juicios éticos debería haber una correlación empírica entre juicio y objeto experimental. Pero convencido de que esta comprobación no puede hacerse en la teoría ética, Russell retrocede a la interpretación emotivo-persuasiva de los juicios de valor.

De hecho, la ética de Russell se resolvería en términos psicológicos, y ello en cuanto pudieran comprobarse las investigaciones empíricas de los juicios de valor; la cual averiguación pertenece propiamente a la psicología experimental, en un nivel muy diferente de donde tradicionalmente viene siendo estudiada la ética, e inclinándose a ser resuelta en términos accesibles al campo de la actividad e influencia interhumana (política). Esto reconoce el propio Russell cuando escribe que para llegar a la objetividad en la ética debe apelarse a la mayoría de los valores acusados en juicio moral, lo cual lleva el problema de la ética personal a la ciencia política, entonces casi inseparable de la ética.—
A. S.

KOLENDA (K.): *Science and Morality*, en «Mind», LXVII, 266, 1958 (páginas 203-215).

A juicio del autor, el conocimiento de la estructura de las expresiones éticas no puede establecerse sin una discusión previa acerca de la naturaleza de la estructura de las expresiones que significan conocimiento en general. De aquí que sea necesario estudiar las semejanzas y diferencias entre los juicios que expresan proposiciones científicas y los juicios que expresan proposiciones morales.

Las proposiciones de las ciencias naturales son las que mejor sirven de ejemplo de proposiciones que expresan conocimiento. El contenido de estas proposiciones, es decir, lo que las propo-

siciones expresan más allá de su significado proposicional, son hechos vinculados a una cierta regularidad. Precisamente por esta circunstancia es posible una descripción generalizada. Ahora bien, en el caso de las proposiciones morales esta estructura general también expresa un cierto conocimiento cuyo contenido se pretende que tenga una cierta regularidad. No expresa lo mismo la proposición «Pedro no debe hacer eso» que la proposición «Yo debo devolver el libro prestado». El índice de generalidad se plantea con más fuerza en una que en otra proposición. La estructura conceptual no es, pues, idéntica en todos los casos, precisamente por el contenido a que aluden, y así se llega a la conclusión de Toulmin, según la cual las prescripciones de una generalización con pretensiones de legalidad no pueden separarse del contexto concreto desde el cual se ha formulado. En el orden científico, el contexto concreto define la prescriptividad y en cierto sentido la estructura de la prescriptividad. Pero el autor se plantea el problema comparándolo con los contenidos morales. La cognoscitividad en las proposiciones morales se refiere a aspectos rutinarios, es decir, a una legalidad que procede de la continuidad de ciertas actitudes. Precisamente en función de esta continuidad es posible una cognoscitividad. La legitimidad del campo cognoscitivo aumenta por el elemento «frontera», vigente en la moral. En el orden físico los teóricos acentúan el valor de la frontera cognoscitiva en función de los hechos; en el orden moral la frontera cognoscitiva está en conexión con los elementos rutinarios.

El autor concluye, pues, que hay similitudes substanciales que justifican que se consideren las proposiciones morales como proposiciones cognoscitivas comparables a las que se emplean por los científicos, aunque esto no quiere decir que la asimilación pueda ser total. — E. T. G.

Lotz (Job B.): *Denken und Sein nach den jüngsten Veröffentlichungen von M. Heidegger*, en «Scholastik», XXXIII, 1, 1958 (págs. 81-97).

Constantemente se repite en la filosofía de Heidegger el tema de las relaciones entre pensamiento y ser, lo que de-

muestra que los temas filosóficos centrales tienen una incuestionable permanencia. Es un tema de la filosofía griega; por otra parte, el pensamiento filosófico de Heidegger está tan próximo intencionalmente al pensamiento helénico que es explicable la reiteración de este tema básico.

El autor de este artículo recoge una serie de afirmaciones de Heidegger sin apenas hacer comentarios, de tal manera que se limita a resumir de un modo coherente el pensamiento básico heideggeriano. El primer tema que trata, no como tema, ni como categoría, sino como punto de partida esclarecedor, es el de la situación histórica, en la cual situación histórica Heidegger cree que es tarde para lo divino y pronto para el Ser. En todo caso esto no se puede interpretar como un juicio de valor religioso, sino como una fórmula en la que se expresa una situación generalizada. En esta situación el pensamiento diríamos que busca el ser y que en este sentido toda filosofía es ontológica. Ahora bien, la búsqueda del ser no puede realizarse a través de unos esquemas metafísicos, agotados ya en la filosofía de Nietzsche. De aquí que Heidegger busque la superación de la metafísica. Esta superación la ejemplifica históricamente por un retorno a los presocráticos. El presocratismo reflejaría en cierto modo nuestra situación actual del pensamiento a la búsqueda del ser.

Partiendo de Nietzsche y del estudio de Heidegger sobre Nietzsche, se llega a un criterio valorativo situacional, en virtud del cual la razón intenta explicitar los valores asequibles y negar los inasequibles. El momento actual tiene un conjunto de valores asequibles que eran para pensadores de hace relativamente poco tiempo inasequibles o no intelectuales. Así el nihilismo es una constante en el proceso de la metafísica, pero es una constante que está en función de la inasequibilidad de ciertos valores. Heidegger ha intentado rebasar el tiempo pasado e incluirse como filósofo de los valores que aparecen en nuestro horizonte, y en ese sentido pretende que el «fundamento» se ofrece por primera vez con una problemática ingenua y sin falseamientos intelectuales, de tal modo que tiene pleno sentido la conjunción y en la relación «pensamiento y ser». — E. T. G.

MOORE (Edward C.): *The Moralistic Fallacy*, en «The Journal of Philosophy», LIV, 2 (1957), 29-42.

La «falacia ética» consiste en que los juicios morales son de un orden distinto del de los juicios fácticos. Este desnivel lo salvan los emotivistas suponiendo que sus juicios son expresiones emocionales, y las corrientes tradicionales suponiendo que la moralidad, normatividad o eticidad tienen cierto elemento que es no-natural.

Moore quiere demostrar, a su vez, que los juicios morales no son diferentes de los juicios fácticos, ni en los emotivistas ni en las escuelas anteriores a la naturalista.

Los positivistas niegan la cientificidad de los juicios éticos. Distinguen entre las referencias a valores éticos primarios y al sentido de la realidad, negando el carácter científico de las primeras pero concediéndolo a las segundas, por consistir éstas en una descripción. Y si la estructura fundamental del mundo ético son los hechos, bien pueden ser descritos como tales, pero no necesitan explicación ulterior. Entonces resultará que estos juicios éticos no serán normativos, sino descriptivos solamente. Y si el hecho de la obligación moral en sí es un concepto sin base racional, el solo tipo posible de investigación de algunos juicios éticos fundamentales es la investigación descriptiva, analogándose absolutamente a la investigación científica. Los emotivistas, al aceptar esta conclusión pero añadir que tiene además un efecto resolutivo e inductor de la acción, se salen de los supuestos del positivismo en que pretenden basarse.

El segundo tipo de falacia consiste en afirmar que los juicios éticos no son del mismo orden que los juicios científicos, por no ser posible la perfecta correspondencia en los métodos y resultados de ambos. Este problema de la relación entre ética y ciencia tiene una larga historia en el pensamiento filosófico. Hay grandes áreas de la realidad ética inasequibles al saber científico, pero ello no es porque la ética esté en dependencia de la ciencia natural, sino porque está más adelantada científicamente que ésta.

Pone Moore dos ejemplos: la cuestión ética de la finalidad de las acciones humanas, que se constituyen en obligato-

riedad normativa; y el problema de la conducta que debe ser realizada para obtener dichos fines efectivamente.

Para solucionar estos problemas la ética se ha de servir en muchos casos de datos científicos, pero que la ciencia natural no está en situación de proporcionar. Por ello, la impostación ética es científicamente correcta, pero tiene fallos por insuficiencia de la ciencia natural, como falta de información para la conciencia ética.—A. S.

MOORE (Willis): *The Nature of the Moral Sentence*, en «The Journal of Philosophy», LV, 6 (1958), 240-248.

Se trata de categorizar los criterios con arreglo a los cuales la ciencia ética es posible como saber científico.

En primer lugar, la sentencia moral es una expresión asertiva. Suele decirse también que el juicio moral es una expresión imperativa. Otras veces aparece el juicio moral como expresión hortativa, al tiempo afirmativa e incitante.

La diferencia más notable es entre la proposición asertiva, de un lado, y la exhortativa e imperativa, de otro.

La imperación y exhortación se dirige a los impulsos e inclinaciones de la gente. Pero puede ser reducida a la simple afirmación de una realidad diferente de los mismos.

El «deber» es un «deber moral» cuando las fuerzas organizadas de algún modo en el mundo exterior se implican también con las existencias humanas. La expresión «debes hacer esto» significa: «estás en una situación con arreglo a lo cual, si obras de este modo, o no, se te irroga cierta conveniencia tuya».

A su vez, la justificación de esta conveniencia envuelve una conexión entre el sujeto y ciertos valores humanos básicos confiados a la actitud del mismo. La fuerza situacional es una tensión producida en alguien por una realidad donde se descubren unos valores aún no realizados, pero realizables. Esta tensión es la que el juzgador afirma que está presente y que está exigiendo la conducta personal de la persona implicada en ella. La afirmación de un deber significa primariamente la afirmación de la implicación de una persona dentro de ciertas fuerzas, una parte importante de las cuales son valores que postulan su actualización, y, a veces, se trata de valores

incompatibles entre sí. Los matices emotivos notados en una situación son recursos informadores de la existencia de valores determinados, que se pueden apreciar, de este modo, en gestos, expresiones faciales, entonación de voz, etcétera, entre los cuales medios están la exhortación y la imperación.

Reafirmando el significado asertorio del juicio moral, es posible dar una respuesta afirmativa a la cuestión de una ética científica.—A. S.

MOORE (Asher): *Emotivism: Theory and Practice*, en «The Journal of Philosophy», LV, 9 (1958), 375-382.

El autor se queja de que frecuentemente se niega a los emotivistas el conocer teóricamente la diferencia entre la práctica del bien y del mal. Por el contrario, los juicios morales humanos son expresión de sus sentimientos acerca de lo bueno y lo malo. Pues son sus inclinaciones y no las ajenas quienes fundamentan la emisión de sus juicios, que por ello pueden no tener para los demás otra validez que la accidental. Por ello, un emotivista no puede dar preferencia a sus propios juicios sobre los ajenos, al no haber en nadie una especial autoridad. Todos los ideales son o igualmente legitimados o igualmente arbitrarios. De hecho, el éxito del emotivismo al eludir la inseguridad constitutiva del subjetivismo ordinario ha sido reconocido siempre como una de las más fuertes ventajas del método emotivista. El malentendido queda en lo que por lo demás significa emotivismo.

Cuando el emotivista confronta ideales opuestos a los suyos propios, no los recibe indiferentemente. Calificará los ideales según lo que le parezca bueno o malo, y aun tratará de enseñar a otros su propia manera de calificar, y en razón de tener un criterio para lo bueno y lo malo.

Los relativismos culturales, históricos, de opiniones, etc., no son objeto en sí mismos de juicio ético. Esa duda meta-ética será razón de indecisión o de vacilación temporal, pues pertenece a la materialidad de la vida concreta. Pero en el juicio ético mismo el emotivista no necesita confrontar todas las opiniones posibles ni para excluirlas de la propia ni para hacer ver la compatibilidad de todas. Por el contrario, debe

examinar lo que es contrario a sus propios ideales, puesto que lo que está de acuerdo con ellos es bueno, y malo su contrario.

Una combinación de rígida lealtad a las propias convicciones y de abierta caridad hacia los ideales incompatibles es el único modo de describir la postura mejor a tomar dentro de nuestra situación en el mundo. La intolerancia absoluta reconoce la absoluta realidad del yo, negándose a Dios, o a la naturaleza, o a los otros mortales. Para el absolutista cada ideal es absolutamente recto para el yo, igualmente recto ante Dios, e indiferente ante la naturaleza. Mas los emotivistas piensan que ante la naturaleza los ideales se manifiestan como naturalmente semejantes: son expresión de nuestros sentimientos, por lo que en sí mismos no son «verdaderos». Por otra parte, para los absolutistas no hay hombres semejantes, sino que tienen diferencias ulteriores a su conducta moral: hay dos ciudades.—A. S.

PARSONS (Howard L.): *Reason and Affect: Some of Their Relations and Functions*, en «The Journal of Philosophy», LV, 6 (1958), 221-230.

Ha sido Bacon uno de los primeros en percibir la importante conexión práctica que hay entre razón y emoción, considerando a ésta como «ídolo mental» cuya importancia era preciso controlar. Pero hasta Kant no se produjo una crítica sistemática de la razón. La sensación ha contado mucho, posteriormente, en la obra de Peirce, James y Dewey.

Platón relacionó la razón con los afectos en el mito del auriga. Las teorías contemporáneas oscilan entre tendencias diferentes:

1) Existe un «modelo mudable, dinámico, interior», presente como un fondo en nuestra conducta; 2) este potencial afectivo es movilizado por ciertos estímulos, preferentemente los asociados de algún modo con la experiencia de los valores; 3) el afecto se relaciona con la dinamicidad del organismo en sus contextos valiosos; 4) normalmente el afecto está ordenado por la acción perceptora, autonómica, cortical, etc.

Razón es una actividad abstractiva y selectiva que produce signos e instrumentos para establecer un orden en estos aspectos: ordenar las respuestas emocio-

nales de cada organismo mediante un modelo estético; ordenar las respuestas de un organismo respecto a su entorno; ordenar las respuestas de un organismo respecto a otros.

El racionalismo filosófico ha intentado anular las funciones de los afectos. Pero filósofos como Bergson y Whitehead los han dado rango metafísico. Para el segundo, el «sentido» es el modo más concreto de describir las realidades de todo orden. Hay que distinguir, de todos modos, en el conocimiento afectivo, entre sentido, sensación, cualidad y emoción.

Pero la razón puede aprovechar hasta el máximo estas aptitudes de percepción vital. Puede coordinar las cualidades objetivas y subjetivas en interacciones sostenidas y reformadas entre sí, convirtiéndose en arte y ciencia vital. Esta función es la más concreta para la razón, pues siendo la vida una integración progresiva mediante su enriquecimiento en los contrastes de percepción y de actividad, la razón es la llamada a definir las finalidades en cada momento para llevar directamente a la plenitud humana.

La razón armoniza los contrastes interiores en la «personalidad», adapta a la misma los acontecimientos y realidades exteriores y preside las reglas de la transformación de las personalidades y de la creación histórica de nuevas perspectivas vitales.—A. S.

PERRY (O. L.): *The Logic of Moral Valuation*, en «Mind», LXVI, 261, 1957 (págs. 42-62).

Se admite en general por los filósofos moralistas que los juicios morales presuponen la posibilidad de discriminar respecto de los acontecimientos y que las discriminaciones son posibles por la diferenciación de los distintos acontecimientos. Se admite también por lo común que las conclusiones morales relativas a una situación dada están determinadas por los hechos de esas situaciones. De este modo, la valoración moral se constituye desde dos planos: uno, el de los principios generales que se aplican, y otro, los hechos producidos y que determinan las situaciones. Aquí los filósofos moralistas se dividen en dos sectores: para unos, la moral se aplica según un proceso deductivo, de tal manera que

los principios generales se ajustan con referencia a los hechos. Para otros, son los propios hechos los que permiten por inducción el hallazgo de esos principios generales, siendo en todo caso la inducción absolutamente necesaria y la base creadora de la estructura lógica de los juicios de valor moral. Para los teóricos que sostienen que las conclusiones morales no son conclusiones obtenidas de los hechos, tampoco las premisas morales proceden de los elementos facticios. Al contrario ocurre con los que defienden el supuesto distinto. El autor de este artículo parte del criterio de que la valoración moral es cognoscitiva, es decir, tiene la estructura lógica de los juicios científicos y por consiguiente rechaza las tesis apriorísticas.

La discusión principal la construye discutiendo con la afirmación de G. E. Moore en sus «Principia ethica». Como se sabe, Moore impulsó el tema de la llamada «The naturalistic fallacy». Moore cree que hay un cierto engaño incluido en el naturalismo ético que implica la presunción de la discriminación moral entre los acontecimientos con independencia de los acontecimientos. El autor no parece ver el engaño naturalista por su tendencia a construir la estructura lógica de los juicios morales según las exigencias implícitas en las ciencias de la naturaleza. Todo juicio moral responde a un tipo de estructura que se aproxima al criterio físico de los modelos. Lo que ocurre es que en el orden de la lógica, la estructura no está tan subordinada a los hechos. La afirmación de Moore de que los filósofos han confundido la pregunta ¿qué hace un buen hombre? con la pregunta ¿qué cosas son buenas?, le parece al autor que lleva a la negación tanto del apriorismo moral como del apriorismo lógico, y este segundo aspecto es el que discute. — E. T. G.

REIMERS (Walter): *Zum Begriff des Ordnungsgefüge in Natur und Rechtswissenschaft*, en «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», XLIV, 1, 1958 (págs. 65-72).

El tema de lo que llamamos orden estructural fué planteado con carácter filosófico por N. Hartmann, quien precisó que ningún organismo vivo puede

subsistir si no tiene unos fundamentos que pudiéramos llamar orgánicos. Del mismo modo dice Hartmann que no es posible una estructura espiritual sin un organismo de la misma forma que no cabe la facticidad espiritual si no va acompañada de presupuestos psíquicos. Justifícase según esto un análisis estructural, que más que comparativo es analógico, de las ciencias del derecho y de las ciencias naturales. Por lo pronto la estructura en ambos casos implica, de acuerdo con Drisch, una cierta totalidad, cuya totalidad se constituye en suma dinámica, ya que las estructuras evolucionan según la exigencia de los contenidos correspondientes. Junto con el concepto de totalidad aparece el de armonía, cuya armonía aparece en función de la articulación de los elementos estructurales.

Los elementos estructurales no están en desacuerdo ni son ajenos al orden del contenido; lo que ocurre es que en cada caso funcionan de manera distinta. La estructura del orden natural es normativa de un modo que no lo es la estructura jurídica. Este modo de diferenciación se refiere particularmente y sobre todo a los resultados. De todas estas consideraciones principales, se concluye: Primero, que el proceso universal es un orden graduado en el que el hombre está inserto como uno de sus elementos. Segundo, que este orden se constituye en estructura y totalidad. Tercero, que a esta totalidad se le llama, en sus modos más amplios de diferenciación, pueblo. Cuarto, que el pueblo expresa de acuerdo con los supuestos de Hartmann la contraposición entre la conciencia particular y la general. Quinto, que el derecho está en relación de tensión con la moral. Sexto, que esta relación se convierte en contraposición armoniosa en la actualidad; y séptimo, que la estructura jurídica permite el desarrollo o evolución.

En todo caso, en relación con la estructura física, aparecen en la jurídica elementos más orgánicos.—E. T. G.

REMNANT (Peter): *Moral Facts*, en «*Philosophy*», XXXII, 121, 1957 (págs. 148-157).

Una parte importante de la ética consiste en dar estructura teórica al conjunto de las afirmaciones morales del

hombre medio. Juicios como «es nuestro deber», «eso es justo» y otros semejantes se reducen a supuestos teóricos por los moralistas. Ahora bien, una de las teorías que pretenden resolver el problema del contenido y significado de los juicios morales es la teoría intuicionista. Este artículo critica determinadas características de las teorías éticas intuicionistas y ofrece algunas de las dificultades que intentan construir un sistema cognoscitivo del juicio moral.

Según los intuicionistas, en el juicio moral hay elementos que están en función directa con el modo o situación vital en que el juicio se formula. De tal manera que no se puede reducir a esquema lógico definido el criterio de la intuición. La posición de Ross a este respecto insiste en una comparación entre los juicios de las matemáticas y los juicios morales. Parece ignorarse que, afirma el autor del artículo, los juicios matemáticos son analíticos y por consecuencia *a priori*, en tanto que los juicios morales no tienen este carácter. De esta manera el intuicionismo inductivo del que habla Ross asimilando la estructura matemática a la estructura de los juicios éticos no tiene validez.

La aceptación del criterio intuicionista lleva a la pérdida de los elementos permanentes y a una relatividad que parece contraria al supuesto moral. Sin embargo, la tesis contraria que se refiere al conocimiento de unas ciertas normas objetivas desde las cuales se derivan determinadas normas, tropieza con la dificultad de la presencia de elementos situacionales, desde cuyos elementos se da por bueno y evidente lo que en otra situación no lo era. No hay duda que existe un elemento facticio que constituye el contenido de los juicios morales. Tampoco parece dudosa la presencia de unas reglas que determinan el valor de esos hechos. De aquí se induce que en todo juicio moral se dan los dos supuestos y que el elemento intuitivo está completado por un conjunto normativo. El autor del artículo que resumimos no adopta una situación determinada, se limita a esclarecer que la presencia de estos dos elementos hace muy difícil que desde uno de ellos se pueda valorar plenamente el contenido y la estructura del juicio moral. — E. T. G.

RESCHER (Nicholas): *Reasoned Justification of Moral Judgements*, en «The Journal of Philosophy», LV, 6, 1958 (págs. 248-255).

En el análisis ético se trata de dos tipos de expresiones: relativos al juicio moral mismo y a las razones y criterios empleados para justificar un juicio ético, respectivamente.

En su *Metafísica de las Costumbres*, Kant se refiere ya distintamente a estas dos clases de expresión ética, la del caso concreto o «voluntad electiva» y la del caso general o «voluntad racional».

El primer estrato de justificación ética consiste en la evaluación casuística donde no se aprecian aspectos generales y, por tanto, no hay lugar al conflicto entre legalidades diferentes. Pero hay veces que no podemos establecer una particular evaluación del caso concreto. El grado más complejo consistiría en la valoración particular de un caso frente a un conflicto de reglas aportadas por diversos intentos de valoración. Este sentido tiene el empirismo ético, ya que esta mediación no puede hacerse sino a través de la generalización de las pruebas experimentadas. De ahí que la generalización sea un tercer estrato de la justificación ética. Aquí son aplicables los criterios del «orden», etc.

En los juicios éticos del tipo segundo, o sea, de justificación de los criterios éticos mismos, se pueden percibir de momento dos casos de estudio: el soporte racional de las reglas morales y la justificación de las pruebas valorativas (*tests de valor*).

La justificación de las reglas toma la forma de una relación lógica de vinculaciones, pero no es posible hacerlo así en todo caso. Pues la dialogación ética presupone, además de la racionalidad de los interlocutores, sus dedicaciones al razonamiento, y sobre todo la existencia de una comunidad de valores elementales esencialmente valorados desde una perspectiva común. Hay, por tanto, problemas límites planteados fuera de esa racionalidad común a los interlocutores. Por ello, es posible imaginar un momento en que la justificación de los juicios morales realizada por alguien no es compartida por otros. Pero la justificación de un juicio moral es posible en una plataforma ideológica donde razonablemente las opiniones de un juz-

gador pueden ser compartidas por otros, o al menos entendidas, aunque en cada uno se diferencia la valoración misma.— A. S.

RIESER (Max): *An Outline of Intellectualistic Ethics*, en «The Journal of Philosophy», LV, 9, 1958 (págs. 367-375).

La moralidad está en cualquier aspecto de la vida humana. Y la ética es una fase de la vida humana, sedimento teórico de la moral prevalente o de su crítica. El hombre siente que sin leyes morales la vida en sociedad sería intolerable, que degeneraría a bestialidad.

La ética se constituye en una *transacción*. Se puede investigar en los términos de agente, paciente y juez, que son términos siempre presentes en la transacción ética.

La regla moral máxima es aquella que determina la posible conducta del agente, en vista de la comparación con lo que habría de hacerse con él si fuera sujeto paciente de la misma. Toda la historia de la moralidad consiste en persuadir al agente de la medida en que su conducta sería aceptada por él mismo de hallarse en la situación de paciente.

Por ello las reglas morales son ciertos imperativos negativos dirigidos al agente. Su socialización se aparece, en cuanto pensamos que de no hacerse general la regla ética, la sociedad humana quedaría destruída en el proceso prohibido por aquélla.

La teoría ética no significa que la regla ética cambie o permanezca: sólo hace proveerla de justificación teórica.

El hecho de la justificación social de la regla ética es compatible con la justificación de la misma bajo una base individual, con tal que pruebe que la relación entre agente y paciente es simétrica y que la felicidad del primero no prive de su felicidad al segundo. Aunque hay relaciones en que no se corresponda cuantitativamente la felicidad mutua. El exceso de poder de uno influye sobre la libertad del otro, al que ocasiona una relativa pérdida. De ahí la necesidad de una policía pública al lado de la moralidad individual. De las posibles conductas resulta la elección y la responsabilidad del agente, y el cálculo

ético acerca de la calificación y oportunidad del obrar.

De todos modos, la cuestión metafísica de la última responsabilidad individual está sin relevancia en una ética práctica. El grado en que las inclinaciones naturales han de ser frustradas, conscientemente, en el sacrificio, está indeterminado en toda teoría filosófica. — A. S.

RIKER (William H.): *Events and Situations*, en «The Journal of Philosophy», LIV, 3, 1957 (págs. 57-70).

El estudio presente quiere analizar la noción de «evento» en orden a extraer de ella consecuencias metodológicas.

Dicho término es general y producto de una abstracción. Sólo puede ser definido, por tanto, en vista del contexto y de la génesis concreta.

Un evento es una porción subjetivamente diferenciada de un movimiento o de una acción.

Ello no significa negar la existencia de cosas materiales, sino que éstas intervienen mediante cierto proceso contextual o genésico que las trae a consideración. Cosa y movimiento, acción y actor son inseparables. Ambas, la moción y la acción, comienzan y terminan, y pueden ser consideradas segmentariamente. El comienzo de un segmento es final de otro. La realidad es continua, pero la percepción humana es fragmentada, pues el macrocosmos social y natural son demasiado grandes, así como los respectivos microcosmos son demasiado pequeños para nuestra percepción típica. Por ello, frente a la complejidad de la realidad continua, la percepción humana la divide o la aúna en piezas. El movimiento lo captamos como serie sucesiva de golpes y acciones. Y llamamos evento a lo que sucede entre cada comienzo y terminación.

En cuanto al vocablo «situación». Si captamos el contenido de un evento como inmóvil, diremos que ocurre una estabilización instantánea. Eso es una situación. De ahí podemos definirla, como locación y condición de móviles y actores en una extensión especificada, instantánea y espacial. Esa consideración repentina es la forma de la situación. Esta es, a su vez, el marco donde móviles y actores se refieren entre sí.

Entonces, evento es la moción y ac-

ción producidas entre una situación inicial y una situación terminal, en la cual todos y solamente los móviles y actores de la situación inicial (o los componentes en que aquellos están subdivididos o las construcciones en que están formados a lo largo del evento) van incluidos en la situación terminal. La descripción de un evento es la historia.

Cuando el evento es ambiguo, se produce un azar. Sucede cuando en la situación inicial no están perfectamente diferenciados los móviles y los actores.

Hay eventos de tal modo complicados que pueden ser considerados como inherentemente ambiguos. Otros lo son sólo probablemente si su situación inicial no es completamente especificable o sucede otro tanto con la situación terminal. Los eventos más prolongados, con móviles y actores muy numerosos, son también ambiguos.—A. S.

ROREZ (Karl): *Modern Physics and the Freedom of the Will*, en «The Journal of Philosophy», LV, 2, 1958 (págs. 70-73).

Los nuevos desarrollos de las ciencias naturales han quebrantado muchos de los cauces científicos tradicionales. Uno de estos efectos ha sido el renovar con creciente interés la discusión filosófica acerca de la «libertad de albedrío». Pero el autor piensa que no es aceptable comparar entre sí los resultados de las ciencias físicas y de las ciencias morales.

Las teorías atómicas han traído nuevas ideas a la doctrina de la determinación de las fuerzas y de la materia física. Según el principio de Heisenberg, es imposible determinar al mismo tiempo la posición y la velocidad de un móvil. De la mano de este «principio de indeterminación» han hecho su triunfal entrada en la ciencia física la técnica y ciencia de la probabilidad. Pero al fin lo que resulta es un margen de incertidumbre, más acá del cual permanece la certeza de los principios clásicos en una proporción sustancial.

Ante el hecho de ese margen de indeterminación, ciertos filósofos (más o menos «reaccionarios», califica el autor) creen hallar en el principio físico de indeterminación una espléndida justificación científica que viene en ayuda del tradicionalmente llamado *liberum arbi-*

trium indifferentiae, una vez abandonada desde hace tiempo la fórmula de la absoluta libertad de albedrío.

Pero estas argumentaciones no tienen sentido. Toda aplicación de principios físicos en el terreno moral tiene que contar con la indudable diferencia fundamental entre las realidades físicas y éticas. Por otra parte, la moderna física no tiende a aniquilar las individualidades observadas, sino, todo lo más, a situarlas dentro de un campo que nunca queda bien definido ni constante. Esto puede hacerlo la física, pero no se lo puede permitir la ética, la cual ha de mantener ante todo, incondicionalmente, la idea de la individualidad humana, ya que de otro modo la axiología sería inconcebible y vanescente.

Por otra parte, en la conciencia y en la teoría ética ha de haber siempre cierto determinismo. Pues la razón humana siempre tiende a construirse una personalidad diferenciada, y no puede haber eticidad sin esa construcción determinada por la misma libertad racional. — A. S.

RYNIN (D.): *The Autonomy of Morals*, en «Mind», LXVI, 263, 1957 (páginas 308-317).

Es un criterio en general admitido por los filósofos y moralistas que la moral debe ser autónoma. La heteronomía de la moral obligaría al moralista a entrar en otros sectores del conocimiento y entorpecería el propio proceso de la moral.

P. H. Nowell-Smith, en un interesante libro publicado recientemente (*Ethics*, Penguin Books, Londres, 1954), distingue fundamentalmente entre el intuicionismo y el naturalismo. Con el criterio intuicionista el deber y el bien estarían en una relación necesaria en función de su propia autonomía valorativa. De acuerdo con un criterio naturalista, el bien y el deber actuarían como categorías aplicadas a contenidos que arrastran la moral al campo de lo heterónomo.

La heteronomía está explicitada en ciertas proposiciones que aluden a la necesidad de no hacer o hacer algo en función del deber, en el lenguaje popular, pero al mismo tiempo hay juicios de hecho que hacen referencia a la derivación de la moral de supuestos externos a ella misma. De acuerdo con el

criterio de la lógica clásica, algunas de estas proposiciones se podrían formular según el modelo *bárbara*. Pero otras proposiciones implican una inferencia que requiere un juicio sintético y que plantean con más rigor el problema de la autonomía. Resulta, pues, que son las normas de inferencia y su estructura las que plantean con mayor exigencia el problema de la autonomía. El autor del artículo emplea la palabra «performativo» para indicar las presunciones facticias que en cierta medida determinan la conclusión moral. En los juicios morales hay implícitas asunciones o presunciones que llevan inexcusablemente a la aplicación del juicio moral. Tendría un carácter quimérico, a juicio del autor, eludir la inferencia en esta clase de proposiciones. Así se presupone que existe al menos una persona adherida a las exigencias de la moral cristiana y se llega a la conclusión de que tal persona debe hacer esto y no lo otro. Desde el criterio de inferencia, parece aceptable que la autonomía de la moral no se puede entender sino en función de determinadas presunciones que, como la misma palabra indica, son previas.— E. T. G.

SAUER (Wilhelm): *Werttheoretische Studien*, en «Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft», CXIII, 2, 1957 (págs. 265-284).

Se plantea el autor en principio el problema de una ciencia autónoma de los valores o una ontología de los valores. Desde el criterio ontológico, que en el fondo es el punto de vista escolástico, la axiología es una teorización sobre determinados modos del ser y por consiguiente se reduce a una ontología. Desde el criterio opuesto los valores tienen un plano propio con notas propias y no son confundibles con la dimensión ontológica. Partiendo de esta problemática inicial, recoge la contraposición entre ser y valor, particularmente desde el punto de vista de la ontología de los valores. N. Hartmann, que tropezó con la dificultad, hablaba de una nueva ontología en la cual la contraposición quedase superada. El ser y el deber aparecerían como expresiones de una misma realidad en distinto plano. Sin embargo, el análisis estructural, como diría Heidegger, de valores y entidades, lle-

va a resultados distintos y en último término a la contraposición entre el plano de lo real y el plano de lo ideal.

El autor recoge alguna de estas distinciones citando los estudios sobre el tema según la distinción entre vida y virtualidad valorativa. La vida aparece como poseída de exigencias que los valores contradicen. De esta manera el ser del existente parece no coincidir con el ser de la virtualidad de los valores. Precisamente el esfuerzo de Dilthey, y anteriormente el de Nietzsche, se encaminaba al logro de la unidad entre valor y vida.

Por este proceso experiencia y existencia se construyen como bases de una nueva virtualidad valorativa. A juicio del autor, esta reducción de los valores al campo de la existencia, sin perder por esto su condición valorativa, es una de las características del existencialismo. Particularmente, Heidegger inició esta línea que después quedó interrumpida en su propia obra. Es en el seno del ámbito definido por el concepto de existencia en el cual se distingue con mayor profundidad entre valores subjetivos y objetivos. Los llamados valores subjetivos no quieren decir pérdida de características de objetividad, sino la virtualidad en función del sujeto; lo contrario ocurre con referencia a los valores objetivos. De tal manera que una misma estructura ontológica definiría un tipo u otro de valores. Algo parecido ve el autor en las otras justificaciones posibles. Así en los valores relativos y en los absolutos y en los concretos y generales. Uno de los problemas de mayor interés está en la aplicación de la teoría a los campos concretos, y en el presente artículo constituye su parte más original e interesante. El autor conexiona el concepto valor con el derecho, recogiendo la conocida triple raíz de los valores como presupuesto del mundo jurídico. Con carácter apendicular se mencionan los valores en función de la música y en función de la literatura.—
E. T. G.

SHWAYDER (D. S.): *Moral Rules and Moral Maxims*, en «Ethics», LXVII, 4, 1957 (págs. 269-285).

Los esfuerzos más recientes para esclarecer el carácter del raciocinio moral han dado especial importancia a la idea

de norma. Toulmin, Baier y Nowell-Smith pueden citarse entre otros, además de recientes comentadores de la corriente utilitarista que han seguido este mismo camino, como Urmson y Rawls. Parten del supuesto de que un acto es moralmente justo, el cual debe moralmente cumplirse, según esté de acuerdo o no con una norma moral aplicable. El juicio de que determinado acto es ciertamente justo, está en función de que el acto de que se trate se conforme con una determinada regla. Tiene, pues, extremada importancia que una norma pueda o no pueda aplicarse a un caso determinado. Es incuestionable que este criterio, que en términos generales parece tan práctico y utilitario, puede llevar a una casuística y a la exigencia de un valorador especial (juez moral) de la aplicabilidad de la norma, cuyo criterio cabe que quede al margen de normativización. Resulta, pues, que los problemas que se plantean son mucho más graves que los que sugiere la pura formulación de la regla.

Parece que más allá de las normas que declaran moral o inmoral un acto por el proceso de adecuación y que exigen una determinada sanción, está el principio general que cualifica a esas normas, es decir, lo que el autor del artículo denomina *máximas*. Estas máximas morales tendrían una amplia extensión, una cierta generalidad, y hay que concebirlas como principios lógicos o fórmulas que dan conexión de sentido a las reglas de aplicación inmediata. No es fácil determinar cuáles sean estas máximas, y en todo caso se valoran desde teorías muy diferentes. Para unos tienen carácter consubstancial con la naturaleza humana y aparecen de modo espontáneo a la razón. Para otros tienen un carácter social y se configuran en el transcurso del proceso social. No falta quien crea que son el desarrollo de determinados primeros impulsos o instintos. En todo caso el problema está en la presencia en el orden de la efectividad moral de tales máximas. El autor se inclina por su valoración lógica, expresada preferentemente a través de símbolos semánticos. El lenguaje expresaría en sus formulaciones genéricas la presencia de esas máximas que regulan la aplicación de las normas éticas concretas. Se sugiere así la posibilidad de un análisis lógico de los juicios morales.—
E. T. G.

SCHRADER, Jr. (George A.): *Heidegger's Ontology of Human Existence*, en «The Review of Metaphysics», X, 1, 1956 (páginas 35-56).

Los escritos de Martín Heidegger son poco conocidos de los filósofos americanos. El predominio de la filosofía positiva en el ámbito de la cultura americana hace difícil la recepción de una metafísica que está construida desde supuestos no analíticos, y cuyo fundamento es una categoría tan poco positivizable como la categoría «nada». En términos generales se admite por los filósofos americanos que Heidegger es un nihilista e incluso un irracionalista que no tiene en cuenta los supuestos utilitarios o progresivos. Nada de esto es totalmente exacto, ya que de la metafísica de Heidegger se pueden obtener múltiples resultados.

Para Heidegger la esencia se confunde, por lo menos en su obra básica «*Sein und Zeit*», con la existencia. La existencia se manifiesta como desposeída de las posibilidades de trascender su ámbito desde un plano estrictamente lógico. En el orden de la lógica hay un círculo que la razón de la criatura existente no puede traspasar. Es desde una ontología de la estructura de la existencia humana concreta donde se abre la posibilidad de llegar a los fundamentos últimos de lo existente que no son la pura existencia. De este modo un análisis fenomenológico lleva a una investigación de carácter ontológico. En el ser humano, en una situación concreta, aparece la angustia, cuyo análisis enlaza la investigación de Heidegger con la de Kierkegaard. La angustia, lejos de descubrir el ser configurado o trivializado, rompe las estructuras comunes y presenta ese fundamento, que al fin es el subsuelo de toda metafísica, que Heidegger llama «nada». No se trata del concepto hegeliano de la negación, sino de algo más profundo, ya que no es el no-ser en cuanto mera negación lógica. El análisis de la existencia procedente de la nada define al ser humano como un ente arrojado a la existencia, y la metafísica estudia este peculiar arrojamiento y su estructura y análisis, ya que el análisis de la nada sólo puede tener un carácter fenomenológico.

Considerando las posibilidades de esa

filosofía se advierte que posee un cierto significado teológico. De una manera u otra alude a algo que no es la existencia misma vivida como tal. De aquí que en el proceso de la filosofía heideggeriana haya signos de la presencia de un esencialismo. El autor del artículo concluye afirmando que una teología existencialista es imposible en cuanto pura ontología existencialista.—E. T. G.

SIKORA (Joseph J.): *The philosophy of nature and natural science from a Thomist viewpoint*, en «The Thomist», XX, 3, 1957 (págs. 330-348).

Para el autor, filosofía natural es el conocimiento del universo físico desde el nivel filosófico, mientras que ciencia natural es ese mismo objeto en la consideración de los científicos. En filosofía natural, tomismo es el sistema que adopta la perspectiva hilemórfica, juntamente con el reconocimiento de las diferencias epistemológicas debidas a los distintos niveles posibles del conocimiento, o sea niveles de inteligibilidad.

Este problema surgió al referirse Platón a los métodos astronómicos para el conocimiento del espacio supraterrrestre. Gémino, filósofo peripatético del s.I. p.C., refirió astronomía y filosofía natural más detalladamente, procurando la filosofía los principios de la ciencia natural. Ciertos tomistas de nuestros días aceptan aún ese punto de vista.

Pero el autor opina que la filosofía natural ofrece un aspecto más complejo. Su estructura esencial no requiere conocimientos obtenidos de ciencias concretas naturales. Y desde esa estructura filosófica puede tratar de comprender a las ciencias naturales en una función integradora. Además hay quienes no distinguen entre uno y otro método del conocer natural.

Sikora habla, a su vez, de cuatro modos distintos de conocer los fenómenos y realidades naturales: el sentido común —imperfecto, irreflexivo, confuso—; la filosofía natural —conocimiento esencialista, pero que no sirve para estudiar los datos cuantitativos—; el conocimiento fenomenológico —penetrando en la unidad de la realidad para hallar sus datos previos a toda construcción—, y otro tipo de conocimiento calificado como «integración», que se sirva lo más posible de los hallazgos científicos, y

que está planteado ya en el escrito que Maritain envió el año 1953 a la reunión anual de la American Catholic Philosophical Association, cuyo texto y comentarios aparecen en las actas correspondientes.—A. S.

STOLNITZ (Jerome): *Notes on Ethical Indeterminacy*, en «The Journal of Philosophy», LV, 9, 1958 (págs. 353-367).

No será fácil encontrar un período histórico en que la ética tenga tanto relieve y novedades científicas como en el pasado medio siglo. La moralidad es materia complicadísima y formidable objeto de estudio. Elementos que intervienen en la elección del agente y en el juicio del espectador son aún desconocidos por el científico, o sólo indirectamente tratados. El autor pone como ejemplo de hoquedad científica la moral católica, que deja conscientemente a un lado elementos que pueden entrar en el contexto de la elección moral. Pero teorías que ensanchan profusamente su atención dejan, sin embargo, de tomar contacto con la primordialidad de la ética.

Las situaciones morales son significativamente plurales y diferentes, y es posible transferir correctamente juicios de unas a otras, para no incidir en un relativismo que haría inútil la ciencia.

La unidad de las actitudes morales es vital para juzgar la moralidad de toda elección. Las convicciones y prácticas dirigidas a satisfacer necesidades semejantes y permanentes han sido elevadas a categoría de normas eternas, tanto por las *mores* como por la filosofía moral. Pero también aislando el acto concreto puede determinarse el valor ético del mismo, intuitivamente. Con la circunstancia de que, efectivamente, la intuición moral nos dice más acerca del filósofo de lo que él resuelve para la ciencia ética.

El autor opina que un sistema empírico y situacional puede librarse de ineficacia práctica y de negatividad teórica, pero a costa de no iluminar bastante los principios generales que le darían validez científica. Por ello habla de cierta indeterminación ética.

Las fuentes de indeterminación son elusivas y vagas. Es imposible articular perfectamente la comprensión del agen-

te y del resultado, y de la finalidad y de la norma.

Aun en los protagonistas de los problemas de la literatura existencial, los problemas no son tan agudamente individuales como parecen. Siempre se trata de la conexión entre motivo y conducta. Siempre hay una fase de deliberación donde se examina el sentido y el valor de las otras voluntades que serían afectadas por el resultado de la acción individual. Por ello la indeterminación consiste en una respuesta no definitivamente asegurada o determinada, pero sin querer decir que no hay respuesta para su rectitud o malicia.—A. S.

TOPITSCH (Ernst): *Sachgehalte u n d Normsetzungen*, en «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», XLIV, 2, 1958. (páginas 189-205).

Henry Poincaré ha dicho en cierta ocasión que no puede haber moral científica, pero que no puede haber tampoco ciencia inmoral, y la razón —agrega— es en cierto modo puramente gramatical, pues si las premisas de un silogismo están las dos en indicativo, la conclusión será en indicativo. Para que la conclusión pueda estar en imperativo sería necesario que, por lo menos, una de las premisas estuviese en imperativo. En el fondo de esta proposición de Poincaré se plantea el problema de las relaciones entre el contenido real y la normatividad. Parece que, de una parte, la normatividad tuviese el valor de una abstracción absoluta, y que, por el contrario, el contenido estuviese independizado de los supuestos que constituyen la normatividad. No obstante esta idea es discutible. Ha habido diversos y numerosos pensadores que han subrayado el hecho de que toda normatividad procede y recae sobre un contenido ficticio, de tal manera que no se puede hablar de normatividad sino en función de las exigencias de un contenido concreto. Ernst Cassirer señala que el mito comienza en la intuición de la finalidad de los hechos y que las fuerzas de la naturaleza adquieren en el mito un sentido finalista. No hay que olvidar que el derecho natural y la ley universal invocada por Cicerón se originó en la ley no escrita de una ciudad universal de origen caldeo-pérsico. Estas reflexiones las aplica el autor al Derecho y ve en las estructuras nor-

mativas un sentido de finalidad que está en interna conexión con su contenido real. No se trata de leyes que en sí mismas agoten su valor, sino de sistemas semióticos, es decir, de un conjunto de signos que se refieren a algo, que es lo significado. En el orden moral ocurre exactamente lo mismo. Y pudiera ocurrir que la ciencia, en cuanto normatividad, significase una expresión defectuosa de las exigencias de sus contenidos morales, de tal manera que sólo una visión fragmentaria de la ciencia puede pretender la distinción absoluta entre los dos planos a los que nos estamos refiriendo. De aquí también que las visiones filosóficas en las que falta la praxis resulten convencionales y no afecten a los problemas axiológicos profundos, ya que estos problemas exigen la necesaria conexión con el contenido.—E. T. G.

TURNBULL (Robert G.): *Heidegger on the Nature of Truth*, en «The Journal of Philosophy», LIV, 18, 1957 (páginas 559-565).

Se ha dicho que la concepción heideggeriana acerca de la verdad es una definición insuficiente, por razón de las cuales deficiencias podía ser comparada con el pragmatismo.

El autor quiere hacer constar que, cualesquiera que sean las expresiones de Heidegger al respecto, siempre suponen una metafísica que tiene una gran diferencia estructural respecto al epifenomenalismo clásico.

Para Heidegger, la adecuación de intelecto y realidad indica una comparación o conveniencia de un estado humano con una realidad dada. La *Vorstellung* consiste en que algo se nos sitúa enfrente de nosotros como objeto, manifestándosenos de algún modo sin dejar de permanecer siendo ello mismo.

Dice también Heidegger que la esencia de la verdad es libertad, significando que hemos de tener libertad para tomar o someternos a un criterio, siendo la libertad lo que nos hace que capturemos lo que es. La verdad es un exponente (*aussetzend*) y existente. La libertad constituye en el hombre una directiva interior para aproximar sus representaciones a lo que está-ahí en cierto momento. La disposición armonizadora nos procura la revelación de lo que existe como totalidad, proveyéndonos de la concreción

existencial de la realidad que es. La ceguera de lo real es una peculiar forma de pérdida de libertad, que permite pasarnos sin conocer esa verdad. La ocultación de la libertad nos produce entonces la ocultación de la verdad. Cuando no advertimos además que la libertad inquiridora nos falta, incurrimos en el desconocimiento de nuestro desconocimiento, en lo cual consiste el misterio absoluto, que cierra al hombre toda su fuente de saber, se adhiere a ciertos vendajes que le tapan la visión de lo que es accesible.

Lo que niega Heidegger respecto a los enunciados tradicionales es que la verdad de las proposiciones sea la verdad. Pues no hay verdad sin libertad previa. Verdad es la conciencia que el pensamiento tiene respecto de una esencia diversa de él mismo. El origen de la verdad de las proposiciones no está en las proposiciones mismas. Lo contrario a la verdad es lo no-veraz, y la verdadera negación de la verdad es la dis-esencia.—A. S.

VALCANOVER (Rudolphus, O. F. M.): *De origine speciei humanae secundum evolutionistas et Litteras Encyclicas "Humani Generis"*, en «Antonianum», XXXIII, 1-2, 1958 (págs. 3-12).

El año 1859 publicó Darwin su libro *El origen de las especies*. Sus tesis han sido elaboradas y rectificadas por mucha tradición científica, y su idea matriz, el hecho del evolucionismo biológico, está hoy tan arraigada que constituye un dato incontrovertible. Pero la contradicción de las escuelas se revela en el estudio del modo de la evolución misma.

Los teólogos católicos admiten la evolución en general. Pero exceptúan de ella al hombre, en algún punto. Sin embargo, los momentos biológicos anteriores a la formación humana han sido reconstruidos ya, de tal modo que la paleontología ha demostrado la futilidad de los argumentos teológicos que negaban el evolucionismo humano negando la existencia de los pasos intermedios respecto a los demás vivientes.

Entonces el problema se plantea en la línea del momento en que la especie viviente salta desde el nivel infrahumano al humano. La respuesta no es fácil ni unívoca.

Por otra parte se ha demostrado que

no sólo hay tendencias progresivas, sino también regresivas.

Otro problema es si la especie humana es monogenética o filogenética. La ciencia antropogenética no puede dar razones en contra de ninguna de ambas hipótesis, con lo cual queda a salvo la versión adamita.

Dado lo difícil y delicado de estos problemas, donde las leyes científicas buscan hipótesis más comprensivas cada vez, ha sido muy oportuna la explicación de la doctrina de la Iglesia en la Encíclica de que se hace referencia en el título del presente estudio.—A. S.

WALHOUT (Donald): *Is and Ought*, en «The Journal of Philosophy», LIV, 2, 1957 (págs. 42-48).

El propósito del estudio es la posibilidad de ilación entre el *ser* y el *deber ser*.

Analiza, para ello, las clases de juicios en que tales expresiones se emplean.

El *ser* incluye tres modalidades: lo actualmente verdadero, lo necesariamente verdadero y lo posiblemente verdadero.

A su vez, el *deber* tiene una doble acepción: la de condición y la de dirección hipotética. Al referirse estos dos usos a un juicio hipotético se produce un juicio propiamente normativo, pero si tiene un alcance categórico aparece el juicio moral típico.

Todo juicio normativo contiene un aspecto moral, pues la hipótesis se refiere a la necesidad de adoptar una regla *standard*. Así aparecen también en la ética los juicios normativos.

Pero también los juicios morales tienen algún aspecto normativo. Junto con la descripción de la valoración ética viene siempre cierta entidad exhortativa, estableciendo una regularidad que debe ser aplicada en situaciones semejantes.

A continuación presenta el autor sus conclusiones respecto al tema inicial, que resuelve afirmativamente, después de salvar la dificultad de referir unas clases de juicios a otras.

La relación entre juicios normativos y morales no se infiere directamente de los juicios empíricos descriptivos, pero el conocimiento descriptivo ayuda a establecerla.

La naturaleza de la conexión entre

A. Filosofía.

normatividad y moralidad queda de todos modos oscura.

Las relaciones entre las diversas clases de juicios pueden ser iluminadas estudiando hondamente las diversas maneras en que la realidad se nos aparece. Se puede conocer lo ideal mediante el conocimiento completo de lo empírico. Mas siempre teniendo en cuenta la radical diferencia entre lo que es y lo que *debe ser*, diferencia que sólo cabe establecer cuando realmente tienen cierta unitariedad común.—A. S.

WALHOUT (Donald): *A perfection Theory of the Good*, en «Philosophy», XXXIII, 124, 1958 (págs. 20-28).

En este artículo se pretende revalorizar una teoría del bien moral que tiene hoy escasa acogida. Es la teoría del bien como perfección. El autor recuerda que los defensores máximos de la tesis han sido Platón y Aristóteles, y que en síntesis el bien moral va vinculado a la tendencia ontológica de todo ser de lograr su perfección. No obstante, advierte al comienzo que no quiere hacer una investigación de carácter histórico, sino sistemático, y que desde la valoración sistemática discutirá el problema.

La primera cuestión está en definir perfección. Parece que perfección fuera un sinónimo de bueno y que entrambos conceptos resultasen intercambiables. Sin embargo se puede admitir que la perfección en general rebasa a la perfección moral en cuanto tal, y el autor, acogiendo a este supuesto que en la terminología clásica se podría exponer diciendo que la perfección ontológica es más amplia que la perfección moral, define la perfección como la realidad límite que hace que un ser cualquiera no pueda dar más en el ámbito de sus posibilidades.

Considerada así la perfección se puede pensar bien en la existencia bien en un plano que rebase al de lo existente por atribución. En el plano de la existencia la perfección va vinculada a las posibilidades, en el plano de la atribución la perfección puede ser total, de tal manera que admite un ser absolutamente perfecto, y desde esta perfección se definen las demás condiciones de ese ser. En el fondo esto implica una distinción continuamente valorada entre el ser potencial y el ser actual, distinción que los

filósofos antiguos tuvieron que superar imaginando un acto puro. Sin plantearse el problema en el plano trascendente, el autor admite la teoría de la perfección en el ámbito de la conciencia humana, partiendo del supuesto de que el contenido y el fin del bien moral está en el ámbito de la conciencia y que el desarrollo de las posibilidades de la conciencia define la perfección en cuanto bien. Es incuestionable, como el propio autor reconoce, que detrás de sus afirmaciones hay un mundo por explorar, ya que el término «consciencia» no está perfectamente claro en lo que se refiere a sus elementos referenciales y, por consiguiente, la doctrina necesita de una elaboración más pormenorizada. — E. T. G.

WEISS (Paul): *The Paradox of Obligation*, en «The Journal of Philosophy», LV, 7, 1958 (págs. 291-292).

Expone el autor una serie de proposiciones, que explica luego:

1. Lo que debería ser no es.
Es malo, defectuoso, mal hecho, lo que debería no ser.
2. Lo que es no necesita ser.
Lo que es necesario es, y lo que no es no es necesario.
3. Lo que debería ser no tiene necesidad de ser.
4. Lo que debería ser puede ser.
No hay obligación de hacer lo imposible, ni de exigir o pedir a todo el mundo lo que la gente no suele.
5. Lo que puede ser será.
Lo que está imposibilitado de ocurrir no puede de hecho ocurrir.
6. Lo que será tiene que ser.
Lo que no está imposibilitado de ocurrir tiene que suceder, más pronto o más tarde.
7. Lo que podría ser debe ser.
8. La proposición 3 contradice a la 7.

La solución de esta paradoja requiere distinguir entre exigencia primaria y secundaria de lo que puede hacerse.

Un comentario hecho por A. C. M. añade, por su parte, que el autor ha utilizado los conceptos de posibilidad y de deber con una ambigüedad que convierte la interpretación ortodoxa de los silogismos en una falacia, y no en una paradoja.—A. S.

WILLIAMS (Gardner): *Hedonic Individual Ethical Relativism*, en «The Journal of Philosophy», LV, 4, 1958 (páginas 143-153).

Casi todos piensan que el relativismo ético es una doctrina inmoral. Y cuando está combinado con el hedonismo llega ya al colmo de la degradación. Pero ¿puede defenderse que la sensualidad hedonista constituya la verdadera base de la experiencia moral humana? A pesar de los prejuicios populares, el autor juzga que el relativismo hedonista individual es el principio básico del deber, y el fundamento último de la construcción de imperativos éticos.

Argumentos del autor:

Es incontrovertible la subjetividad de los juicios de valor. De donde el resultado de esos juicios: la determinación del bien y del deber, atañe también a la subjetividad. La variedad entre el juicio de sujetos distintos en una misma situación depende de cierto relativismo epistemológico. Pero ninguno de ambos juicios son absolutamente ciertos o erróneos, precisamente porque lo que es bueno para uno puede ser malo para otro. Hay que distinguir entre la realidad y el conocimiento de esa realidad. Lo recto y lo verdadero acerca de lo recto no son igual.

La verdad es relativa y subjetiva. Es un atributo en un subsistente.

La universalidad con que se afirma la subjetividad de la verdad de los bienes relativos alcanza a ser el principio del relativismo hedonista individual, aplicado a toda conciencia sin excepción.

La gente está ciega a la verdad del subjetivismo ético. Unas veces por la ejemplaridad social: se piensa que lo que otros hacen está bien para hacerlo uno mismo. Otras por la gran semejanza que existe entre las necesidades de los miembros de determinada gran sociedad, olvidando la diferencia que hay entre «semejanza» e «identidad». El hombre piensa ser universal y objetivo cuando juzga que es absolutamente intercambiable por otro.

También las diferencias espaciales son diferencias reales. La admisión individual de los usos sociales refleja también un grado muy diverso de convencionalismo. Se olvidan los conflictos que unos hombres tienen para con otros, lo que

hace que lo recto para uno pueda ser malo para otro.

Sólo la coincidencia de una masa de puntos de vista acerca de lo que está bien para cada uno puede ser el principio absoluto *abstracto* de lo recto. Y eso es precisamente el relativismo hedonista individual. La gente se adherirá gustosamente a unos ideales de vida cuando verdaderamente comprenda, desde su propio punto de vista, que debe hacer precisamente eso.—A. S.

WOLFSON (Philip, J.): *Friedrich Meinecke (1862-1954)*, en «Journal of the History of Ideas», octubre 1956, volumen XVII, núm. 4 (págs. 511-525).

Este trabajo está destinado a hacer más familiar a los americanos el pensamiento de Meinecke y hasta las vicisitudes de su biografía. El gran historiador alemán heredó de la tradición que va de Humboldt a Ranke y Dilthey y a los lógicos neokantianos, la idea de que lo esencial era capturar la unicidad existencial de los hechos históricos y penetrar las motivaciones de la persona humana, que es el símbolo y paradigma de la individualidad *histórica*.

La constelación de experiencias de Meinecke imprimió en él el convencimiento de que la historia se desliza por arenas movedizas; cuanto más se esforzó por identificarse con lo humano, y más en particular con el pasado alemán, más rápidamente se le escapaba. Así, su fe en la Historia como estudio de lo creativo requería una penetración que sobrepasaba las profundidades descriptivas y

se correspondía íntimamente con su hábito de autointerrogación. Vivió para ver desplomarse una de las peores tiranías de la Historia, aunque al precio de la catástrofe militar y política de su nación. Murió dudoso del pasado e incierto sobre el futuro, especulando sobre si Ranke, su apóstol del universo armonioso, no debería ser desplazado como fuente de sabiduría histórica por Burckhardt, que se preocupó por la autodestructividad de la civilización humana.

Pero Meinecke no necesitaba ir más allá de su corazón y de su mente para buscar consuelo, ya que su *Ideengeschichte* no es una mera crónica de ideas o de su evolución, sino la expresión literal de la convicción de que los ideales son canales indestructibles por los que la mente puede conquistar el fatalismo y la desesperación. Para Meinecke la Historia jamás hubiera podido ser simplemente una fascinación intelectual; tenía que ser, sobre todo, una afirmación del espíritu y de la voluntad, una liberación del «peso opresivo de la ley física». En su búsqueda de sentido por debajo de la superficie de la causalidad objetiva, Meinecke continúa la gran tradición de la rebelión contra los encasillados del método científico. Como sustituto realista para el dogma y la superstición, como enfoque empírico a una sabiduría más que efímera, la Historia puede ofrecer riqueza y entendimiento sin vincularse a la defraudante ilusión de una perfecta objetividad, y encuentra su justificación simplemente afirmando el absoluto moral de que la libertad es el meollo indestructible del pasado.—SALUSTIANO DEL CAMPO.

D) DERECHO NATURAL Y FILOSOFÍA DEL DERECHO

ABADAN (Yavuz): *Rechts-und Sozialphilosophie in der Turkey*, en «Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie», XLIII, 4, 1957 (págs. 517-530).

La moderna filosofía jurídica y social penetra en Turquía tarde, pero ha adquirido un sorprendente desarrollo. Hay que tener en cuenta que la tradición filosófica turca era preferentemente una tradición escolástica que defendía el método escolástico. De acuerdo con este criterio, existía una distinción muy fuer-

te entre lo que los occidentales no turcos distinguen como ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza. La distinción se acentuaba aún más porque la tradición turca distinguía entre el grupo de los saberes llamados «Ulumu Aliye» y el grupo «Ulumu Aaliye», el primero de los cuales comprendía la gramática, sintaxis y literatura de lengua arábiga, teniendo en cuenta que todas giraban en torno al Corán. En este ámbito de saberes está incluida la lógica de Aristóteles. El segundo grupo se refería a dis-

ciplinas de carácter filosófico más preciso sobre la existencia humana, la existencia de Dios, las relaciones entre el hombre y la divinidad, etc.... Prácticamente hasta el siglo XIX no se rompe esta tradición, que en el fondo no es sino un conjunto de comentarios a las enseñanzas básicas del Corán. La recepción de ciertas doctrinas del siglo XIX se realiza ya en el siglo XX y con un criterio metodológico e histórico. En este sentido hay que mencionar al comienzo del siglo XX al príncipe Sabahaddin. Fué el introductor de las primeras bases sociológicas y quien fomentó la investigación jurídica autónoma.

Otro nombre famoso, conocido de los occidentales no cultos es el de Ziya Gokalp, profesor de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Estambul, a cuyo cargo corrieron las explicaciones de sociología. Introdujo prácticamente la sociología francesa de Durkheim, Bouclé y Lévy Bruhl. A partir de la reforma universitaria turca de 1933, se inicia la penetración de la sociología alemana, particularmente Hans Freyer y Max Weber.

A la sociología siguió la recepción de la filosofía del derecho propiamente dicha a través del profesor suizo Malsch y de Richard Honig, este último sobre todo ejerció una gran importancia, pudiéndosele considerar como fundador de esta rama del saber con un sentido moderno en el ámbito intelectual turco.—E. T. G.

ALAIMO (Bernardus, O. F. M.): *De suicidii definitione*, en «Antonianum», XXXIII, 1-2, 1958 (págs. 13-44).

Las definiciones usuales del «suicidio» son tales como «acto o acción de matarse a sí mismo», «acto de inferirse la muerte».

En esta concepción hay dos elementos: externo, material u objetivo, e interno, psicológico y subjetivo.

La acción física requerida es una conducta material. Pero está determinada intencionalmente, y también puede consistir en actos de omisión. Tanto la acción como la omisión entran en la concepción del suicidio, cuando son o pueden ser causa de la muerte propia. Pero la causa puede entenderse de dos modos: ampliamente, entendida como condición; estrictamente, como circuns-

tancia o conjunto circunstancial que tienen que ser puestas de modo necesario para lograr ese objeto. La causa del suicidio ha de entenderse en esta aceptación estricta. Cuando ha sido producida, se trata de un suicidio consumado.

El elemento psicológico es la participación del intelecto y de la voluntad en la constitución definitiva del acto, en este caso, de suicidio. El elemento intelectual se describe como advertimiento, conciencia, o saber, o previsión, de la muerte propia. El elemento voluntario, entendido como formación psicológica del querer, o como espontaneidad, o como decisión sobre datos deliberados por el intelecto, se cualifica en el suicidio en el sentido citado en último lugar.

Aparte de los elementos generales de la definición —objetividad y subjetividad— de suicidio, están otros datos especiales.

Pueden ser elementos psicológicos de la voluntariedad, ya la intención de la muerte, ya la elección de la misma como medio para algo. Las calificaciones del elemento genérico objetivo proceden de las calidades de la causa real de la muerte por suicidio. La causalidad puede ser directa o accidental.

Otros problemas jurídicos-morales resultan cuando una persona influye sobre otra para que ésta realice algún acto encaminado directa o indirectamente a la muerte de la primera.

Las conclusiones se resumen en la definición aportada por el autor; suicidio, en sentido estricto, es el llamado suicidio directo, y puede ser definido como: acción u omisión, causa de la muerte propia, puesta consciente y voluntariamente, buscando como fin la muerte, ya eligiéndola como medio, ya causándola inmediata y directamente, sin que haya mediado decisión afirmativa de parte de la autoridad pública. La excepción del suicidio es, en ciertos casos, el sacrificio de la vida.—A. S.

BÖCKENFÖRDE (Ernst-Wolfgang): *Naturrecht auf dem Hintergrund des Heute*, en «Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie», XLIV, 1, 1958 (págs. 95-102).

El problema de la proposición jurídica de igualdad es en cierto modo problema de la paridad, y se vincula de una

manera directa a la acción del juez. La bibliografía más moderna sobre el tema así lo ha visto. Por ejemplo el libro de Werner Bockemförde sobre la proposición general de igualdad y la función del juez, refiriendo el problema en concreto al párrafo primero del artículo tercero de la Constitución de Bonn.

El autor del artículo que recensamos ve en la proposición general de igualdad una dificultad seria en cuanto plantea la problemática de la aplicación de categorías jurídicas, tales como libertad, ayuda mutua, etc. Recuerda el prólogo una conocida obra de Tocqueville sobre la democracia americana, en la que ya se planteaba la cuestión con carácter de disyuntiva. La proposición de igualdad en sentido general lleva a la paridad, criterio, que como hemos insinuado anteriormente, no permite una acción jurídico-política concreta. La cuestión básica, tal y como la ha planteado Forsthoff se refería a la aplicación jurídica de la afirmación general de igualdad en un momento histórico en el que se propende cada vez más a la concretización. Karl Engisch, en su libro «Die Idee der Konkretisierung in Recht und Rechtswissenschaft unserer Zeit» (Heidelberg, 1953), ha postulado como nuevo principio jurídico general el de la concretización.

Por otra parte, la pretensión de igualdad general tropieza con la politización del derecho en determinadas situaciones. Parece que se ofrece como una posible solución la producción de la igualdad desde las situaciones concretas, con lo que la proposición general de igualdad se constituiría en una proposición particular de igualdad con un valor preferentemente analógico. Tal sería el método para superar la conversión de igualdad en paridad.

Especialmente en la órbita del derecho administrativo, la dificultad es mucho mayor; hay cierta clase de derechos, tal el derecho penal, en los que la proposición general de igualdad tiene simplemente un valor jurídico, pero en ámbitos administrativos donde juegan un papel importante los intereses de carácter económico no es posible aplicar la proposición general de igualdad, sino en función de la praxis y de las necesidades de cada situación concreta. La función del juez es, pues, primaria y fundamentalmente una función de adecuación y no de equiparación.—E. T. G.

DEL VECCHIO (Giorgio): *L'ideale cosmopolitico e il problema dell'unificazione europea*, en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», XXXIV, 3-4, 1957 (págs. 285-299).

La dificultad principal para la unificación de Europa es la crisis del Derecho Internacional. Sobre todo de sus concepciones predominantes, a partir de la paz de Westfalia, en que se afirmó el concepto de la absoluta independencia y soberanía de los Estados. Según este concepto un Estado sólo está obligado a observar aquellas normas de Derecho Internacional a las que haya dado su consentimiento voluntario, y la palabra voluntad se entiende como expresión del arbitrio soberano del gobernante.

La restauración del concepto de soberanía fué entendida, en grave error, como repulsa de cualquier ley natural o divina, como una absoluta licencia, equivalente en último análisis a la anarquía.

Puede parecer singular, pero es un hecho cierto que mucho antes que la idea de una unificación europea, nació la de la unificación mundial. Nacida con el estoicismo, cosmopolita, se encuentra posteriormente en Dante, Francisco de Vitoria, Vico, Wolff y Kant, con otros muchos seguidores. Si bien el concepto de la unidad del género humano, a la que debería corresponder un sistema moral y jurídico igualmente unitario, está lejos de realizarse positivamente, representa un ideal absolutamente válido, meta del desarrollo histórico de la humanidad.

Carlo Cattaneo, discípulo de Romagnesi, fué el primero en formular la idea de los «Estados Unidos de Europa», aunque la idea ya estaba en Giuseppe Mazzini, quien la concilió con la de unidad política nacional. La idea de una unión de los Estados europeos se encuentra hoy muy extendida e inspira numerosas actividades de índole política.

En opinión de Del Vecchio, tres obstáculos principales pueden observarse en este aspecto. El primero, la dificultad de conciliar las ideas de nacionalismo e internacionalismo, cada una de las cuales, llevada a su extremo, impedirán la unificación. El segundo problema consiste en armonizar la igualdad jurídica de los diversos Estados con la disparidad real de su extensión y potencia. La regla que exija la unanimidad para las decisiones

deja al arbitrio de un solo componente la posibilidad de frustrar las funciones de la organización y es, si bien se considera, profundamente antijurídica. La tercera dificultad radica en ensamblar el orden interno de los Estados con el que debe resultar de su reunión, aunque ello no implica la uniformidad legislativa interna.

Mientras no sea posible alcanzar el máximo ideal de la unidad mundial, la idea de la unión europea parece un paso útil y conveniente en tal dirección.—R. C. C.

DÍEZ-ALEGRÍA S. I. (José M.): *La forma en la vida moral y jurídica*, en «Pensamiento», LIII, 14, 1958 (páginas 29-44).

El autor pretende simplemente inventariar los problemas ético-jurídicos que dicen relación con los conceptos afines a la idea de «forma». Desde luego la dirección que se presenta con mayor intensidad es el «formalismo moral» que, procedente de Kant, está de algún modo en el subsuelo del pensamiento contemporáneo, por más que constituya una dirección superada, como ejemplo de lo cual puede citarse el subjetivismo de Rudolf Laun.

La posición axiológico-objetivista, impulsada por Scheler, tiene vigencia todavía hoy. Lo que ha quedado de Scheler es su oposición al formalismo kantiano, junto con su afirmación de una ética material universal y apriorica. En tal sentido cita a Hans Reiner y Gaspar Nink.

Distinto es el problema tal como se presenta en la actualísima y en muchos aspectos apasionante *Ética de la Situación*. Desde luego el rótulo es muy vago y ha podido ser aplicada a posiciones que son en realidad tradicionales, como la de Theodor Steinbüchel. Semejante moral de la situación depende de la teología protestante, que se refleja en algunos filósofos del Derecho, como, por ejemplo, Erik Wolf. Otra fuente de inspiración es la filosofía existencial con su subjetivismo antiesencialista. En la línea del pensamiento fenomenológico hay elementos aprovechables que podrían conjugarse con una revalorización de la doctrina medieval de la *sindéresis*.

Desde otro punto de vista se plantea el problema de las relaciones entre De-

recho Natural y Derecho Positivo. Aquí el formalismo vendría representado por el positivismo jurídico, que desliga el Derecho de todo condicionamiento de legitimidad material. Lo más importante es poner de relieve que el recto sentido jurídico debe llevar adelante la legitimidad formal y la material, sin que una ni otra puedan ser subestimadas.

Finalmente se ocupa del problema del poder político a la luz de la doctrina pontificia.—R. C. C.

DÍEZ-ALEGRÍA S. J. (José M.): *Erich Fechners Rechtsphilosophie*, en «Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie», XLV, 2, 1958 (págs. 223-232).

El autor de este artículo hace una amplia recensión del libro de Erich Fechners titulado *Filosofía del Derecho, Sociología y Metafísica del Derecho*. A su juicio, se trata de un libro interesante que abre nuevas perspectivas y que estudia con seriedad y fundamento cuestiones básicas.

Fechner comienza distinguiendo con rigor la esfera de la filosofía de la esfera de la creencia religiosa. La distinción descansa en que la actividad de filosofar recae sobre el mundo y sobre temas que afectan directamente a la convivencia, en tanto que la creencia pertenece al ser íntimo y no tendría sentido un diálogo construido sobre la dialéctica de la contradicción en el mundo de las creencias y de la interioridad religiosa, en tanto que este diálogo tendría sentido pleno en el orden filosófico. Como se ve, la filosofía recae sobre temas que en cierto modo responden a una estructura colectiva, y esta estructura colectiva no es una consecuencia, sino que es constitutiva del objeto mismo de la reflexión filosófica. Así llega el autor a los temas propios de la teoría del poder y de la sociología. El poder pertenece a un grupo y se fundamenta en un cierto tipo de relaciones. Esta estructura de relaciones condiciona de un modo u otro el poder refiriéndolo a la norma, es decir, al derecho. Pero no se puede hablar de derecho en el sentido de una estructura referencial. Aquí es donde el libro de Fechner no formula una teoría totalmente aceptada para el autor del artículo. Si el Derecho es una estructura meramente referencial, está constituyendo de un modo u otro el proceso de

la convivencia, y cabe admitir que como elemento constitutivo se impregne más de supuestos racionales o de supuestos irracionales. Fechner concede importancia excesiva a esos elementos irracionales, de tal manera que en el orden de la naturaleza se expresan más las exigencias de articular la convivencia que en la propia estructura de la razón. En todo caso el derecho aparece no sólo determinado por los elementos sociales que le son propios, sino también por los elementos subjetivos que proceden de la libertad.

Como juicio general del libro el autor de la recensión concluye con las palabras que citamos al principio.—E. T. G.

DONDEYNE (Albert): *L'idée de Tolérance*, en «Les Études Philosophiques», XII, 3, 1957 (págs. 398-401).

Como marco a la idea de tolerancia es necesaria a grandes rasgos una visión del mundo actual, más aún del mundo del futuro, que tiende a la unificación, a la universalización.

Próximo está el día en la que la ciudadanía del Universo será un hecho. El hombre pasará a ser sujeto de la historia universal, como tal historia de todo el mundo, no como compuesto de las historias de los diversos países. La proximidad de países lejanos que en la actualidad son para nosotros sujetos de novelas de fantasía y viaje, será una realidad. Se verificará la conciliación de lo universal y de lo singular.

Para que se verifique esta transformación tan radical de todos los órdenes establecidos es condición «sine qua non» que se dé la tolerancia, es decir, el respeto mutuo.

El articulista desmenuza distintos aspectos de esta tolerancia. Comienza aclarando lo que no es la tolerancia, diferenciándola del relativismo escéptico, o indiferentismo doctrinal, y del irenismo. Afirma la necesidad de que la tolerancia sea sincera, sin cuya sinceridad no puede darse la verdadera tolerancia.

En un segundo apartado el profesor Dondeyne dice de la tolerancia que es ante todo una *virtud moral* y una virtud social, y como toda virtud es a la vez un proyecto de humanización de unos seres con los otros.

El respeto entre los seres humanos lleva implícito una tolerancia entendida

como sentimiento que solidariza a los hombres hasta el punto de hacerlos recíprocos poseedores de cuanto de bueno y de malo hay en cada uno, o sea a la vez poseedores y responsables.

En tercer lugar se expone la necesidad de una objetivización de la tolerancia en un estatuto social y jurídico. Ya que el hombre no es sólo espíritu, sino un compuesto de alma y materia, y sus actos no son meramente espirituales, sino que tienen una proyección material, es preciso que la tolerancia alcance a los actos humanos en todos sus aspectos, social, político, económico, jurídico..., etcétera, sin lo cual no es más que un sentimiento ilusorio.

Por último se presenta la dificultad práctica de la realización de esta virtud, dificultad acrecentada por la existencia en el ser humano de una tendencia a la intolerancia.

La intolerancia se justifica, con frecuencia, basándose en una concepción simplista y monolítica de la verdad y el derecho, que conduce a la dictadura del concepto abstracto, lo cual significa una reducción inadmisibile de todas las culturas a un denominador común. La unificación mundial no puede significar, en manera alguna, el empobrecimiento de los valores universales, sino al contrario, la exaltación de los mismos por esa unificación, tolerando y comprendiendo la diversidad de las grandes culturas por las cuales ha pasado la humanidad. Con lo cual la concepción simplista de los valores en el derecho cae por su base, quedando sin justificación la intolerancia, y cediendo el paso a la concepción universalista auténtica en la que se da el respeto entre las personas y los grupos culturales.—M. N. R.

FLITSCH (Paul): *Mitteilungen aus Binders Wissenschaftslehre*, en «Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie», XLIII, 4, 1957 (págs. 531-543).

Conocidas son las valiosas aportaciones de Binder al campo de la filosofía jurídica. Desde la aparición de su *Filosofía del Derecho* en 1925, pasando por sus *Fundamentos para una filosofía jurídica*, hasta el *Sistema de filosofía jurídica* de 1937.

Binder inicia, lógicamente, su investigación reflexionando sobre la crítica kantiana y las dificultades con que Kant

tropezó para pasar de la crítica de la razón pura a la crítica de la razón práctica. En función de estas dificultades, Binder concluye que el derecho no es exclusivamente una conceptualización, sino que es expresión de elementos voluntaristas, y así lo define en principio como la unidad de la voluntad general y la voluntad particular. El imperativo jurídico reposará por consiguiente en dos supuestos, uno estructural o colectivo que apuntará al espíritu objetivo de Hegel, y otro personal, subjetivo, que está en conexión con el reino de la libertad creadora. Entre estos dos planos se dan las distintas posibilidades dentro de una unidad expresada en cierto en las famosas preguntas kantianas que concluían como se sabe en la pregunta general de ¿qué es el hombre?

El derecho en cuanto espíritu objetivo tiene un carácter fenoménico, es una aparición. La certidumbre del carácter fenoménico del derecho la da el derecho en cuanto subjetividad, en cuyo ámbito se nos ofrece como inmediatidad del ser. De aquí que aparezca expresando el espíritu universal. Los elementos espirituales, universales, dan al derecho una dimensión que supera al positivismo. Aparece tanto en el ámbito de la necesidad como en el ámbito de la libertad espiritual. De este modo, la construcción de una filosofía jurídica, como teoría científica, expresándose en las fórmulas «fundamentación» y «sistema», no es contradictoria, entrambas posibilidades realizan la plenitud del derecho en cuanto saber objetivamente estructurado y voluntad que descansa en la libertad individual. El progreso de la ciencia puede recoger el progreso del derecho y la filosofía de la ciencia la filosofía del derecho.

Desde cualquiera de los dos puntos de vista, el derecho no queda convertido en una esfera intrascendente; al contrario, apunta de acuerdo con los supuestos hegelianos, a un espíritu universal del cual es una manifestación y una fase.—E. T. G.

GARÍN (Eugenio): *Giustizia*, en «Revue Internationale de Philosophie», XI, 3, 1957 (págs. 268-301).

En la tradición iusfilosófica italiana se reúnen forzosamente los motivos de la herencia clásica, y el tema de la justicia

es uno de los preferidos de los autores.

La justicia de que hablan los renacentistas italianos es virtud enteramente racional, es «razón» dirigida a establecer un orden civil de equilibrio e igualdad. Brunetto Latini hace ver que el señor de la justicia debe esforzarse en igualar las cosas desiguales, pero conociendo un modo recto de dar las cosas al menor después de quitarlas al demasiado grande.

El pensamiento clásico heleno-romano, cuyas aporías vienen alimentando la cultura filosófica italiana desde el *Trecento*, había señalado la justicia como virtud ejemplar, el fundamento de toda convivencia humana y como el punto de cruce del mundo natural y del humano, entre macrocosmos y microcosmos. Por ello, el problema de la justicia asume la fuerza de la tensión entre una concepción que mira la adecuación del hombre y su conducta por la ley cósmica y una voluntad racional de desvincular la ciudad perfecta, respecto a condiciones naturales dadas y vinculantes de antemano.

En las escuelas medievales se halla estudiado insistentemente el ligamen entre justicia natural y justicia civil, y se subraya la correspondencia entre las dos ciudades, entre las dos legislaciones, entre los dos mundos. La idea del orden universal media entre las dos ordenaciones, insertando mutuamente el orden humano y el natural. Un autor del siglo xv, Angelo Poliziano, refiere que las cosas injustas no pueden durar, y que la justicia es como el agua: cuando se le impide correr o rompe la obstrucción o crece tanto que la desborda por arriba.

Los temas pitagóricos, platónicos y aristotélicos definen el horizonte de la más elaborada doctrina griega sobre la justicia. En sus epígonos interviene Cicerón contra el epicureísmo, defendiendo las tesis estoicas, y afirmando la idea de justicia como fundamento natural y condición formal de toda convivencia humana, de cualquier modo que termine por ser definida. Ulpiano definió luego la justicia como constante y perpetua voluntad de dar a cada uno su derecho. Gayo afirma que en esta definición se halla la legalidad cósmica universal. Séneca dice también que nuestra alma pertenece a dos repúblicas: una grandiosa y verdaderamente pública, que contiene a dioses y hombres, y donde las perspectivas son ilimitadas, pues abarcan

todo lo que el sol llega a alumbrar; otra, a la que nos ha reducido el hecho de nuestro nacimiento corporal.

El cristianismo acentúa el tema de la fraternidad, y como un eco de éste el de la igualdad. Así lo aprecia Lactancio, el cual describe la vida ideal como vida obediente a la justicia igualadora universal. San Agustín percibe el irremediable desequilibrio existente entre la ciudad ideal y la terrena, donde la justicia se realiza sólo parcialmente. Santo Tomás vuelve a tomar la perspectiva realista, distinguiendo la justicia general y la alteritaria. En ambas se plantea la conexión entre orden natural y orden moral. San Buenaventura afirma que el orden natural está dado, mientras que el de la justicia es querido y libremente construido por la voluntad humana. En esta misma dirección Marsilio de Padua, al describir la génesis de las sociedades humanas. Fray Guidotto observa que el objeto de la justicia es la voluntad de dar a cada uno su razón. Brunetto Latini observa que la justicia es igualadora para servir a la convivencia humana. Esta vivencia la perciben los ciudadanos de la práctica política. Gianozzo Manetti asegura que la ausencia de justicia produce la pérdida, infamante y llena de daños, de la libertad. Matteo Palmieri capta la actualidad de la justicia para ayudar al débil y conservar conjuntamente la unidad del pueblo. Paolo Cortesi la compara con la balanza, que valora los actos humanos. Pues, dice Giovan Pico, el hombre actúa libremente. Maquiavelo insiste sobre el valor fundante del orden voluntarista, mientras que Campanella identifica la justicia con una inmensa racionalización igualitaria. Además, se refiere Garín a autores modernos: Vico, Genovesi, Romagnosi, Mazzini, Rosmini, Parini, Manzoni, Curci, Carducci, Croce, Calogero y otros.—A. S.

KURTZ (Paul W.): *Rule-Making*, en «The Journal of Philosophy», LIV, 8, 1957 (págs. 208-217).

Una de las mayores paradojas de la vida humana es que entre orden y libertad sólo uno prevalece. El hombre cultivado se hace cada vez más consciente de sus actividades. Cada vez encuentra manera de emprender nuevos

y ventajosos modos de conducta. Pero la conciencia tanto sujeta como libera a la vida, pues tiene también que crear y conservar un orden, tanto como sensibilizar las posibilidades de cambiarlo.

De aquí el problema moral de la libertad y del orden: la elección para determinar las condiciones biológica y socialmente practicables.

De aquí la conexión histórica del presente, pues el hombre, al decidir moralmente, tiene o que reforzar su hábitud, o romperla, o crear hábitos nuevos. Pero al tomar conciencia de este efecto está ya pensando en las reglas de qué es lo que verdaderamente ha de hacer. Y los problemas de cómo descubrir las reglas morales y de cómo aplicarlas una vez descubiertas.

La bondad de las reglas morales consiste en ser cánones ciertos para aplicarlos con resultado razonablemente bueno. La conexión entre el resultado y la regla es, sin embargo, problemático y exige la adquisición de ciertos métodos de práctica moral. La conexión resulta ser hipotética, fáctica, probable y pragmática.

De aquí se plantea el problema fundamental. Las reglas dependen de su eficacia como medios. Pero ¿puede haber reglas básicas evidentes en sí mismas sin necesitar justificación ulterior, tal como opinan los intuicionistas? ¿O estas reglas han de ser justificadas por la felicidad que aporten, tal como los teleólogos quieren?

El autor, después de un detenido análisis, concluye que la mediación y el finalismo de las reglas morales tienen un sentido idéntico, porque están incorporadas al proceso cultural de la vida, de la cual tanto vienen a ser partes como fines. Sin algunas guías morales fijas la vida racional sería virtualmente imposible. Esta función de las reglas no necesita ulterior justificación, pues son elementos necesarios en la fábrica de la humanidad. Por otra parte, es preciso conocer estas reglas en cada caso con referencia a las necesidades concretas humanas. Por ello las reglas no pueden nunca ser arbitrarias ni caprichosas. La evidencia intuitiva no puede ser nunca criterio último de la corrección de aplicación concreta de cada regla, pues ha de intervenir también su resultado. El deber con que cada regla se impone a la conciencia particular deriva de su

implicación en un campo contextual de reglas con el cual está relacionada cada una, dentro de la unidad de la vida.—A. S.

MAIHOFFER (Werner): *Die Natur der Sache*, en «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», XLIV, 2, 1958 (páginas 145-174).

La expresión «naturaleza de las cosas» tiene una amplia evolución desde la filosofía griega con la fórmula «physei dikaion» y la doctrina de los juristas romanos, «rerum natura», hasta las fórmulas modernas que aluden a esta expresión general. En un sentido jurídico, la naturaleza de las cosas se refiere tanto a un sistema institucional como a un derecho natural abstracto, como a la estructura natural propia del mundo físico. Esta multiplicidad de posibilidades se presenta de continuo, enriqueciendo el contenido de la expresión y su explícita o velada permanencia. Las construcciones jurídicas, y la propia estructura del derecho en cuanto fenómeno, pretenden poseer un orden que es de un modo u otro el orden que se corresponde con la naturaleza de las cosas. El autor distingue en la doctrina actual un grupo para el que la naturaleza de las cosas tiene el carácter del «sentido» que compete a los seres vivos que conviven. Analiza preferentemente este punto de vista en Radbruch, atribuyéndole dos dimensiones, una en cuanto idea jurídica y otra en cuanto *última ratio*, expresión de la exigibilidad de la ley. En un segundo grupo incluye a quienes consideran la naturaleza de las cosas como expresión de la naturaleza propia de los seres que viven en sociedad. Este punto de vista es el preferido de Maihofer, refiriéndose sobre todo al libro titulado «Acerca del sentido del orden humano». Tres son, a su vez, las acepciones que según el autor se pueden atribuir desde el punto de vista filosófico a esta perspectiva de la naturaleza de las cosas: la expresión de la tensión entre subjetividad y objetividad, la especial referencia a los estratos físicos del ser humano y la referencia a los planos preferentemente morales. En un tercer grupo incluye el sentido moral y cultural. Del análisis de estos diversos puntos de vista concluye cuatro tesis relativas a la

naturaleza de las cosas en la ciencia del derecho y en la filosofía jurídica. La primera tesis se refiere a la significación jurídico-teórica de la expresión naturaleza de las cosas, como fuente del derecho. La segunda al significado de esta misma expresión como contenido material de la juridicidad. La tercera a su valor jusnaturalista concreto; y la cuarta a la posibilidad de una filosofía jurídica que partiendo de la naturaleza de las cosas construyese un derecho natural concreto.—E. T. G.

McKEON (Richard): *The Meanings of Justice and the Relations among Traditions of Thought*, en «Revue Internationale de Philosophie», XI, 3, 1957 (páginas 253-267).

Constituye este artículo la introducción a un volumen dedicado al tema de «la justicia», como contribución al diccionario internacional de los términos fundamentales de la filosofía y del pensamiento político, cuya redacción es uno de los proyectos científicos alimentados por la Unesco.

La historia, pródiga en versiones, de las concepciones acerca de la justicia, proporciona una vena inagotable que ha sido cuidadosamente cultivado por las diversas tradiciones culturales, y a veces da lugar a caracterizaciones bastante diferenciadas.

Los poetas griegos presentan conflictos entre la justicia de legalidades diversas. Los presocráticos se inspiran en contextos cosmológicos y matemáticos. Los estadistas reducen a términos de «justicia» los problemas de la democracia incipiente. La filosofía helénica elabora estas concepciones en ideas que inspiran a la tradición posterior. La justicia ocurre en realidades muy diversas: en el hombre es virtud; en el mundo es orden; en la política es clasificación de súbditos y separación de funciones públicas; en filosofía es principio racional. Su discusión implica conceptos tales como libertad e igualdad, rectitud, derecho y ley, razón y naturaleza, convención y contrato. Platón establece una estricta analogía entre el Estado y el hombre. Aristóteles entiende la justicia como una virtud particular que da a cada uno lo suyo, además de

ser, como en su maestro, una virtud general que ordena las demás. Hay otros muchos modos de establecer lo justo, según las clases de Estados: democrático, oligárquico, monárquico, etc.

Los filósofos cristianos —Lactancio, Cipriano, Ambrosio, Agustín— refieren la concepción estoica de la justicia universal a la visión providencialista de las vidas terrena y ultraterrena, donde la rectitud es implacable y definitiva en conjunto.

En las teorías antiguas se contraponía la justicia convencional a la natural. El racionalismo europeo moderno supera la distinción en un proceso natural y cultural que implica ambas concepciones simultáneamente —Hobbes, Spinoza—.

Modernamente se establecen tradiciones culturales diferenciadas dentro de la misma Europa.

La tradición francesa depende —así como la norteamericana— del reconocimiento de la libertad natural y de la igualdad primigenia entre los hombres. Pero la justicia angloamericana es una conquista conservada en la tradición política, mientras que la francesa es una adquisición revolucionaria. Esta se constituye en un momento histórico muy corto, y por ello no tiene la adaptabilidad de las ideas adoptadas en las Constituciones angloamericanas.

En Alemania, las ideas de justicia tienen alcurnia filosófica, hegeliana sobre todo. La justicia no consiste tanto en la adquisición y extensión de derechos personales como en la ordenación y atribución dialéctica desde la idea de «lo recto».

Italia tiene caracteres intelectuales provistos por Maquiavelo y Vico. Parece orientarse más recientemente en la tradición germana, aunque muy acomodada por el pensamiento autóctono.

La tradición española, a su vez, alcanzó una profundidad teórica envidiable en la doctrina de los siglos XVI y XVII, llegando a una elaboración muy influyente, sobre todo en el Derecho internacional, dato que no es aún muy conocido. Esta concepción española estructura una jerarquía de valores que ha tenido gran influencia sobre la vida y el pensamiento político. La tradición hispánica preserva siempre la jerarquía de los valores individuales y sociales, y se orienta al desarrollo de filosofías del derecho y

hacia la consideración concreta de las realidades humanas y sociales.

Pero, a pesar de las preferencias temáticas que existen entre las cinco modalidades de tratamiento filosófico de la justicia, persiste una comunidad ideológica que prevalece sobre aquéllas.—A. S.

MÜLLER (Philippe): *La liberté, un héritage à conquérir*, en «*Studia Philosophica*», vol. XV, 1955 (págs. 117-132).

Ante los temas compartidos por diferentes disciplinas el filósofo está siempre en una situación de cierta inferioridad. No disfruta de la comodidad de las disciplinas ya hechas o establecidas. No puede ofrecer «hechos» ni tampoco, en la acepción común de la palabra, puede ofrecer una teoría; de ordinario plantea problemas en tal medida que, quiéralo o no, habla de cosas por lo común desconocidas e ignoradas. No disfruta el filósofo de la facilidad de apoyarse sobre una historia erudita o una documentación especializada; no puede ofrecer pruebas definitivas. Su actitud es ciertamente peculiar porque de una parte es persuasiva y de la otra convincente. El autor del presente artículo plantea con singular fuerza la dificultad de esta situación refiriéndola al tema de que trata, la libertad, como un tema difícil de asir y difícil de exponer.

Cabe plantearse el problema de la libertad desde diferentes planos: Desde el plano psicológico, realizándose como volición; desde el plano intelectual, en el sentido de posibilidad, y desde el plano político y social, como modo de realización de la convivencia. En todo caso la libertad ¿puede negarse? o ¿puede afirmarse? La negación haría, en cierto sentido, inútil incluso el acto de pensar, en la medida en que el pensamiento intentara descubrir, avanzar, orientar o definir. La libertad, por consiguiente, está afirmada desde la vida cotidiana; pertenece al propio existir de la existencia, o, dicho en otras palabras, que más acá del plano intelectual la libertad aparece como un hecho y los hechos, en cuanto experimentables y observables, ya tienen la ventaja de estar dados aunque sean discutibles. La libertad será discutible, pero es un hecho. Ahora bien, este hecho no aparece como definitivamente realizado. Se ofre-

ce como una realidad conquistable según distintos niveles, y este parece que sea su sentido profundo e indiscutible. De aquí que haya una específica misión humana: la misión de conquistar la libertad por su realización. Por otra parte los esfuerzos comunes en última instancia concurren a esto, pero bien está que aceptemos que la consciencia de nuestro deber como realizadores de la libertad es un dato que define a los planos superiores de la cultura. — E. T. G.

PERELMAN (Ch.): *La justice*, en «Revue Internationale de Philosophie», XI, 3, 1957 (págs. 344-362).

En todas las disciplinas que de algún modo tratan de regular la conducta respecto a otros, la justicia constituye un valor central: trátase de legislación, de sentencia judicial o de acción humana.

En el nivel del acto razonable, entendido como manifestación de una voluntad consciente, la justicia consiste en la adecuación y conformidad correcta para con una regla. La justicia tiende aquí a cobrar claridad y mensurabilidad exactas, análoga a la aritmética y a la geométrica. La ley tiende al establecimiento de igualdad entre varios casos y entre varias personas. El juez no tendrá otras consideraciones que las tipificadoras de una igualdad o proporción comparable entre los sujetos varios. De esta pretensión de igualdad a ultranza resultan ciertas generalizaciones teóricas para regular todas las conductas: no hacer al semejante lo que uno no quiere que le sea hecho a sí mismo; hacer al semejante lo que uno quisiera para sí; no exigir al semejante lo que uno mismo no cumpliría en su caso; admitir el trato que uno estaría dispuesto a otorgar a los demás; obrar de tal modo que sería bien vista igual conducta en los demás. Aquí resulta la importancia en la calificación del otro como semejante a uno mismo.

La ley establece el modo de hallar las semejanzas entre todos los hombres. El juez debe atenerse a la ley en esto. Pero además debe juzgar aunque se trate de casos no previstos en la ley, o cuando dentro del texto legal haya desacuerdos acerca del modo de resolver un caso concreto. Aparece entonces el problema

de la regla justa. Este problema es peculiar del pensamiento francés, dado que siempre se estima fundamentalmente la preexistencia o la posibilidad de una regla legal, o sea de un derecho positivo preconstituído.

Los positivistas quieren que la ley misma provea de instrumentos de crítica. Los exégetas buscan la intención del legislador, los precedentes, la *ratio iuris*, etcétera. Pero se oponen quienes quieren que el derecho sea una técnica al servicio de un ideal de justicia, antes que una regla inapelable. En esta concepción el juez puede requerir a la equidad, sentimiento que aflorará cuando la ley sea oscura o insuficiente.

Pero trascendiendo las posiciones positivistas, puras o atenuadas, hay pensadores que han inspirado su trabajo en la idea de una sociedad más justa, más perfectamente jurídica que la que está encuadrada en las reglas positivas. Son las tendencias iusnaturalistas, que juegan en muy diversas posiciones respecto a las reglas preconstituídas.

Las escuelas clásicas asimilan la actividad iusnaturalista a la actividad sapiencial del hombre intelectual. Consiste en indagar la estructura de las realidades sociales y psicológicas, y en averiguar la conducta que, frente a esas realidades, ha de seguir el hombre.

Las escuelas racionalistas del iusnaturalismo moderno tienen una significación voluntarista. El derecho racional es una creación humana, orientada hacia el logro de ciertos fines, utilitarios o ideales.

Se advierte que las perspectivas ante las cuales los pensadores someten a crítica la justificación de las reglas jurídicas son muy diversas. Pero hay reglas formales que reducen a cierta unidad todas las construcciones. Tales son las reglas de la igualdad en el trato a los semejantes, y sobre todo la eliminación de la arbitrariedad en la fijación de los criterios que establecen la igualdad o la desigualdad entre los hombres. Las reglas vienen, a su vez, adaptadas mediante la equidad, y orientadas por la caridad o sentimiento favorable hacia los demás por el mero hecho de ser semejantes a nosotros mismos. La justicia terrena imita siempre a la justicia divina. Participa de ella (Leibniz) o se comunica con ella (racionalismo), hasta que el imperativo religioso puede ser reemplazado por la conciencia propia, o sea, por la conciencia moral.—A. S.

RAWLS (John): *Justice as Fairness*, en «The Journal of Philosophy», LIV, 22, 1957 (págs. 653-662).

La idea fundamental del concepto de justicia es la de imparcialidad. Este aspecto es siempre mal entendido por el utilitarismo, el cual lo representa bajo la idea de un contrato social.

La justicia es una virtud de instituciones que constituyen restricciones en tanto que definen deberes y poderes, y asignan derechos y obligaciones. Es una de las varias virtudes institucionales, las que hacen degradarse o anularse a una institución si no las cumple.

El primer principio de la justicia es, para Rawls, que cada persona participante en una actividad, o afectada por ella, tiene un derecho igualitario a la más extensa libertad compatible con una libertad semejante para todos. El segundo principio es que las desigualdades son arbitrarias, en cuanto que es razonable esperar que nadie querrá operar para ventajas ajenas sin ganar a cambio otras propias por parte de los demás. El principio primero tiene vigor *ceteris paribus*. El segundo especifica qué clase de desigualdades son permisibles, entendiendo que sólo son razonables las diferencias entre profesiones y ventajas de cada uno cuando la variedad sea requisito esencial para que se produzca un intercambio favorable a todos por igual. De esto modo, sólo podrá haber aquella desigualdad que no sea advertida entre los sujetos de la situación común, y de advertirse, que redunde en ventaja común de cada uno. Ello sólo ocurre cuando cada oficio o división de trabajo esté efectivamente abierto a todos, de tal modo que cada uno permanezca en su situación profesional, porque así le resulta adecuado a las condiciones y calidades del servicio que puede rendir a los demás.

Dados estos principios, podríamos examinar sin son dados *a priori* por la razón o si conocidos intuitivamente.

El autor analiza el desarrollo de los mismos bajo el supuesto de ser hallados en una comunidad de hombres razonables. Entonces aparecen soluciones prácticas a los problemas planteados por la convivencia. De ellas puede ser abstraída la idea de imparcialidad o de *igualación*. Esta idea puede asumir la fun-

ción de noción moral básica, inmediatamente detrás de las ideas de *fidelidad* y de *gratitud*. La aceptación de los participantes en una actividad conjunta, del deber de imparcialidad, es producto de una reflexión individual de las aspiraciones de los otros para ser realizadas en una actividad conjunta. La manera en que una persona es reconocida como sujeto de tales aspiraciones y con derecho a alimentarlas fundadamente es un proceso oscuro que sólo intuitivamente viene resumido y aportado a la conciencia eficaz humana. De estos principios se derivan y explican las prácticas sociales.—A. S.

RECASÉNS SICHES (Luis): *Justicia*, en «Revue Internationale de Philosophie», XI, 3, 1957 (págs. 302-323).

Es impresionante ver la identidad sustancial en el modo de ver la justicia por parte de todos los pensadores. Las divergencias se refieren a señalar cuáles son los valores relevantes para establecer la proporción o armonía peculiar de la justicia, o sea, lo que a cada cual ha de ser atribuido como «suyo».

La justicia designa, unas veces, el criterio ideal, al menos el principal criterio ideal, del Derecho. Otras, la virtud universal comprensiva de todas las virtudes.

San Isidoro de Sevilla identifica el Derecho con lo justo. Sigue lo más hondo del pensamiento heleno-romano. El código de *Las siete partidas* define también la justicia como «raigada virtud que da y comparte a cada uno igualmente su derecho», y es el fin del orden legal. La idea de «lo suyo» juega tanto en función conmutativa y retributiva como de reciprocidad entre sujeto y derecho. Así se aplica en multitud de expresiones forales y doctrinales.

Los escolásticos renacentistas, dentro del movimiento escolástico ampliamente entendido como tomista, ahondan tanto en el conocimiento de las doctrinas antiguas como en el saber sociológico de la realidad jurídica. Por ello se producen aplicaciones nuevas. Suárez emplea la expresión de «justicia legal» en tres sentidos diversos, aunque concordantes: la proporción universal entre todas las virtudes; la suma de todas las virtudes particulares; lo suyo propio de la comunidad política, o sea, la expresión del

bien común. Pero todas estas conclusiones pueden ser referidas a antecedentes más o menos remotos, a pesar de la novedad con que aparecen en el juego del movimiento político y jurídico moderno en función de las nuevas condiciones culturales.

Para Recaséns, el problema crucial de la filosofía política y de la estimativa jurídica consiste en averiguar la jerarquía de los valores según la cual se debe establecer la equivalencia y la proporcionalidad en las relaciones interhumanas y en las relaciones entre la persona individual y el Estado. Sobre todo en los valores que vienen en cuestión para la elaboración del derecho justo. Se trata de saber si el hombre es para el Estado o el Estado para el hombre. Pues los valores constituyen las medidas de la equivalencia que la justicia ha de resolver en derecho. ¿Qué valor debe ser establecido como primado y organizador de los demás?

El principio rector del pensamiento axiológico español es la convicción de la dignidad humana como superior a la prestancia efectiva del Estado. El corolario de esta posición es el principio de la libertad individual. Según *Las Partidas*, «Aman y codician naturalmente todas las criaturas del mundo la libertad, cuanto más los hombres que han entendimiento sobre todas las otras, y mayormente aquéllos que son de noble corazón». Este principio inunda toda la literatura y pensamiento hispánico, y se refleja en los refranes y dichos populares. La libertad jurídica viene inspirada por la naturaleza humana en Cervantes (*Don Quijote de la Mancha*, I, 22): «La libertad... es uno de los más poderosos dones que a los hombres dieron los cielos: con ella no pueden igualarse los tesoros que encierran la tierra, ni el mar encubre. Por la libertad, así como por la honra, se puede y debe aventurar la vida». El pensamiento español especifica las versiones prácticas de la libertad jurídica. La Edad Media reconoce la libertad de religión, y todos los pensadores afirman la libertad de conciencia y de profesión religiosa, desde Santa Teresa a Balmes. Se afirman también las libertades procesales, muy acusadas en algunas regiones, tales como Aragón, la libertad de comercio y de comunicación, que daría base jurídica a la ocupación de los territorios americanos, y

la concesión de los derechos elementales a todo hombre, cualquiera que fuese su rango social.—A. S.

RYFFEL (Hans): *K. A. Emges Einführung in die Rechtsphilosophie*, en «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», XLIV, 1, 1958 (págs. 73-78).

Hace unos tres años apareció la obra de Karl August Emge titulada *Introducción a la Filosofía jurídica*, en la que hay abundancia de nuevos puntos de vista y apreciaciones sobre un tema sumamente tratado. Frente a la gran tradición filosófica jurídica, nutrida por la escolástica o por la filosofía secularizada, Emge se inclina por la búsqueda de una filosofía del derecho de mayor autonomía y sobre todo de mayor practicidad. Pero no sería lícito clasificar ni a su obra ni a su intención de positivismo jurídico, ya que el positivismo es otro punto de vista teórico que el autor desplaza por los nuevos puntos de vista que adopta. En el fondo la problemática de Emge tiene la novedad de referirse más a las relaciones del derecho con el jurista que a la fundamentación filosófica del derecho. Se trata por consiguiente de una búsqueda de los supuestos facticios de la filosofía jurídica. La doctrina jurídica está siempre incluida en una situación teórica que a su vez responde a una situación histórica en cuya situación histórica es actual. De aquí que la filosofía jurídica tenga que responder a la exigencia de actualidad y desprenderse de una excesiva axiomatización. El pensamiento del filósofo, lo mismo que el pensamiento del jurista, están en situación, y desde este hecho hay que partir, de darse cuenta de las posibilidades que se le ofrecen al jurista en cuanto tal para pensar. De este modo la filosofía jurídica entra en el ámbito sociológico, precisamente por su pretensión de efectividad. La pretensión de efectividad realizada desde el apriorismo no implica las mismas exigencias que cuando se realiza en función de los hechos, y es incuestionable que los elementos apriorísticos desde los que la sociología interpreta el derecho tienen que reducirse por la propia filosofía jurídica a esquemas concretos que respondan a los resultados de la concretización cada vez mayor de la vida actual. Así la introducción a la filosofía jurídica pierde el ca-

rácter de una exposición general previa de los supuestos filosóficos del derecho y se convierte en una auténtica «introducción», es decir, en una guía que va llevando al estudioso por el interior del derecho desde los sistemas de referencia más amplios posibles.

El autor del artículo opina positivamente frente a la obra de Emge, pero problematiza como conclusión acerca de los supuestos previos que autorizan la especulación filosófico-jurídica del autor del libro.—E. T. G.

SCHALL (James V.): *The Totality of Society: From Justice to Friendship*, en «The Thomist», XX, 1, 1957 (págs. 1-26).

Hay muchos caminos para hallar la totalidad básica de la sociedad, pero uno de los más eficaces es el de buscar la significación proporcionada por el análisis de varios aspectos del derecho, tal como hizo Santo Tomás de Aquino.

La verdad más fundamental acerca del derecho humano es que solamente se refiere a los actos humanos externos, los cuales deben ser ordenados para el mantenimiento de la paz y tranquilidad sociales. Esto se hace reglando y prohibiendo todo lo que podría turbar las condiciones de la concordia social.

Así, pues, el primero y elemental requisito de la sociedad es el orden *de facto* entre los hombres, de tal modo regulado que sus acciones mutuas contengan también un respeto mutuo.

El derecho tiene su finalidad en la tranquilidad y en la paz. Su intención es hacer a los hombres virtuosos, pero dentro de ese orden donde hay ya muchos y valiosos elementos para la real constitución de una vida feliz dentro de ciertos límites.

El derecho humano se refiere a la virtud de la justicia. Un hombre es justo si llega a conformar sus actos con las ideas y querer adecuados para el establecimiento de una conveniencia pacífica. Debe renunciar a muchos puntos de vista unilaterales y ponerse en la situación de un legislador que estableciera los derechos y deberes contrapuestos entre hombres relacionados conductualmente. El principio o fin de estos actos podría ser denominado fin justo o bueno, como bien objetivo de muchos. El ámbito de la justicia coincide simple-

mente con los ámbitos del poder interhumano, tal como es tradicional estimar ya desde Aristóteles, en su noción de *lo justo político*. Esta es una noción compleja. Las relaciones de conmutación y de distribución atañen a la sociedad en cuanto tal. Pero los criterios son unos puramente razonables —*iusta naturalia*— y otros autoritarios —*iusta legalia*—, cuya criteriología, a su vez, no puede extenderse más lejos de lo que es razonable, dada la índole del poder autoritario mismo.

La finalidad de las regulaciones no consiste solamente en la pacificación social, sino también en la habituación de los hombres, o sea, en la promoción de la virtud humana, fin último del legislador. En este sentido, la virtud puede ser definida como la materia de la sociedad. Pero la impostación cristiana proporciona, además del finalismo social del bien común, una especial modalidad de la virtualidad social, consistente en lograr, más allá de la paz, la amistad entre los hombres, que constituiría la perfección de la socialidad.—A. S.

SHULZE-SÖLDE (Werner): *Ueber das Wesen der Gesinnung*, en «Zeitschrift für philosophische Forschung», IX, 3, 1955 (págs. 431-446).

La esencia de los sentimientos o del sentimiento en general es el objeto de este estudio, que versa sobre la ley individual de la singularidad humana; cómo actúa ésta, qué contenido tiene el sentimiento como voluntad, acción y constancia o consecuencia; confrontación entre sentimiento y conciencia, labilidad de los sentimientos; los sentimientos frente, o contra, los otros hombres; el conocimiento de sí mismo y la comunidad, la variabilidad lábil del sentimiento; su cambio, los sentimientos como principio unitario de la virtud, y los malos sentimientos.

En la problemática del sentimiento descansan la Metafísica, la Ética y la Psicología. Metafísica existencialista, diferencias éticas y realidades psicológicas lo prueban. Verdad y legalidad pertenecen en última instancia a un sentimiento u opinión o manera de ver por así decirlo acostumbrado, en lo cual se pone en evidencia la relación existente entre metafísica —psicológica— y ética: objetividad, sentimiento, costumbre.

Indica el autor del artículo que no sólo hay una ética consecuente o lógica, ni sólo una ética de la acción o de la voluntad, sino también una ética de los sentimientos, que se relaciona estrechamente con la propia ley autónoma que se da a sí mismo cada individuo en su campo privado. Sentimientos, sentimiento unificado y pensamiento son tres aspectos del mismo proceso ontológico-antropológico.

Una particular relación entre voluntad y sentimientos encontramos en la ética de Kant, con su «nada es bueno en el mundo sino una buena voluntad»; estética de los sentimientos que se hace ética. La misma acción es un concepto práctico de la voluntad dinámicamente considerada.

Los sentimientos pasan a ser ley moral cuando escucha el sujeto en cuestión la voz de la conciencia que le dice que su espontáneo sentimiento es bueno o es malo.

La relación entre sentimientos y conciencia, dos aspectos de la vida psicológica una, permite establecer luego otra relación no ya psicológica, sino antropológico-ontológica: la relación ética.

La conciencia pretende purificar cristalinamente los sentimientos y sus cambios, de modo que no afecten a la ley ontológico-ética como contrarios a ella, sino como integrados naturalmente en ella.

¿Por qué predomina el carácter ético sobre cualesquiera maneras de sentir, al menos en última instancia, en lo profundo, aunque se incumpla la ley moral?

El sistema de la ética es el sistema de lo virtuoso, la explicitación de qué sea lo virtuoso, el sistema de la virtud o fortaleza, frente a los sentimientos. Los estoicos ya intentaron llegar a esto: al conocimiento de los sentimientos por decirlo así virtuosos y los no virtuosos, los cuales dan motivo a la autonomía de la ética frente a la psicología.

La «buena voluntad» de Kant es la única ética que eleva la psicología a una probable o posible coincidencia entre ésta y la moral. Entre buenas acciones coincidentes con una determinada psicología y malas acciones en las que psicología y ética han de enfrentarse se delinea la ontología del sentimiento psicológico y su referencia a posibles conflictos con la ética.

La posibilidad de sentimientos puros

en el hombre pone en crisis el divorcio entre psicología —naturaleza— y ética —espiritualidad pura— y favorece la llamada integración antropológico-filosófica de psicología y moral.—E. S.

SCHUSTER (Cynthia A.): *C. I. Lewis and Emotive Theories of value, or, Should Empirical Ethics Declare Bankruptcy?*, en «The Journal of Philosophy», LIV, 7, 1957 (págs. 169-181).

Sobre la cuestión de la verificación empírica de la valoración, Lewis está de acuerdo con los emotivistas. Sobre esto ha dado Lewis una aclaración de que tales valoraciones son menos «subjetivas», en algún sentido, que otros juicios. Pero Lewis propone además la necesidad de imperativos categóricos, a todos los juicios éticos, cosa que los emotivistas no admiten.

La autora juzga, por su lado, que tanto unos como otros tienen el fallo de no dar una satisfactoria conexión entre la experiencia moral y sus filosofías contextuales, debido a que ambos están influidos por preconcepciones kantianas.

Tanto Lewis como los emotivistas se refieren a una verificación empírica de la valoración ética. El valor se refiere a una experiencia individual de valoración.

Pero se diferencian en cuanto a la aceptación de imperativos racionales. En Lewis la ética es parte de una teoría de la valoración. La no verificabilidad de los imperativos morales le demuestra que la ética es algo diferente de la valoración empírica. Por ello propone una serie de imperativos éticos: concuérdate con tu futuro en todas las cosas, y otros.

Por el contrario, los emotivistas se preguntan si no será correcto rechazar todo enunciado normativo, puesto que se refieren a una posibilidad de que las situaciones éticas sean comparables entre sí. Los preceptos derivados de un sentido del deber no siempre pertenecen al nivel de una actividad que pueda ser regulada por normas, y deben ser sustituidos entonces por preceptos surgidos en la conciencia del agente mismo. Entre los precedentes es citado Ortega.

La autora opina, por su cuenta, que ambas corrientes éticas fallan por pertenecer implícitamente a la concepción kantiana que hace a la moralidad enteramente dependiente de normas, reglas

o leyes morales de toda suerte. Según ella, una conciencia moral que define la ética como ciencia que examina lo moralmente bueno no llega a situarse en el nivel creador donde se hallan las actividades que no han sido imaginadas de antemano.—A. S.

SMITH (N. Kemp): *Fear: Its Nature and diverse Uses*, en «Philosophy», XXXII, 120, 1957 (págs. 3-20).

El miedo como pasión humana que determina comportamientos ha sido un tema continuo en el orden de la meditación filosófica; sin embargo, los dos períodos históricos en los que más se ha aludido a ella han sido el período helenístico y el período de la ilustración. En el período helenístico se da un criterio prácticamente unánime acerca de que el miedo es una de las principales raíces del mal. Los estoicos aún daban más importancia a la sumisión a los deseos corporales, pero los epicúreos afirmaban el predominio maligno del miedo. Por su parte, la ilustración insistía en que las emociones perturban la actividad racional y consideraban al miedo como esa clase de pasión o emoción que en mayor medida limita el libre ejercicio de la razón.

Algunos filósofos del siglo XVII se habían ocupado especialmente del miedo, tal es el caso de Hobbes, que prácticamente pone las bases de una explicación naturalista de la conducta temerosa. Desde la explicación naturalista el miedo tiene un cierto carácter invencible que procede más de la estructura racional que del medio social.

Desde un punto de vista social y educativo, el miedo se considera como una reacción al servicio del carácter, de tal manera que se tiene miedo para proteger determinados hábitos adquiridos por el proceso educativo. Wordsworth ha explicado sucinta y claramente el proceso del miedo con referencia a diversos supuestos, en todo caso lo ha visto como negación de la belleza, estableciendo un sistema de contrarios según los cuales lo bello niega el miedo. Desde esta explicación el elemento educacional tiene una gran importancia.

Algo parecido se suele decir en el orden teológico, sobre todo en el mundo protestante, donde el miedo acompaña al sentimiento de la culpa.

A. Filosofía.

Reconozcamos que el miedo, dice el autor del artículo, acompaña a la mayor parte de las dificultades humanas y que tiene un carácter complejo en el que intervienen muchos de los caracteres aludidos. Reconozcamos también, sigue diciendo el autor, que el miedo es superable por un proceso educativo y que su superación o control implica la liberación de multitud de limitaciones psíquicas, desviaciones o enfermedades cuyo origen específico está en la presencia de un miedo intenso a veces invencible.—E. T. G.

STRAUSS (Leo): *Locke's Doctrine of Natural Law*, en «The American Political Science Review», LII, 2, 1958 (páginas 490-501).

Este artículo es un comentario sobre ocho ensayos inéditos de Locke, recientemente descubiertos, publicados por W. von Leyden (*John Locke. Essays on the law of Nature, the Latin text with a translation, introduction and notes, together with transcripts of Lock's shorthand in his Journal for 1676*, Oxford. At the Clarendon Press, 1954).

Estos ocho ensayos contienen la exposición más coherente y detallada de la doctrina del derecho natural que jamás escribió el pensador inglés. No obstante, su autor no llegó a publicarlos, bien porque no pudiera, bien porque no quiso.

Los ensayos pueden clasificarse en cuatro categorías. El primer ensayo investiga si existe el derecho natural; los seis siguientes tratan de si se puede conocer el derecho natural y cómo; los tres siguientes estudian hasta qué punto es obligatorio el derecho natural, y el último inquiriere si el interés privado de cada uno es la base del derecho natural.

La tesis principal, sostenida a lo largo de los ocho ensayos, puede resumirse de la siguiente manera: hay un derecho natural que recibe su fuerza obligatoria del hecho, conocido por la luz natural, de que tal derecho es la voluntad de Dios; el contenido del derecho natural se conoce por la luz natural, que nos dice lo que está de acuerdo con la naturaleza racional o la constitución natural del hombre y que, por tanto, es bueno. El hombre como animal racional está dotado para contemplar la sabidu-

ría y el poder divinos en sus obras; en cuanto ser con una propensión natural a vivir en sociedad, tiene deberes para con la totalidad de los hombres, no permitiendo el derecho natural que éstos se dividan en sociedades hostiles; en cuanto un instinto interno le mueve a la autoconservación, también tiene deberes para consigo mismo. Todas las virtudes vienen prescritas por el derecho natural. La obediencia a éste conduce a los hombres a la felicidad. En todos estos puntos, Locke más o menos sigue la doctrina tradicional, y particularmente la de Santo Tomás. Se desvía de la tradición, al negar que el derecho natural esté inscrito en la mente de los hombres y que pueda ser conocido por la inclinación natural de los hombres o por el consenso universal de todos ellos. La única manera de conocer el derecho natural es ascendiendo de la percepción de las cosas sensibles a la fuerza y sabidurías divinas, y de estos atributos a las necesarias conclusiones de lo que Dios quiere que haga el hombre.

La negación de la posibilidad del conocimiento del derecho natural mediante la inclinación natural del hombre es de la mayor importancia. Locke lo razona del modo siguiente: si los principios morales se deducen de la inclinación natural del hombre, debemos observar a lo que los hombres se inclinan en la realidad; puesto que hay una gran variedad de inclinaciones, no podemos llegar a ninguna ley general.

Strauss prosigue la glosa de la doctrina de Locke en los siguientes epígrafes de su trabajo: el derecho natural no se puede transgredir. ¿Se basa el derecho natural en principios especulativos? ¿Se ha promulgado debidamente el derecho natural? Y otra solución a la tradicional doctrina de derecho natural.—A. S.

VLASTOS (Gregory): *Justice*, en «Revue Internationale de Philosophie», XI, 3, 1957 (págs. 324-343).

Para un hombre practicante, el principal elemento de la justicia es el establecimiento de una cierta igualdad. Los moralistas ingleses suelen relacionar, en este sentido, los elementos siguientes: convenio y conformidad, conducta atributiva, necesidad y requerimiento.

Estos datos juegan en proporciones

que han sido estudiadas ya desde los grandes filósofos y políticos helenos.

El pensamiento moderno reacciona contra ciertos presupuestos clásicos: la desigualdad entre ciertos hombres —libres, esclavos—, el valor desigual de los mismos, etc.; una vez que se ha asimilado los postulados peculiares del pensamiento religioso cristiano. Para Hobbes es exacto que el valor de la vida de un hombre no es diferente respecto a otro. Podrá ser mayor su poder o su influencia para con el otro, pero ambos, para consigo mismos, son valores absolutos.

Por esta igualdad intrínseca es posible el establecimiento de la «sociedad civil», que si bien se plantea como el mejor presupuesto para el desarrollo económico, se abre a una serie de perspectivas en el orden político y jurídico en general. Fundamentalmente la igualdad consiste en la igual disposición de las propiedades de cada uno. De ahí que el concepto más importante sea el concepto de propiedad. Para Hume la justicia es la estabilidad en la posesión, la posibilidad de transferirla mediante el consentimiento del propietario y la obligatoriedad de las promesas. Hobbes, ateniéndose a los problemas del tráfico, sobre todo al establecimiento del precio, identifica la justicia con la obligatoriedad de los acuerdos. El acuerdo primero es el constitutivo de la sociedad civil, pero de aquí aparece que la sociedad civil misma no es otra cosa que un presupuesto necesario para la estabilidad ulterior de las convenciones respecto al precio de las mercancías. Para todos los moralistas y juristas ingleses, el valor justo es aquel que uno está obligado a dar por alguna cosa. No hay, por tanto, diferencias fundamentales entre teóricos como Hobbes y Locke y pragmáticos como Hume y Bentham.

El principio supremo de los utilitaristas es el de lograr la mayor felicidad de los hombres. En esto coinciden con toda la ética tradicional. Pero siempre desde la peculiaridad de que los hombres no tienen que ser distinguidos por criterios apriorísticos, pues todos igualmente tienen derecho a la felicidad. Sólo su situación en el comercio interhumano, lograda mediante el juego de muchos factores, evitables y cambiables unos y otros de difícil superación, determina cuál es el género de felicidad.

que corresponde a cada uno dentro de la cómpenetración social.

Por ello, la idea de que la sociedad ha de proporcionar medios para el intercambio, para el servicio mutuo, para la defensa y para el pleno desarrollo de la personalidad humana, constituye el cimiento irreductible del concepto de justicia. Los modos de llegar a entender estas condiciones son diversos: ya la intuición de ciertos principios ineludibles que han de ser observados en todo caso (los derechos naturales), ya el cumplimiento estricto de las leyes de la realidad social, en las cuales se implican y diversifican los principios naturales de la libertad humana. De ahí que el utilitarismo sobreentiende de todas formas la preexistencia real y lógica de los derechos naturales. Porque el más importante componente de la justicia viene siempre reducido a lo siguiente: las exigencias iguales de todos los hombres pueden obtener cumplimiento dentro de la comunidad, simplemente porque la comunidad es los hombres.—A. S.

WILSON (J.): *Freedom and Compulsion*, en «Mind», LXVII, 265, 1958 (páginas 60-69).

A juicio del autor el problema de la libertad o de la voluntad libre consiste en encontrar criterios válidos para poder aplicar determinadas palabras comunes y conceptos comunes a la conducta humana y a las acciones humanas. En determinadas condiciones decimos que un acto ha sido libre, de otro que culpable, de otro que deshonesto, etc. En otras circunstancias decimos que hemos sido obligados, que no actuamos de modo responsable, que nuestros actos no son voluntarios, etc. Ciertas frases recogen plenamente este grupo de conceptos, como cuando decimos que a pesar de una u otra acción fulano no es culpable. Distinguimos, pues, comúnmente, entre libertad y coacción. Admitimos en esta distinción que el acto libre tiene un agente voluntario y que el acto no libre está determinado, es decir, que el agente no actúa voluntariamente, como ocurre, por ejemplo, en los casos de hipnotismo. La libertad aparece como un proceso directo o inmediato, en tanto que la coacción suele tener, de ordinario, la característica de la exterioridad y de la acción indirecta, de tal manera que en ocasio-

nes son poderes no muy definidos los que nombramos como causas coaccionantes de determinado hecho. En el orden lingüístico esto suele expresarse por el uso de pronombres y modos sintácticos que se refieren a otros más que a nosotros mismos. Desde el criterio de la coacción se llega al plano psicológico, buscándole como plano determinante, de tal manera que son oscuras fuerzas las que obligan a la voluntad libre. En todo caso parece que los actos que llamamos libres lo que expresan, sobre todo, es la ausencia de determinadas condiciones o determinantes, y, por consiguiente, que los humanos poseen determinados espacios en los que pueden actuar de acuerdo con el concepto de libertad. Se ha objetado, según el autor, que esta tesis equivale a reducir a los seres humanos a la condición de objetos inanimados. No es esto cierto, pues en el orden lógico el concepto de libertad humana es anterior al posible contexto de libertad de los objetos inanimados. Por consiguiente, la libertad se constituye como algo rigurosamente humano en cuanto está definida por un conjunto de palabras que no tienen aplicación propia más allá de nuestros actos. En la medida en que determinadas ciencias progresan, parece que el ámbito de aplicación de estos conceptos se reduce.—E. T. G.

XENAKIS (Jason): *Free Will, a «Negative» Concept*, en «The Journal of Philosophy», LIV, 3, 1957 (págs. 70-73).

El problema de la libertad no es ni causal ni psicológico. Libertad moral es idéntica a responsabilidad, y no se identifica con maldad, causación o pena. La responsabilidad es la llave de la libertad.

Hay dos clases de acción: actos de libertad y actos de responsabilidad. Pero libertad y responsabilidad no son realidades distintas, sino expresiones distintas.

La mención de responsabilidad se utiliza como razón en la vida ordinaria o en las actuaciones judiciales. Su averiguación significa la búsqueda de alguna razón o de alguna excusa de haber obrado de tal modo. De existir, el sujeto se descarga de culpa. Por ello, responsabilidad y libertad son nociones conjugadas estrechamente.

Junto con el proceso averiguador de la responsabilidad se da la averigua-

ción de la convicción acerca de si el sujeto debió hacer tal cosa, o si de ello le ha de venir culpa.

Lo que puede ser aducido como excusa cambia, generalmente, entre un contexto y otro. Hay excusas morales o jurídicas, y aun así pueden ser aprecia-

das diversamente en cada orden: dignas o indignas, etc.

El establecimiento de la libertad y de la responsabilidad de alguien consiste, cuando las circunstancias de la acción están previamente delimitadas, en la averiguación del sujeto de la misma.—A. S.

E) TEORIA GENERAL DEL DERECHO. CIENCIA Y TECNICA JURIDICAS

ADAMS (E. M.): *The Nature of the Sense-Datum Theory*, en «Mind», LXVII, 266, 1958 (págs. 216-226).

En términos generales puede admitirse que la filosofía no es un tema popular entre los juristas. Muchos prácticos del derecho parten del supuesto de que la filosofía es estrictamente un ejercicio intelectual que carece de valor práctico. A juicio del autor esta creencia no está justificada, oculta un equívoco que es menester dilucidar. Tradicionalmente, afirma, los ensayos e investigaciones filosóficas se han dedicado por modo casi exclusivo a iluminar las llamadas concepciones fundamentales del derecho. Esto es evidentemente incuestionable si tales concepciones son realmente fundamentales, pero el jurista práctico no ve este fundamento, ya que se limita a la aplicación de normas concretas o de antecedentes en el ejercicio de su función. Ahora bien, el autor del artículo cree que una mayor proximidad de las especulaciones filosóficas a la ley actuando en concreto, y, respectivamente, una mayor proximidad de la ley a esas investigaciones filosóficas, sería altamente beneficiosa.

La función del jurado en los Tribunales del área anglo-sajona le sirve de punto de partida para demostrar que la conclusión debe ser correcta en la medida en que el jurado esté en condiciones de pensar, deducir o inducir con la suficiente corrección. Cuando el juez resume para que el jurado decida, el juez no propone un problema de moral, ni tampoco ante el jurado un problema de carácter estrictamente jurídico, sino un problema de raciocinio y averiguación de la estructura que pone en conexión determinados hechos, la norma legal y una cierta conclusión. Es incuestionable que el conocimiento por parte de los ju-

ristas prácticos de problemas de filosofía orientados no hacia lo más general y vacío, sino hacia la estructura concreta del raciocinio, pueden ser de suma importancia para que el jurado piense correctamente. El jurado puede partir del supuesto erróneo de que la materia sobre la que decide es materia opinable o de opinión, cuando lo que realmente se pide de él es que decida según una estructura lógica que normalmente corresponde a juicios de inferencia. El hombre ordinario, que por lo común es el que constituye el jurado, suele vacilar y reservar su opinión en aquellas materias en las que no tiene conocimiento y, por otra parte, le repugna, después de las advertencias de los profesionales, juzgar por intuición. De este modo, conviene que el técnico del derecho introduzca claros supuestos filosóficos concretos en la orientación de cada caso.—E. T. G.

CASTIGLIA (Tommaso Antonio): *Studi sulla realtà giuridica* (I), en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», XXXIV, 3-4, 1957 (págs. 336-365).

El estudio se propone la búsqueda de una mejor determinación conceptual y sistematización científica de las relaciones entre algunas fundamentales reglas de vida, como el derecho positivo, el natural, la moral y la economía. Lo que propone el problema de la existencia de una experiencia jurídica como tal.

El sujeto, en su espontaneidad creadora, establece los juicios de valor y extrae de ellos reglas normativas, que son la traducción práctica de una necesidad objetiva, a la cual el sujeto debe adecuarse.

El autor hace un pequeño recorrido histórico sobre el problema, indicando la posición marxista, la de Gurvitch, so-

ciológica, y la corriente italiana, en particular la de Cesarini Sforza, quien trata de captar en el devenir del espíritu el momento en que se produce la realidad que conoce la ciencia del derecho.

El problema de la experiencia jurídica se refiere a la posibilidad de pensar esta forma peculiar de experiencia en el gran tejido de acciones vivientes que es la experiencia humana, las cuales revelan y expresan las relaciones del sujeto con la naturaleza y con los otros hombres.

Para Capograssi se presupone una experiencia jurídica originaria, fundada de modo inmediato sobre datos directos, independientes de la experiencia refleja.

Por otra parte, Gurvitch entiende que la experiencia moral es una participación activa en los «valores creadores».

El problema de la verdad en esta filosofía de la acción, como en las otras formas del pragmatismo, se resuelve en la adecuación a un valor que es el fin último e intrínseco de la acción.

Después de una cuidadosa recensión del pensamiento de los autores ya citados, opina Castiglia que la obra de Capograssi es muy útil por la gran agudeza con que ha visto los problemas y se lee con gran satisfacción.—R. C. C.

Ago (Roberto): *Der Begriff des positiven Rechts in der Völkerrechtstheorie*, en «Archiv des Völkerrechts», VI, 3, 1957 (págs. 257-307).

Uno de los puntos de vista que aún no se han aplicado rigurosamente al ámbito del derecho internacional, según opinión del profesor Ago, es la crítica sistemática del lenguaje que se emplea. Lo que los anglosajones llaman implicaciones del lenguaje tiene, evidentemente, importancia a la altura actual del derecho internacional, ya que la terminología suele ser equívoca por la falta de precisión en las aplicaciones de las categorías lingüísticas. Quizá en el orden en que esto sea más perceptible sea en el de la terminología que tiene una amplia carga tradicional. Así ocurre en términos concretos con la expresión *jus-positivum*, que hoy aplicamos desde el concepto nuevo de derecho positivo. Kantorowicz encontró la primera definición de «Jus positivum» como «Expositum ab homine» en un paso de la «Sum-

ma Decretalium», del canonista boloñés Damasus, que expuso sus tesis entre 1210 y 1215. A juzgar por el texto que Kantorowicz cita, y por otros traídos por Kuttner, se concluye que, en principio, por derecho positivo se entendía el derecho legislado, y, por consiguiente, opuesto a derecho natural. En la segunda escolástica el concepto se amplía; así, por ejemplo, Suárez encuentra un derecho positivo tanto divino como humano. En términos generales parece inducirse que el derecho positivo es el derecho expresado en la *Lex* y, por consiguiente, definido por la voluntad del legislador que se apoya en la coerción estatal. De este modo el derecho natural queda como un derecho pre-positivo. No obstante, el problema se acentúa si se transpone a los límites del derecho internacional. En la medida en que el derecho internacional es convencional se amplía y se hace más difícil la problemática del derecho positivo. Hay una multiplicidad de acepciones que el profesor Ago recoge en este artículo acerca del derecho positivo en el ámbito *jus* internacional. Por lo pronto hay que partir del hecho de que el concepto «*jus inter gentes*» se introduce como elemento intermedio entre el derecho natural y el derecho positivo, con lo que este último se diferencia ya en el ámbito internacional respecto del ámbito estatal. En el ámbito estatal positivo puede significar legislado, pero en el ámbito internacional puede significar expresión del «*jus inter gentes*». Quizás, de acuerdo con la tesis del profesor Ago, la solución pudiera encontrarse en el concepto de cualidad jurídica, de tal manera que frente al derecho espontáneo o derecho en vías de formación aparece el derecho positivo como expresión del contenido jurídico de la norma, de tal manera que de un modo u otro, siempre que este contenido jurídico se manifieste, estaremos ante el llamado derecho positivo.—E. T. G.

CAPPON (Daniel): *Punishment and the Person*, en «Ethics», LXVII, 3, 1957 (páginas 184-195).

El autor de este artículo cita como punto de partida el caso de un niño que venga sus reñecos destrozando el jardín de un vecino ausente. Se plantea también

el problema de un delito colectivo de esta clase y la relación entre el castigo y sus efectos en la personalidad del autor. Caben, desde luego, distintos puntos de vista para juzgar el caso y distintos niveles de apreciación según la estructura social. De tal manera que una crítica meramente dogmática queda ya desde el principio superada.

El autor se pregunta si el castigo podría satisfacer todo aquello que el acto expresa en el orden de la realidad abstracta. Se pregunta también si, en el caso concreto que ha propuesto, el castigo debería ser administrado por un agente de la sociedad, y, por último, interroga acerca del castigo justo y adecuado para los niños destructores del jardín citado. Parece que todas estas cuestiones se podrían resumir en una principal, a saber: si es posible castigar justamente un delito sin conocer los móviles internos que han impulsado a cometerlo. Este planteamiento lleva al problema general de la valoración criminológica y penológica del elemento psicológico.

Por otra parte, el autor cree que hay tres planos de apreciación: uno, el plano legal, que bien se origina del ámbito secular, bien procede del ámbito eclesiástico; otro, moral, que afecta a los modos de comportamiento y a las motivaciones psicológicas, y en último plano, que el autor distingue como religioso y que afecta al concepto originario de justificación y al ejercicio divino de la justicia. Desde este último punto de vista se plantea el problema del sentido teológico del delito en cuanto consecuencia en conexión con la culpa. Desde los diversos niveles que el autor reconoce, el delito queda relativizado, ya que no existe la misma propensión ni la misma capacidad para el delito de cierta clase en un latino o en un anglosajón. A su vez el castigo no puede ser el mismo. Hay pueblos primitivos para los que un sentimiento de ridículo o desplazamiento del grupo es un castigo más fuerte incluso que la última pena. Para un inglés el castigo económico es más profundo que para un latino, etc. Existe, pues, un elemento de relativización difícilmente superable, y de aquí la función importante del factor teológico. Desde el punto de vista teológico, en cuanto abarca los demás, es posible aceptar la relatividad del castigo en función de la relativización del acto.—E. T. G.

CASTIGLIA (Tommaso Antonio): *Studi sulla realtà giuridica* (II), en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», XXXIV, 5, 1957 (págs. 544-578).

Después del examen de la noción de experiencia jurídica hecho en el anterior capítulo, el autor considera llegado el momento de preguntarse si es verdaderamente inteligible desde el punto de vista de la filosofía una forma de experiencia jurídica distinta de las otras formas de la experiencia. La experiencia jurídica existe *a priori* derivada de la categoría de la juridicidad, pero esto no significa que tal categoría crea una forma específica de experiencia, sino que hay una implicación entre ambas.

Siempre entiendo referirse a una forma de experiencia no abstraída del conjunto de la experiencia humana, sino cualificada por aquella voluntad del individuo que refiere sus acciones a los otros sujetos con quienes sabe que estas acciones interferirán de modo necesario o posible. La certeza en el mundo moral tiene su centro en el sujeto, y es la misma que el sujeto tiene de su valor como ser libre.

Respecto a los otros sujetos nosotros hacemos una apreciación «esencial» de su existencia como individuos, que se funda sobre la misma intuición del valor de nuestra individualidad.

De aquí se deriva la máxima «respetar en las acciones de otro aquella finalidad y los mismos valores que tu acción lleva en sí». La esencia del derecho, que radica en la disciplina de las acciones entre varios sujetos, se puede deducir directamente, con su autónoma objetividad e imperatividad de la simpatía inmediata, con los valores implícitos en las acciones de otro.

Por ello no debe confundirse la experiencia jurídica con el concepto de norma, como hace, entre otros, Kelsen.

La última parte del estudio se refiere a la cuestión de reconciliar la autonomía del sujeto con la heteronomía de la norma. Castiglia pretende demostrar que, aun negando la heteronomía de las normas, la autonomía del sujeto puede coexistir con normas jurídicas objetivas, independientes del arbitrio de los sujetos, y vigentes, como concreto criterio determinante de sus acciones. Principalmente se debate la cuestión respecto del monismo espiritualista de Groce y re-

presentantes actuales. En definitiva contra la teoría monista está el pensamiento común que nos informa de la existencia de varias especies de reglas de vida que se pueden indentificar en el complejo de las normas jurídicas y morales.

La norma, como todo objeto, encuentra un significado en la conciencia del sujeto, en la *interpretación*, en el sentido que le da la conciencia y el pensamiento del hombre.

Para la filosofía toda norma intersubjetiva tiene un valor objetivo y operante dentro de la síntesis práctica de que nace la acción.—R. C. C.

CLARK HODGES (Donald): *Judicial Supremacy*, en «The Journal of Philosophy», LV, 3, 1958 (págs. 101-111).

Una doctrina constitucional poco estudiada es la de la supremacía judicial como poder soberano (en los Estados Unidos de Norteamérica).

El juez tiene la soberanía, porque posee carácter, inteligencia y sentido para distinguir lo justo de lo injusto. Esta doctrina, lamenta el autor, no es atendida debidamente ni bastante aireada.

La idea de la separación de poderes es de Montesquieu, y no aparece en Aristóteles, ni en Locke, ni Rousseau. Sí en Platón, donde era precisamente el sabio —el juez— quien obtenía el poder supremo.

La teoría medieval de las dos espadas contenía elementos en favor de la independencia judicial. Así en el Papa Gelasio, Gregorio VII, Santo Tomás, Bonifacio VIII.

Los argumentos en favor de la supremacía judicial son los de que un gobierno es justo cuando los jueces están calificados para hacer justicia. En Aristóteles, la figura social del juez implica sabiduría práctica, conocimiento de lo razonable para el hombre, capacidad de deliberación y de conciencia, para tratar de modo semejante los casos iguales y de modo distinto los desiguales, atendiendo al bien de la comunidad en su conjunto como al de cada hombre. El cálculo tendente a realizar la justicia se manifiesta ya como ciencia articular: la jurisprudencia, cuyo desarrollo compete precisamente al juez.

Pero aunque los jueces están calificados para representar el poder supremo,

no son omniscientes. Requieren disfrutar de la colaboración social al efecto. Los jueces son defensores del mejor interés de todos. La aplicación de las decisiones judiciales está condicionada por la situación de las relaciones interhumanas en determinado espacio y tiempo. Por ello los ciudadanos deben intervenir activamente en los asuntos públicos para poderse desarrollar como personas justas defendiendo sus intereses. Los partidos políticos son portadores de un grupo de intereses organizados técnicamente para sus fines. Por ello los partidos no deben tener capacidad legislativa, sino que han de contentarse con expresar las necesidades de ciertos grupos humanos. El juez no puede decidir, a su vez, si no está informado de esos intereses.

El poder ejecutivo ha de estar diferenciado del legislativo, para que los legisladores no se sientan desligados de la legislación establecida. El poder judicial ratifica en último extremo la legislación presentada, con facultad de vetar su vigencia.

En último extremo, la función del juez es la de filósofo social, para restaurar la racionalidad de la actividad política y fomentar finalidades constituidas para satisfacer los intereses de todos.—A. S.

DAVID (Aurel): *Les biens*, en «Les Études Philosophiques», XII, 3, 1957 (páginas 361-364).

En los objetos denominados jurídicamente «bienes» observamos unos caracteres necesarios y exclusivos: primero, ser no-humanos; segundo, estar producidos, utilizados, conservados y conducidos por el hombre; tercero, ser una especie de «tercer estado», intermedio entre el hombre y las cosas inanimadas; cuarto, superar al hombre en ciertos aspectos: velocidad, resistencia física, etcétera... Los bienes constituyen una prolongación, una ayuda y un engrandecimiento del hombre.

El gran descubrimiento de nuestra época es el que se refiere a los órganos y aparatos del cuerpo humano viviente, los cuales son considerados deshumanizadamente y con un carácter puramente mecánico y semejante al de los bienes. Ocurre como si el cuerpo humano fuera un parque de aparatos no humanos

íntimamente imbricados alrededor de un hombre central que falta por descubrir. ¿Cuál podría ser el guía de estos aparatos?

Nuestras concepciones morales y jurídicas están basadas en una dualidad innominada de la estructura humana: un guía humano minúsculo asido al volante de una inmensa maquinaria protoplásmica e inhumana. Pero la biología y la cibernética nos llevan a ver que: a) Las máquinas superiores siempre señalan hacia un constructor o guía humanos. b) La persona, si existe, es una íntima parte del hombre psicológico, el resto es máquina. c) El mismo espíritu es en gran parte máquina; sólo no lo es la pequeña parte rectora, que guía. Las máquinas imitan todo, sólo resta inimitable el guiar inicial.

La experiencia jurídica permite dar sobre la parte humana que guía una hipótesis de trabajo, teniendo en cuenta la posesión por el hombre de unos fines a realizar, y de la posibilidad de *ayudarse con los bienes* en unas proporciones fabulosas para la consecución de esos fines.

El hombre no puede ser considerado como un conjunto de aparatos mecánicos, ya que la rueda dentada, la máquina, pertenece a otro casillero del mundo que el hombre, pero es un sutil aliado que nos completa en el peligroso mundo material en que vivimos.—M. N. R.

DAVID (Aurel): *Metodo Sociologico e Metodo Legislativo*, en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», XXXIV, 3-4, 1957 (págs. 300-312).

Después de examinar la relación entre Sociología y Ciencia Jurídica a finales del pasado siglo opina que en la actualidad las preguntas que pueden formularse sobre este tema son: ¿Qué contribución puede prestar la sociología al derecho? ¿Por qué esta contribución no es exhaustiva?

La rama jurídica de la sociología, si estuviese destinada a sustituir al derecho, debería ser como éste, una ciencia aplicada. Pero ninguna sociología tiene ambiciones de esta naturaleza. A primera vista parece fácil distinguir las ciencias aplicadas normativas, como el derecho, de las ciencias aplicadas positivas (medicina, arquitectura, etc.).

El derecho nos da dos clases de nor-

mas directivas: Primero, las unas, poco numerosas, proponen un fin verdadero y propio; segundo, las otras, que son la casi totalidad, no son sino procedimientos, modo de obrar, itinerario que conduce hacia los fines anteriormente fijados. La diferencia deriva del método. Para calcular la consecución de los fines el derecho se sirve de un método que David propone llamar «oscuro», mientras el procedimiento científico es «claro».

Los mandamientos jurídicos son etapas y puntos obligados en un camino que conduce a finalidades más lejanas. ¿Qué contribución puede dar la sociología al respecto? El sociólogo proporciona elementos seguros, pero insuficientes, para la elaboración de una teoría. El jurista formula una hipótesis de equilibrio social (una ley del Estado). La experiencia jurídica probará después si es plausible.

Ninguna sociología piensa erigirse en disciplina jurídica inmediatamente utilizable. La cuestión de saber lo que la sociología puede aportar al legislador resulta una problemática de topología combinatoria. Se trata de saber lo que el conocimiento de sus pasados errores puede ayudar a un hombre que trata de encontrar una solución acertada.

Esto no obstante, todo esfuerzo del jurista debería encaminarse al esclarecimiento de su propia ciencia, con objeto de obtener el mayor éxito posible en la resolución de los problemas propuestos, con ayuda de la sociología.—R. C. C.

GAVAZZI (Giacomo): *L'interpretazione giuridica in H. Kelsen*, en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», XXXIV, 2, 1957 (págs. 217-229).

Si se exceptúan los estudios de Merkl, Schreier, Ebenstein y Caiani poco puede decirse del pensamiento de Kelsen sobre este tema. El artículo de Gavazzi hace una exposición del desarrollo histórico del problema desde el siglo XVIII, hasta llegar a la doctrina kelseniana, subrayando que la misma es una teoría del derecho positivo, del derecho positivo simplemente, no interpretación de normas jurídicas particulares.

La jurisprudencia puede situarse como ciencia de un ordenamiento jurídico positivo, en su aspecto sustancial, quedan-

do al nivel de las normas generales a condición de respetar su indeterminación, poniendo en la mayor claridad posible los diversos significados de las mismas normas, sobre las cuales efectuará su propia elección la autoridad judicial. Interpretar una norma significa señalar sus posibles contenidos expresivos, dejando a la autoridad competente el cometido de elegir el significado que estima más apropiado basándose en principios políticos.

Esta doctrina ha sido criticada por Caiani, pero el hecho es que Kelsen concibe la estructura lingüística de la norma como dada, como un objeto que el intérprete debe revelar en su indeterminación.

De esto depende la diversidad de opiniones jurídicas. Se encuentra la ciencia ante el dilema de postular de nuevo la identidad de la ley con el Derecho o reconocer el carácter pluralista de la jurisprudencia, aun lamentando el carácter de tal ciencia.—R. C. C.

GRAY (Carlo): *La positività del diritto nella vita dello spirito ed i riflessi etico-giuridici d'una riforma costituzionale*, en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», XXXIV, 2, 1957 (págs. 137-165).

Hemos llegado, de un lado, a reconocer una positividad del Derecho puramente legal, exterior y formal, que tiene su momento característico inicial en la promulgación de la norma; de otro, la positividad sustancial, que carece de un preciso momento inicial y se anuncia mediante una promulgación interior difusa y diluída en procesos de imitación.

Respecto a los factores de la positividad podemos decir que la experiencia jurídica enseña que sólo una coacción prácticamente posible y una sanción realmente aplicable e históricamente adecuada pueden representar un fundamento suficiente. De la positividad del Derecho desde el punto de vista puramente legal y formal puede considerarse que ha sido constatada la insuficiencia, porque se apoya sobre factores extrínsecos de duración y eficacia limitadas. Promulgada una ley, se inicia una fase de crítica negativa, que quizá conduzca a tentativas de elusión. El ejemplo más notable se encuentra en la evasión fiscal.

Por tanto los criterios de utilidad y oportunidad deberán, como factores históricos, entrar en la elaboración de las normas, para asegurar su mayor grado de positividad. Aquí se conecta el problema de las relaciones entre Economía y Derecho, sobre todo como problema de equilibrio en el que la Justicia tiene la última palabra.

Las leyes se promulgan como si debieran permanecer idénticas las circunstancias a que han de aplicarse, pero esto implica una deficiencia a la que corresponde la misión de la jurisprudencia, cuya función participa de las potestades legislativa y ejecutiva. De la primera, como intérprete oficial de la norma; de la segunda, como lazo de unión entre las leyes y la realidad social histórica.

La positividad de las normas se afirma con la trasfusión de la voluntad del legislador en la de los ciudadanos, mediante un proceso de subordinación y objetivización de la voluntad que se actúa por grados. Y la positividad que se apoya sobre la dignidad de una conciencia colectiva que sabe vincularse a sí misma es la máxima a que el Derecho positivo puede aspirar.

Con la institución del *referéndum* el tema de la positividad del Derecho se reconduce a una base política. Sólo en el Estado de Derecho la vida del ciudadano parece fundirse con la del cuerpo político sobre la base de un mínimo ético.—R. C. C.

KAPLAN (Morton A.): *Balance of Power, Bipolarity and other Models of International Systems*, en «The American Political Science Review», LI, 3, 1957 (págs. 684-695).

De la misma manera que se pueden construir modelos de sistemas políticos, por ejemplo democráticos o totalitarios, y de sistemas familiares, familia nuclear o ampliada, monógamas o polígamas, dice Kaplan, se pueden construir diferentes modelos de sistemas internacionales.

Las consideraciones teóricas que fundamentan el artículo son: que, dentro del sistema internacional, se da un modelo de conducta característico y que se repite; que esta conducta obedece a un modelo determinado, porque los elementos del modelo son consistentes unos con otros y porque satisfacen necesidades a

la vez nacionales e internacionales; que los modelos internacionales de conducta se relacionan, de maneras que pueden especificarse, con las características de las entidades que participan en la política internacional, y por último, que la conducta internacional se puede relacionar con otros factores, tales como la capacidad militar y económica, los cambios demográficos, etc.

Los modelos de sistemas internacionales que presenta Kaplan son seis: el de balance de poder, el sistema bipolar amplio, el sistema bipolar estricto, el sistema universal, el sistema jerárquico y el sistema de veto. Por supuesto, que estos modelos no agotan las posibilidades de organización internacional; de ellos el que ofrece una mínima integración política es el sistema de veto, y el sistema jerárquico el que posee la máxima integración.

Estos modelos no pueden aspirar normalmente a predecir las acciones individuales, porque los problemas inherentes en las relaciones recíprocas de los seres humanos son demasiado complejos y contienen demasiadas variables. No obstante, la teoría de política internacional sí puede aspirar a predecir la conducta característica o modal dentro de un sistema internacional concreto. Además, también debe predecir las condiciones bajo las cuales los sistemas permanecerán estables, las condiciones bajo las cuales se transformarán, y cuáles serán estas transformaciones.

En la situación actual de la teoría política los modelos son provisionales y, desde luego, menos complejos que los fenómenos a los que se refieren.

Los dos modelos que se estudian de manera más completa en este artículo son el de balance de poder y el sistema bipolar amplio, ya que son los dos únicos que tienen realidad histórica.

El sistema de balance de poder se caracteriza por ser un sistema social internacional que no tiene como componente ningún subsistema político. Los actores dentro del sistema son exclusivamente actores nacionales. Para que el sistema pueda actuar, la clasificación de «actor nacional esencial» debe contener como mínimo cinco actores nacionales.

Después de considerar extensamente este sistema, y su comparación con el sistema bipolar amplio, hace unas breves referencias a los restantes sistemas internacionales.—J. C.

VON KEMPSKI (Jurgen): *Gedanken zu einer Strukturtheorie des Rechts*, en «Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie», XLIII, 4, 1957 (págs. 471-485).

El punto de partida de estas consideraciones está en una filosofía antropológica, o al menos en uno de sus supuestos fundamentales, a saber, que el hombre es un ente que realiza cosas. Es esta realización la que nos pone en contacto inmediato con la esfera del derecho. La capacidad de realizar no significa simplemente la condición de poder operar sobre la naturaleza, significa que puede construirse un mundo en cierta medida autónomo respecto de esta. Este mundo autónomo muestra en uno de sus planos al derecho, cuya estructura es un conjunto de conexiones vinculadas a situaciones típicamente humanas en las que lo natural puede entrar como elemento facticio. Ahora bien, el problema no radica fundamentalmente en el estudio del derecho aplicado, sino en el derecho como una estructura que en sí misma tiene su sentido, y en este sentido la teoría estructural del derecho parece que supera las posibilidades del derecho positivo. En cuanto estructura incluye en sí elementos éticos, que a su vez conexianan con otro sector. En este supuesto la cuestión del origen y de la referencia parece que está superada. Es incuestionable la validez facticia del orden jurídico, pero también es incuestionable la presencia de una estructura que queda más allá de los hechos. Cabe admitir que el sentido vitalista que Dilthey da a los valores es en cierto modo aplicable al derecho en su pureza, que se vinculan con la estructura de la conciencia humana, de tal manera que sale del campo de lo pura y exclusivamente factual. Hay, pues, en el proceso de la creación del derecho un momento de superación de sus ingredientes iniciales. Esto no quiere decir que el derecho no esté dentro del ámbito de una determinada situación, sino simplemente que constituye en sí mismo un mundo estructural que en algunos casos abarca incluso a la propia situación. En el derecho público tienen estas consideraciones mayor vigencia y evidencia, sobre todo cuando el derecho, aun visto como inductivo, se impone más allá de las

propias instituciones encargadas de su realización.

En todo caso, el análisis del derecho como tal no puede hacerse desde una filosofía extraña al derecho en cuanto tal, sino que parece exigir como base y punto de partida la propia filosofía jurídica en cuanto teoría estructural del derecho.—E. T. G.

PERIPHANAKIS (Constantino): *La relatività dei Concetti Giuridici*, en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», XXXV, 3-4, 1958 (págs. 336-349).

La *alteridad* y la *correlación* son elementos esenciales del concepto jurídico. La relatividad de éste deriva de sus elementos fijos y de otros variables (v. g.: hechos históricos, consideraciones políticas, morales, etc.) que influyen sobre el legislador o sobre los intérpretes del Derecho. La Ley expresa la síntesis de los principios que entran en esta combinación y que dan su carácter a los conceptos jurídicos.

A continuación el autor analiza la definición clásica de Justicia, dada por Ulpiano, comparándola con otras de la antigüedad griega y opiniones de escritores modernos. En resumen, entiende que en las relaciones jurídicas intervienen numerosos factores. Estos elementos y la valoración que de ellos se hace son relativos. Varían según los tiempos, los países, las necesidades, las ideas, las costumbres, los regímenes, los legisladores. Estos puntos de vista concuerdan —dice— con las opiniones de Sócrates, Platón y Aristóteles de que el legislador debe tener la vista puesta en los hombres y el país.

Examinando la definición de Derecho del profesor Del Vecchio, cree Periphankis que puede deducirse la relatividad de las reglas y los conceptos jurídicos desde el punto de vista de las personas, del objeto y del contenido.

Hace referencia a la direcciones en torno a la idea del abuso del derecho, cuya prohibición encuentra de acuerdo con la idea de justicia. Citando al respecto el artículo 281 del Código Civil griego de 1940, según el cual «El ejercicio de los derechos está prohibido si excede manifiestamente de los límites prescritos por la buena fe y las buenas

costumbres o por el fin social o económico de estos mismos derechos».

Por otra parte, la mutabilidad de los conceptos jurídicos y de las reglas de Derecho son un aspecto importante de su relatividad.—R. C. C.

ROUBIER (Paul): *Le rôle de la volonté dans la création des droits et des devoirs*, en «Archives de Philosophie du Droit», 1957 (págs. 1-70).

La oposición entre las tendencias intelectualistas y voluntaristas se encuentra tanto en cuanto a la explicación del origen de las normas objetivas como en la creación de las situaciones particularizadas. Bien entendido que se trata aquí no de lo que en Derecho Público se llama la voluntad general, sino de la voluntad individual.

Modernamente se hace un gran uso y hasta abuso de la palabra «derecho» en el dominio de la política jurídica y en el de la técnica jurisprudencial. Esta superabundancia en la utilización de la palabra se debe a la falsa concepción de que la única protección posible en la sociedad había de buscarse en la existencia de derechos.

Pero puede constatar que además de los derechos subjetivos, que deben ser protegidos por sí mismos contra todo ataque, hay deberes a cargo de ciertas personas que dan lugar a protecciones en favor de terceros, bajo la forma de reacción contra la infracción de esos deberes. El entrecruzamiento de derechos y deberes caracteriza la organización jurídica. El autor define la situación jurídica individualizada como un complejo de derechos y deberes, distinguiendo en ellas entre las situaciones jurídicas subjetivas que tienden a crear principalmente derechos, más bien que deberes en el sujeto, y las situaciones jurídicas objetivas, que tienden a reconocer la existencia de deberes, más que la de derechos.

A continuación se ocupa de las acciones procesales, distinguiendo también entre las que son dependientes o independientes de la previa existencia de un derecho subjetivo en el titular de las mismas.

El papel de la voluntad privada en la creación y contenido de las situaciones jurídicas subjetivas varía según los casos, según exclusivamente las determine

o haya de hacerlo en combinación con preceptos legales objetivos.

En consecuencia define los derechos subjetivos como situaciones regularmente establecidas, sea por acto voluntario o por la Ley, de las que derivan principalmente prerrogativas en ventaja de sus beneficiarios y a las cuales pueden estos, en principio, renunciar.

Las situaciones jurídicas objetivas se diferencian entre aquellas sancionadoras de la infracción de un deber y las llamadas «institucionales» tendentes a la obtención de un fin deseado por el legislador.

Después de estudiar el conflicto entre las tendencias subjetivistas u objetivistas en el campo de la técnica y de la política jurídicas, dedica la última parte del artículo al papel de la voluntad en la creación de los deberes jurídicos. También en este terreno se tropieza con el abuso de la palabra «obligación». Conviene, pues, distinguir entre deber jurídico y deuda, propiamente dicha. Igualmente hay que reconocer la parte que el orden jurídico objetivo tiene en la creación de los deberes, sin desconocer la de la voluntad subjetiva, ni las relaciones entre derecho y deber.—R. C. C.

SCHON (Donald): *Procedural and Material Rules*, en «The Journal of Philosophy», LIV, 13, 1957 (págs. 409-421).

La diferencia entre reglas materiales y procesales ha sido objeto de estudio, tanto para filósofos como para juristas. El autor propone una nueva forma de distinción, en tres campos: metodológico de las ciencias, estético y jurídico.

En los tres campos la distinción resulta de una diferenciación funcional. Expondremos aquí las consideraciones hechas a propósito de la distinción en la teoría jurídica.

Dewey y Kaufmann han establecido que, ante todo, las reglas procesales se denotan por ser «prescriptivas» en una investigación. Todas las reglas prescriptivas son procesales de acuerdo con que la regla no-prescriptiva es considerada como falsificable por observación de una instancia negativa. Para ello puede ser aislada su forma lógica de su contexto.

Pero a esto pueden hacerse objeciones: que hay proposiciones que podrían ser procesales y sin embargo no son

utilizables en una investigación. Y otras normas que, según en qué instancia sean aplicadas, son materiales o procesales. Pero tampoco sirve la distinción de ciertos juristas, para los cuales las reglas procesales no afectan a los derechos aludidos.

Por su parte, el autor distingue las reglas según su función: decisión o conducta previa a la decisión. De aquí la función material o procesal de cada regla, lo cual no está contradicho con el dato de que una serie de reglas de «conducta para decisión», o sea, procesales, no sean, en otro supuesto, reglas de «decisión», o sea, materiales.

Es material una regla, en una determinada decisión, sólo y en todo caso en que la decisión ha sido hecha atendiendo precisamente a la conformidad con dicha regla. Una regla es procesal sólo y en todo caso en que alguno de los procedimientos que dirigen al resultado de cierta decisión son efectuados y sólo con esa función mediadora conformes a dicha regla.

En el resto del artículo, el autor aduce ejemplos que demuestran la practicidad de la distinción propuesta, la manera que así se salvan los escollos, que se pueden adaptar a finalidades tanto de técnica filosófica como jurídica.—A. S.

SEIDL (Erwin): *War Begriffsjurisprudenz die Methode der Römer?*, en «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», XLIII, 3, 1957 (págs. 343-366).

Frente al Derecho Romano y su conjunto se han sostenido diferentes puntos de vista con relación a la función propia de la jurisprudencia. Ciertos teóricos admiten que el derecho privado romano se construyó metodológicamente sobre las sentencias de los jueces, de modo que los cambios de apreciación y la adecuación de la ley a la realidad seguían el camino de la jurisprudencia. Para otros teóricos la jurisprudencia era simplemente una práctica que no implicaba una metodología teórica. El jurisperito definía, ordenaba y valoraba la jurisprudencia, que por consiguiente no funcionaba, de acuerdo con este criterio, como un método específico. El análisis de las decisiones del juez permite encontrar en la jurisprudencia un método típico que no sólo sirve para relacionar la norma con la realidad, sino

que es un sistema definitorio. De múltiples ejemplos se puede obtener análoga conclusión. Que la jurisprudencia sea un sistema de casos no quiere decir que no sea un sistema de definiciones. El juez actúa de acuerdo con un sistema lógico que se construye según un proceso que va desde la definición, en la mayor parte de los casos constituye la premisa mayor, hasta la conclusión obtenida a partir de aquella definición. La ley tenía así un carácter inductivo y recogía en cierto modo la definición coincidente. La jurisprudencia actúa desde este punto de vista como una auténtica fuente de derecho. Se ha llamado a esto un método sociológico y realmente hay algo de cierto en ello. La definición del juez lo que hace principalmente es describir el caso, comenzando por definir el concepto en cuanto concepto clásico y después concluyendo la apreciación del litigio desde la definición dada. Los libros de «cuestiones» son prácticamente un sistema metodológico desde el cual el derecho se va fijando como norma. No quiere decir esto que se trate de un método puramente inductivo, sino mejor de un sistema de integración, en el que la deducción desde la norma general va precedida de una integración de casos constructores de la norma.—E. T. G.

TERRE (François) : *Volonté et qualification*, en «Archives de Philosophie du Droit», 1957 (págs. 99-124).

H. Batiffol insiste justamente sobre la amplitud de la noción de calificación. Capitant la define como determinación de la naturaleza de una relación jurídica con la finalidad de clasificarla en una de las categorías existentes en el Derecho. La operación de la calificación permite al jurista establecer el orden. Los objetos materiales, los hechos jurídicos, los actos son agrupados en los cuadros que postula una reglamentación jurídica determinada.

Se comprende, pues, que el término calificación no menciona solamente la operación en sí misma, sino también los cuadros en cuyo interior son clasificados los datos que se presentan al intérprete. En toda calificación pueden encontrarse uno varios elementos y la estructura. El elemento es la condición base que sirve de criterio diferenciador entre una u otra calificación. A veces

hasta un solo elemento, otras precisa la conjunción de varios. La estructura es el orden en que los elementos han de darse para que la calificación sea admisible.

Para examinar el papel de la voluntad en la calificación el autor estudia en qué medida la voluntad puede obrar sobre los elementos y sobre su estructura. Al primer respecto diferencia los elementos objetivos de los subjetivos, y en cuanto al segundo, se ocupa del ligamen existente entre los elementos y de la elección posible de estructura por parte de la voluntad individual.

Finalmente, en cuanto a la puesta en práctica de la calificación, analiza el principio de la neutralidad del juez y el control ejercido por el tribunal de apelación.—R. C. C.

VILLEY (Michel) : *Essor et Décadence du volontarisme juridique*, en «Archives de Philosophie du Droit», 1957 (páginas 87-98).

La victoria del voluntarismo es un fenómeno moderno; su historia es apenas anterior al siglo XVI y sus triunfos tienen lugar a lo largo de la Edad Moderna. Después llegan los tiempos de su decadencia y de una reacción doctrinal frecuentemente excesiva.

La doctrina clásica de los maestros del Derecho Romano y Medieval no es el voluntarismo. Reposa sobre la convicción de que existe un orden racional. El derecho es esencialmente dado por la naturaleza. A la filosofía, a la ciencia y a la razón incumbe la misión, no de crearlo, sino de descubrirlo.

Hay un momento esencial en la historia del Derecho en la escolástica tardía de Duns Scott y Guillermo de Occam. Ellos proclamaron la preeminencia de la voluntad, su aptitud para dirigir la vida humana. En filosofía pura se les conoce con el nombre de voluntaristas. Sobre ellos se apoyaron los filósofos protestantes del derecho natural, en los que podemos seguir el progreso del contractualismo durante los siglos XVI al XVIII, hasta llegar a la posición de Rousseau y Kant, afirmador este último de la autonomía de la voluntad. También la teoría de la ley se edifica sobre las mismas premisas, como expresión de la voluntad general.

El autor atribuye el declive del volun-

tarismo a los ataques fundados sobre todo en la ciencia histórica y sociológica. Se ha criticado tanto la autonomía de la voluntad contractual como la voluntad general en cuanto presunta fuente de la ley.

No obstante, Villey auspicia una solución armónica entre las tendencias en conflicto.—R. C. C.

TAYLOR (John F. A.): *The Mask of Society: An Essay of the Foundations of Law in Civil Community*, en «The Journal of Philosophy», LIV, 17, 1957 (págs. 513-531).

Las estructuras sociales en que el hombre llegar a nacer tienen modos existenciales independientes del asentimiento de aquellos que nacen y mueren mientras que las sociedades permanecen. Incluso los renovadores están sumergidos y neutralizados en casi todas sus vivencias dentro de las relaciones prescritas socialmente. Así, la persona jurídica es algo distinto del individuo natural, tanto como un personaje dramático es diverso del actor que lo representa en las tablas. Un hombre es creación natural, pero una persona jurídica es creación del derecho. La personalidad no es una necesidad natural, sino una estructura histórica.

Los juristas distinguen entre un poder *de facto* y un poder *de iure*. El primero depende de las facultades naturales sin más. El segundo es el conjunto de facultades que la sociedad autoriza a cada uno a emplear, delimitando el área de libertad de cada persona jurídica, concediéndola cierta independencia respecto

a los demás y ciertas condiciones para poder decidir su conducta desde su propia voluntad.

El resultado de señalar jurídicamente los poderes jurídicos consiste en el equilibrio de los poderes personales dentro de la sociedad y de la sociedad misma. El poder se organiza de tal modo que aquella persona que tiene un derecho puede emplear también el poder de actualizarlo. Además, el derecho puede actuar como reconocimiento, lo cual consiste en la admisión de los efectos de un poder que no ha sido previamente investido de la cualidad jurídica de facultad ordenada o permitida. De este modo el reconocimiento convierte la conducta de hecho en conducta de derecho.

En la naturaleza no hay una distribución de poderes permanentes, tal como «deberían ser» en un código estelar. La naturaleza significa nada más que lo que «hay». Este orden *de facto* es orden natural. Para que haya equilibrio entre los poderes es necesario un ordenamiento *de iure*.

La sociedad es circunstancia humana *de facto*. Al constituirse la sociedad en comunidad política, el derecho debe organizar también su equilibrio, favoreciendo los intereses que deben ser conservados, los cuales se definen por las diversas opiniones existentes dentro de la sociedad. Pero la vigencia de hecho no coincide con la vigencia jurídica, así como la efectividad jurídica no se identifica con la autoridad jurídica. La validez jurídica no se confunde con el poder que la sostiene socialmente. Pues la habituación es otro poder más fuerte que la reflexión. De ahí la perdurabilidad de las estructuras sociales.—A. S.

F) SOCIOLOGIA GENERAL DEL DERECHO Y DE LA CULTURA

ANDERSON (Alan Ross) y MOORE (Omar Khayyam): *The Formal Analysis of Normative Concepts*, en «American Sociological Review», XXII, 1, 1957 (páginas 9-17).

Aunque la lógica matemática se ha aplicado a diversas disciplinas empíricas, tan sólo recientemente han desarrollado los lógicos sistemas de interés particular para los sociólogos. En su mayor parte se han dedicado a analizar el aspecto

descriptivo del juicio, no prestando apenas atención al aspecto prescriptivo del mismo. El objeto de este trabajo es precisamente aportar a la consideración de los sociólogos los más recientes estudios en lógica matemática que traten el aspecto prescriptivo del juicio, ya que ellos es de relevante importancia para sus investigaciones.

El sistema escogido es el de Von Wright en su *Deontic Logic*. A fin de hacer resaltar la necesidad de un análisis

sis riguroso de la estructura lógica de los conceptos normativos, y antes de entrar en la exposición del sistema de Von Wright, los autores escogen uno de los múltiples problemas sobre los cuales pueden arrojar alguna luz sistemas del tipo mencionado. El problema seleccionado es el de la consistencia de un conjunto de normas. Lo primero que salta a la vista es la complejidad del tema, que, ya de por sí, exigiría el uso de la lógica matemática; pero, aparte, surgen otras cuestiones que vienen a abundar en la necesidad de la misma. Tales como, suponiendo que un conjunto de normas obligaran a un agente a realizar algún acto que es imposible por razones causales o incluso lógicas, ¿debe considerarse tal colección de normas como inconsistente? Si no, ¿qué son tales actos lógicamente imposibles? ¿Deben prohibirse? ¿O debemos considerarlos como permitidos? ¿O se las deba estimar indiferentes?... Muchas son, como dijimos, las cuestiones que se presentan.

Por tanto es evidente que lo que se requiere es un sistema de conceptos que puedan solucionar no solamente los casos más fáciles, sino también aquellos que son complejos o bien que no nos resultan familiares. El sistema de la *Deontic Logis* de Von Wright nos presenta, en otras cosas, un útil para tratar estas cuestiones.

El sistema de Von Wright da por supuesto un universo consistente de «actos», o, mejor dicho, de «actos-tipo». A estos «actos-tipo» los designa por las letras «A», «B», «C»... De ellos se dan varias combinaciones:

A cualquier acto A le corresponde un «acto-negación» de A, que se simboliza por $\sim A$ $\sim A$ es el acto que realiza el agente solamente si no realiza el acto A.

El «acto-conjunción», simbolizado por (A y B) es aquel que realiza el agente solamente si realiza los dos actos, el A y el B.

El «acto-alternativa» (A y B) es aquel que solamente se lleva a cabo si el agente realiza el acto A o el B (o ambos).

El «acto-implicación» es aquel que se da siempre que no ocurra el caso de que se realice el acto A y no el B. Se simboliza por $(A \rightarrow B)$.

Por último, el «acto-equivalencia» $(A \leftrightarrow B)$ es aquel que se da sólo si el agente realiza ambos actos o ninguno de ellos.

Sobre este basamento, Von Wright ela-

bora su sistema de lógica matemática aplicada al campo normativo. Los autores terminan haciendo resaltar la importancia de estos sistemas para la teoría e investigación sociológica.—J. C.

BOUGOUIN-MOUDROVA (Hélène): *L'Homme comme création de L'Homme selon Friedrich Engels et selon Pierre Teilhard de Chardin*, en «Les Études Philosophiques», XII, 3, 1957 (páginas 467-470).

Tres temas principales pueden destacarse de los escritos de Teilhard de Chardin: a) Toda invención es invención de algo. b) La última invención nacida de la materia es el hombre. c) La invención propia del hombre es el hombre. Son temas hegelianos. Y así con el hegelianismo, en su transposición inductiva, es decir, por las tesis de Engels, confrontaremos la filosofía teilhardiana de la vida y el pensamiento. Limitaremos nuestro estudio al tercer tema: La invención propia del hombre es el hombre.

La evolución del hombre no es más, según Engels, que el más reciente capítulo de una dialéctica de la Naturaleza; según De Chardin, con la aparición del grupo zoológico humano la masa de la Biogénesis de conducida pasa a ser conductora; para Engels en una etapa dada de la diferenciación animal la Naturaleza llega a la conciencia de sí misma: el hombre; y salta del reino de la necesidad al de la libertad. El principio real está en los dos casos, el paso de la reflexión.

El inventor es inventado. Hay un proceso de planificación por reflexión colectiva. Admitido por Engels y De Chardin, diferénciase su teoría en el objeto de la reflexión, la cual llevará a la producción y al reparto, según Engels; y según De Chardin: siguiendo las vías convergente de la genética, de la bioquímica, de la endocrinología, de la cerebrología y de la nueva psicología, el hombre asociado a todos los hombres siente que se aproxima la hora en que forzado por su destino podrá intervenir en los resortes más fundamentales de su propio desenvolvimiento orgánico. Uno y otro preveen diferentes sucesos para este hombre recreado por el hombre. Engels se refiere a lo que desaparece y De Chardin al buscador colectivo que pro-

voca una mutación cerebral experimental. El hombre nuevo teilhardiano es de los dos el más artificial. El aspecto más original, y que sobrevivirá, de la obra teilhardiana es la aplicación a la ética y a la axiología del determinismo estático.—M. N. R.

BUCKLEY (Walter): *Social Stratification and Social Differentiation*, en «*American Sociological Review*», XXIII, 4, 1958 (págs. 369-75).

El presente trabajo se propone analizar la teoría funcional de la estratificación social, tratando de descubrir, de modo primario, sus fallos metodológicos. Su autor, Walter Buckley, sostiene que la actual teoría funcional de la estratificación social no es tal teoría de la estratificación, sino que más bien se acerca a una teoría de la diferenciación social, añadiendo que, en este caso, no se trata de una simple y arbitraria discriminación terminológica.

Davis-Moore, como exponentes de la teoría funcional, afirman que si los derechos y tareas de los diferentes puestos de la sociedad deben ser desiguales, consecuentemente la sociedad debe estar estratificada, ya que esto es lo que precisamente quiere significar estratificación. En completo desacuerdo con esta aserción de los funcionalistas, Buckley mantiene que el término estratificación tradicionalmente ha venido significando para la mayoría de los tratadistas la existencia de estratos, es decir, de subgrupos o colectividades específicas que continúan ocupando, a lo largo de varias generaciones, los mismos puestos en la sociedad y gozando de un prestigio y poder similares. Por consiguiente, la afirmación de Davis-Moore hace referencia únicamente al hecho de la diferenciación de posiciones sociales y no dice nada acerca de la existencia de estratos, los cuales, y aquí Buckley amplía su anterior definición, implican agrupaciones de individuos con continuidad biológica y social, cuya ascripción a los diferentes puestos se puede, hasta cierto punto, predecir.

Tras esta aseveración, Walter Buckley hace referencia a los diversos autores que han tratado del tema. En los primeros trabajos, los de Marx, Pareto, Veblen, Weber, se considera a los estratos sociales, implícita y explícitamen-

te, como desarrollos históricos. Ya dentro de los precursores de la sociología americana, Ward, Cooley, Page, Small, Ross, Sumner, se consideran la continuidad y la heredabilidad de la posición social como básicas para el concepto de clase. Los tratadistas modernos, Tawney, Wiese-Becker, Sorokin, MacIver, Kurt Mayer, entre otros, sostienen igualmente que la permanencia en un estrato determinado y la desigualdad hereditaria son características esenciales del fenómeno de la estratificación. Con este estudio histórico, Buckley se propone respaldar su propia postura.

Por tanto, el autor prosigue que es necesario que nos pongamos de acuerdo en designar estratos sociales a los grupos o colectividades humanas y no a las diferentes posiciones existentes en una sociedad determinada. No se debe definir a la estratificación social como aquella que hace referencia a la existencia de una jerarquía de posiciones sociales, sino como aquella que implica la existencia de una jerarquía de grupos sociales o colectividades.

Ahora bien, el hecho de que la diferenciación y estratificación sociales sean analíticamente dos fenómenos distintos no significa que no exista entre ambos una íntima relación. Muy al contrario, una diferenciación social acompañada de grandes desigualdades en la distribución de riqueza, poder y prestigio pueden dar lugar al desarrollo de estratos más o menos permanentes, y a su vez estos últimos parecen promover el mantenimiento de grandes desigualdades.

En suma, Buckley afirma, no parece injusto sostener que los funcionalistas ponen en peligro con su única definición de estratificación social gran parte del trabajo realizado hasta ahora en este respecto.—J. C.

COSER (Lewis A.): *Georg Simmel's Style of Work: a Contribution to the Sociology of the Sociologist*, en «*The American Journal of Sociology*», LXIII, 6, 1958 (págs. 635-641).

Se ha dicho usualmente del estilo de la obra de Simmel que es un ejemplo de elegancia y brillantez, pero, al mismo tiempo, se ha afirmado de él que se caracteriza por la falta de exposición sistemática. Igualmente se ha venido

atribuyendo estas características del estilo de Simmel a su propia personalidad, sin dar importancia alguna a la posible influencia que sobre él pudiera ejercer el marco social en el que vivía. El objeto de este artículo es, pues, mostrar que se puede ganar mucho en la interpretación del peculiar estilo del sociólogo alemán acudiendo al papel desempeñado por él dentro de la estructura académica de la Alemania de su tiempo. Esta perspectiva sociológica nos puede explicar muchas cosas, que han sido descuidadas desde otros puntos de vista.

Los biógrafos nos dicen de Simmel que en su vida académica no fué reconocido como debiera, dados sus indudables méritos. Durante quince años fué un Privatdozent en la Universidad de Berlín, cargo que implicaba una situación de aprendizaje, no obstante, en esta época aparecieron algunas de sus obras más importantes. En 1900 se le confirió el puesto de profesor extraordinario, que no le otorgaba, sin embargo, la plenitud académica, ya que continuaba siendo una posición de carácter auxiliar. En este cargo permanece prácticamente durante toda su carrera. Solamente en 1914, cuatro años antes de morir, le fué concedida la plenitud académica.

El autor de este trabajo especifica que el tema del mismo no es tanto los requisitos y condiciones que la Universidad alemana exigía a los pretendientes a un puesto en el profesorado, que los efectos que determinados puestos académicos producían en sus titulares. Se puede argumentar, continúa Coser, que la posición subalterna de Simmel era una consecuencia de su estilo. Pero, ¿cómo explicar, entonces, que el pensador alemán no tratara de remediar la situación enmendándose y de esta manera accediendo a los deseos de sus superiores? ¿Por qué llegó incluso a acentuar aquellas características que no le favorecían?

Aquí, pues, hemos de preguntar si la estructura universitaria le presentaba la alternativa de otro papel distinto que él muy bien podía representar. En efecto, la Universidad alemana esperaba de sus profesores que contribuyeran al avance científico, que colaboraran con sus colegas y que ejercieran la docencia. No obstante, el propio profesorado no estimaba científicamente mucho a

aquellos que dedicaban excesivo tiempo a dar clases. Por el contrario, el profesor popular gozaba de gran prestigio entre sus alumnos y el público que asistía a sus conferencias. En este caso, al profesor no se le valora por sus aportaciones sistemáticas y metódicas, sino más bien por la brillantez de sus actuaciones, la novedad de sus ideas y su habilidad de sugestionar. Y todos están de acuerdo en que Simmel poseyó estas cualidades de manera indiscutible.

De este modo, la novedad e inconformidad de Simmel se explican, siquiera parcialmente, por su posición académica y por las presiones de la estructura social de la Universidad.—J. C.

CUVILLIER (Armand): *L'Homme et la Société*, en «Les Études Philosophiques», XII, 3, 1957 (págs. 370-373).

Considérase innecesario recordar que la actividad del hombre se ejerce en un medio social y en función de las condiciones sociales. Pero resulta interesante analizar las relaciones de la actividad creadora humana con el ambiente social en que se desenvuelven.

Desde un primer punto de vista la realidad social aparece primero como un «obstáculo», o al menos como una «materia» para esa actividad. La sociedad tiene el carácter de simple «dato» con el que debe contar la actividad del hombre y al cual debe, algunas veces, someterse. Partiendo de la definición de sociología como ciencia de las instituciones, podemos afirmar que la palabra «institución» implica cuanto de dato y de prefijado hay en las realidades sociales; pero no todo está muerto y congelado en las instituciones sociales, que como sometidas a la ley general de la evolución social están sujetas a un perpetuo desarrollo.

Estas consideraciones nos llevan a divisar otro aspecto de la realidad social; ya que no la vemos como un simple dato, sino como una obra del hombre, hecha por él. La movilidad de las instituciones y de las costumbres hace que mientras se mantienen, en apariencia, inalterables en su forma, se transforman con frecuencia en su significación. Se produce un fenómeno de heterogeneidad de los fines, en decir de Wundt, que hace que las instituciones, las costumbres, los ritos, puedan, a lo largo

de su historia, servir a varios fines, realizar diversas funciones. Desde este punto de vista la realidad social se nos presenta como un dato, pero un dato que el hombre puede transfigurar totalmente, modificar profundamente la significación, el papel y el valor.

Pero hay más. La obra social del hombre consiste también, y sobre todo, en transformar las instituciones, transformando las mismas relaciones sociales y así edificar verdaderamente una nueva sociedad. Parafraseando un texto de Gustave Belot yo diría que no sólo por el ser existente individual, por el individuo aislado, sino también por la sociedad, es necesario distinguir entre la existencia banal de la vida cotidiana y la existencia auténtica que surge a la verdad del ser. Pero es sobre todo a Rousseau a quien debemos esta noción de sociedad, que no es una sociedad forzada, sino una sociedad de derecho, fundada en relaciones contractuales. Esta concepción representa más un ideal que una realidad. Ahora bien, creo que no obstante puede afirmarse sin demasiado optimismo que nos hemos aproximado un poco a este ideal (la constitución del Derecho, la abolición y condena de la esclavitud, etc.). En este sentido puede decirse del hombre que es verdaderamente creador de un nuevo orden social, de su obra social, así considerada.—M. N. R.

FORM (William H.), LOOMIS (Charles) y otros: *The Persistence and Emergence of Social and Cultural Systems in Disasters*, en «*American Sociological Review*», XXI, 2, 1956 (págs. 180-185).

Los desastres afectan normalmente a comunidades enteras o a grandes sectores de comunidades y provocan la alteración de los sistemas sociales vigentes. Por decirlo así, los desastres tienen un tremendo impacto *disruptivo* sobre el funcionamiento de los sistemas sociales y los problemas por ellos creados originan la aparición de nuevas organizaciones sociales.

Este trabajo considera tres investigaciones empíricas de otras tantas situaciones desastrosas (huracán, inundación y bombardeo) y las utiliza para ilustrar la persistencia y la emergencia, en su caso, de sistemas sociales y culturales.

De estos estudios se desprenden tres generalizaciones: 1) Después del impacto del agente destructor surge un sistema provisional espontáneo que afronta los problemas creados y restaura el equilibrio. 2) El funcionamiento de los sistemas existentes antes del desastre y de los que emergen al producirse sólo puede entenderse en el contexto «organizacional» y cultural de las comunidades afectadas. 3) En sociedades muy urbanizadas, caracterizadas por vínculos en conflicto y por una compleja estratificación, las respuestas personales a la situación están en función de las identificaciones sociales y de la posición del individuo en los diferentes subsistemas dentro de la comunidad.

De los estudios de los efectos de los bombardeos en las ciudades alemanas se sacaron, entre otras, las siguientes conclusiones: el determinante principal de la moral de la población sometida al bombardeo fué la identificación con la causa nacional; la moral era más baja cuanto mayor era la religiosidad de la población; las clases medias fueron las que mayor apoyo prestaron a los nazis; el transporte fué el servicio público más crítico para la moral de las poblaciones, y por último, la evacuación de los niños producía efectos muy adversos en la moral del pueblo.

En resumen, según los autores, si se quiere conocer la conducta social durante y después de los desastres es preciso hacer otras investigaciones que abarque los atributos sociales y culturales de los sistemas sociales implicados, teniendo en cuenta, además, las diferencias típicas relacionadas con su duración y peculiaridad.—S. del C.

GRZYBOWSKI (Kazimierz): *Continuity of Law in Eastern Europe*, en «*The American Journal of Comparative Law*», VI, 1, 1957 (págs. 44-78).

En la legislación de la Europa oriental existe una presunción de continuidad legislativa, así en la teoría como en la práctica del sistema soviético, no obstante haber existido una manifiesta discontinuidad en las leyes prerrevolucionarias y respecto a las obligaciones internacionales.

Una serie de medidas transitorias, la política pacifista que siguió la Europa

oriental hasta la última guerra y la legislación discriminatoria de Bulgaria, Checoslovaquia, Hungría, Polonia y Rumania, mas la política de continuidad en materia legislativa e internacional, así como en el campo judicial permiten hablar a la vez de cambio y continuidad jurídica, de lo viejo y lo nuevo en el mundo europeo oriental.

A pesar del carácter revolucionario que anima toda la actuación histórica de estos pueblos desde principios de siglo, es lo cierto que no han podido sustituir por completo el sistema legal y se han servido de realidades jurídicas anteriores.

Los mismos métodos de soviétización de los países de la Europa oriental hubieron de acomodarse a las características de continuidad legal que planteaba cada uno de ellos, y en la misma Rusia el Soviet no pudo desligarse por completo del régimen monárquico anterior en materia legal, por lo menos del todo, tal como hacía presumir su carácter de revolución, pues en la práctica «la repudiación de la continuidad de las leyes anteriores», principio fundamental de la jurisprudencia soviética, no es tan manifiesta en la actuación de los Tribunales del pueblo.

En las relaciones internacionales el principio de discontinuidad afectó a las deudas internacionales y a ciertas categorías de tratados internacionales contraídos por el régimen imperial.

La mayoría de los llamados países satélites de Rusia heredaron la legislación austríaca, alemana, húngara y rusa de modo palmario en ocasiones, incluyéndola en los nuevos ordenamientos después de la primera guerra mundial.

Después de la segunda guerra mundial pueden observarse rastros de la legislación alemana en la polaca, y en la checoslovaca en cuanto que no fueran incompatibles con las nuevas Repúblicas populares creadas, como efectivamente una serie de disposiciones hitlerianas no eran incompatibles con las prosoviéticas instauradas.

Aunque el *Praesidium* soviético en 1945 dispuso que quedara sin vigor toda legislación implantada durante el período de ocupación, posteriormente se admitió que se aplicara la vieja ley en la medida en que nuevas previsiones legales no disciplinaran los hechos en cuestión.

En todo caso la actuación judicial ha tendido a conservar la aplicación de las antiguas leyes y hoy los abogados soviéticos preconizan la autonomía de la ciencia legal y la resurrección de las técnicas científico-jurídicas conservativas.—E. S.

FRIEDMANN (Georges): *La thèse de Durkheim et les formes contemporaines de la division du travail*, en «Cahiers Internationaux de Sociologie», vol. XIX, julio-diciembre, 1955 (págs. 45-58).

Taylor, el «padre de la organización científica», ha sido por sus métodos de análisis de tiempos y de movimientos, su concepción del cronometraje y el papel que asigna dentro de la empresa a los departamentos de preparación y repartición del trabajo, uno de los originarios de una evolución muy necesaria y rápida en las tareas industriales. El año mismo en que este autor americano se decidía a consagrarse en Filadelfia a la difusión de su doctrina, Durkheim publica en París su célebre tesis sobre *La división du travail social*, que permanece aún hoy como el esfuerzo de pensamiento más riguroso aplicado a este gran problema.

La división del trabajo es un hecho inscrito en la evolución misma de la vida. Es esencialmente fuente de solidaridad. Cuando dentro de la división del trabajo no concurren las funciones, «es que sus relaciones no están regladas». La división del trabajo desprovista de reglamentación es *anómica*. Para evitar la anomía es necesario que los órganos solidarios estén en contacto suficiente o que el contacto sea suficientemente prolongado. Este es el estado normal.

Para Augusto Comte toda especialización es fuente de desintegración. Por el contrario, para Durkheim implica naturalmente la solidaridad. Según él, para que la división del trabajo produzca sus bienhechores efectos es necesario que la manera como los elementos concurren en cada circunstancia esté «predeterminada». Sin embargo, no desconoció los efectos degradantes de la especialización industrial. Si hubiera vivido se habría visto obligado, para mantener en su pureza la tesis de la solidaridad orgánica, a considerar como

«anormales» la mayoría de las formas que el trabajo ha tomado en nuestras sociedades, en la industria como en la administración y en el comercio.

En conclusión, puede afirmarse que durante el medio siglo que ha seguido a la redacción del estudio de Boulgé acerca de las «teorías sobre la división del trabajo», en que él insistía con perspicacia en las condiciones indispensables para que la división del trabajo produzca realmente en la sociedad los efectos bienhechores descritos por Durkheim, las formas tomadas por la especialización no han hecho sino agrandar la fosa entre las consecuencias ideales de la división del trabajo, tal y como fueron expuestas por el autor de «El suicidio», y los efectos reales que nosotros observamos.—S. del C.

GURVITCH (Georges): *Le concept de Structure Sociale*, en «Cahiers Internationaux de Sociologie», XIX, julio-diciembre 1955 (págs. 3-44).

En este trabajo se estudian primero las razones por las que el concepto de estructura se ha impuesto en la sociología y en la etnología contemporánea. Según el autor sirve para distinguir entre sociólogos del «orden concreto» y sociólogos del «progreso». También para solidificar la falsa división de la sociología en estática y dinámica: también ayuda a sobrepasar el «culturalismo» y para estudiar las *organizaciones concretas*. Según Gurvitch, organizaciones son conductas colectivas preestablecidas, jerarquizadas y centralizadas según ciertos modelos fijados en esquemas más o menos rígidos, que se han hecho conscientes. El concepto de estructura social ejerce la misma función en sociología y etnología que el *gestaltismo* en psicología. Igualmente sirve como punto de partida para el estudio de las sociedades globales y para distinguir entre estructura y coyuntura social.

En la segunda parte se estudian las desviaciones de la interpretación del concepto de estructura social, que en buena parte han colaborado a su éxito. Por un lado, serviría como base para la cuantificación. Por otro, se le identifica con estructuras económicas. (Recuérdese el famoso libro de Leontief *The Structure of American Economy*,

con motivo del cual Gurvitch advierte que los estudios de este tipo no son valiosos sino en el cuadro de la estructura capitalista de un cierto género.) También se menciona la lingüística estructural y la ecología humana. Se critica asimismo un reciente estudio de Lévy-Strauss consagrado al concepto de estructura social, así como también el institucionalismo americano y el análisis funcional.

El autor concluye dando una extensa definición de estructura social que reproducimos íntegra: «Toda estructura social es un equilibrio precario que se está rehaciendo incesantemente por un esfuerzo renovado, entre una multiplicidad de jerarquías en el seno de un fenómeno social total de carácter macro-sociológico, del cual no representa sino un sector o aspecto: el equilibrio entre jerarquías especificadas de niveles de profundidad, de forma de sociabilidad, de reglamentaciones sociales, de temporalidades, de coloraciones de lo mental, de modos de división del trabajo y de agrupaciones funcionales de clases y de sus organizaciones; este equilibrio de jerarquías múltiples está cimentado en particular por modelos, signos, símbolos, cometidos sociales regulares y habituales, valores e ideas y, en suma, por las obras culturales que son propias de estas estructuras y, si las estructuras son globales, por una civilización total que las desborda y en la cual participan simultáneamente como fuerzas creadoras y como beneficiarias».—S. del C.

GUTMAN (Robert): *Cooley: a Perspective*, en «American Sociological Review», XXIII, 3, 1958 (págs. 251-256).

Cuando apareció por primera vez *Human Nature and the Social Order*, en 1902, en la reseña aparecida en el «American Journal of Sociology» se decía: «El volumen es una anomalía en la literatura sociológica, pero no por ello deja de ser bienvenido por su mismo no conformismo». Sólo tenemos que volver a las obras de sus contemporáneos, Ward y Giddings, para comprender lo que tal frase quería decir. En su espíritu y en su intención, la obra de Cooley era diferente a la de tales precursores. Sociólogos como Ward y Giddings estaban obsesionados por cuestio-

nes acerca de cuál era el objeto propio de la Sociología, de su relación con otras ciencias afines y de cuál era el principio esencial de la sociedad humana que la distinguía de las sociedades de animales. Por el contrario, era difícil encontrar algún pasaje en sus obras que hiciera referencia a la sociedad en que vivían. Y si defendían la importancia de la investigación social, su propia obra, sin embargo, era labor de gabinete.

Muchos de estos temas que preocuparon a sus coetáneos no tenían la menor importancia para Cooley, o si bien le llegaban a interesar, sus respuestas eran de diversa índole. Sus obras trataban ampliamente de la estructura de la familia, del papel desempeñado por los hijos, de la Iglesia, del comercio, y todo ello enmarcado en la sociedad americana de sus días.

El tema de este trabajo es ¿continuaría Cooley siendo anómalo si viviera y continuara escribiendo en nuestros días? Creo que sí, pero por otras características de su obra distintas de aquellas que lo pusieron aparte de sus contemporáneos.

Tenemos, en primer lugar, su falta de fe en el porvenir de una sociedad rigurosamente científica. El creía que «las percepciones dramáticas e intuitivas que encierra todo conocimiento sociológico son tan individuales, tan subjetivas que no podemos esperar que los hombres puedan alguna vez ponerse de acuerdo en ellas». Actualmente, hay muchos críticos de la ciencia sociológica que son de la misma opinión; pero, entre los más relevantes representantes de la profesión, o entre la nueva generación educada en los principales centros, sería casi imposible encontrar alguno que públicamente compartiera dicha opinión.

Tras este exordio, Gutman presenta otros aspectos en los que Cooley parecería extraño a los sociólogos actuales, para, de esta manera, llevarnos al punto en que nos sea necesario reconocer la utilidad de la lectura de sus obras. A este respecto, resalta primeramente el interés histórico de Cooley, como creador de conceptos tan actuales como el «looking-glass self», o el de grupo primario.

Pero la obra de Cooley presenta algo más que este mero interés histórico, posiblemente su actualidad es tal que

trasciende los cincuenta años que nos separan de él. Para ello basta tener en cuenta que llegó a anticiparse en numerosos detalles a la moderna teoría sociológica. En general se puede decir que la teoría estructural-funcional está más cerca de Cooley que incluso de sus precedentes europeos.

El autor enumera otra serie de temas en los que se nota la actualidad de Cooley, para concluir afirmando que si constituyó una anomalía para su tiempo es porque nos habla de manera tan directamente a nosotros.—J. C.

HOMANS (George C.): *Social Behavior as exchange*, en «The American Journal of Sociology», LXIII, 6, 1958 (páginas 597-606).

Este artículo de G. Homans es un homenaje al sociólogo alemán Simmel. Y quiere serlo por dos razones: porque pretende ser, al modo simmeliano, más sugestivo que concluyente, y porque trata de una investigación sobre los grupos pequeños, de la que Simmel tan aficionado era.

La tarea que ocupa a la teoría del grupo pequeño en la actualidad es realizar el enlace entre los estudios experimentales, de laboratorio, y los realizados en la vida real misma, para de esta manera dar solidez a las afirmaciones que en ambos campos puedan mantenerse, desde un punto de vista empírico, y al mismo tiempo mostrar cómo estas proposiciones pueden derivarse de otras de tipo más general. Para Homans, un modo de lograr esto es dando nueva vida y rigor a la teoría del compartamiento social más antigua, a la teoría de la conducta social como intercambio.

La teoría puede resumirse en la siguiente proposición: La conducta social es un intercambio de bienes, bienes tanto materiales como inmateriales, tales como los símbolos de aprobación y prestigio. Aquellas personas que dan mucho a otras intentan también obtener mucho de ellas, y personas que han recibido mucho de otras se ven obligadas a corresponder en la misma medida. Este proceso tiende a lograr el equilibrio en el intercambio de bienes. Para alguien ocupado en un intercambio, lo que él ofrece puede que le resulte oneroso, y lo que recibe, una ganancia,

pues bien su conducta tenderá a cambiar siempre que el beneficio obtenido no tienda al máximo. No solamente se esfuerza en conseguir el máximo de provecho para sí mismo, sino que incluso intenta que nadie en el grupo obtenga más que él.

Lo asombroso de todo esto, continúa Homans, es lo familiares que nos resultan todas estas proposiciones. Igualmente es sorprendente que aseveraciones sobre la dinámica del intercambio puedan engendrar algo tan estático como lo que designamos con el nombre de estructura de grupo, y que tales aseveraciones se vean reflejadas en las proposiciones que hacen sobre la estructura del grupo los investigadores sociales de la vida real.

Lo cierto es que, en momentos en que descuidados nuestra guardia, se nos escapan en nuestro decir términos como los de ganancia y costo. Es como si la naturaleza humana tratara de derrumbar nuestras teorías más cuidadosamente elaboradas. Pero casi nunca dejamos que lo natural corra por su cauce. Precisamente de todas las teorías que tenemos para estudiar el comportamiento social, ésta del intercambio de bienes que lo ve desde un punto de vista económico es la que tenemos más descuidada y, concluye Homans, precisamente es la que usamos en cada momento de nuestras vidas, menos cuando escribimos sobre Sociología.—J. C.

LARSEN (Otto N.) y HILL (Richard J.): *Social Structure and Interpersonal communication*, en «The American Journal of Sociology», LXIII, 5, 1958 (págs. 497-505).

El proceso de comunicar información es parte íntegra de la interacción social. Los psicólogos sociales opinan que cuando un determinado número de personas se reúnen por primera vez, el proceso de comunicación tiende a reflejar influencias inmediatas de la situación, de la tarea y de las características personales de los individuos en interacción. No nace un modelo de comunicación particular. No obstante, conforme se van desarrollando los grupos y adquiriendo una estructura estabilizada, se cree que las líneas de comunicación se hacen progresivamente más predecibles en atención a las relaciones recíprocas de los miembros.

El presente trabajo expone un análisis de la relación existente entre una situación social en evolución y la comunicación de un mensaje. El problema central es el intento de determinar hasta qué grado la red de comunicación está en relación con la jerarquía sociométrica.

Para esto se escogió un campamento de verano en el que durante diez días pasaban sus vacaciones cierto número de muchachos, que se renovaban sucesivamente. Al día siguiente de su llegada se les daba un cuestionario sociométrico mediante el cual se determinaba la estructura social del grupo, en referencia con sus preferencias de amigos íntimos, residencia y dirigentes. Tomando como base esta información, algunos muchachos fueron seleccionados como «iniciadores» de comunicación. En cada estudio de los dos realizados se incluía como iniciadores a una estrella sociométrica, a un individuo aislado y a un individuo de una posición sociométrica media. Se reunió a los iniciadores y el director del campamento les dió a cada uno una insignia para que se la pusieran, diciéndoles al mismo tiempo que había unas pocas insignias más, pero no para todos los acampados, que se les daría a aquellos que las pidiesen primero. Cuando llegaba cualquier acampado pidiendo la insignia se le preguntaba quién le había hablado de ella y que le había dicho. Al día siguiente de la difusión del mensaje se dió a todos los acampados otro cuestionario sociométrico.

Los resultados del trabajo indican que es fundada la generalización de que cuanto más estable y firme es la estructura social de una comunidad, mayor es la influencia de tal estructura en la comunicación interpersonal entre miembros de la comunidad. No obstante, los datos analizados sugieren también que los aspectos dinámicos del estatus se deben tener en consideración, tanto con los factores estructurales más estáticos, si se quiere conseguir una total comprensión de la relación entre comunicación y estatus. Más aún, ha cobrado mayor importancia el acto comunicativo. Los autores concluyen resaltando la necesidad de más investigación en este terreno, a fin de determinar la red de comunicación existente en una comunidad determinada.—J. C.

LENSKI (Gerhard E.): *Trends in Inter-generational occupational mobility in the United States*, en «*American Sociological Review*», XXIII, 5, 1958 (páginas 515-523).

Desde que Sorokin, hace treinta años, analizó el fenómeno de la movilidad social, ha alcanzado gran importancia dentro de la teoría e investigación sociológica el concepto de movilidad vertical. Numerosos estudiosos de la dinámica social se han dedicado a su análisis. Sin embargo, debido a la escasez de datos utilizables, son muy pocos los estudios existentes que traten de tal problema de la movilidad vertical en sociedades enteras. Relativamente más frecuentes son los que analizan el fenómeno en un campo más reducido, limitándose a subdivisiones dentro de sociedades. De aquí que sea práctica y científicamente imposible, hoy por hoy, determinar si ha habido algún cambio en la tasa de la movilidad vertical en una determinada sociedad.

Este estudio viene a aportar algunos datos para el análisis sociológico de la movilidad vertical en la totalidad de la sociedad estadounidense con referencia a dos de sus formas específicas: movilidad ascendente y descendente en una muestra por empleos u ocupaciones entre varias generaciones. Los datos se tomaron del Survey Research Center de la Universidad de Michigan, en su estudio de las elecciones presidenciales de 1952. El número total de entrevistados asciende a 747. A todos ellos se les agrupó en tres categorías distintas, según la ocupación de cada uno.

De los resultados obtenidos es razonable concluir, en primer lugar, que en esta clase de estudios no se debe emplear una sola tasa de movilidad vertical, sino varias de ellas. Por eso, como ya hemos dicho, en este trabajo el análisis se reduce a la movilidad vertical de la sociedad americana por ocupaciones y entre generaciones. Aparte de esta conclusión de tipo general, se deben tener en cuenta, aunque con las debidas precauciones, dada la pequeñez de la muestra, las siguientes:

1. Durante la primera mitad del siglo, la tasa de movilidad vertical ascendente parece haber aumentado. En efecto, ha habido un aumento de empleos burocráticos (white collar) y una

disminución de granjeros (que son dos de las categorías estudiadas).

2. Durante el mismo período, la tasa de movilidad vertical descendente parece haber incrementado en un principio para declinar después.

3. Las oportunidades de conseguir un empleo burocrático, por parte de los hijos de granjeros, han disminuído apreciablemente en comparación con las que tienen los propios hijos de burócratas.

Estas conclusiones no parecen contradecir los resultados de investigaciones anteriores de manera significativa. Al contrario, parecen confirmarlos, aunque dichas investigaciones, como dijimos, son estudios parciales de la sociedad estadounidense. Además, el presente trabajo sugiere nuevas tendencias de movilidad que no habían sido detectadas anteriormente. Entre ellas, merecen especial mención la independencia de variación entre la movilidad ascendente y la descendente y la disminución de las probabilidades de que los hijos de agricultores alcancen empleos burocráticos. J. C.

McKEON (Richard): *Communication, Truth, and Society*, en «*Ethics*», LXVII, 2, 1957.

El estudio de los problemas de nuestro propio tiempo implica entre otras dificultades la de caracterizar convenientemente períodos pasados. De aquí la singular actitud del historiador que ha de aplicar categorías que no están configuradas por el pasado que analiza. Una de las categorías peculiares de nuestro tiempo es la de comunicación. No se trata de un problema que haya aparecido en nuestra época, sino de un modo de pensar y un método que hoy se aplica con rigor para establecer y analizar determinados problemas fundamentales. Comunicación implica el análisis de la categoría de comportamiento y de la multiplicidad de posibilidades del comportamiento nacen las innumerables perspectivas que al análisis de la comunicación se abre. Hay comunicación económica, social y política y dentro de estas clases multitud de subclases hasta llegar a los modos más concretos e inmediatos de comunicación. Ahora bien, si la categoría de comunicación se ha constituido en categoría de máxima vigencia en nuestro tiempo, es simple-

mente porque es la mejor respuesta a los diversos problemas con que se encuentra. Sin embargo, se da el hecho de que la comunicación haya aparecido como tema en sí misma, pues durante el Renacimiento, e incluso en el mundo antiguo, el problema de la comunicación fué un hecho básico.

Para el autor una sociedad democrática podría definirse como una comunidad basada en la comunicación. Es decir, que existen en su seno una serie de instituciones y órganos menores destinados a orientar y estimular el espíritu de comunicación y los sistemas a través de los cuales se realiza. A su vez esta estructura propia de la sociedad comunicante hace de la sociedad una sociedad plural en la que la unidad se consigue por integración desde distintos sectores autónomos. Según este punto de vista la verdad en el seno de las sociedades de comunicación adquiere un horizonte amplísimo de posibilidades de tal manera que esta misma amplitud exige un sistema correctivo para que la comunicación no vaya en detrimento del necesario nivel social de verdad. El autor considera la retórica, la Prensa diaria, la censura, como problemas que afectan a la verdad en una sociedad libre en el sentido de sociedad comunicada. No quiere decir esto que no haya comunicación en las sociedades totalitarias, quiere decir simplemente que no es una comunicación que proteja y estimule la verdad.—E. T. G.

MORRIS (Richard T.): *A Typology of Norms*, en «American Sociological Review», XXI, 5, 1956 (págs. 610-613).

Han pasado casi cincuenta años desde que el profesor Sumner propuso su famosa clasificación de las normas en *folkways* y *mores*. Desde entonces se han hecho unos cuantos esfuerzos para elaborar o criticar esta clasificación básica, aunque ha existido también un mayor interés por la investigación empírica de las normas. Sorokin atacó vigorosamente la tipología de Sumner, llamándola una «especie de cajón de sastre, donde están mezcladas toda clase de normas». La ha reemplazado con su clasificación de normas-leyes, normas técnicas, normas de etiqueta y de moda y normas «de todo lo demás», en las que el cajón de sastre sigue siendo evi-

dente. Linton ha contribuido con sus categorías de normas universales, especiales y alternativas, y Williams ha revisado y elaborado la clasificación de Sorokin con su propuesta de normas técnicas, convencionales, estéticas y morales.

La tipología de las normas que se presenta en este artículo intenta una clasificación empleando dimensiones adicionales (o criterios), dirigidos hacia el establecimiento de lo más *destacado* de las normas particulares en un sistema normativo jerárquico. En el trabajo se recuerda también la diferencia entre valores y normas, ya hecha notar por Kluckhohn, de que los valores son individuales y las normas no, de que las normas incluyen sanciones y de que las normas no siempre sustentan valores actuales, aunque estén casi siempre basadas en valores establecidos.—S. del C.

MÜLLER (Valentín): *Sozialnorm und soziales Wertbild*, en «Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft», CXIV, 1, 1958 (págs. 119-129).

Una de las cuestiones que más preocupan a la sociología contemporánea es el prestigio en cuanto expresión de un sistema objetivo y el prestigio en cuanto pretensión individual definida por la vocación. En esta investigación de Valentín Müller se plantean ambos temas aprovechando algunas de las conclusiones y planteamiento técnico de K. M. Bolte, autor de una tesis no publicada cuyo título es «Beruf prestige Berufsmobilität».

El autor establece unas tablas generales de treinta y ocho posibles profesiones para valorar en el orden de su eficacia de prestigio, buscando sobre todo las posibles alteraciones con relación a los esquemas de prestigio en el estado totalitario nazi. Se trata por consiguiente de averiguar en la medida de lo posible la estructura social del prestigio en una sociedad regulada por normas y un cierto índice de espontaneidad. La prueba realizada con un amplio grupo experimental ha proporcionado algunas observaciones notables con relación a los diferentes planos vocacionales y de prestigio que se pueden distinguir. En cada uno de los diversos niveles se ha observado una reacción familiar y una cierta valoración subjetiva

predominante independiente en cierto modo del prestigio estructuralmente reconocido en el ámbito social. Vocacionalmente no se encuentran en las conclusiones estadísticas finales conexiones biunívocas entre el prestigio reconocido y la vocación personal, lo que acusa una cierta privatización de la vocación. Por otra parte parece clara la conclusión de un mayor índice de decisión personal. Es notable el alto nivel de determinadas actividades que anteriormente apenas se elaboraban y que parecen denotar una cierta indiferencia con relación a actividades tales como la política. La privatización de la vocación implica necesariamente un cambio en los cánones clásicos del prestigio.

El autor señala, y con razón, que esto es característico de sociedades de un alto índice de libertad, ya que en otro tipo de sociedades el prestigio aparece estatalmente impuesto.—E. T. G.

NYE (F. Ivan), SHORT (James F.) y OLSON (Virgil J.): *Socioeconomic Status and Delinquent Behavior*, en «The American Journal of Sociology», LXIII, 4, 1958 (págs. 381-389).

En la literatura sociológica se describe a la delincuencia comúnmente como un fenómeno de los estratos económicos más bajos. Tales estudios han utilizado los ficheros de los tribunales y de la policía y otros ficheros de tipo oficial. Estos contienen datos que pueden ser adecuados, dentro de ciertos límites, para un estudio de la delincuencia juvenil oficial, pero que no representan un índice fidedigno de la conducta delictiva en la totalidad de la población. Teniendo en cuenta la extensión de la delincuencia en la sociedad en general, parece que tal conducta esté distribuida de una manera más homogénea entre los distintos estratos económicos de lo que los documentos oficiales parecen indicar. A pesar de las numerosas críticas que se han hecho contra el uso de los documentos oficiales, lo cierto es que aún se vienen utilizando en recientes estudios para analizar el problema de la delincuencia; de tal manera, que dichos autores parecen confundir la delincuencia oficial con la conducta delictiva, o bien llegan a identificar ambos términos.

La opinión de los autores es la de que

usando otras fuentes de información distintas de las oficiales sobre delincuencia los resultados serán diferentes de los que soportan la concepción tradicional de la distribución por clases del fenómeno delictivo. El presente estudio analiza la hipótesis de que no hay una diferencia significativa en la conducta delictiva de jóvenes de uno y otro sexo pertenecientes a diferentes estratos económicos.

Los resultados indican que no hay tal diferencia significativa en la delincuencia juvenil, en relación con los diferentes estratos económicos de los que proceden los delincuentes. El estudio se llevó a efecto en tres comunidades del oeste americano y en otras tres del oeste medio. La población examinada comprendía todos los alumnos del grado noveno al doceavo. La conducta delictiva se midió mediante una lista de comprobación y una escala. El estatus socioeconómico se determinó por la ocupación del padre, usando al mismo tiempo una combinación de las escalas de North-Hatt y Maphus Smith. Los datos recogidos se sometieron a cinco pruebas, entre ellas a una prueba de distribución de los tipos delictivos según el estatus socioeconómico, y ninguna de ellas aportó ninguna diferencia significativa que apoyara la tesis tradicional de la circunscripción de la delincuencia a los estratos más bajos desde un punto de vista económico.—J. C.

MUNCH (Peter A.): *Empirical Science and Max Weber's Verstehende Soziologie*, en «American Sociological Review», XXII, 1, 1957 (págs. 27-32).

Este artículo encierra una crítica del de Albert Pierce, «Empiricism and the Social Sciences» («American Sociological Review», 21 abril 1956, 135-137), que estudia la sociología comprensiva de Weber a la luz del empirismo. Munch mantiene que la tesis sostenida por Pierce es debatible, fundamentalmente por dos razones: por su peculiar concepto de lo empírico y por una errónea concepción del método weberiano.

Según Pierce, «la fundamental deficiencia de la posición weberiana proviene de no distinguir la verificación de una proposición empírica de la confirmación objetiva de una definición». Munch replica que es precisamente Pier-

ce quien no acierta a distinguir la definición de un concepto de su aplicación a un hecho observable, y que, por tanto, concluye con un concepto de lo empírico demasiado angosto. Así, para Pierce, la proposición «esto es una piedra» es una «confirmación objetiva de una definición», pero no una proposición empírica, «aunque sea verdad»; mientras que la proposición «las tasas de nacimiento varían en proporción inversa a la renta» es una proposición empírica, aunque pueda ser falsa, «porque la mencionada relación puede verificarse o no... independientemente de cualquier conexión lógica entre tasas de nacimiento y renta». Con esto, Pierce, objeto el autor del presente trabajo, se desvía grandemente del significado convencional del término, «Empírico», de acuerdo con su sentido etimológico y con el consenso general, es «lo relacionado o basado en la experiencia u observación».

Lo que distingue, continúa Munch, las ciencias empíricas de las otras ramas del saber humano es que sus conceptos y proposiciones (aparte de sus principios *a priori*) son referibles en último lugar a la percepción humana. Precisamente ésta es la distinción que Pierce no realiza, proponiendo, en su lugar, discriminar entre los aspectos analítico e hipotético del método científico.

Aún más, es esta definición de Pierce de lo empírico, la que le impide criticar con fundamento la postura sociológica de Weber, ya que éste nunca aseveró que su *Verstehen* pudiera utilizarse como un recurso empírico. El simplemente lo empleó como un método analítico. No obstante, en cuanto Max Weber sostuvo que sociología era una ciencia empírica, y habiendo sido puesta en tela de juicio esta aseveración por Pierce, Munch se pone a la tarea de comprobar, de acuerdo con el concepto corriente de lo empírico, si es aceptable la afirmación weberiana.

Para ello, realiza el análisis de tal afirmación en el caso concreto de la definición de Weber de acción social, y trata de averiguar si tal acción se puede referir en último lugar a la percepción humana y si su *Verstehen* es un procedimiento legítimo para la interpretación de los datos sociológicos.

Tras un examen detallado de estos dos puntos, Munch concluye que el proceso

de *Verstehen*, tal y conforme es descrito por Max Weber, no solamente reúne todos los requisitos de una ciencia empírica, sino que es simplemente para el análisis de los fenómenos sociológicos. J. C.

NAEGELE (Kaspar D.): *Attachment and Alienation: Complementary Aspects of the Work of Durkheim and Simmel*, en «The American Journal of Sociology», LXIII, 6, 1958 (págs. 580-589).

La intención del autor de este artículo es comparar la obra sociológica de Simmel y Durkheim, para, de esta manera, ver claramente el modo diferente de percibir las propiedades de las relaciones sociales que a cada uno de ellos le era peculiar. Asimismo, habla de la probidad y seriedad científica de ambos autores, y termina exponiéndonos en qué términos somos deudores de ellos.

El trabajo sociológico de Durkheim puede reducirse a unas pocas materias; sin embargo, la atención con que fueron estudiadas es tal que, en muchos aspectos, la investigación es completa, llegando en algunos casos a la perfección. Tan verdad es esto que hoy día podemos acudir a Durkheim para que nos sirva de modelo. Este es el caso de su minucioso análisis del fenómeno del suicidio, cuya lógica puede ser aún provechosamente utilizada para otros estudios de carácter similar. Naegele expone el concepto de lo social del sociólogo francés, nos habla de su metodología, de sus discusiones acerca del socialismo, individualismo y de la posición de los intelectuales, de su pensamiento respecto de la moral y la educación, resaltando en todo momentó el carácter de totalidad de la obra de Durkheim, pese a que no pudiera darle término.

Aunque Simmel, en un principio, parece casi lo opuesto de su colega francés, lo cierto es que los extremos se tocan. Los escritos de Simmel son abundantes y en ellos trata de multitud de temas: del destino, de la vida y de la muerte, del carácter de la historia y de la cultura, de la religión, de la moral, del paisaje, del individualismo, de las comidas, de estética... Lo fundamental en él es la extraordinaria facilidad con que partiendo de un cúmulo de hechos

o ideas termina utilizándolos como ilustraciones para su tema básico. Su obra es tan diversa que sus escritos no se someten a una sola línea de discurso, de modo que sus análisis acaban por encontrar unidad sólo en la totalidad de la obra.

Durkheim y Simmel no sólo se complementan, sino que en muchos puntos convergen. Ambos ven las relaciones sociales como compuestos de varias dimensiones. Los dos investigan aquello que comporta seriedad en la vida. Son igualmente apolíticos. Ninguno de los dos se interesa por el gobierno y por los partidos políticos de sus respectivos países. Y como estos, otros muchos puntos de contacto que Naegele nos trae a consideración.

Los dos grandes sociólogos se complementan en sus sistemas. Uno de ellos, Simmel, nos presenta un muestrario de fenómenos con el cual podemos comparar los fenómenos que actualmente son estudiados. El otro, por el contrario, economiza temas a estudiar y nos ofrece algunos que aún pueden servirnos como modelo. Entre los dos, termina Naegele, compendian los dos lados del estudio sociológico: el esfuerzo de presentar la realidad social en una perspectiva que pueda comunicarse y el esfuerzo por seleccionar de ella cualquier cuestión lo suficientemente clara, cuya respuesta implique alguna regularidad sociológica.—J. C.

RIDDLEBERGER (Alice B.) y MOTZ (Annabelle B.): *Prejudice and Perception*, en «The American Journal of Sociology», LXIII, 5, 1957 (págs. 498-503).

Durante los últimos años se ha sentido la necesidad de averiguar cómo ven realmente las personas las escenas en las que la conducta recibe una dirección determinada. Los psicólogos sociales estiman que la conducta de un individuo respecto de un grupo racial depende de lo que él aprenda a percibir mediante la interacción simbólica con otros, incluso antes de que vea en la realidad. Este punto de vista considera al receptor como un ser social cuya percepción es influida por los significados y valores del grupo o grupos a los cuales está ligado por su experiencia pasada.

Este estudio trata de descubrir algo respecto a la relación entre prejuicio y

percepción. El negro americano, como grupo minoritario, se escogió como objeto de percepción. Las hipótesis fundamentales son las siguientes:

La situación en que una persona es vista determinará cómo se le percibirá, antes que sus propios rasgos físicos o su expresión facial. En otras palabras, una persona será vista, juzgada o percibida en una escena concreta, siendo sus rasgos físicos simplemente una parte de tal escena. Una segunda hipótesis es la de que cuando una persona es vista en una situación en la que a los negros frecuentemente se les coloca (situación estereotipada), se le describirá en términos más peyorativos que cuando se le ve en una situación en la que usualmente se describe a personas de raza blanca (situación no estereotipada).

Con el fin de comprobar estas dos hipótesis fundamentales juntamente con otras derivadas de éstas, se escogieron dos grupos de estudiantes de Sociología, seleccionados previamente entre un total de trescientos, como los más sujetos a prejuicio y los menos sujetos a prejuicio. Para medir tal prejuicio se les dió la escala sobre negros de The Authoritarian Personality. Una vez escogidos los dos grupos, los estudiantes fueron sometidos a varias preguntas concernientes a diversas fotografías que habían sido arregladas de antemano. La mitad de las fotografías presentaban escenas de las llamadas estereotipadas, y la otra mitad, de las no estereotipadas.

Los resultados de este trabajo indican que las personas definen a otro individuo en relación con la situación total en que es visto en mayor proporción que en atención a sus propias características o rasgos físicos. Aún más, cada persona tiende a percibir ciertas clases de situaciones de la misma manera que otra persona que posea una actitud contraria: el estudiante sin prejuicios mostró similares prejuicios a los del estudiante con prejuicios. No obstante, esto no quiere decir que no haya diferencias en sus respectivas percepciones. Una gran diferencia se encontró entre las personas con y sin prejuicios en su respuestas a las situaciones no estereotipadas. De aquí, que podamos decir que las actitudes influyen la percepción, pero dentro de ciertos límites.

Los autores terminan sugiriendo que los resultados de este estudio se apliquen a favorecer la desaparición del pre-

juicio racial hacia los negros, particularmente mediante películas que presenten a negros y blancos en situaciones no estereotipadas.—J. C.

VAN DER VEN (J. J. M.): *Zur Aufgabe der Rechtssoziologie. Eine Auseinandersetzung mit Hugo Sinzheimer*, en «Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie», XLIV, 2, 1958 (págs. 241-251).

Hugo Sinzheimer publicó hasta su muerte repentina, en septiembre de 1945, un conjunto de trabajos orientados particularmente hacia la sociología jurídica. Su última obra incompleta apareció en 1948, merced a los cuidados de su colega J. Valkhoff. El autor del presente artículo discute algunos de los supuestos fundamentales de Sinzheimer. En principio este autor distingue tres campos jurídicos: el del derecho ideal, al que atribuye la filosofía jurídica como disciplina; el derecho normativo, al que atribuye la dogmática jurídica, y lo jurídico propiamente dicho, que tiende a identificar con la sociología del derecho. Según esta tesis, la sociología jurídica no es una introducción, sino una denominación distinta de lo que en ciertas épocas se ha llamado jurisprudencia. Para Sinzheimer, efectividad jurídica se confunde por consiguiente con sociología, es decir, con una disciplina que procura por y estudia a la efectividad social.

El autor del presente artículo discute la legitimidad de no diferenciar, o mejor dicho, de confundir derecho y costumbre. A su juicio, ambas realidades son distintas y tienen un ámbito de aplicación propia. Por otra parte, a juicio de Sinzheimer, la distinción entre jurídico y no jurídico es en el ámbito de la sociología del derecho cuestión de poca importancia, ya que a lo que esta disciplina le interesa es la efectividad y el sentido de los preceptos de derecho. En último lugar, el autor tantas veces citado no considera que tenga importancia en el orden sociológico el tema de las fuentes de derecho que considera como algo propio de la dogmática jurídica. La diferencia importante está en distinguir las relaciones jurídico factuales de las meras normas jurídicas.

A este conjunto de afirmaciones opo-

ne Van der Ven la tesis de que no es propicia la situación actual de la ciencia para buscar nuevas especializaciones y que la sociología debe constituirse en una disciplina que se esfuerce por encontrar la síntesis estructural de la norma y la realidad, lejos de establecer diferencias que conviertan la normatividad del derecho en una pura abstracción manejada exclusivamente por especialistas. La sociología debe ser una ciencia integradora y no desintegradora.—E. T. G.

WALLIN (Paul): *Religiosity, Sexual Gratification, and Marital Satisfaction*, en «American Sociological Review», XXII, 3, 1957 (págs. 300-305).

Este artículo estudia el efecto de la religiosidad sobre la relación existente entre la gratificación sexual y la satisfacción marital.

Se presume que en el matrimonio a una mayor satisfacción sexual corresponde una mayor satisfacción de los cónyuges en la totalidad de sus relaciones. Es también probable que la tendencia de la satisfacción marital a ser mayor cuando también lo es la sexual venga reforzada en la sociedad americana actual por la idea, ampliamente sostenida, de que la satisfacción sexual es esencial para un matrimonio feliz. Lo cierto es que la investigación, hasta ahora, ha encontrado una correlación positiva entre ambos términos, la satisfacción sexual y la satisfacción marital.

Igualmente parece evidente que esta correlación en su forma negativa, a la falta de satisfacción sexual le corresponderá la falta de satisfacción marital, no se cumple cuando, entre los cónyuges, las apetencias sexuales sean mínimas o bien, siendo normales, estén compensadas de alguna manera. Este último caso es el que analiza el presente trabajo.

Parece que la orientación religiosa de los cónyuges puede ser particularmente eficaz en la mitigación de las frustraciones de carácter sexual. Dicho más concretamente, es posible asumir que la falta de satisfacción sexual da lugar a sentimientos negativos menos intensos en un matrimonio de personas con orientación religiosa que en otro sin tal orientación. Correlativamente, la hipótesis complementaria será la de que la religio-

sidad hará que, en matrimonios en los que hay una gran satisfacción sexual, la total satisfacción marital sea menor que en aquellos en los que no se da tal religiosidad.

Para comprobar ambas hipótesis se requieren los siguientes datos: a) una muestra de personas casadas; b) una medida de su religiosidad; c) una medida de su satisfacción sexual; y d) una medida de su satisfacción marital.

a) Las personas sometidas al experimento fueron, en un principio, mil parejas de novios, de raza blanca, nativos y predominantemente residentes en Chicago, de los cuales unos tres quintos volvieron a estudiarse, tras algunos años de matrimonio. Un poco más de la mitad eran protestantes, y el resto, católicos, judíos o sin confesión religiosa alguna.

b) El criterio utilizado para medir la religiosidad de los cónyuges fué la frecuencia mensual de su asistencia a la

iglesia desde que contrajeron matrimonio.

c) La satisfacción sexual de las esposas se midió por la frecuencia de los orgasmos experimentados; mientras que la satisfacción sexual de los maridos se midió según el alivio experimentado en sus apetencias sexuales tras el coito con su mujer.

d) La satisfacción marital se midió mediante una serie de preguntas encaminadas a averiguar el estado general de las relaciones conyugales.

Al final del experimento se pudo concluir que: a) la satisfacción marital de las esposas religiosas tendía a ser menos influida por una baja satisfacción sexual que la de las esposas no religiosas; b) que esto no es así respecto de los hombres, o al menos no se puede asegurar; y c) que, cuando se da una gran satisfacción sexual, la satisfacción marital no varía, ya sean los matrimonios religiosos o no.—J. C.

G) DERECHO Y POLITICA

BURDEAU (Georges): *La Classe Politique*, en «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», XLIV, 2, 1958 (páginas 207-221).

Que existe en toda sociedad políticamente organizada un número de individuos que intervienen de modo más activo que otros en la vida política, es un hecho indiscutible. Y no se puede ignorar que, en función de esta misma actividad, ese grupo ejerce una influencia sobre las decisiones del Estado superior a la de la mayoría de los gobernados. Pero cuando se quiere sistematizar este fenómeno en una noción más precisa, las dificultades se multiplican. Se habla de clase dirigente, de élite, de dominio burgués, de dictadura del proletariado. Pero, en el fondo, éstas no son sino expresiones cómodas para disfrazar nuestra ignorancia sobre las realidades que ocultan.

La situación es distinta según se parte de un grupo cerrado o de un grupo abierto. En un grupo abierto, tal y como defiende la teoría democrática, es sumamente difícil precisar con rigor los componentes que integran la clase po-

lítica en cuanto categoría social dominante. La idea común, y hoy inexacta, a juicio del autor, consiste en vincular superioridad política a superioridad económica. Por otra parte, se suele, en términos generales, relacionar la superioridad política con diversas clases de influencia: sociales, religiosas, etc. A juicio del autor, la superioridad política está llegando al momento en que se va a bastar a sí misma, es decir, va a encontrar en el ejercicio de la función política un fundamento propio que la libere de toda dependencia o solidaridad con relación a las jerarquías de cualquier otro orden. Y concluye que la clase política está constituida por el conjunto de personalidades o de grupos que, abstracción hecha a toda finalidad concreta que persigan, participan de los privilegios propios de la superioridad política. Así, la clase política se manifiesta al mismo tiempo como manifestación de una manera de ser y como fuente de una manera de pensar. No se la puede comparar con ningún otro grupo ya que ha adquirido una fisonomía propia hasta el punto de no ser solidaria de las mayorías, sino de estar constituida por personas que res-

ponden a un mismo nivel y pueden ejercer parecida influencia. La política no separa, sino que une a la clase política.—E. T. G.

CHROUST (Anton-Hermann): *The Meaning of Law in a modern democratic society*, en «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», XLIII, 3, 1957 (páginas 321-341).

En un proceso que se extiende desde la antigüedad, la «ley» se ha ido interpretando cada vez más como fórmula, y el derecho como un conjunto de fórmulas aplicables a determinados conjuntos de hechos. De esta manera el derecho se hacía típico y la ley funcionaba como un «tipo» aplicable a la situación concreta. Desde este punto de vista el «tipo» legal se interpretaba, e incluso se interpreta, como una situación símbolo que recoge dentro de un simbolismo un género de situaciones. De este modo se ha llegado entre los modernos a una especie de gramática legal o conjuntos de símbolos auto-suficientes con una pretendida ausencia de ambigüedad. Se habla así de una lógica del derecho e incluso se pretende que la ley funcione con un valor meramente lógico. Las consecuencias de este punto de vista son conocidas. La ley que se aplica a los casos concretos o no está verdaderamente adecuada a las exigencias de la situación o es menester forzarla para que se adecue a esas exigencias. En todo caso, por esta misma singular estructura tipológica del derecho, el poder judicial adquiere una máxima importancia al mismo tiempo que una muy profunda responsabilidad. Desde el criterio tipológico, la ley aparece como una estructura definitoria de la convivencia. Ahora bien, ¿es exactamente éste el significado que ha de tener el derecho y en concreto la ley en una sociedad democrática? A juicio del autor el derecho es instrumentalidad y no una fuerza social directora. En una sociedad libre la ley aparece como instrumento de aplicación de determinados principios, de manera que sea vehículo de la voluntad del pueblo, pero no dominadora de esta voluntad. Ha habido aquí, según el criterio del articulista, un equívoco en el seno de las teorías democráticas, que han construido la idea del derecho desde un formalismo antagónico con el es-

píritu de la real soberanía del pueblo. Libertad significa, en uno de sus sentidos más importantes en la órbita política, renovación, y esta renovación se ejecuta normalmente por imperio de complejos de relaciones que proceden de la convivencia dentro del grupo, de modo que la libertad bajo la ley es una consecuencia de la libertad que produce la ley. Si no se tienen en cuenta los cambios sociales y la función de la ley como expresión de esos cambios, el formalismo legal sustituirá el «gobierno de los humanos» por el gobierno de las normas que se interpretan como auto-suficientes, superando la continua y renovada relación de reto y respuesta.—E. T. G.

FEIBLEMAN (Joseph): *Introduction to an Objective, Empirical Ethics*, en «Ethics», LXV, 2, 1955 (págs. 102-115).

En este trabajo no se ofrecen sino sugerencias de los pasos que pueden seguirse para construir una ética completa y sistemática. Dado que la ética es empírica, se la ha confundido con una disciplina práctica en contraste con las que son puramente teóricas, como la Lógica o la Teoría del Conocimiento. Lo normativo —y a veces se ha destacado el carácter normativo de la ética por sobre el de empírico— es también práctico.

La Ética, como todos los estudios teóricos, tiene sus aplicaciones, siquiera ello no sea confinarla a la práctica. Es realmente difícil ver qué es lo que significa la práctica si no es la aplicación de algo teórico. Consecuentemente, las aplicaciones que en este trabajo se ofrecen ilustran sólo como puede ser interpretada en la práctica una Ética objetiva y empírica. El instrumento para su aplicación es el conjunto de todas las implicaciones engendradas por el sistema de valores del Bien. Jamás aplicamos la maquinaria de un sistema deductivo, sino las deducciones de los axiomas hechas, eso sí, con la maquinaria. La función del teórico al nivel empírico es la de observar el material empírico que sirve de punto de partida y decidir entonces cuáles de los axiomas producirán teoremas capaces de dar condiciones empíricas similares, o condiciones buscadas dentro de ciertos

límites, al ser aplicados. La dirección de la predicción y el control va de los teoremas interpretados a leyes teóricas y de éstas hacia fórmulas. En el presente sólo se pueden mostrar las amplias interpretaciones hechas desde este punto de vista.—S. del C.

FRISCH (Morton J.): *The Architecture of American Political Theory*, en «Ethics», LXV, 3, 1955 (págs. 181-191).

Lo que le sorprende a uno acerca de la nación americana es que haya producido tantos eminentes hombres de Estado y, sin embargo, no haya producido ningún estudio filosófico sistemático de la Política. Algunos, como Schlesinger, Rossiter y Koch, por ejemplo, creen que el pensamiento político americano necesita una mano sintetizadora; otros, en cambio, creen que la ausencia de una filosofía política específicamente americana es un buena cosa.

En el presente trabajo se intenta esclarecer las posiciones más significativas del pensamiento político americano y observar la tensión y la interacción entre ellas. El pensamiento político de los Estados Unidos ha sido experimental, tentativo, pragmático, acentuando lo realizable y obtenible. Una de sus características más constantes, y sin embargo poco corriente, ha sido el ataque a los políticos y a la Política; otra, el enraizamiento de la idea de adelanto, propensión al cambio, progreso. Esta noción ha sido siempre cualificada por el deseo de orden y de estabilidad. El supuesto de que las instituciones distintivas de América pueden mantenerse y reforzarse mejor con la devoción del pueblo a sus tradiciones y experiencias pasadas no es ajeno ni repugnante al pensamiento político norteamericano. Rasgo interesante es también el aparente movimiento antitético que empareja un prejuicio anti-estadista con una evidente voluntad de apoyarse en las instituciones políticas para satisfacer las necesidades socio-económicas básicas.

Junto a lo anterior, aunque los americanos no han minimizado la importancia de la acción política basada en consideraciones racionales, tampoco ha faltado en su pensamiento una ola de desconfianza de la razón.—S. del C.

GIBSON (Quentin): *Social Forces*, en «The Journal of Philosophy», LV, 11, 1958 (págs. 441-455).

Frecuentemente se habla de los acontecimientos sociales como de «resultantes» de varias fuerzas sociales. Además de la palabra «fuerza» empleamos también, en el mismo sentido, la de «presión», «tensión», «equilibrio», etc. Estas expresiones han sido usadas en este sentido por autores como Marx, Freud y Pareto. De ahí que exista una «dinámica social», saber consistente en el estudio de las fuerzas sociales.

Pero hay que tener siempre presente, en esta terminología, varias cosas: que una cosa es la dinámica social y otra la dinámica física; que las conclusiones en la primera no adquieren la misma necesidad que si hubieran sido definidas en la segunda.

La fuerza implica la existencia de un especial sentido social, capaz de captar la existencia de un obstáculo en las tendencias humanas. De ahí las tensiones sociales, la fuerza agresiva del poder social.

La aplicación analógica de las expresiones físicas a las realidades sociológicas, adquieren una especial verosimilitud en cuanto se trata de determinar las leyes de la dinámica social, siempre que se tengan en cuenta las diferencias radicales existentes entre ambos campos científicos. Pues es posible combinar las previsiones de dinamismo social y extraer una resultante bastante calificada para la predicción de la conducta global dentro de ciertas comunidades. Así sucede con las previsiones políticas fundadas en proporcionar motivos de cambio social, donde se prevé la fuerza impulsora, su origen y dirección, y su resultado en el pensamiento y sentido colectivos. Toda fuerza social es causa de algún cambio social. Si ocurre un cambio, es que ha habido alguna fuerza operando en ese campo social.

Pero no todas las influencias ocurridas en sociedad tienen el sentido de conducir a luchas por el poder. Una cosa son las fuerzas, y otra los motivos. Hay fuerzas que conducen a la competencia política, pero otras dan una resultante que está muy alejada de las esferas del predominio político. Y los efectos de la dinámica política no son unilaterales nunca. Dentro de una lucha de poderes

políticos, hay que considerar la participación actual de cada uno en el poder; las influencias del poder de cada uno sobre el dinamismo del poder de todos los otros, y recíprocamente; y la subsiguiente ordenación de valores políticos en la conciencia de la comunidad de que se trate, según cual sea el momento de predominio de cada fuerza política.—A. S.

GLANTZ (Oscar): *Class Consciousness and Political Solidarity*, en «*American Sociological Review*», XXIII, 4, 1958 (págs. 375-383).

Este trabajo es parte de otro de más envergadura sobre conducta y motivación política en la ciudad de Filadelfia. Su autor se propone investigar si la conciencia de clase conduce a la cohesión política ante las urnas electorales, no sólo en lo que respecta a la preferencia de partido, sino también a los motivos por tal preferencia.

Inicia su artículo haciéndose la pregunta de si una clase es una clase social porque así lo creemos subjetivamente, o, si por el contrario, lo es objetivamente. En el primer caso, la conciencia de clase será antecedente necesario para la existencia de clase y, por tanto, el individuo mismo será el que determina con su particular creencia su propia posición de clase. En el segundo caso, y ésta es la postura defendida por Glantz, la existencia objetiva de las clases sociales es anterior a la conciencia que de ellas se tiene. De aquí, que una clase social no sea el producto de tal conciencia, sino que, al contrario, los miembros de una determinada clase toman conciencia de la misma cuando se percatan de las condiciones objetivas en que se basa.

No perdiendo de vista este esquema mental de la objetividad del fenómeno de clase social, asevera que la conciencia de clase se puede observar científicamente cuando un individuo, ante apropiadas situaciones político-económicas, o relatos de las mismas, responde aceptando los valores pertenecientes a su propia clase y rechazando los de clases opuestas a la suya. Este es, precisamente, el método que sigue para contestar a su preocupación central, ya expuesta, de si la conducta ante las urnas electorales se ve influida por la conciencia de clase. Se trata de averiguar si hay alguna rela-

ción entre una conducta política común y la conciencia de clase.

El procedimiento seguido es el siguiente: Se seleccionó una muestra de 400 blancos, 201 protestantes y 199 católicos, todos ellos residentes en Filadelfia, a los que se sometió a entrevistas durante el invierno de 1952-53. Dicha muestra se estratificó por profesiones, grandes comerciantes, profesionales, pequeños negociantes, vendedores y oficinistas, obreros especializados, obreros semiespecializados y trabajadores. En las dos últimas clases había obreros que pertenecían a diversas uniones laborales y otros que no pertenecían a ninguna.

Para averiguar la conciencia de clase de la muestra sujeta a investigación, se les hizo a los entrevistados diversas preguntas encaminadas a determinar la lealtad hacia su grupo respectivo y, al mismo tiempo, la perspectiva ideológica de los mismos. Se suponía que, si las respuestas eran coincidentes tanto en uno como en el otro aspecto, se daba, entre ellos, el fenómeno de conciencia de clase.

Por otro lado, también se les inquirió cómo habían votado en las pasadas elecciones del año 1948 entre Truman y Dewey, y en las de 1952 entre Eisenhower y Stevenson. Una última pregunta, referente a la elección de 1952, versaba sobre los motivos de la votación por uno u otro candidato: ¿por qué votó por su candidato?

Entre las conclusiones, pudo establecerse una relación empírica entre la conciencia de clase y la solidaridad política en las votaciones electorales. Aún más, se obtuvieron datos para poder afirmar la existencia de una relación intrínseca entre ambos fenómenos.—J. C.

GREEN (L. C.): *Armed Conflict: War and Self Defence*, en «*Archiv des Völkerrechts*», VI, 4, 1957 (págs. 387-438).

El primero de noviembre de 1956, el primer ministro británico dijo en la Cámara de los Comunes que a consecuencia de las operaciones militares contra Egipto, sin que hubiese conflicto formal de guerra, Gran Bretaña y Egipto estaban en «situación de conflicto armado». No es fácil definir qué se entienda por conflicto armado, pues en general los teóricos del derecho internacional han negado

que pudiera haber una situación intermedia entre la paz y la guerra. Sin embargo, ha sido necesario aceptar que en ciertas circunstancias puede existir conflicto armado entre dos Estados sin que se den las condiciones formales que el derecho internacional exige para decidir que hay guerra. Por lo común, se admite que en sentido concreto, la guerra implica declaración, comunicación a los neutrales, etc. Parece, pues, que la categoría de conflicto armado tiene una vaguedad jurídica mucho mayor que la categoría de guerra, al contrario de lo que en principio pudiera creerse. Guerra implica una determinada estructura jurídica con consecuencias previstas e internacionalmente admitidas. Algunos casos, como el de la guerra de Corea, son difícilmente aclarables. Así, por ejemplo, la cuestión de si en la contienda entre las dos zonas coreanas, cada uno de los estados que enviaron tropas bajo la bandera de las Naciones Unidas estaban en estado de guerra con la zona coreana del Norte.

Aún es más difícil lograr precisión conceptual y jurídica en aquellos casos en que países satélites o protegidos entran en guerra entre sí, o en conflicto armado, ya que los países protectores les suelen ayudar con ingenios militares, e incluso, con tropas, sin declararse la guerra, y en algunos casos manteniendo en otras zonas unas relaciones comerciales pacíficas.

Uno de los hechos que han dado lugar a discusiones teóricas más interesantes es el de la intervención en el área del Canal de Suez y el derecho de auto-defensa. Hoy se aplica con una gran amplitud el concepto de agresión y se habla con facilidad, por ejemplo, en la llamada doctrina de Eisenhower, de la agresión comunista y, a su vez, los comunistas, de la agresión capitalista, invocando el derecho de auto-defensa. Se dan así casos de estados de agresividad bélica en los que propiamente no existe guerra, y en donde cabe, por consiguiente, eludir los efectos de los tratados internacionales sobre las obligaciones de los estados en situación de guerra. Se plantea, por consiguiente, la paradójica cuestión de ¿cuándo es, la guerra, guerra? El autor del artículo sostiene que la guerra existe cuando el sistema legal a quien incumbe la capacidad para definir la situación declara que existe efectivamente guerra. De tal manera, que a la luz de la con-

vención de Ginebra, se puede afirmar que sólo cuando se ha decidido que existe guerra se dan las leyes protectoras dimanantes del estado de guerra.—E. T. G.

HALPERN (Ben): *The Dynamic Elements of Culture*, en «Ethics», LXV, 4, 1955 (págs. 235-249).

La teoría general de la acción ha elaborado más o menos satisfactoriamente una explicación de cómo una cultura funciona dentro del equilibrio de un sistema social. Ha tomado de la moderna Psicología una descripción de los mecanismos por los que los estándares culturales socialmente aceptados se «internacionalizan» en el sistema de la personalidad. Pero estas explicaciones dan por supuestos ciertos procesos que no han sido aún enteramente analizados por la teoría: cómo se producen los valores en el contexto de la acción y porque algunos se «constitucionalizan». El problema hace referencia, como se ve, a los aspectos dinámicos o «históricos» de la relación entre cultura y los sistemas de acción «real».

Las sociedades más primitivas que conocemos poseen dos tipos de símbolos que podemos describir como «conceptos objetivos» y «mitos». Según Cassirer, ambos son fundamentales a la constitución misma de la mente humana. En el nivel histórico la cultura humana no sólo debe basarse en los mitos y conceptos objetivos, sino también en la ideología. Esta tercera forma de actividad simbólica debe distinguirse de las otras dos por su origen, por sus criterios de validez, por sus funciones y por su tendencia dinámica.

La función primaria de la ideología y del mito en la actualidad, es la de definir el cometido social de países, clases, profesiones y tipos sociales. El mito proporciona las formas elementales y la materia prima (los valores substantivos) para esta definición. La ideología conceptualiza este material, selecciona los valores clave y, con la ayuda de procedimientos sistemáticos, determina el orden y la jerarquía de los valores.

El efecto de esta operación conjunta del mito y de la ideología es establecer una imagen ideal de la sociedad, presentando, ante todo, una descripción y justificación de los premios y privilegios existentes en la sociedad. Esto implica

que el mito y la ideología están primordialmente determinados desde la perspectiva de los intereses que están ligados al *status quo*.—S. del C.

HAWORTH (Lawrence): *The Free Society*, en «Ethics», LXVII, 2, 1957, (páginas 119-126).

Se ha gastado muchísima energía intelectual en el intento de esclarecer y estudiar la llamada libertad individual. Sin embargo, el concepto correlativo de sociedad libre se ha olvidado con mucha frecuencia. No sólo este concepto no se ha empleado, sino, aún más, que apenas se ha definido. Parte el autor del supuesto de que la sociedad se estudia desde el individuo y que la sociedad libre ha de considerarse partiendo de la libertad individual. Una investigación, dice, de la sociedad libre tiene que descansar necesariamente sobre el concepto de libertad individual.

La sociedad libre se constituye como un tipo de sociedad en que la autoridad es una efectiva autoridad y por consiguiente libertad no significa un ámbito de desintegración o autonomía absoluta. En una sociedad libre el grado de libertad que un individuo posee tiende a equipararse con el conjunto de posibilidades internas y externas de que dispone para la realización de la libertad individual, teniendo en cuenta que la conexión entre social e individual se hace en el seno de un cierto orden.

Se trata, pues, de una sociedad organizada de tal modo que la organización se realiza en función de la libertad y la eficiencia de la libertad personal aumenta el conjunto de la libertad social. Se establece claramente, a juicio del autor, una relación entre eficiencia y libertad. En la medida en que se es socialmente más eficiente, se es socialmente más libre, en aquellas sociedades que están en función de la libertad individual. La eficiencia se expresa en esta mecánica de conceptos como generalización de posibilidades y al mismo tiempo como aumento del número de estas posibilidades. Así una sociedad comprensiva, eficiente, cuya base esté en la libertad individual, tendrá que poseer instituciones accesibles para que la libertad sea un hecho de acuerdo con la eficiencia postulada en un principio. El sistema legal tenderá a ser un sistema legal ac-

cesible y no inaccesible. El autor recoge este hecho bajo la palabra flexibilidad. La última característica que en este artículo se atribuye a la sociedad libre radica en la voluntad libre con relación a las instituciones. Las instituciones no obligan, sino que acogen. No es un hecho total, pero sí relativo, en cuanto muchas de estas instituciones voluntarias tienen un carácter supletorio o sustitutivo.—E. T. G.

KELSEN (Hans): *Foundations of Democracy*, en «Ethics», LXVI, II, 1, 1955 (págs. 1-101).

El profesor Kelsen analiza en este libro, ya que libro es, pues ocupa el trabajo que recensamos las 101 páginas de este número de la revista *Ethics*, el problema de los fundamentos teóricos de la democracia desde dos puntos de vista: democracia y filosofía y democracia y religión. Muchas de las ideas que el autor expone en la primera parte las había ya expuesto con anterioridad en un libro dedicado al tema de la política en sus relaciones con la concepción del mundo. No obstante, hay algunos puntos de vista que, bien por su profundidad, bien por su renovación, es necesario recoger. El eje de la idea de Kelsen está en que la democracia no es simplemente una relación formal y que por tanto no vale interpretar simplemente como democrático un sistema de gobierno que se construya sobre la representación. Según Kelsen, es imprescindible el gobierno *por* el pueblo. De acuerdo con este criterio la doctrina soviética de la democracia no está dentro de los límites de la democracia auténtica, ya que no es el pueblo en su conjunto quien gobierna, sino el proletariado, quien se atribuye la representación popular. En segundo lugar, la democracia se fundamenta en el relativismo filosófico. Una filosofía que defienda principios absolutos no puede servir de fundamento a la democracia. Es cierto que el relativismo puede llevar al solipsismo, a un cierto anarquismo, pero es incuestionable que salvados estos peligros del relativismo surge la tolerancia, la convivencia entre los hombres que defienden distintos valores, y de aquí el hombre democrático que Kelsen expone principalmente como un hombre tolerante, comprensivo y dispuesto en todo

caso a hacer de la convivencia algo más que resignación. Incuestionablemente esto sólo se puede lograr desde un supuesto racional. Por consiguiente existe una indescriptible relación entre democracia y racionalismo.

Este es el punto de partida para comprender rectamente la segunda parte del ensayo de Kelsen. En un diálogo, que se extiende durante bastantes páginas, con Brunner y más tarde con Niehburg, Kelsen pretende criticar la tesis de estos dos escritores, quienes sostienen que el relativismo ha sido la base de los totalitarismos modernos, y defiende la tesis de que la teología cristiana demuestra la conexión entre democracia y religión cristiana, y por consiguiente cómo la democracia no es sino un resultado de un fundamento religioso. En otras palabras, el positivismo relativista sería para Brunner y Niehburg el responsable de los totalitarismos que han agobiado y agobian a parte de la humanidad. Kelsen sostiene que la religión cristiana mantiene una idea de justicia de carácter religioso que no puede llevar a la tolerancia ni al relativismo, sino preferentemente a una indiferencia frente a los modos de estructurarse la convivencia. Si no a una indiferencia general, sí a una indiferencia profunda, ya que el cristiano vive por y para otro mundo.

En la tercera parte, dedicada a la democracia y la economía, se plantea el autor el problema del capitalismo y de la propiedad dentro de un orden democrático. Kelsen concluye su análisis afirmando que la democracia como sistema político no esté en principio vinculada a ningún sistema económico y por consiguiente que tanto puede haber una democracia capitalista como liberal o socialista.—E. T. G.

LAPIERRE (Jean-William): *Dialectique de l'oeuvre politique*, en «Les Études Philosophiques», XII, 3, 1957 (páginas 374-377).

Comienza el articulista afirmando que todo acto humano que se quiera eficaz está como tendido entre dos polos, lo admisible y lo posible. Por la acción política entiende aquella acción en la que la tensión de lo admisible y lo posible alcanza el grado más elevado. Esta acción se ocupa de la compleja realidad de los hombres y de sus relaciones e in-

teracciones. Lapierre se remite a Platón y posteriormente a Rousseau en el estudio de lo posible y lo admisible en la acción política. Sobre la utopía dice que si ésta consiste en creer que todo lo que es admisible es posible no hay nadie menos utopista que Rousseau, y que Platón es mucho menos utopista que nuestras modernas ideologías.

No solamente todo lo que es admisible no es posible, sino que también todo lo que es posible no es admisible. A. Comte enseña que si bien los grupos humanos son las realidades más complejas, y lo más complejo es también lo más modificable, no se puede modificar la verdadera política de cualquier manera. Toda posible modificación se inscribe en el conjunto de condiciones que la hacen posible, y que convierten a otra en imposible: «No niego el poder de las medidas políticas, lo circunscribo».

Toda teoría de acción política pretende demostrar lo que hay que hacer e implica una ética cuya tarea es la de fundar razonadamente el valor de los fines. Implica también una ciencia que explora lo real a fin de descubrir los medios posibles para una estrategia y una táctica. Ninguna obra política es durable sin este doble fundamento, de una rigurosa reflexión sobre lo admisible y un conocimiento exacto y claro de lo posible.

Cualesquiera que sean las instituciones públicas, la democracia se reconoce por emprender la tarea de dar a los ciudadanos una educación que los prepara para esta reflexión. Tal educación cívica es lo contrario de la propaganda. Sin ella la obra política, es decir, el bien común, no es tal obra común, sino sólo de algunos: élite, vanguardia, clase..., poco importa. El régimen es oligárquico y podía llamarse lo mismo popular o proletario.—M. N. R.

THOMPSON (Kenneth W.): *Toynbee's Approach to History Reviewed*, en «Ethics», LXV, 4, 1955 (págs. 287-303).

La publicación de los últimos cuatro volúmenes de *A Study of History* ha suscitado otra vez el debate sobre el carácter y autoridad de la obra. Este artículo trata justamente de examinar lo más desapasionadamente posible sus mé-

ritos y dificultades, indagando el propósito del autor y sus predecesores más notorios, desde Freeman a Rostovtzeff.

Si puede expresarse de modo breve, el supremo dilema de los estudiosos de los asuntos humanos está reflejado en el problema dual con el que se ha enfrentado Toynbee. Al tratar de establecer principios generales y «leyes» de la Historia, escogió como sujeto grandes civilizaciones, y de entre ellas ha descubierto que más de veinte pueden separarse nítidamente. Esto proporciona a los historiadores el mismo tipo de hechos individuales que los que son objeto de las Ciencias Físicas. Estos hechos están relacionados por eslabones independientes, del mismo modo que están conectados los datos físicos.

Pero es que al propio tiempo, Toynbee ha abandonado una práctica que es central en todos los cometidos científicos. Una de las mayores objeciones que se le han hecho es que su «camado empirismo» no es en absoluto empirismo. Ha seleccionado sus datos y los ha utilizado para construir un sistema, pero cada dato histórico separado puede ser empleado en una gran variedad de modos. El ha usado aquellos que servían su objetivo y no siempre ha citado los que no servían para sustanciar sus tesis.

Desde el punto de vista de la erudición, su obra es casi sin par. Es más amplia que la de Spengler y sus páginas rebosan literalmente pasajes brillantes y sorprendentes relámpagos de intuición. Su valor no depende de la aceptación de cada una de sus partes como si se tratase de una demostración geométrica. Es tan rica en alusiones históricas que la lectura de sus páginas tiene un valor independiente del acuerdo con sus supuestos y sus conclusiones.

Como filósofo de la Historia, Toynbee sirve de aviso a todos los demás científicos sociales, historiadores incluidos. Ha mantenido corajudamente que la historia en general es impredecible. No faltan en ella elementos de azar y contingencia. Algunos ven en el futuro la eliminación gradual de esta zona de incertidumbre mediante una investigación más cuidadosa de los hontanares de la conducta humana por las ciencias sociales especializadas. El también ha afirmado su confianza en los avances futuros del conocimiento a través del uso de algunas de estas técnicas, sobre todo de la psicología social y de la estadística.

Sería exagerar, sin embargo, creer que él participa de las extravagantes esperanzas de algunos sobre la eliminación del accidente y del cambio mediante los descubrimientos que son posibles gracias al uso de encuestas sociales rigurosas.—S. del C.

SHILS (Edward): *Tradition and Liberty: Antinomy and Interdependence*, en «Ethics», LXVIII, 3, 1958 (pág. 153-165).

Una tradición profundamente arraigada en el pensamiento liberal, afirma que «la tradición es antagónica de la libertad». Así el protestantismo niega la validez de la tradición acumulada, en defensa de una cierta libertad frente a los libros sagrados. Sin embargo, reiteradas veces se ha observado que hay una antinomia inherente a tradición y libertad que no se puede resolver como contradicción, sino como interrelación, de tal manera que la tradición aumentaría el patrimonio de la libertad, y en lugar de negarse serían más bien correlativos históricos, dando un carácter peculiar a la antinomia citada.

La tradición se compone de creencias, patrones, reglas, costumbres que no están expresadas de modo explícito y exhaustivo, sino que subsisten de una manera imprecisa y transmitidas de generación a generación. Su propia presencia en una situación determinada obliga a valorar su eficacia y su fuerza. Ocurre por consiguiente que se produce una actitud diversa, ya que para determinadas personas los elementos tradicionalistas tienen valor actual; para otros, no. En todo caso hay un proceso de recepción que está más allá de las voluntades de cada miembro de la sociedad. Los elementos tradicionales tienen valor actual; para otros, no. En todo caso hay un proceso de recepción que tiene el carácter de una recepción puramente mecánica. Es una tendencia constante, activa y definidora, merced a cuya tendencia los elementos transmitidos se transforman creando una corriente continua que no resulta incompatible con la libertad, sino más bien elemento necesario para una libertad organizada. Este criterio lleva implícito repudiar la tradición como elemento sagrado e inexorable que obliga a toda situación presente a adecuarse al pasado. Esta actitud es la que ciertamente contradice a la

libertad, pero lo que pudiéramos llamar tradición de libertad como expresión máxima de la antinomia, es indispensable para que la libertad sea un hecho continuado y efectivo. Hay, pues, un tradicionalismo que resulta hostil a la tradición. Es el tradicionalismo sacral y absoluto, con lo que aparece otra tradición profunda que contribuye, a juicio del autor, a definir de un modo correcto la conexión entre la libertad como tradición y la tradición como libertad continuada.—E. T. G.

THIEME (Werner): *Liberalismus und Grundgesetz*, en «Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft», CXIII, 2, 1957 (págs. 285-300).

Quien haya considerado la ley fundamental de Bonn y la constitución de Weimar, no habrá dejado de preguntarse qué va implícito en esta diferencia tan patente, por lo menos en el orden terminológico, entre constitución y ley fundamental. A juicio del autor, lo que hay implícito es una problemática liberal, una actitud distinta frente a la común herencia del liberalismo.

Cuando hablamos del liberalismo solemos no pensar al mismo tiempo en el liberalismo económico y el liberalismo como un programa político constitucional. Por lo común, es este último punto de vista el que aceptamos. Desde esta perspectiva, el liberalismo no es sino la pretensión de una determinada respuesta a la situación del hombre en el Es-

tado y en la sociedad. Esta respuesta va prevista en función de la libertad; por consiguiente el liberalismo tiende a ser un programa, en cuyo programa se dan los supuestos para poder vivir en el mayor ámbito de libertad dentro del Estado y la sociedad. Si se saca al liberalismo de su condición de programa, se le sustrae de su ámbito problemático concreto. A saber: el de la libertad económica en cuyo ámbito aparece.

Las constituciones liberales tienen este carácter fundamentalmente de programa y sus declaraciones respecto de las formas de gobierno no son incuestionables, sino cuestionables. No ocurre exactamente lo mismo con las aspiraciones democráticas. Las aspiraciones democráticas no están en función directa de la libertad, sino que admiten la cualificación de libres. Así, en la ley fundamental alemana, en el artículo 18, se habla de «freiheitliche Demokratie». En todo caso el problema está en si una ley fundamental puede constituirse en programa liberal y dentro de ese programa liberal admitir la democracia. De este modo se habrían alejado la idea y la realidad de constitución, que tendrían una pretensión cada vez más concreta y por consiguiente cada vez menos liberal por la superación de la idea inicial liberal de programa. Una ley fundamental parece que no define un estado social, sino de modo accidental. Lo que define es un estado liberal, es decir, un estado con pretensiones de libertad, cuya pretensión se formula con la suficiente flexibilidad en las leyes fundamentales.—E. T. G.

