

ANUARIO
DE
FILOSOFIA
DEL
DERECHO

Tomo VII—1960



INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDIOS JURÍDICOS

ANUARIO DE FILOSOFIA DEL DERECHO

DIRECTOR:

D. Luis Legaz Lacambra

Catedrático de Filosofía del Derecho

CONSEJO DE REDACCIÓN:

D. Joaquín Ruiz Giménez y Cortés

Catedrático de Filosofía del Derecho

D. Mariano Puigdollers Oliver

Catedrático de Filosofía del Derecho

D. Francisco Javier Conde García

Catedrático de Derecho Político

D. Antonio Truyol y Serra

Catedrático de Derecho Internacional

SECRETARÍA DE REDACCIÓN:

D. Rafael Castejón Calderón

D. Angel Sánchez de la Torre

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

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

* * *

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

PRECIO DE SUSCRIPCIÓN

España	155 ptas.
Extranjero	200 »
Tomos atrasados	200 »

ANUARIO
DE
FILOSOFIA DEL DERECHO

PUBLICACIONES DEL INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDIOS JURIDICOS

Serie 1.^a

PUBLICACIONES PERIODICAS

NUMERO 4

ANUARIO DE FILOSOFIA DEL DERECHO

TOMO VII



MINISTERIO DE JUSTICIA
Y CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS

ANUARIO
DE
FILOSOFIA DEL DERECHO

TOMO VII



M A D R I D

1 9 6 0

ES PROPIEDAD

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

Depósito legal. M. 11.151.—1958

GRÁFICAS GONZÁLEZ.—Miguel Servet, 15.—Tel. 2 27 07 10.—Madrid

INDICE

Páginas

ESTUDIOS

LEGAZ Y LACAMBRA (Luis): «In memoriam. Enrique Gómez Arboleya»...	1
DÍEZ ALEGRÍA, S. J. (José María): «Opción del bien y tolerancia intersubjetiva»...	5
TREVES (Renato): «En torno a la noción de Filosofía Política»...	35
COSSÍO (Carlos): «La norma y el imperativo»...	51
BAGOLINI (Luigi): «Norma negocial y paradigma normativo»...	171
RODRÍGUEZ PANIAGUA (José María): «La caracterización del Derecho natural y del de gentes por los autores de la escuela española»...	189
SÁNCHEZ DE LA TORRE (Angel): «La pedagogía iusfilosófica»...	221

RECENSIONES Y NOTICIAS DE LIBROS

CALVEZ (J. Y.) y PERRIN (J.): «Eglise et Société économique», «L'enseignement social des Papes de Léon XIII á Pie XII» (Angel Sánchez de la Torre)...	267
COSSÍO (Carlos): «Ciencia del Derecho y Sociología jurídica» (Angel Sánchez de la Torre)...	269
DEL VECCHIO (Giorgio): «Filosofía del Derecho» (Manuel Mantero)...	271
DEL VECCHIO (Giorgio): «Studi su la guerra e la pace» (A. F. Galiano).	272
FRIEDRICH (Carl J.): «Die Philosophie des Rechts in historischer Perspektive» (A. de Asís)...	274
GONELLA (Guido): «La nozione di bene comuni» (Emilio Serrano Villafañe)...	276
GONELLA (Guido): «La persona nella Filosofia del Diritto» (Emilio Serrano Villafañe)...	278

	<u>Páginas</u>
HOMMES (Jacob): «Krise der Freiheit». «Hegel-Marx-Heidegger» (S. Alvarez Turiezo)...	280
JERPHAGNON (Lucien): «Servitude de la liberté» (M. Navarro Roncal)...	282
LEFEVRE (Roger): «L'humanisme de Descartes» (Ismael Peidro Pastor).	283
MARITAIN (Jacques): «Ciencia y Filosofía» (Ismael Peidro Pastor)...	286
MORAU (Paul): «A la recherche de l'Aristote perdu». Le Dialogue. «Sur le Justice» (Manuel Mantero)...	289
ORECHIA (Rinaldo): «La legge ingiusta e altri saggi» (Emilio Serrano Villafañe)...	291
SCHILLING (Werner): «Religion und Recht» (A. de Asís)...	292
SCHISCHKIN (A.): «Die Grundlagen der kommunistischen Moral» (S. Alvarez Turienzo)...	298
SCHMITZ (Hermann): «Hegel als Denker der Individualität» (S. Alvarez Turienzo) ...	301
UTZ (Arthur-Fridolin): «Sozialethik, I. Teil: Die Prinzipien der Gesellschaftslehre» (S. Alvarez Turienzo)...	302
«Völkerrecht und rechtliches Weltbild». Festschrift für Alfred Verdross (Manuel Medina)...	305

ANUARIO DE REVISTAS

A) *Historia general de la Filosofía*

«Antiquity and Authority», por W. von Leiden. <i>Journal of the History of Ideas</i> , XIX, 4, 1958 (págs. 473-492)...	309
«Empirismo», por Mario M. Rossi. <i>Giornale di metafisica</i> , Génova, año XIII, núm. 5, septiembre-octubre 1958 (págs. 537-568)...	309
«Logos, lutte, dieu et feu dans Héraclite», por Kirk. <i>Revue Philosophique de la France et de l'Etranger</i> , 3, IX, 1957 (págs. 289-299)...	310
«Modern Philosophy and Platonic Ethics», por Michael O'Brien. <i>Journal of the History of Ideas</i> , XIX, 4, 1958 (págs. 451-572)...	311
«Les Pharisiens d'après quelques ouvrages récents», por Jean Claude Margot. <i>Revue de Théologie et de Philosophie</i> , IV, 1956 (págs. 294-302)...	311
«Liberté humaine et prescience divine d'après saint Augustin», por Joseph van Gerve. <i>Revue Philosophique de Louvain</i> , 47, VIII, 1957 (páginas 317-330)...	312

	Páginas
«Where is the Evidence for Thomistic Metaphysics?», por George P. Kurlertanz, S. J. <i>Revue Philosophique de Louvain</i> , 50, V, 1958 (páginas 294-315)...	312
«On Demonstration in Thomistic Metaphysics», por J. F. Anderson. <i>The New Scholasticism</i> , XXXII, 4, 1958 (págs. 476-496)...	313
«Analogical Predication», por Paul C. Hayner. <i>The Journal of Philosophy</i> , LV, 20, 1958 (págs. 855-862)...	314
«La spontanéité de la connaissance théorique et pratique selon St. Thomas», por José Ignacio Alcorta. <i>Giornale di metafisica</i> , XIII, 1958, 6 (págs. 761-765)...	314
«La Théologie de Luther d'après les recherches récentes», por Richard Stauffer. <i>Revue de Théologie et de Philosophie</i> , I, 1957 (págs. 7-44).	314
«La pura naturaleza humana en la teología de Suárez», por Miguel Benzo Mestre. <i>Antohologia Annuu</i> , Roma, 1955 (págs. 405-520)...	315
«Philosophie, religion, dans l'Encyclopédie Française», por Henri Bouillard. <i>Les études philosophiques</i> , núm. 4, año XII, octubre-diciembre 1957 (págs. 353-361)...	316
«Dieu dans la philosophie classique», por Josep Moreau. <i>Giornale di metafisica</i> , año XIII, núm. 3, 15 mayo-junio 1958 (págs. 285-295)...	317
«The Neo-Hellenic Enlightenment (1750-1821)», por Raphael Demos. <i>Journal of the History of Ideas</i> , XIX, 4, 1958 (págs. 523-541)...	317
«Philosophie et histoire des idées en Iberoamérique», por Francisco Romero. <i>Les études philosophiques</i> , núm. 3, julio-septiembre 1958 (páginas 275-279). Trad. por Alain Guy...	318
«Panorama de l'évolution des idées au Brésil», por J. Cruz Costa. <i>Les études philosophiques</i> , núm. 3, año XIII, julio-septiembre 1958 (págs. 280-288). Trad. por Paul Arbousse-Bastide...	319
«Thèmes anciens et modernes de la philosophie allemande», por Erich Przywara. <i>Les études philosophiques</i> , núm. 4, octubre-diciembre 1957 (págs. 368-375). Trad. por P. Guy Bougerol, O. F. M. ...	319
«Sur la philosophie transcendente et l'objectivité de la connaissance scientifique», por René Scherer. <i>Revue de Métaphysique et de Morale</i> , 4, 1957 (págs. 437-464)...	320
«El Positivismo de W. Dilthey», por Franco Díaz de Cerio, S. J. <i>Convivium</i> , 4, XII, 1957 (págs. 69-94)...	321
«Gaston Bachelard: L'unité de l'homme et de l'oeuvre», por Georges Davy. <i>Les études philosophiques</i> , 2, 1958 (págs. 123-133)...	321

	Páginas
«Un grand philosophe de l'Uruguay. Carlos Vaz Ferreira (1872-1958)», por Francisco Romero. <i>Les études philosophiques</i> , núm. 3, año XIII, julio-septiembre 1958 (págs. 330-332). Trad. por Alain Guy...	322
«Cheminements et perspectives de la métaphisique lavellienne de l'être», por Jean Scole. <i>Les études philosophiques</i> , núm. 4, octubre-diciembre 1957 (págs. 327-334)...	322
«Authenticité et verité chez Ortega», por Charles Cascales. <i>Convivium</i> , II-4-57 (págs. 97-123)...	323
«Esbozo de una moral en Ortega y Gasset», por Arturo García Astrada. <i>Giornale di metafisica</i> , XIII, 1958, 6 (págs. 736-744)...	324
«La visión du passé de Teilhard de Chardin», por Paul Chauchard. <i>Les études philosophiques</i> , núm. 4, octubre-diciembre 1957 (págs. 362-363)...	324
«L'action de Maurice Blondel», por Marechal. <i>Convivium</i> , II, 4, 1957 (págs. 4-41)...	325
«La pensée mexicaine», por René Lacroze. <i>Les études philosophiques</i> , núm. 3, año XIII, julio-septiembre 1958 (págs. 302-307)...	325
«L'actualité philosophique au Mexique», por José Gaos. <i>Les études philosophiques</i> , núm. 3, año XIII, julio-septiembre 1958 (págs. 289-301). Trad. por Alain Guy...	326
«German Philosophy», por F. H. Heinemann. <i>Philosophy</i> , XXXII, 123, 1957 (págs. 358-361)...	326
«Philosophical Survey: German Philosophy», por F. H. Heinemann. <i>Philosophy</i> , XXXIII, 127, 1958 (págs. 365-368)...	327
«Contemporary British Philosophy», por A. N. Prior. <i>Philosophy</i> , XXXIII, 127, 1958 (págs. 361-364)...	327
«La Filosofía india contemporánea», por Ramón Conde Obregón. <i>Convivium</i> , II, 4, 1957 (págs. 136-143)...	328

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

«Aristotle and the Study of Local Government», por N. E. Long. <i>Social Research</i> , XXIV, 3, 1957 (págs. 287-310)...	328
«The Meaning of "Augustan"», por James W. Johnson. <i>Journal of the History of Ideas</i> , XIX, 4, 1958 (págs. 507-522) ...	329
«Una tesi sul carattere formalistico della legge in S. Tommaso», por A. Manuel Quintas. <i>Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto</i> , XXXVI, 1959, I (págs. 86-95)...	329

	Páginas
«Les modèles précolombiens dans la tradition culturelle péruvienne», por François Bourricaud. <i>Les études philosophiques</i> , núm. 3, año XIII, julio-septiembre 1958 (págs. 308-313)...	330
«Spanish Reaction to Machiavelli in the Sixteenth and Seventeenth Centuries», por Donald W. Bleznichk. <i>Journal of the History of Ideas</i> , XIX, 4, 1958 (págs. 542-550)...	330
«The limits of Politics: An Interpretation of King Lear, Act I, Scene I», por Harry V. Jaffa. <i>The American Political Review</i> , vol. LI, núm. 2, 1957 (págs. 405-427)...	331
«Das Urteil des Lessius, Suárez und anderer über den neuen Ordentyp der Mary Ward», por J. Grisar. <i>Gregorianum</i> , XXXVIII, núm. 4, 1957 (págs. 658-712)...	331
«Hobbes and Hull. Metaphysians of Behaviour», por R. S. Peters y H. Tajfel. <i>The British Journal for the Philosophy of Science</i> , VIII, 29, 1957 (págs. 30-44)...	332
«English and French Influences on German Liberalism before 1848», por F. Gunther Eyck. <i>Journal of the History of Ideas</i> , vol. XVIII, núm. 3, june 1957 (págs. 313-341)...	332
«Diagnosis and Remedy in Marx's Doctrine of Alienation», por David Bravbrooke. <i>Social Research</i> , XXV, 3, 1958 (págs. 325-345)...	333
«Die politische Theorie des Neukantianismus und der Marxismus», por Hermann Lubbe. <i>Archiv für Rechts und Sozialphilosophie</i> , XLIV, número 3, 1958 (págs. 333-350)...	334
«Empiricism and Ethics in Dietzgen», por Loyd Easton. <i>Journal of the History of Ideas</i> , vol. XIX, Number I, January 1958 (págs. 77-90)...	334
«Diritto e pensiero moderno», por Helmut Coing. <i>Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto</i> , XXXV, 1958, V (págs. 509-525)...	335

C) *Pensamiento Contemporáneo*

I. *Teoría del Conocimiento*

«Instrumentalism and Relativity», por W. B. Bonnor. <i>Journal for the Philosophy of Science</i> , VIII, 32, 1958 (págs. 291-294)...	336
«La saisie immédiate du réel», por Henri Demolder. <i>Revue Philosophique de Louvain</i> , 47, VIII, 1957 (págs. 342-367)...	336

	Páginas
«Speculative Truth», por The Earl of Halsbury. <i>Philosophy</i> , XXXII, 123, 1957 (págs. 289-301).....	337
«What Makes a Subject Scientific?», por W. B. Gallie. <i>The British Journal for the Philosophy of Science</i> , VIII, 30, 1957 (págs. 118-139)....	337
«Is Justification Scientifically Impossible?», por Douglas N. Morgan. <i>Ethics</i> , LXIX, 1, 1958 (págs. 19-47).....	338
«The Justification of Beliefs», por L. J. Russell. <i>Philosophy</i> , XXXIII, 125, 1958 (págs. 121-131).....	338
«The Objectivity of History», por J. A. Passmore. <i>Philosophy</i> , XXXIII, 125, 1958 (págs. 97-111).....	339
«Culture: the Antinomy of the Scientific Method», por W. Percy. <i>The New Scholasticism</i> , XXXII, 4, 1958 (págs. 443-475).....	339
«Symbol, Consciousness, and Intersubjectivity», por Walker Percy. <i>The Journal of Philosophy</i> , LV, 15, 1958 (págs. 631-641).....	340
«The Scope and Language of Science», por W. V. Quine. <i>The British Journal for the Philosophy of Science</i> , VIII, 29, 1957 (págs. 1-17)....	340
«Réalisme thomiste et phénoménologie husserlienne», por Georges van Riet. <i>Revue Philosophique de Louvain</i> , 45, II, 57 (págs. 58-92)....	341
«What Is Objective Relativism?», por Thomas Robischon. <i>The Journal of Philosophy</i> , LV, 26, 1958 (págs. 1117-1132).....	342
«Integrated Knowledge of Nature», por J. J. Sikora. <i>The Thomist</i> , XXI, 2, 1958 (págs. 171-183).....	342
«Profesor Ayer's "The Problem of Knowledge"», por P. F. Strawson. <i>Philosophy</i> , XXXII, 123, 1957 (págs. 302-314).....	343
«Moo's Appeal to Common Sense», por Alan R. White. <i>Philosophy</i> , XXXIII, 1958 (págs. 221-239).....	343

II. Ontología

«Le problème de Dieu dans la philosophie de M. Sartre», por Jean École. <i>Giornale di metafisica</i> , XIII, núm. 5, septiembre-octubre 1958 (págs. 606-618).....	343
«Vers un humanisme cosmologique», por Maurice Gex. <i>Revue de Théologie et de Philosophie</i> , II, 1957 (págs. 186-205).....	344
«The Two Theses of Methodological Individualism», por Leon J. Goldstein. <i>The British Journal for the Philosophy of Science</i> , IX, 33, 1958 (págs. 1-11).....	345

	Páginas
«Creativity as a Philosophical Category», por Charles Hartshorne y Everett J. Nelson. <i>The Journal of Philosophy</i> , LV, 22, 1958 (págs. 944-962).	345
«La philosophie et l'idée de l'infini», por Emmanuel Levinas. <i>Revue de Métaphysique et de Morale</i> , 3, 1957 (págs. 241-253)...	346
«Symposium: Knowledge of Other Minds», por Norman Malcolm y Herbert Feigl. <i>The Journal of Philosophy</i> , LV, 23, 1958 (págs. 969-987)...	346
«Le dilemme de l'ontologie», por Lucien Malverne. <i>Revue Philosophique de la France et de l'Étranger</i> , 1, III, 57 (págs. 47-64)...	347
«La mesure», por Minkowski. <i>Revue de Métaphysique et de Morale</i> , 3, IX, 1957 (págs. 254-265)...	347
«Gravity and Love Unifyin Principles», por J. F. O'Brien. <i>The Thomist</i> , XXXI, 2, 1958 (págs. 184-193)...	347
«Faith and Logic», por H. J. Paton. <i>Philosophy</i> , XXXIII, 127, 1958 (páginas 357-360)...	348
«The Antinomy of Individuals», por W. Webb. <i>The Journal of Philosophy</i> , LV, 17, 1958 (págs. 735-739)...	348

III. Axiología

«Ought and Is», por R. F. Atkinson y A. C. Montefiore. <i>Philosophy</i> , XXXIII, 124, 1958 (págs. 29-49)...	346
«Aesthetic Experience and Moral Experience», por Archie J. Bahm. <i>The Journal of Philosophy</i> , LV, 20, 1958 (págs. 837-846)...	349
«The Idea of Conversion», por Y. Congar. <i>Thought</i> , XXXIII, 128, 1958 (págs. 5-20)...	350
«Intrinsic Value: Some Comments on the Work of G. E. Moore», por Austin Duncan-Jones. <i>Philosophy</i> , XXXIII, 126, 1958 (págs. 240-273).	350
«Situational Morality», por Robert W. Gleason. <i>Thought</i> , XXXII, 127, 1958 (págs. 533-558)...	351
«Freedom Requires Indeterminism and Universal causality», por Charles Hartshorne. <i>The Journal of Philosophy</i> , LV, 19, 1958 (págs. 793-811).	351
«Freedom, Reason, and Tradition», por F. A. Hayer. <i>Ethics</i> , LXVIII, 4, 1958 (págs. 229-245)...	352
«In Defense of Moral Absolutes», por Judith Jarvis. <i>The Journal of Philosophy</i> , LV, 24, 1958 (págs. 1043-1053)...	353
«The Meaning of Tragedy in the Freedom of Man», por Horace M. Kallen. <i>The Journal of Philosophy</i> , LV, 18, 1958 (págs. 772-780)...	353

	<u>Páginas</u>
«Value and "Essentialist" Fallacies», por John King-Farlow. <i>The Thomist</i> , XXI, 2, 1958 (págs. 162-170).....	353
«Need Reduction and Normal Value», por Paul W. Kurtz. <i>The Journal of Philosophy</i> , LV, 13, 1958 (págs. 555-568).....	354
«Imitation et figuration», por Charles Lopicque. <i>Revue de Métaphysique et de Morale</i> , 3, IX, 1957 (págs. 347-353).....	355
«Situation et décision», por Juan Llambias de Azevedo. <i>Les études philosophiques</i> , núm. 3, julio-septiembre 1958 (págs. 314-329).....	355
«Morale, esthétique et la philosophie de l'analyse», por James V. MacGlynn. <i>Revue Philosophique de Louvain</i> , 49, II, 1958 (págs. 79-87)...	356
«A Logical Determination on Determinism», por Bernard Mayo. <i>Philosophy</i> , XXXIII, 124, 1958, (págs. 50-55).....	357
«Sincerity and the Moral Life», por Robert G. Olson. <i>Ethics</i> , LXVIII, 4, 1958 (págs. 260-280).....	357
«Toynbee and the Limits of Religious Tolerance», por Marie C. Swabey. <i>The Journal of Philosophy</i> , LV, 24, 1958 (págs. 1029-1042).....	358
«Transformatio mundi et fuga mundi», por C. Truhlar. <i>Gregorianum</i> , XXXVIII, 3, 1957 (págs. 406-439).....	358

D) *Derecho natural y Filosofía del Derecho*

«Über den Begriff der "Natur der Sache"», por Norberto Bobbio. <i>Archiv für Rechts un Sozialphilosophie</i> , XLIV, núm. 3, 1958 (págs. 305-321).	359
«Autonomy and Order», por Douglas Carmichael. <i>The Journal of Philosophy</i> , LV, 15, 1958 (págs. 648-655).....	359
«Sulla relatività dei concetti giuridici», por Widar Cesarini Sforza. <i>Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto</i> , XXXVI, 1959, I (páginas 1-7).....	360
«Questioni antiche e nuove di Filosofia del Diritto», por G. del Vecchio. <i>Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto</i> , XXXV, 1958, VI (págs. 650-656).....	360
«Richiami all'esistenzialismo nella recente filosofia del diritto tedesca», por Enrico di Robilant. <i>Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto</i> , XXXIV, 1957, I (págs. 18-39).....	361
«Kierkegaard, Aquinas and the Dilemma of Abraham», por D. A. Goulet. <i>Thought</i> , XXXII, 125 (págs. 166-188).....	361
«I giudizi di valore ed i nuovi metodi di interpretazione della legge»,	

	Páginas
por Alessandro Groppali. <i>Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto</i> , XXXIV, 1957, 5 (págs. 1-17)	362
«Causation, Will, and Creativity», por Howard W. Hintz. <i>The Journal of Philosophy</i> , LV, 12, 1958 (págs. 514-520)... ..	362
«Remarks on the Conflict of Obligations», por John Landd. <i>The Journal of Philosophy</i> , LV, 19, 1958 (págs. 811-819)... ..	363
«On the relations between commanding, oughtness and isness», por Osvi Lahtinen. <i>Archiv für Rechts und Sozialphilosophie</i> , XLIV, núm. 3, 1958 (págs. 323-332)... ..	363
«What Morality is not», por Alasdair MacIntyre. <i>Philosophy</i> , XXXII, 123, 1957 (págs. 325-335)... ..	364
«La vie des valeurs et der vertus vue à travers le langage», por Minkowski. <i>Revue Philosophique de la France et de l'étranger</i> , 2, VI, 1958 (páginas 152-173)... ..	364
«The Natural Law Thesis: Affirmation or denial?», por Félix R. Oppenheim. <i>The American Political Science Review</i> , vol. LI, núm. 1, 1957 (págs. 41-53)... ..	365
«Aspects contemporaine de la Philosophie du Droit en Belgique», por Juan G. Renauld. <i>Archiv für Rechts und Sozialphilosophie</i> , XLIV, 3, 1958 (págs. 411-427)... ..	365
«Zur Struktur formal-material gebauter Rechtsphilosophien», por Rainer Specht. <i>Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie</i> , XLIV, núm. 4, 1958 (págs. 475-493)... ..	366

E) *Teoría general del Derecho, Ciencia y técnica jurídicas*

«An Approach to the Problems of Punishment», por S. I. Benn. <i>Philosophy</i> , XXXIII, 127, 1958 (págs. 325-341)... ..	366
«Reflections on experimental jurisprudence», por Thomas A. Cowan. <i>Archiv für Rechts und Sozialphilosophie</i> , XLIV, núm. 4, 1958 (páginas 465-493)... ..	367
«La culpabilité», por Diel. <i>Revue Philosophique de la France et de l'étranger</i> , 2, VI, 1958 (págs. 190-211)	367
«Per un diritto premiale», por Carlo Gray. <i>Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto</i> , XXXVI, 1959, I (págs. 8-24)... ..	368
«Quelques aspects du problème des Etablissements publics internationaux», por G. Langrod. <i>Archiv des Völkerrechts</i> , 7, fasc. 1-2, julio 1958 (páginas 113-119)... ..	368

F) *Sociología general, del Derecho y de la Cultura*

«The Forms of Conduct», por T. Burns. <i>The American Journal of Sociology</i> , LXIV, 2, 1958 (págs. 137-151)...	369
«Interessenpluralismus und Empirische», por Christian von Ferber. <i>Zeitschrift für Politik</i> , núm. 4, 1957 (págs. 317-332)...	369
«The normative Impact of the Behavioral Science», por Harold D. Lasswell. <i>Ethics</i> , LXVII, núm. 3, II, 1957 (págs. 1-42)...	370
«Societal Laws», por M. Mandelbaum. <i>The British Journal for the Philosophy of Science</i> , VIII, 31, 1958 (págs. 211-224)...	371
«Decision -Making Cliques in Community Power Structures: A comparative Study of an American and a English City», por D. C. Miller. <i>The American Journal of Sociology</i> , LXIV, 3, 1958 (págs. 299-310)...	372
«La psychoanalyse et la notion d'objectivité dans les sciences de l'homme», por O. Mannoni. <i>Revue de Méthaphysique et de Morale</i> , 2, 1957 (páginas 210-219)...	371
«A Study in Philosophy and the Social Sciences», por M. Natanson. <i>Social Research</i> , XXV, 2, 1958 (págs. 158-172)...	372
«La nuova Sociologia», por Goffredo Quadri. <i>Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto</i> , XXXV, 1958, VI (págs. 718-732)...	373
«The Psychology of Social Messianism», por W. Stark. <i>Social Research</i> , XXV, 2 (págs. 145-157)...	373
«Die Deutung unserer Zeit», por Walter Sulzbach. <i>Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft</i> , vol. 113, 3, 1957 (págs. 385-403)...	373
«The Nature and Functions of Official Morality», por C. K. Warriner. <i>The American Journal of Sociology</i> , LXIV, 2, 1958 (págs. 165-168)...	374
«Historical Explanation in the Social Sciences», por J. W. N. Watkins. <i>The British Journal for the Philosophy of Science</i> , VIII, 30, 1957 (páginas 104-117)...	374

G) *Derecho y Política*

«A Comparative Method for the Study of Politics», por D. A. Apter. <i>The American Journal of Sociology</i> , LXIV, 3 (págs. 221-237)...	375
«The Power Elite Reconsidered», por D. Bell. <i>The American Journal of Sociology</i> , LXIV, 3, 1958 (págs. 238-250)...	375
«Some Reflections of the Conflict of the Public Interest», por C. W. Casinelli. <i>Ethics</i> , LXIX, núm. 1, 1958 (pág. 48-61)...	376

	<u>Páginas</u>
«Il problema della Ragion di Stato nel Seicento», por Rodolfo de Mattei. <i>Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto</i> , XXXV, 1958, VI (págs. 680-693)...	376
«Socioeconomic Decisions», por Paul Diesing. <i>Ethics</i> , LIX, núm. 1, 1958 (págs. 1-18)...	377
«Staatkrise und Staatsgewalt», por Hans Gangl. <i>Zeitschrift für Politik</i> , número 4, 1957 (págs. 305-316)...	377
«Contemporary Thought and Politics», por Ernest Gellner. <i>Philosophy</i> , XXXII, núm. 123, 1953 (págs. 336-357)...	378
«Ethics, Politics, and Power: Christian Realism and Manichaeism», por Ferdinand A. Hermens. <i>Ethics</i> , LXVIII, 4, 1958 (páginas 246-259)...	378
«Conservatism as an Ideology», por Samuel P. Huntington. <i>The American Political Science Review</i> , vol. LI, núm. 2, June 1957 (páginas 454-473)...	379
«Conservatism and Personality», por Herbert McCloski. <i>The American Political Science Review</i> , vol. LII, núm. 1, March 1958 (págs. 27-45).	379
«American Political Thought and the Study of Politics», por Robert G. McCloskey. <i>The American Political Science Review</i> , vol. 51, núm. 1, 1957 (págs. 115-129)...	380
«Delegation of Power», por Alf. Ross. <i>The American Journal of Comparative Law</i> , VII, 1, 1958 (págs. 1-22)...	380
«Power and Personality; The appeal to the "Rights Man" in Democratic States», por David Spitz. <i>The American Political Science Review</i> , volumen LII, núm. 1, March 1958 (págs. 84-97)...	380

NOTA.—El estudio aparecido en el tomo VI de este Anuario, original de Wilhelm Weischedel, bajo el título «El problema del Derecho y la Etica» (págs. 71-110), fué traducido al castellano por nuestro colaborador don Oswaldo A. Pugliese.

IN MEMORIAN

ENRIQUE GOMEZ ARBOLEYA

Este número del ANUARIO fué, aún, planeado por su Director, el profesor Enrique Gómez Arboleya. Pero sale a luz un año después de que el querido compañero no está ya entre nosotros. Quien, como el autor de estas líneas, había, poco tiempo antes, convivido íntimamente con él durante una quincena en Río de Janeiro, donde defendió con la eficacia dimanada del respeto que supo imponer a su prestigio intelectual, la presencia de la sociología española en el Diccionario terminológico de ciencias sociales en lengua española de la UNESCO, no podía presentir tan triste y próximo fin y escribe abrumado por el dolor ante la pérdida del amigo entrañable y el sentimiento ante el vacío intelectual que deja su definitiva ausencia en los ámbitos de la Filosofía del Derecho y de la Sociología.

Enrique Gómez Arboleya fué fundamentalmente y nunca dejó de serlo, un filósofo del Derecho, incluso cuando efectuó el «salto» al pensamiento sociológico, en el que puso todo el rigor y autenticidad intelectual que caracterizaron su vida de pensador.

Conocí a Gómez Arboleya como opositor a cátedras de Filosofía del Derecho, actuante ante un Tribunal del que formé parte y que, por unanimidad, le adjudicó la primera cátedra. Ya entonces, en los trabajos presentados y en sus exposiciones orales, quedó claramente acusada su vigorosa personalidad intelectual y trazados nítidamente sus perfiles. De una parte se mostraba la presencia de la modernidad: Dilthey y Hermann Heller; de otro lado, el pensamiento español, la Escolástica de los siglos XVI y XVII. Conviene advertir inmediatamente que esta compresencia no significaba, ni entonces ni después, una yuxtaposición de «acuses de influencias» más o menos superficiales o una combinación, superficial también, de puntos de vista heterogéneos usados oportunistamente para presentarse como moderno o como tradicional según las exigencias del caso. De lo que se trataba era más bien de cumplir el imperativo de abrirse a los temas de nuestro

tiempo y a la situación espiritual de nuestra época, en busca de perspectivas nuevas, pero, precisamente por lo mismo, sin renunciar a la exigencia de asegurar la estabilidad de la posesión doctrinal de unos principios que un largo proceso intelectual ha ido decantando.

La primera parte de la obra de Arboleya permaneció inédita. Su memoria sobre el concepto, métodos y fuentes de la filosofía del Derecho no fué nunca, que yo sepa, publicada; y tampoco ha visto la luz su agudo y profundo estudio sobre Dilthey. Sus primeras publicaciones versan sobre la filosofía jurídica española, cuyo «perfil y cifra» traza con acierto insuperable, y culminan con la espléndida obra sobre Francisco Suárez.

Su estudio sobre Hermann Heller contiene sus posiciones fundamentales en el campo de la filosofía del Derecho. En la constructiva polémica con el pensamiento del gran jurista germano, Arboleya expone las líneas maestras de su propia construcción, en la que se advierte el poderoso impacto del pensamiento de Zubiri. Arboleya cree preciso superar los grandes obstáculos con que se tropieza en la ciencia jurídica moderna: el normativismo y el decisionismo. El normativismo considera la norma en sí misma, al margen de sus supuestos ontológicos por los que únicamente se pueden vincular ser y sentido. Por su parte, el decisionismo ve la voluntad como instancia autónoma y decisoria. El Derecho, sin embargo, tiene su propia exterioridad, que le separa de la intimidad de lo ético; está sometido a las exigencias de determinación, precisión y cumplimiento; esto es, requiere la decisión, pero es previo a ésta. En otro caso, el Derecho existiría en un vacío jurídico entre personas éticamente determinadas, entre las que no se daría una convivencia puramente social. Ello daría lugar a un decisionismo individualista que, para ser consecuente consigo mismo, tendría que concebir el Derecho como puro aparato coactivo. Pero esta negación del orden de la convivencia externa significaría la negación del orden moral.

El punto de arranque de la filosofía jurídica de Arboleya era rigurosamente personalista. El hombre es el único ser creado que tiene un destino. Lo peculiar de su situación es que, en el trato con los otros encuentra «lo suyo». Y en «lo suyo» reconoce a los otros, al prójimo, que tiene también un *suum* dentro de una comunidad. La justicia consiste en dar a cada cual lo suyo. Pero esto no es una simple regla moral; significa la instauración de la persona como sujeto de Derecho; el Derecho, como lo suyo, es la confirmación del hombre como persona en la convivencia con otras personas.

La persona, decía, es subsistencia de una naturaleza. La naturaleza es dada a la persona. Por eso la persona está en «potencia obediencial»: sus misiones le son dadas e impuestas; y la imposición significa ley, la cual emerge orgánicamente de la afirmación primaria de lo suyo. Pues el Derecho es ordenación de personas y al instaurarse el hombre como sujeto de derecho tiene que afirmar lo suyo como situación fundamental en la que se dan el Derecho objetivo como ley y el Derecho subjetivo como pretensión.

El hombre es persona que se realiza en la historia, y el Derecho, antes de ser positivo, es Derecho fundamental y fundamentante de la persona. De ahí el «gran plebiscito» de la humanidad en favor del Derecho natural, frente al cual, sin embargo, en sus formas extremas y rígidas, tienen alguna razón los positivistas. En realidad no hay dos ordenamientos jurídicos distintos, y la teoría pura del Derecho de la escuela de Viena ha dicho la última palabra al establecer la unidad del ordenamiento jurídico. Hay un único Derecho, el cual, en cuanto Derecho natural, exige positivación y, en cuanto positivo, busca la fundamentación en una realidad radical que se expresa en preceptos naturales o positivos. Por eso el Derecho natural irrumpe en la historia. Y el Derecho positivo es, quiérase o no, la gran manifestación de la vida de la persona, que no puede escapar de su propia sombra.

En otros escritos posteriores, Arboleya mostraba su conocimiento radical de la ciencia jurídica, al mismo tiempo que su enfoque apuntaba el giro a la forma de pensamiento sociológico que pronto habría de tener espléndida manifestación. Cuando estudia los «supuestos cardinales de la ciencia jurídica moderna» y cuando hace la historia del racionalismo en la formación de los Códigos europeos, nos encontramos en presencia no sólo de instrumentos imprescindibles de trabajo, sino de una producción de categoría auténticamente europea.

La línea sociológica de Arboleya se manifiesta en una serie de escritos que, en gran parte, se reasumen en su monumental *Historia de la estructura y del pensamiento social*, cuyo primero y ya, por desgracia, único tomo, apareció en 1957, como primera parte de una obra de amplias proporciones sobre la historia del pensamiento social y sobre el concepto, objeto, métodos y técnicas de la sociología y sobre las formas de socialización. El mismo Arboleya explicaba en el prólogo de esta obra el porqué de su publicación; y ello definía claramente su personalidad. La ocupación —decía— de la que trata la moderna sociología de las profesiones «no sería más que rutina

si no estuviera animada de un resorte profundo y radical: la *vocatio*. Se habla mucho de ella, engalardonándola con las más confusas retóricas. Confieso que ni la hubiera mencionado, si no fuese porque muchos de los defectos y alguna de las escasas virtudes del libro, incluso éste en su totalidad, no se podrían explicar ante el lector sin un resorte más profundo que las razones dadas: sin una pasión intelectual. Sólo la pasión fuerza al hombre a aceptar el menguado heroísmo de acometer una labor que supera en mucho sus fuerzas y que, por tanto, tiene que resultar imperfecta. Sólo ella puede justificar la osadía de ofrecer lo que se tiene, sabiendo de antemano que no corresponde a la perfección que se persigue».

Este libro fué, en efecto, la gran pasión intelectual de Arboleya en los últimos años de su vida. Antes de publicarlo, hablaba de él con la ilusión del padre que espera su primer hijo. Pero Dios ha querido que fuese el último, aunque no el único.

El ANUARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO fué otro de ellos, y no el menos predilecto. El lo concibió, él lo puso en marcha y le imprimió su orientación. En este puesto, como antes en su cátedra granadina de Filosofía del Derecho y luego en la de Sociología de Madrid, Enrique Gómez Arboleya ejerció siempre un auténtico magisterio, truncado en plena madurez. A sus discípulos y a los que fuimos sus compañeros y amigos nos corresponde hacer que este magisterio actualice de continuo su labor de ejemplaridad. Porque todos, como él, podemos llenar nuestras vidas, con pasión de teoría, y todos podemos —y por eso debemos— poner en nuestros empeños intelectuales el afán de la «obra bien hecha» que él ponía en los suyos.

LUIS LEGAZ Y LACAMBRA

OPCION DEL BIEN Y TOLERANCIA INTERSUBJETIVA

I

Existen dos concepciones erróneas con respecto a la libertad humana: la que absolutiza la libertad y la que tiende a absolutizar la actual realización del bien, suprimiendo el «momento» de la libertad. La primera de estas concepciones subyace en las tendencias del liberalismo doctrinal extremo, que proclama la «santidad» de la libertad de opción, del *arbitrio* en cuanto tal. También un existencialismo extremo, a lo Sartre, y ciertas tendencias igualmente extremas de la *Ética de la situación* se articulan y se relacionan con ella. De la segunda de aquellas concepciones es un buen ejemplo la actitud del Cardenal Ximénez de Cisneros frente a Fray Hernando de Talavera en el problema de los moriscos granadinos.

Frente a tan extremas actitudes está la recta concepción de la libertad como «opción» del bien. El valor moral de una conducta está en que el bien sea abrazado libre e interiormente. La libertad de elegir el mal es una imperfección y no una perfección de la libertad como facultad. La perfección de la libertad como facultad consiste en ser la libertad una facultad capaz de elegir el bien libremente. Dios es la suprema libertad y, por eso mismo, no es capaz de elegir el mal. La conducta libremente perversa del hombre es un contravalor que no destruye el valor radical de la libertad como facultad, pero que no realiza ni actualiza dicho valor. Pero, por otra parte, la pura realización de una conducta externamente correcta en su pura exterioridad, es decir, desconectada de una auténtica y libre opción del bien, carece de valor moral y humano.

El recto concepto de libertad moral y libertad cristiana ha sido analizado por Jacques Maritain en su importante obra *Du régime temporel et de la liberté* (París, 1933).

La noción de libertad —escribe Maritain— es mucho más vasta que la noción de libre arbitrio. El libre arbitrio «es la raíz misma

del mundo de la libertad, es un dato metafísico, lo recibimos con nuestra naturaleza racional, no tenemos que conquistarlo: aparece como la libertad *inicial*» (1). Pero esta libertad inicial debe fructificar, en el orden psicológico y moral, mediante la libre elección y realización del bien, que hace al hombre plenamente persona, dueño de sí, libre de la constrictión de toda causalidad extraña, a la que el hombre se sometería por la fuerza o por la intimidación y no por la libre apertura de su ser al bien que lo solicita. Es ésta una libertad *terminal*, a cuya conquista se ordena la libertad inicial o libre arbitrio, y que Maritain denomina libertad de *autonomía* (en sentido paulino, no en sentido kantiano) y de *exultación*. El dinamismo de la libertad consiste en la conquista de esta libertad, exigida por los postulados esenciales de la personalidad humana. No es verdaderamente libre el que en el ejercicio de su libre arbitrio opta por el mal, porque la voluntad está orientada hacia el *verdadero* bien, y cuando conscientemente se aparta de él, lo hace esclavizada por factores extraños (aunque sean de orden psicológico, pasional). Cuando el libre arbitrio cede a la pasión, en vez de hacerse con ella para ordenarla al bien, se rompe el dinamismo dialéctico de la libertad y ésta queda *alienada*, reducida a una negatividad inerte y terminal, sin superación dialéctica (*Aufhebung*), sin *mediación*. Pero tampoco es verdaderamente libre —lo enseña Santo Tomás de Aquino— el que manteniendo en su voluntad la adhesión al «bien aparente», a que le arrastra la pasión, se abstiene de lo que quiere por temor de la ley que impone lo contrario (*propter timorem legis in contrarium positae*). Este «servil» acatamiento a una ley que no convence ni logra obtener la interna adhesión de la voluntad, lo mismo que el libertinaje del arbitrio, es incompatible con la libertad auténtica (2).

(1) J. MARITAIN: *Du régime temporel et de la liberté*. París, 1933; pág. 35. Véase todo el desarrollo de las págs. 35-46 (nn. 8-9).

(2) SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Summa contra Gentiles*, lib. 4, cap. 22: «Cum autem voluntas ordinetur in id quod est vere bonum, sive propter passionem sive propter malum habitum aut dispositionem homo ab eo quod est vere bonum avertatur, serviliter agit, in quantum a quodam extraneo inclinatur, si consideretur ipse ordo naturalis voluntatis. Sed si consideretur actus voluntatis ut inclinatae in apparens bonum, libere agit cum sequitur passionem aut habitum corruptum; serviliter autem agit si, tali voluntate manente, propter timorem legis in contrarium positae, abstinet ab eo quod vult. Cum igitur Spiritus Sanctus per amorem voluntatem inclinet in verum bonum, in quod naturaliter ordinatur, tollit et servitutem qua, servus passionis et peccati effectus, contra ordinem voluntatis agit; et servitutem qua contra motum suae voluntatis, secundum legem agit, quasi legis servus, non amicus.»

II

El análisis de la libertad y del *valor* de la libertad, así como el de la *acción moral* y del *valor* de la misma, nos plantea el *problema de la libertad*. El ideal de la persona humana (el *deber ser*) es la autorrealización en la libertad *terminal*, en la realización de la libertad moral por la libre y personal opción del bien. Pero el libre arbitrio del hombre, su libertad *inicial*, es defectible: está en continua contingencia de «optar» por el mal. Esto le plantea a la persona individual humana el problema de su responsabilidad moral. En un plano más profundo, le plantea el problema religioso, como una dialéctica de gracia y libertad. A la larga, sólo la gracia superior del Espíritu puede mantenernos libres de la doble amenaza de servidumbre del mal y de la pasión, por una parte, y de la constrictión servil de la ley, por la otra. En un plano ético, se le plantea al hombre el problema de la autoeducación y autoformación, que, como acabamos de decir, debe conjugarse con el problema religioso en una dialéctica de gracia —plegaria— y *ascesis* inteligente, que toma en cuenta los poderosos mecanismos condicionantes del libre arbitrio en la estructura antropológica. Desde un punto de vista social, se les plantea a quienes tengan responsabilidades de ese tipo el problema que podríamos llamar *pedagógico*, es decir, trabajar por el logro de que la libertad ajena «opte» libremente por el bien. Este último problema es de especial actualidad entre nosotros y es preciso analizarlo con rigor científico y con profundidad.

Pero antes planteémonos otro problema conexo. Un problema de libertad, de responsabilidad y de libertad moral ¿se plantea sólo en el plano de la acción y de la voluntad o se plantea también en el plano de la actividad intelectual, filosófica o científica?

El análisis lógico y metafísico del conocimiento ha puesto de manifiesto, cada vez más profundamente, que una dialéctica de entendimiento y voluntad es esencial no sólo al conocimiento *práctico* del hombre (conocimiento de valores, aprecio de bienes y proyecto consciente de actividades), sino a la actividad mental humana y al conocimiento humano en general. El entendimiento está dialécticamente abierto a influjos de la libertad, así como ésta se conjuga dialécticamente con el entendimiento. El proceso de la *gnósis* tiene, como el de la *pístis*, momentos existenciales de opción. Este es el punto de inserción de una responsabilidad de nuestras posiciones intelectuales. Pero

directamente nuestros juicios no pueden ser *dictados* por la voluntad, sino que han de resultar del sincero ejercicio de nuestra mente. También el asentimiento sobrenatural de la fe religiosa, al que es esencial un «momento» de libertad de carácter sobrenatural, es la respuesta intelectual vital del hombre todo, sobrenaturalmente elevado por la gracia, a la llamada trascendente de una revelación divina. Menos aún que las actividades intelectivas naturales, la fe, que es el resultado de un influjo absolutamente trascendente de la gracia en el hombre, no puede reducirse a una opción de nuestra libertad de arbitrio, aunque incluya, como hemos dicho, en su proceso una opción sobrenatural de la voluntad elevada por la gracia.

III

El problema, que hemos llamado *pedagógico*, dando a la palabra un sentido ético-religioso, de lograr que la libertad ajena «opte» libremente por el bien (no menos que el problema *ascético* del logro de nuestra propia «opción» por el bien), nos plantea inmediatamente el problema de la *norma* del bien. Las posiciones extremas de la *Ética de la situación* sostienen que cada persona, en la determinación irrepetible y puramente actual de la *situación* concreta, es la norma absolutamente independiente y soberana del obrar moral, bajo la forma de una absoluta autenticidad y sinceridad personales en la imprevisible decisión ante una situación que es siempre *única*. De este modo la moral se reduciría a un puro decisionismo ante la situación. Tal sería la posición de Jaspers, por lo menos respecto a la *élite* capaz de auténtica moral: cualquier principio general prácticamente aplicable y concretamente orientador de la opción implicaría la pérdida de la radical autenticidad, aunque pudiera estar bien para una cierta moral de la masa (3).

Este situacionismo extremo, sospechoso ya por su aristocratismo secesionista (Cristo predicó a las masas, y no a la *élite*, la moral del Evangelio), no es admisible. Hay un orden objetivo de valores, un orden metaempírico de posibilidades y de exigencias de bien. El hombre mismo contiene en sí exigencias originarias de valor que pertenecen a su fondo de hombre en cuanto hombre, a su *esencia*, y así

(3) Debo interesantes esclarecimientos sobre este punto al Profesor de la Universidad de Viena LEO GABRIEL, a quien testimonio desde aquí mi gratitud por su amistad y por sus valiosas orientaciones.

valen para todo hombre. Esto no quita que haya un campo abierto a la original vocación y destino de cada persona. De esto se ha ocupado con acierto el teólogo Karl Rahner en su interesante artículo *Über die Frage einer formalen Existentialethik* (4). Por lo demás, la *élite*, desde el punto de vista de la vocación moral, no siempre coincide con la *élite* de la Intelectualidad (aunque una verdadera vocación intelectual de excepción implica siempre una excepcional vocación moral, a la que el hombre puede ser infiel fácilmente, en razón de la ínsita dificultad de tales vocaciones). Hay que observar, por último, que el juicio acerca de la situación concreta sobre la base de los principios morales generales no es casi nunca una mera conclusión lógica, sino la aplicación prudencial de una serie de principios que hay que saber conjugar jerárquicamente en relación con la situación concreta. Esta función de la prudencia tiene con frecuencia un irreductible carácter quasi intuitivo que, sin oponerla a la *ciencia* moral, la distingue de ella, poniendo de relieve su carácter de necesaria complementariedad. También aquí tiene aplicación el antiguo adagio: *quod natura non dat, Salmantica non praestat*.

Pero, firmemente establecida la existencia de principios morales de carácter general, que obligan a todo hombre y que, en su genuino y adecuado sentido, no pueden ser pospuestos a ninguna situación, a ninguna personal vocación, sino que éstas tienen que ser iluminadas por aquéllos y conjugadas con ellos, hay que poner de relieve, por otra parte, que la norma concreta e inmediata del obrar moral de cada hombre es su personal conciencia. El hombre tiene en todo caso el deber de seguir el dictamen absolutamente sincero de su conciencia. Y la conciencia absolutamente sincera puede errar invenciblemente. La actitud del hombre medieval estaba con frecuencia orientada, al menos vitalmente, en el sentido de la teoría *causal* de la imputación, de raíz helénica. Se compara la acción con el orden objetivo y se prescinde del «momento» de la conciencia personal, como si ésta no pudiera ser invenciblemente errónea y absolutamente sincera en aquellos casos en que el obrar no se conforma de hecho —*materialiter*— con la norma objetiva. En general, el hombre medieval se creía con derecho a deducir del hecho de la transgresión material la mala voluntad subjetiva. No hacía problema del estado de conciencia del sujeto moral. Mas ya Tomás de Aquino, en pleno siglo XIII, y, si-

(4) K. RAHNER: *Über die Frage einer formalen Existentialethik*, publicado en *Schriften zur Theologie*, vol. 2. Einsiedeln/Zürich, 1956: págs. 227-246.

guiendo sus huellas, el Cardenal Cayetano, Francisco de Vitoria, Francisco Suárez y los teólogos jesuitas de los siglos XVI-XVII, particularmente —y no obstante posibles exageraciones en la apreciación práctica— los franceses durante la controversia jansenista, señalaron la importancia del «momento» subjetivo de la conciencia y la posibilidad y consecuencias de errores invencibles en la misma. Las acciones objetivamente desordenadas, pero realizadas siguiendo el dictamen de una conciencia sincera invenciblemente errónea, no le son imputables al hombre como malas, sino como moralmente buenas *en él*, y aun debidas, si tal es el dictamen absolutamente sincero de su conciencia, que invenciblemente yerra.

No obstante, tampoco debe ser exagerada la contingencia y la subjetividad del mecanismo de la conciencia. La facultad de conocimiento moral, como la facultad cognoscitiva en general, está hecha para la verdad. El error constituye un accidente, no una ley esencial de la conciencia moral. Si realmente hay buena fe, se acertará con la verdadera norma objetiva con más frecuencia de lo que a veces parece suponerse. Por lo demás, la conciencia sincera nunca puede ser *radicalmente* errónea. Así, uno que con absoluta buena fe (creyendo obrar bien) aplica, por ejemplo, la eutanasia a un enfermo para ahorrarle los dolores de una enfermedad incurable, objetivamente yerra, porque ignora que el hombre no puede disponer de la vida, cuyo dominio corresponde a sólo Dios. Pero hay una parte de verdad (de verdad objetiva) en esa conciencia: el principio que la rige es que el hombre debe tratar de remediar los sufrimientos de su prójimo por todos los medios de que pueda disponer. Este principio es objetivamente recto. La equivocación está en que el hombre, en el caso supuesto, ignoraba de buena fe que la eutanasia era un medio del que moralmente no podía disponer. Pues bien, la acción resulta moralmente buena en concreto, supuesto el error de buena fe, no por el elemento de error, sino por el elemento de verdad que hay en la conciencia sincera. El hombre obra bien porque pretende remediar un sufrimiento del prójimo con un medio del que puede disponer. Tal es, ni más ni menos, su *pretensión*, supuesta la ignorancia inculpable en que se halla de la ilicitud de la eutanasia. Esta doctrina es enteramente aplicable a los errores de buena fe en materia de culto religioso. Quien, con entera buena fe, niega su adhesión a la religión objetivamente verdadera (sobrenatural, revelada) y la otorga a formas de religión no adecuadamente verdaderas, mantiene *radicalmente* una actitud religiosa *objetivamente recta*, ya que *pretende* con absoluta

sinceridad *dar culto a Dios como Dios quiere ser adorado*. Su actitud religiosa sería superior a la de aquel que, sin incurrir en ningún error invencible, mantuviese respecto a la religión objetivamente verdadera una actitud radicalmente farisaica.

Santo Tomás de Aquino acentúa con energía esta situación paradójica de la conciencia invenciblemente errónea y absolutamente sincera y recta (subjctivamente), diciendo que esa conciencia posee el «*verum intellectus practici*», aunque le falte el «*verum intellectus speculativi*». La verdad del entendimiento especulativo —afirma el Santo Doctor— «se determina (*accipitur*) por la conformidad del entendimiento con la cosa», pero, en cambio, la verdad del entendimiento práctico «se determina por la conformidad con el apetito recto» (5). Esta doctrina de Tomás de Aquino no incide en el subjetivismo moral, ya que el «apetito rectamente ordenado» responde siempre a una norma objetiva y es el que funda la rectitud (o «verdad práctica») del juicio de conciencia sincero. Pero es particularmente profunda. Pone de relieve, incluso terminológicamente, que el error de una conciencia absolutamente sincera no es nunca un error total; que el elemento de error de una tal conciencia queda en el plano especulativo y no afecta al plano de la rectitud moral, y que la acción realizada con arreglo al dictamen de la conciencia absolutamente sincera es recta no por el elemento de error especulativo, sino por el «*verum practicum*» contenido en esa conciencia: un *apetito objetivamente recto* al que se conforma el hombre sinceramente con una acción que cree (equivocándose en ello especulativamente) ser la que objetivamente cumple el *desideratum* del «apetito recto».

Los análisis que anteceden ponen bien de relieve hasta qué punto ha de tenerse en cuenta el respeto debido a la conciencia personal (con su papel preponderante en la responsabilidad y en la moralidad de la acción y con su doble aspecto de absolutidad y de relatividad) en el tratamiento de los problemas referentes a la libertad moral y a la libertad social.

IV

En el plano de la intimidad personal del sujeto particular, el libre arbitrio está enfrentado con el bien que lo solicita y con el mal, que lo tienta porque lleva también, en el plano fenoménico inmediato

(5) SANTO TOMÁS DE AQUINO: 1-2, q. 57; a. 5, ad. 3.

una cierta carga de bien. El bien y el mal son presentados por la conciencia. Sólo tal y como la conciencia los presenta, entran a constituir la situación del hombre que se ve forzado a «optar». En la «opción» moral hay un esencial personalismo y una indeclinable responsabilidad. El hombre se encuentra solo ante sí mismo y ante Dios. La «opción» moral sólo libremente puede ser realizada por el sujeto humano. Querer convertir la conducta moral, y mucho más la religiosa, en un *hecho social* que llega a hacerse psicológicamente *necesario*, eliminando los márgenes de contingencia, las posibilidades prácticas de una distonía de comportamientos personales, es, sobre todo cuando se procura artificialmente y no resulta de la verdadera situación histórica, exponerse a vaciarlas de su genuino contenido, que es esencial e insustituiblemente *personal*. Esto no excluye, evidentemente, que haya influjos sociales en el desarrollo de la vida moral y religiosa, que haya una moral social y que la vida religiosa cristiana católica sea esencial y radicalmente la *comuni3n sobrenatural* de vida de los miembros del Cristo total. Pero esta vida de corporeidad sobrenatural y mística ha de ser vivida personalmente y libremente.

En la dialéctica de libertad y bien, que constituye la trama misma de la vida moral del hombre, sólo la gracia de Dios, por modo misterioso, puede intervenir intrínsecamente. Los hombres, no. La enseñanza, el consejo, el ejemplo, el amor, el tacto comprensivo podrán influir favorablemente (o bien el empleo imprudente de los medios de persuasión o de constricción desfavorablemente) en la orientación de la libertad moral hacia la opción del bien. Pero todo ello es extrínseco. En el fondo queda la doble dialéctica de libertad y de responsabilidad (sobre todo ante Dios), de libertad y gracia. El asunto de la opción moral de la persona es asunto de la persona. Nadie puede sustituirse a ella. Sólo Dios puede intervenir eficazmente con su gracia sin destruir la libertad y secar el manantial mismo de la vida moral y religiosa.

Cuanto se ha dicho es aplicable también a la libertad del impulso científico y filosófico, en cuanto éste está ligado a una actitud moral. Ni siquiera el maestro puede forzar al discípulo en su caminar hacia la verdad, sobre todo en aquellas materias religioso-morales, filosóficas, etc., en que la labor intelectual tiene por su materia misma más implicaciones morales. En la vida religioso-moral de cada hombre hay un diálogo del hombre y Dios que ningún otro humano puede

atreverse a profanar. He aquí una actitud originaria de respeto a la libertad personal, que no debe perderse nunca y debe estar a la base de todo lo demás. «El alma sólo es de Dios».

V

La dificultad surge en el plano social por las posibilidades de educación e influjo de unos en otros.

Examinemos primero el plano social privado.

Por lo que se refiere a la educación de la niñez, sería contrario a los resultados de una recta antropología renunciar a la educación, dejando al niño o al joven abandonado al juego ciego de sus impulsos y de caóticas experiencias de su paulatina entrada en la vida. Pero, a la vez, la educación ha de concebirse desde el principio como una educación de la libertad, cosa que supone un profundo respeto a la libertad misma y a la subjetividad personal, naturalmente de una manera correspondiente a la edad, a las circunstancias y al grado de desarrollo y posibilidades de la personalidad misma.

Si pasamos ahora al plano de las relaciones sociales privadas entre adultos, la actitud de respeto a la autonomía de los demás frente a nosotros (no frente a Dios), de respeto a su intimidad personal, a su libertad de opción —dada y respetada por Dios mismo—, a sus propias responsabilidades y a sus decisiones o convicciones, se impone con su máximo de intensidad. En el plano social privado de las relaciones intersubjetivas entre adultos, domina el ideal de *tolerancia cristiana*, determinado en función de dos coordenadas: fe y sentido de la temporalidad histórica, dimensión esencial del existir humano en el mundo. Fe en la fuerza de la verdad y de la gracia, en las posibilidades de bien de todo hombre, en el misterio de la Providencia, claramente descrito por Jesucristo en la parábola del trigo y la cizaña, a los que se debe dejar crecer juntos hasta el día final (6). Sentido de la temporalidad histórica, es decir, de la coordenada de *tiempo*, necesaria para el desarrollo de la acción sobrenatural de la gracia y de los procesos de la humana libertad. Hay una tolerancia escéptica, fundada en un relativismo que cree que todas las posiciones son igualmente verdaderas e igualmente falsas y que *por eso* todas deben tolerarse. Pero hay una tolerancia cristiana transida de esperanza. Una

(6) MATEO: 13, 24-30 y 36-43.

actitud excesivamente belicosa de discusión, de protesta, de escándalo ante el error (la comezón excesiva de definiciones y anatemas) denotaría un excesivo «miedo» al error, una especie de pérdida de la serenidad ante él, que podría argüir más bien cierta falta de profunda fe en la propia verdad. Pero sobre todo argüiría una falta de sentido de las condiciones del proceso por el que realmente el hombre puede llegar personalmente a la verdad y al bien, puede ser convertido de sus eventuales extravíos. Hay que luchar contra el error por las armas de la persuasión y (cristianamente) de la oración, actuando así del único modo posible sobre las dos variables—libertad personal y gracia sobrenatural— de las que depende la «opción moral» y, en relación con ella, la llegada a la verdad, la rectificación moral o la conversión religiosa.

VI

La aportación más importante que se haya hecho últimamente, desde un punto de vista católico, al problema de la tolerancia es, sin duda, el trabajo del cardenal Giacomo Lercaro, arzobispo de Bolonia, en su artículo *Tolleranza e intolleranza religiosa*, publicado en el Quaderno 10 de «Sacra Doctrina», revista del Estudio General Dominicano de Bolonia (7). Lercaro comienza planteando el problema de la tolerancia en general:

«La tolleranza ha qualcosa di paradossale. Consiste infatti nel permesso di qualcosa che si sa con certezza essere un male o un errore. *Permissio negativa mali*, l'ha definita giustamente un teologo. Negativa perché si tratta di un permettere che non è affatto un promuovere.

»De questa definizione discende che la tolleranza non è, nel senso rigoroso del termine, una virtù. Piuttosto si deve dire che il suo esercizio si trova autorizzato e richiesto da una virtù in relazione a un bene maggiore che si tratta di difendere e di promuovere. La sua giustificazione fondamentale deve essere

(7) G. LERCARO: *Tolleranza e intolleranza religiosa*, en *Sacra Doctrina*. Quaderni periodici di Teologia e di Filosofia dello Studio Generale Dominicano di Bologna, 3 (1958), 135-153. Citaré en adelante: LERCARO y un número que remite a la página.

cercata nell'analogia che il governo umano deve realizzare con le leggi del governo divino del mondo» (8).

El cardenal Lercaro apoya sus puntos de vista con tres pasajes: uno de Santo Tomás de Aquino (9), otro de la encíclica *Libertas*, de León XIII (10) y el tercero del discurso de Pío XII, de 6 de diciembre de 1953, al V Congreso Nacional Italiano de la Unión de Juristas Católicos (11). Después prosigue su análisis, tratando de profundizarlo y precisarlo ulteriormente:

(8) LERCARO, 135.

(9) SANTO TOMÁS DE AQUINO: 2-2, q. 10, a. 11, c.: «Respondeo dicendum quod humanum regimen derivatur a divino regimine, et ipsum debet imitari. Deus autem, quamvis sit omnipotens et summe bonus, permittit tamen aliqua mala fieri in universo, quae prohibere posset, ne, eis sublatis, maiora bona tollerentur, vel etiam peiora mala sequerentur. Sic igitur et in regimine humano illi qui praesunt recte aliqua mala tolerant, ne aliqua bona impediatur, vel etiam ne aliqua mala peiora incurrantur.»

(10) LEÓN XIII: Encycl. *Libertas*: «Nihilominus materno iudicio Ecclesia aestimat grave pondus infirmitatis humanae: et qualis hic sit, quo nostra vehitur aetas, animorum rerumque cursus, non ignorat. His de causis, nihil quidem impertiens iuris nisi iis quae vera quaeque honesta sint, non recusat queminus quidpiam a veritate iustitiaque alienum ferat tamen publica potestas, scilicet maius aliquod vel vitandi causa malum, vel adipiscendi aut conservandi bonum. Ipse providentissimus Deus cum infinitae sit bonitatis, idemque omnia possit, sinit tamen esse in mundo mala, partim ne ampliora impediatur bona, partim ne maiora mala consequantur. In regendis civitatibus rectorem mundi par est imitari: quin etiam cum singula mala prohibere auctoritas hominum non possit, debet *multa concedere atque impunita relinquere, quae per divinam tamen providentiam vindicantur, et recte*. Verumtamen in eiusmodi rerum adiunctis, si communis boni causa et hac tantum causa, potest vel etiam debet lex hominum ferre toleranter malum, tamen nec potest nec debet id probare aut velle per se: quia malum per se cum sit boni privatio, *repugnat bono communi, quod legislator quoad otium potest, velle ac tueri debet*. Et hac quoque in re ad imitandum sibi lex humana proponat Deum necesse est, qui in eo quod mala esse in mundo sinit, *neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri, et hoc est bonum*. Quae Doctoris Angelici sententia brevissime totam continet de malorum tolerantia doctrinam.» Puede verse el texto en J. L. GUTIÉRREZ GARCÍA, *Doctrina Pontificia. II. Documentos Políticos*, B. A. C., Madrid, 1958; pág. 253 sgs. Las dos citas (transcritas en *cursiva* en el texto de la Encíclica que hemos copiado) son, respectivamente, de SAN AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, 1, 6, 14 (ML 32, 1228) y de SANTO TOMÁS DE AQUINO, 1, q. 19, a. 9, ad. 3.

(11) Pío XII: *Discurso a los participantes en el V Cong. nacional Ital. de la Unión de Juristas Católicos* (AAS 45, 1953, 794-802): «Quindi l'affermazione: Il traviamiento religioso e morale deve essere sempre impedito, quanto è possibile, perchè la sua tolleranza è in sè stessa immorale non può valere nella sua in-

«Ora, qual'è il bene maggiore che giustifica o anzi esige la tolleranza cattolica nei confronti delle altre confessioni di fede?

»La virtù che genericamente giustifica la tolleranza è la prudenza come retto discernimento intorno a ciò che si deve operare. Ma tale prudenza deve, nel nostro caso particolare, venire considerata nel senso di accortezza pratica in relazione ad una situazione storica che non permette più il rogo dell'eretico, o invece in rapporto a dei principi più alti come il *rispetto della verità* o anzi il rispetto dell'azione di Dio sulle anime?

»Diciamo *rispetto della verità e del modo umano di accedervi* piuttosto che rispetto della libertà: in ciò possiamo tracciare la distinzione tra l'idea cattolica della tolleranza e l'idea liberale, quella che ha avuto inizio con la *Lettera sulla tolleranza* di Giovanni Locke. Gli elementi essenziali per questa distinzioni si trovano tracciati rigorosamente nell'Enciclica di Pio XI *Non abbiamo bisogno*, in cui, fra l'altro, è affermato: "Noi siamo lieti e fieri di [pág. 138] combattere la buona battaglia per la *libertà delle coscienze*, non già (come qualcuno forse inavvertitamente ci ha fatto dire) per la *libertà di coscienza*, maniera di dire equivoca e troppo spesso abusata a significare l'assoluta indipendenza della coscienza, cosa assurda in un'anima da Dio creata e redenta"» (12).

condizionata assolutezza. D'altra parte, Dio non ha dato nemmeno all'autorità umana un siffatto precetto assoluto e universale, nè nel campo della fede nè in quello della morale. Non conoscono un tale precetto nè la comune convinzione degli uomini, nè la coscienza cristiana, nè le fonti della rivelazione, nè la prassi della Chiesa. Per omettere qui altri testi della Sacra Scrittura che si riferiscono a questo argomento, Cristo nella parabola della zizzania diede il seguente ammonimento: Lasciate che nel campo del mondo la zizzania cresca insieme al buon seme a causa del frumento (Cfr. Matth., 13, 24-30). Il dovere di reprimere le deviazioni morali e religiose non può quindi essere una ultima norma di azioni. Esso deve essere subordinato a *più alte e più generali* norme, le quali *in alcune circostanze* permettono, ed anzi fanno forse apparire come il partito migliore il non impedire l'errore, per promuovere un *bene maggiore*.» El texto transcrito se halla en AAS, loc. cit., p. 799. (Puede encontrarse también una versión española del mismo en J. L. GUTIÉRREZ GARCÍA, op. cit., pág. 1012 sgs.)

(12) LERCARO, 137 s. La Encicl. *Non abbiamo bisogno*, en AAS, 23 (1931), 285-312. El texto transcrito por el Cardenal Lercaro, en pág. 301. Los subrayados son del Cardenal Lercaro. El comienzo de la cita está ligeramente resumido. He aquí el texto completo: «È in considerazione di questo duplice diritto delle

«Per avere la nozione precisa del significato cattolico della tolleranza occorre dissociare con rigore il suo principio dalle affermazioni filosofiche soggettivistiche o storicistiche o scettiche. È ben certo infatti che la Chiesa cattolica, in quanto sa di essere l'unica rappresentante legittima della verità non può non essere intollerante dal punto di vista dogmatico: non può non respingere l'indifferentismo religioso e non può non riportare l'accento sull'importanza capitale del problema della verità, sul fatto che le verità religiose corrispondono a delle realtà metafisiche e non sono puri simboli di atteggiamenti di vita» (13).

«L'intolleranza dogmatica è perciò legata allo stesso concetto dell'eternità della verità; è chiaro che negarla equivarrebbe a considerare come ugualmente valide, sia pure in situazioni storiche diverse, asserzioni che, dal punto di vista morale e religioso, sono opposte.

»Sotto questo riguardo devono venire conservate tutte le condanne papali del razionalismo, dell'Enciclica *Mirari vos* di Gregorio XVI (1832) al *Sillabo* (1864).

.....

»*Intolleranza dogmatica* dunque da mantenere, ma da questa intolleranza dogmatica non procede affatto un atteggiamento d'*intolleranza civile o pratica*: distinzione che si trova virtualmente espressa in quelle parole dell'Enciclica di Pio XI *Non abbiamo bisogno* che sopra abbiamo ricordato.

»In relazione ad esse possiamo dire che la difesa della libertà deve venire completamente separata dall'affermazione [pág. 144] della *religione della libertà*, ossia dalla *falsa elevazione della libertà* (dello spirito umano nel suo sviluppo storico) *a religione*. In questo testo (Pio XI), come è stato giustamente osservato dall'Aubert (14), e in altri analoghi dei Papi successivi a Leone XIII, si è potuto vedere l'inizio di una teologia della *tolleranza* e della *libertà della coscienza* nel senso che oggi è diventato corrente.

anime (di procurarsi il maggior bene spirituale sotto il magistero e l'opera formatrice della Chiesa... di partecipare i tesori della Redenzione ad altre anime), che Ci dicevamo testè lieti e fieri», etc. Versión española de la Encicl. en J. L. GUTIÉRREZ GARCÍA, op. cit., págs. 581-603 [texto transcrito por Lercaro, en pág. 594, n. (50)].

(13) LERCARO, 142.

(14) R. AUBERT: *L'enseignement du Magistère ecclésiastique au XIX siècle sur le libéralisme*, en *Tolérance et communauté humaine* (Tournai-Paris, Casterman, 1951), p. 103.

Aggiunge con ragione l'Aubert che «lavorare all'elaborazione pienamente soddisfacente di questa teologia, *liberata dai postulati filosofici del liberalismo immanentistico e del razionalismo* costituisce uno dei compiti maggiori della teologia attuale.»

«Un discorso compiuto dovrebbe mostrare come dall'idea dell'eternità e oggettività, in una parola della divinità della verità, proceda quella del rispetto della libertà delle coscienze, mentre dall'idea della sua umanità deriva l'estremizzazione dell'intolleranza nelle totalitarie religioni secolari.

»Si può dire infatti, in un certo senso, che l'idea della tolleranza, così come si trova teorizzata nel pensiero cattolico, è estremamente semplice. Si riduce, in sostanza, a questo: *nessuno dev'essere forzato contro la sua volontà ad adottare la fede cattolica.*

»Il rispetto della verità esige la libertà dell'assenso: una verità imposta è una verità che non viene accettata come tale. La persuasione, diceva giustamente il Rosmini, non può essere forzata.

»Ma con ciò siamo arrivati a ravvisare quel *maggior bene* che giustifica per il cattolico la tolleranza religiosa: *l'esigenza che la verità sia accolta come verità.*

»Cioè l'affermazione dell'oggettività della verità importa la distinzione di essa dall'atto attraverso cui la creatura può accedervi. Perciò, riconoscere l'oggettività della verità è fondare nell'atto stesso il diritto di libertà della [pág. 145] persona» (15).

VII

Especialmente debatidos han sido —y en parte lo son todavía— los problemas de libertad o constricción de las *manifestaciones* de vida intelectual o de actitud social o religiosa en el plano social *público*, especialmente por lo que atañe a las relaciones de esas manifestaciones con las exigencias de la verdad religiosa.

Podría pensarse también en la posibilidad de determinadas exigencias de *ortodoxia política* planteadas por el Estado. Evidentemente es éste uno de los puntos en que más fácil y más típicamente se puede incidir en el totalitarismo político. No sería, sin embargo, totalitario

(15) LERCARO, 143-145

plantear algunas exigencias mínimas *extraordinariamente sobrias*, fundadas en los principios *básicos* de la recta razón, de una ética política *fundamental*, y también, quizá, eventualmente en algunas categorías *verdaderamente históricas* (que habrían de estar abiertas a las posibilidades de revisión correspondientes al carácter evolutivo de lo histórico, y que en ningún caso habría que extrapolar, ni mucho menos que confundir con ideologías de partido). De todos modos, estas exigencias de *ortodoxia política*, sobre todo las que no representen principios *fundamentales* de ética social o política, deben quedar reducidas al *mínimum* en lo ideológico (es decir, en aquellas actividades que se reducen a la elaboración intersubjetiva y manifestación de pensamiento).

Intencionadamente he hablado de libertad o constricción de *manifestaciones* de vida intelectual, pues lo interior del sujeto está fuera del alcance y de los poderes jurídicos del Estado.

El problema se plantea con máxima intensidad —y ha dado lugar a un debate más que secular, que todavía no se ha cerrado— en lo que respecta a las exigencias de la verdad religiosa en un país oficialmente católico. ¿Debe en principio el Estado oficialmente católico impedir las manifestaciones públicas de formas de religiosidad no católicas y la propaganda de las mismas, o es mejor en principio dejar en libertad las manifestaciones sociales públicas de culto y de actividad religiosa y benéfico-confesional de esas religiones?

El cardenal Lercaro, en el trabajo ya citado, se pronuncia por la segunda de estas alternativas. En los párrafos anteriormente transcritos fundaba la necesidad de la tolerancia civil en la ineludible exigencia del respeto a la verdad y *al modo humano de alcanzarla*, a la libertad «de *las conciencias*», a la acción de Dios en las almas; la fundaba, finalmente, en la indeclinable fidelidad al principio que proclama: «ninguno debe ser forzado contra su voluntad a adoptar la fe católica», y en «la exigencia de que la verdad sea recibida como verdad». Podría objetarse que son cosas distintas forzar a uno a adoptar contra su voluntad la fe católica e impedirle las manifestaciones sociales públicas de culto y de actividad religiosa y benéfico-confesional de su propia religión. Pero el cardenal Lercaro considera conjuntamente ambos aspectos al pronunciarse por la tolerancia civil como mejor en principio. Realmente, la supresión coactiva de las manifestaciones públicas de toda otra actividad religiosa que no sea la de la religión declarada oficial por el Estado, equivale, al menos indirectamente, a una efectiva coacción para que se adopte por todos la

religión oficial. Otra cosa sería si lo único que se suprimen son algunas formas de publicidad verdaderamente extraordinarias, de tipo de propaganda quasi comercial.

El Cardenal Lercaro insiste en los peligros de confundir la esfera de lo religioso con los valores políticos, con el consiguiente rebajamiento de la religión, si el Estado toma a su cargo *directamente* la promoción de la misma:

«Nel caso dell'imposizione della verità si ha una confusione tra religione e politica: la verità tende a diventare uno strumento nelle mani del politico, ed è molto facile mostrare come questo si trovi confermato dalla storia. Nel caso della verità imposta si sostituisce al rapporto vissuto di subordinazione della politica alla religione, proprio della coscienza cristiana, quell'inclusione della religione nella politica che è il tratto tipico di ogni forma di paganesimo e che oggi si trova portato all'estremo nei regimi totalitari.

»Possiamo anche dire che è la presenza di Dio all'anima umana, propria dell'antropologia cristiana, che fonda, insieme al valore assoluto della persona, alla sua trascendenza alla storia, il metodo della persuasione, e vieta l'uso della coercizione e della violenza. La verità di questa tesi si può oggi facilmente esemplificare "a contrario": quella forma di pensiero che più radicalmente nega l'antropologia cristiana, affermando che il pensiero dell'uomo è sempre determinato dalla sua situazione storica, necessariamente deve portare alla forma più rigorosa dell'intolleranza; il che è fin troppo chiaramente attestato dalla storia attuale; se infatti si fa dipendere il cambiamento dell'uomo dal cambiamento della società, non ha più senso il parlare di metodo della persuasione.

»Se questo principio vale per ogni verità metafisica e morale, tanto maggiormente vale per il campo della fede e della grazia: chi può pretendere infatti, senza sacrilegio manifesto, di sostituirsi all'azione di Dio sulle anime? Nessun teologo mancherebbe oggi di stigmatizzare come tirano il capo politico che imponesse con la forza una religione ai suoi sudditi. Come infatti si può pensare di imporre il cristianesimo senza aprire la porta al sacrilegio, specialmente al peggiore di tutti, al sacrilegio contro l'Eucaristia? Il Gaetano osserva che il sacrilegio contro l'Eucaristia è il più grave di tutti perchè offende direttamente l'umanità di

Cristo contenuta in questo sacramento: in tal (pág. 146) modo che per riguardo alla specie del peccato è più grave l'ingiuria dell'Eucaristia che l'assassinio del Papa» (16).

* * *

Añadamos por nuestra parte algunas consideraciones acerca de este complejo problema:

1.^a El reconocimiento por parte del Estado de que la Iglesia Católica es la verdadera Iglesia fundada por Jesucristo (la única verdadera) es lo que esencialmente constituye a un Estado como oficialmente católico. Este reconocimiento (y, por consiguiente, la catolicidad del Estado) es cosa distinta y separable de la actitud de intolerancia *civil* con respecto a las manifestaciones sociales públicas de otras confesiones religiosas. Lo único que quedará excluido en principio serán las formas de propaganda punibles, por entrañar calumnia, injuria o dolo. Por lo demás, tales formas de propaganda tampoco le serían toleradas a la religión oficial.

2.^a Dentro de una plena tolerancia civil, todavía podría el Estado católico otorgar especiales facilidades para su trabajo a la Iglesia Católica, evitando toda confusión de la esfera de lo religioso y de lo político y toda presión directa o indirecta del Estado que pudiera disminuir en lo más mínimo la libertad de *las conciencias*.

3.^a El Estado (incluso el Estado católico) no tiene como función suya el llamado «celo de las almas», como tendía a pensar el hombre medieval y, en parte, el hombre de la Restauración católica en la época del Barroco. Al Estado le compete el cuidado de un verdadero bien común temporal, apto de suyo para que el *homo religiosus* —en una esfera *distinta* de la esfera de competencia del Estado— se aproveche del bien temporal y lo ordene a su vida religiosa y a su destino eterno. Hay, además, una subordinación directa *de carácter negativo* del fin del Estado al fin sobrenatural de las almas, por cuanto —como ha notado muy bien el Cardenal Alfredo Ottaviani en un trabajo reciente— «el fin temporal no debe impedir al fin sobrenatural». Pero no hay subordinación positiva *directa*. Si bien «la sociedad que persigue el bien temporal debe secundar a la que tiende a los destinos supremos del hombre», ello tiene lugar solamente «en virtud de un vínculo *indirecto*». Tal es el punto de vista, muy justo

(16) LERCARO, 145 s.

y equilibrado, del Cardenal Ottaviani, que pone de relieve cómo el sistema de leyes civiles puede lograrse sin impedir la marcha de los ciudadanos hacia la felicidad suprema. Las leyes no deben ser contrarias a bien superior, sino más bien secundarlo, aunque sólo sea indirectamente: «Hay, por ejemplo, otras maneras, otros medios para asegurar la prosperidad terrestre, que obstinarse en establecer para los jóvenes sesiones deportivas a las horas mismas en que deben pensar en su alma asistiendo a la iglesia para cumplir el precepto dominical» (17).

4.^a Posibles limitaciones impuestas por el Estado a determinadas manifestaciones públicas de formas religiosas distintas de la católica (culto, actividad social, exposición doctrinal, etc.) sólo podrían fundarse (aparte exigencias de la legislación penal o del orden público) en los principios morales de la cooperación material, ya que el Estado presta una importante cooperación positiva de carácter material a las actividades de los particulares consideradas como lícitas, por prestarles el poderoso apoyo de los servicios públicos y de la seguridad jurídica. La cooperación positiva de carácter material a acciones que entrañan objetivamente aspectos de error y de mal y que pueden producir efectos dañosos de orden espiritual, solamente es lícita en virtud de razones proporcionadamente graves. Estas razones existen, sin duda, en principio, como lo ha puesto de relieve el Cardenal Lercaro en las páginas arriba transcritas. Pero tampoco puede excluirse el que en determinadas circunstancias puedan admitirse algunas limitaciones a ciertas manifestaciones públicas de confesiones religiosas no católicas, por respeto a la verdad de la fe católica y a la vida religiosa de los ciudadanos católicos (que se supone constituirían la inmensa mayoría), salvando siempre igualmente el respeto a las conciencias de los ciudadanos no católicos. Evidentemente, las limitaciones a que nos referimos habían de estar concebidas en todo caso (y habían de ser aplicadas) en un clima de extraordinaria moderación. El punto de partida del Estado católico debe ser el respeto a aquella «libertad de las conciencias» de que se proclamaba paladín Pío XI, y el respeto deferente a la acción propia de la Iglesia Católica (acción de testimonio y persuasión), no un «celo apostólico» por completo ajeno a su competencia. En la medida en que se asignase al Estado católico una «función»

(17) A. OTTAVIANI, en una conferencia sobre el tema «La sociedad moderna es deudora a la Iglesia», publicada en *Studi Cattolici*, octubre de 1958, traducida por J. THOMAS-D'HOSTE en *Documentation Catholique*, 15, 1959, 347-57. He seguido esta versión. Los textos aducidos se hallan en págs. 353-54.

y una finalidad directa de promoción de la religión católica, en esa misma medida habría de considerarlo sometido a la potestad directa de la Iglesia Católica, contra la expresa doctrina de León XIII y de sus sucesores, no menos que de Santo Tomás de Aquino y de todos los teólogos católicos desde el siglo XVI.

5.^a El problema de si en un caso concreto hayan de imponerse o no algunas limitaciones a determinadas actividades públicas de confesiones religiosas distintas de la reconocida como verdadera, debe ser considerado como un problema histórico, que habrá que resolver en función de coordenadas de espacio y tiempo y de acuerdo con los principios de la verdad religiosa y de la ética política. En su ya citado discurso de 6 de diciembre de 1953 a los Juristas Católicos de Italia, expresa Pío XII la previsión de que el movimiento histórico conduce precisamente a un sistema universal de plena y mutua tolerancia civil, sin más limitación que la de las leyes penales del Estado. Contempla Pío XII la tendencia a la constitución de comunidades jurídicas de Estados, fruto del crecimiento de las relaciones internacionales y radicada en la creencia en una comunidad superior de los hombres, derivada de su unidad de origen, de naturaleza y de fin (18). La previsible regulación de los intereses religiosos de la comunidad internacional se describe por Pío XII en estos términos: «Secondo la confessione della grande maggioranza dei cittadini, o in base ad una esplicita dichiarazione del loro Statuto, i popoli e gli Stati membri della Comunità verranno divisi in cristiani, non cristiani, religiosamente indifferenti o consapevolmente laicizzati, od anche apertamente atei. Gl'interessi religiosi e morali esigeranno per tutta l'estensione della Comunità un regolamento ben definito, che valga per tutto il territorio dei singoli Stati sovrani membri di tale Comunità delle nazioni. Secondo le probabilità e le circostanze, è prevedibile che questo regolamento di diritto positivo verrà enunciato così: Nell'interno del suo territorio e per i suoi ogni Stato regolerà gli affari religiosi e morali con una propria legge; nondimeno in tutto il territorio della Comunità degli Stati sarà permesso ai cittadini di ogni Stato-membro l'esercizio delle propria credenze e pratiche etiche e religiose, in quanto queste non contravvengano alle leggi penali dello Stato in cui essi soggiornano» (19).

(18) AAS, 45 (1953), 794 s. Versión española en J. L. GUTIÉRREZ GARCÍA, *op. cit.*, pág. 1008 s.

(19) AAS, *loc. cit.*, 797. GUTIÉRREZ, pág. 1011, n. [11].

VIII

Las últimas páginas del estudio del Cardenal Lercaro a que venimos refiriéndonos están dedicadas a mostrar cómo la doctrina de la «tolerancia civil» está en continuidad con la tradición del Magisterio eclesiástico, del que constituye una prolongación y una profundización sin solución de continuidad.

Cita Lercaro un conocido texto de *Inmortale Dei*, de León XIII: «Si bien la Iglesia juzga realmente ilícito que las diversas clases de culto divino tengan la misma condición jurídica que la religión verdadera, con todo, no por ello condena a aquellos gobernantes que por conseguir algún gran bien o evitar algún gran mal toleran pacientemente en la práctica la existencia de todos ellos en el Estado.—Y suele también la Iglesia prevenir con gran cuidado que ninguno sea obligado a abrazar contra su voluntad la fe católica, porque sabiamente advierte Agustín que *el hombre no puede creer sino voluntariamente*» (20). Este texto recibe el siguiente comentario del Cardenal Lercaro: «Cioè con Leone XIII si comincia a portare l'accento, oltre che sull'intolleranza dogmatica —perfettamente conservata— oltre che sui mali storici che la tolleranza civile può impedire —le discordie civili, le guerre di religione— anche sul bene positivo che la libertà religiosa può promuovere, la salvaguardia della libertà dell'atto di fede» (21).

El Cardenal Lercaro pone de relieve que la moderna orientación de León XIII, Pío XI y Pío XII hacia la tolerancia civil tiene sus raíces en la tradición. Cita dos textos particularmente interesantes, que no son los únicos. San Gregorio I Magno, en una epístola a Pascasio, obispo de Nápoles, se expresa en estos términos: «Quienes desean con recta intención llevar a la fe a los extraños a la religión cristiana deben poner su empeño en los procedimientos de suave persuasión (*blandimentis*), no en los de dura constricción (*non asperitatibus*), para que la

(20) LEÓN XIII: *Encycl. Immortale Dei*: «Revera si divini cultus varia genera eodem iure esse quo veram religionem, Ecclesia iudicat non licere, non ideo tamen eos damnat rerum publicarum moderatores, qui magni alicuius aut adipiscendi boni, aut prohibendi causa mali, malibus atque usu patienter ferunt, ut ea habeant singula in civitate locum. Atque illud quoque magnopere cavere Ecclesia solet ut ad amplexendam fidem catholicam nemo invitus cogatur, quia, quod sapienter Augustinus monet, *credere non potest homo nisi volens.*» Puede verse el texto en GUTIÉRREZ, op. cit., pág. 211. El texto citado de SAN AGUSTÍN: *In Ioan. Ev.*, 26, 2 (ML 35, 1607).

(21) LERCARO, 146.

oposición (*adversitas*) no aleje a aquellos a quienes podía conquistar (*provocare*) una explicación convincente. Porque cuantos obran de otro modo y quieren impedirles el culto tradicional de su rito bajo capa de [llevarlos] a la fe, son convencidos de atender más a sus intereses que a los de Dios» (22). Se refiere la epístola de Gregorio I a los judíos de Nápoles, cuya libertad religiosa reivindica enérgicamente. Seis siglos más tarde, su homónimo Gregorio IX, en una carta a los obispos de Francia (6 de abril de 1233), se expresa en estos términos: «Los cristianos deben conducirse con respecto a los hebreos con la misma benignidad que desearíamos fuese usada con los cristianos que viven en países paganos» (23). Lercaro añade a estos

(22) SAN GREGORIO I MAGNO: Epist., lib. 13, ep. 12 (ML 77, 1267 s.): «Quí sincera intentione extraneos a Christiana religione ad fidem cupiunt rectam adducere, blandimentis, non asperitatibus debent studere, ne quorum mentem redita ad plenum ratio poterat provocare, pellat procul adversitas. Nam quicumque aliter agunt, et eos sub hoc velamine a consueta ritus sui volunt cultura suspendere, suas illi magis quam Dei causas probantur attendere.»

(23) Cfr. LERCARO, 148. Este texto de Gregorio IX (por lo demás tan intransigente contra los herejes, contra los que organizó el sistema inquisitorio medieval) bastaría para demostrar que la actitud de la Iglesia Católica no tiene que ser necesariamente (cual si se tratara de una consecuencia ineludible de su «intolerancia dogmática») la actitud de pedir para sí una libertad mayor que la que está dispuesta a otorgar en principio a los no católicos. En este punto habría que puntualizar mi trabajo *La doctrina de Pío XII sobre la tolerancia*, publicado en *Pensamiento*, 11 (1955), 199-212, donde se afirma (pág. 211): «Pues, en último término, según las última enseñanzas de Pío XII, sigue en pie que la doctrina católica pide para sí universalmente una mayor libertad de expansión, publicidad y propaganda que la que *universalmente* otorga *en principio* a doctrinas religiosas erróneas y disidentes.» Esta afirmación se fundaba en el modo de expresión utilizado por Pío XII en su discurso de 6 de diciembre de 1953 al V Congreso nacional Italiano de la Unión de Juristas Católicos: L'affermazione: Il traviamiento religioso e morale deve essere sempre impedito, quanto è possibile, perchè la sua tolleranza è in sè stessa immorale — non può valere nella sua *incondizionata assolutezza*. [...]. Il dovere di reprimere le deviazioni morali e religiose non può quindi essere una ultima norma di azioni. Esso deve essere subordinato a *più alte e più generali* norme, le quali *in alcune circostanze permettono*, ed anzi fanno forse apparire come il partito migliore il non impedire l'errore, per promuovere *bene maggiore*» (AAS 45, 1953, 799; trad. esp. en GUTIÉRREZ, op. cit., pág. 1012 s., n. [16]. Los subrayados son del texto original. Las palabras de Pío XII parecerían indicar que *en principio* la Iglesia no está dispuesta a que se otorgue a otras confesiones plena libertad, sino *sólo en especiales circunstancias*, es decir, con un criterio restrictivo que evidentemente la Iglesia no desea se le aplique a ella misma en países no católicos. Sin embargo, dichas palabras del Papa (cuya forma de expresión se explica por un sentido de continuidad con modos de expresión tradicionales del Magisterio eclesiástico)

textos el siguiente acertado comentario: «*La posizione di oggi non è in fondo che l'universalizzazione di questo atteggiamento*» (24). Pero no quiere con ello desfigurar el contexto histórico ni extrapolar el alcance verdadero de estos elementos de la tradición del Magisterio eclesiástico. Es ésta una parte particularmente feliz del trabajo del Cardenal:

«Tuttavia, anche se si può dimostrare come le tesi presenti non siano che sviluppi dei principi tradizionali, sembra lecito e molto facile un'obbiezione: come mai questi principi hanno tardato tanto a dar luogo a questi sviluppi? Perché non si vuole certo negare né che l'Inquisizione medioevale abbia perseguitato la libertà delle coscienze, né che dopo la riforma rappresentati della Chiesa cattolica abbiano spesso lodato i principi che attuavano la Contrariforma anche con mezzi violenti; e neppure che il senso immediato de molti espressioni usate da Gregorio XVI e da Pio IX sia nettamente avverso alla libertà religiosa». . . «Sono necessarie a questo proposito varie considerazioni. Importa anzitutto osservare come il problema della libertà religiosa sia *essenzialmente moderno*: e come occorra di conseguenza distinguere attentamente tra la dottrina della Chiesa cattolica e quella che è stata la ripercus [pág. 150] sione teorica di una situazione storicamente data; partendo da ciò si deve arrivare a vedere nell'Inquisizione medioevale non già un fattore essenziale di disciplina della Chiesa cattolica, ma un fenomeno

pueden ser interpretadas sin violencia como la simple afirmación de que la tolerancia civil está sometida a normas de prudencia y, por consiguiente, no puede ser afirmada como un principio absolutamente incondicionado e ilimitado. La posición de la Iglesia puede y debe ser explicada así: la tolerancia civil del error o del mal encuentra su límite en la necesidad de no cooperar materialmente a efectos gravemente perniciosos, cuya permisión, en las circunstancias concretas, no pueda compensarse con otros buenos resultados. Este principio la Iglesia lo entiende y lo aplica con absoluta lealtad a todos y no pretende sustraerse ella misma a sus exigencias, aunque, por saberse poseedora de la verdad revelada, está segura de que el principio nunca resultará aplicable, verdadera y objetivamente, en contra de su legítima libertad de realizar la misión que ha recibido del Redentor. No hay que negar, por lo demás, que el verdadero sentido de los límites de la tolerancia civil ha sido a veces mal comprendido y aplicado por los católicos, incurriéndose con ello en faltas lamentables de una recta tolerancia civil, disculpables cuando han correspondido a etapas inevitables del desarrollo histórico.

(24) LERCARO, 148.

storicamente dato che si tratta di spiegare con la particolare situazione spirituale del Medioevo.

»Nulla quindi di strano se il problema della libertà delle coscienze non veniva allora posto o veniva solo saltuariamente. Quel che importa è invece chiedersi se nel cristianesimo della Chiesa romana, a differenza dalle varie altre posizioni religiose medioevali, vi fossero gli elementi per affrontare, in climi, storici nuovi, questo problema: e si è visto come la risposta debba essere positiva.

»Quanto alle affermazioni di Gregorio XVI e di Pio IX [pagina 151], esse devono venire considerate in relazione agli avversari contro cui furono pronunciate. Riconosciano pure che dal loro esame non deriva l'impressione che abbiano portato l'accento sulla distinzione, di cui abbiamo trattato, tra intolleranza dogmatica e tolleranza civile, ma piuttosto quella di una totale intransigenza sul piano teorico, tale da portare i cattolici ad escludere ogni riconoscimento *spontaneo* della libertà per coloro che pensano altrimenti: però anche in questa occasione noi dobbiamo usare il criterio storico di situare ogni affermazione in rapporto all'avversario contro cui è stata pronunciata. Gran parte di quello che nell'Ottocento si era chiamato liberalismo verrebbe oggi designato col termine di radicalismo: cioè il liberalismo dell'Ottocento associava molto spesso le sue affermazioni politiche con una generale visione della vita nettamente anticattolica; con le cosiddette «affermazioni della coscienza moderna» in opposizione a quel che rimaneva delle «tenebre medioevali». Molto spesso il liberalismo fu nell'Ottocento sinonimo di massoneria, ed è di quel tempo l'idealizzazione della figura di Giuliano l'Apostata, di cui si trattava in certa maniera di riprendere il tipo di persecuzione (si veda, ad es., il laicismo della terza repubblica francese, con le leggi Combes).

»La libertà concessa a tutti i culti e a tutte le opinioni doveva praticamente equivalere, nella speranza di coloro che la promuovano, alla negazione del culto cattolico, dato che si accompagnava con la ricerca di stabilire condizioni culturali e politiche tali da far sì che questo residuo dell'intolleranza fosse destinato a sparire dalla coscienza moderna, come non più adeguato all'evoluzione dei tempi. Si trattava, per così dire, di un'Inquisizione a rovescio che sostituiva alla pena del rogo quella del

ridicolo (questo il significato comune del cosiddetto volterrianismo); il cattolico veniva escluso dalla discussione per la semplice ragione che egli rappresentava il residuo di una [pág. 152] mentalità prescientifica superata da un corso irreversibile degli eventi.

»Ora, se guardiamo bene, questa esclusione dal dialogo rappresenta un nuovo tipo di pena inquisitoria e non si sa se meno grave delle pene tradizionali. Il radicalismo, nel suo associare la libertà col razionalismo antisoprannaturalistico, assuase il significato non già della negazione del dogmatismo, come pretende di dare ad intendere, ma del *passaggio a un dogmatismo nuovo che può venire qualificato come il dogmatismo della coscienza moderna*. È stato, cioè, lo stesso liberalismo dell'Ottocento, almeno nelle sue espressioni radicali, ad avere portato la discussione sul piano dogmatico; in ciò trova giustificazione il fatto che *le dichiarazioni dei Pontefici abbiano sopra tutto battuto sull'intolleranza dogmatica*: e abbiano già detto come il principio dell'intolleranza dogmatica sia tale che la Chiesa non possa in alcuna maniera rinunciarvi. Vi erano sì nell'Ottocento dei cattolici liberali — e possiamo bene ascrivere a questa linea il Cavour, la cui preoccupazione più viva negli ultimi mesi della sua vita fu proprio quella della conciliazione del cattolicesimo e del liberalismo — ma, detto questo, occorre osservare come i cattolici liberali dell'Ottocento, pur sentendo confusamente quel che c'era di legittimo ed anche di cristiano in certe rivendicazioni della coscienza moderna, abbiano però avuto il torto di non vedere la complessità dei problemi e di formulare generalmente la posizione in termini di compromesso.

»Si può ben dire che nel Novecento gli avversari sono mutati e che almeno una delle equazioni ottocentesche, quella tra razionalismo antisoprannaturalistico e affermazione della libertà, così nel senso teorico come in quello pratico e immediato del termine, si è palesata falsa. Questo fatto ha preparato certamente le condizioni migliori per quella esplicitazione dei principi tradizionali nel senso che abbiamo detto.

»Oggi chiaramente la causa della civiltà appare legata [página 153] al rispetto della libertà della persona, quella della barbarie a un'estremizzazione dell'intolleranza persecutoria in cui nessuno può ravvisare la dipendenza da una qualsiasi tematica che si sia formata entro il mondo cattolico.

»Il discorso che si è fatto ha lo scopo di portare alla persua-

sione che la Chiesa, nel porsi oggi a difesa della libertà, non obbedisce a una necessità storica che deve subire e non entra in compromesso con principi diversi dai suoi; ma determina, in relazione a situazioni storiche nuove, quell'affermazione della dignità della persona, correlativa al primato della verità, che è stata la norma costante del suo insegnamento e della sua azione» (25).

IX

La dottrina de Pío XII, de una manera implícita, se orienta claramente en el mismo sentido de las explicaciones del Cardenal Lercaro, que vienen así a constituir una explicitación de supuestos claramente latentes en el magisterio de aquel gran Papa.

En el Mensaje radiofónico dirigido a todo el mundo el 24 de diciembre de 1942 expresa Pío XII en estos términos el *primer punto fundamental para el orden y la pacificación de la sociedad humana*:

«Chi vuole che la stella della pace spunti e si fermi sulla società, concorra da parte sua a ridonare alla persona umana la dignità concessale da Dio fin dal principio; si opponga all'eccessivo aggruppamento degli uomini, quasi come masse senz'anima; alla loro inconsistenza economica, sociale, politica, intellettuale e morale; alla loro mancanza di solidi principi e di forti convinzioni; alla loro sovrabbondanza di eccitazioni istintive e sensibili, e alla loro volubilità;

favorisca, con tutti i mezzi leciti, in tutti i campi della vita, forme sociali, in cui sea resa possibile e garantita una piena responsabilità personale, così quanto all'ordine terreno come quanto all'eterno;

sostenga il rispetto e la pratica attuazione dei seguenti fondamentali diritti della persona: il diritto a mantenere e sviluppare la vita corporale, intellettuale e morale, e particolarmente il diritto ad una formazione ed educazione religiosa; il diritto al culto di Dio privato e pubblico, compresa l'azione caritativa religiosa; il diritto, in massima, al matrimonio e al conseguimento del suo scopo, il diritto alla società coniugale e domestica; il diritto di lavorare come mezzo indispensabile al

(25) LERCARO, 149-153.

mantenimento della vita familiare; il diritto alla libera scelta dello stato, quindi anche dello stato sacerdotale e religioso; il diritto ad un uso dei beni materiali, cosciente dei suoi doveri e delle limitazioni sociali» (26).

Es evidente en esta página de Pío XII la preocupación por asegurar una libre y consciente *opción del bien* por parte de los hombres. Nada más alejado del pensamiento de Pío XII, tal como aquí se nos manifiesta, que el intento de promover, mediante una colaboración decisiva de resortes de poder civil, la conservación de actitudes religiosas carentes de auténtica convicción y de una adhesión verdaderamente libre. Las formas sociales deben *garantizar* «una plena responsabilidad personal, así en cuanto al orden terreno como en cuanto al eterno».

Entre los *derechos fundamentales de la persona* se proclama taxativamente «el derecho al culto de Dios privado y público, incluida la acción caritativa religiosa». ¿Cómo ha de entenderse este derecho? Me parece claro que, *de una manera directa*, se refiere aquí Pío XII «al verdadero culto de Dios» (27). Desde luego, en un lenguaje propio no se podría hablar de un «derecho al culto falso», en cuanto falso. El «derecho al culto de Dios» va orientado hacia el verdadero culto, como el derecho a la «libertad de las conciencias» va orientado hacia el acceso a la verdad y hacia la libre opción del bien. Pero la reivindica-

(26) AAS 35 (1943), 19. El Radiomensaje ocupa pp. 9-24. Trad. esp. en GUTIÉRREZ, op. cit., pág. 850.

(27) En el Radiomensaje de 1 de junio de 1941, con ocasión del quincuagésimo aniversario de la *Rerum Novarum* (AAS 33 (1941), 195-205; trad. esp. ibíd. 227-37), inculca Pío XII la necesidad de que el intervencionismo estatal en materia laboral respete el conjunto de los derechos y deberes fundamentales de carácter personal, entre los que enumera «el derecho al verdadero culto de Dios». He aquí sus palabras: «Ad ogni modo, qualunque legittimo e benefico intervento statale nel campo del lavoro vuol esser tale de salvarne e rispettarne il carattere personale, sia in linea di massima, sia, nei limiti del possibile, per quel che riguarda l'esecuzione. E questo avverrà, se le norme statali non aboliscano nè rendano inattuabile l'esercizio di altri diritti e doveri ugualmente personali: quali sono il diritto al vero culto di Dio; al matrimonio; el diritto dei coniugi, del padre e della madre a condurre la vita coniugale e domestica; il diritto a una ragionevole libertà nella scelta dello stato e nel seguire una vera vocazione; diritto quest'ultimo personale, se altro mai, dello spirito dell'uomo ed eccelso, quando gli si accostino i diritti superiori e imprescindibili di Dio e della Chiesa, como nella scelta e nell'esercizio delle vocazioni sacerdotali e religiose» (loc. cit., 201 s.; trad. esp., ibíd. 234).

ción por Pío XII del «derecho al culto de Dios» lleva implícita la reivindicación del derecho de buscar personalmente (bajo «una plena responsabilidad personal», posibilitada y garantizada por las formas sociales) el verdadero culto de Dios y de intentar tributar a Dios, dentro del estado actual de la propia conciencia, el culto que le es debido. El sentido de las palabras de Pío XII, cuando —dirigiéndose no sólo a los miembros de la Iglesia Católica, sino a todos los hombres, «davanti all'universo intero» (28)— proclama ser «el derecho al culto de Dios privado y público, incluida la acción caritativa religiosa» uno de los «fundamentales derechos de la persona», no puede ser interpretado como una afirmación *exclusiva* del derecho de los católicos a ser respetados en sus actividades religiosas privadas y públicas sin afirmación ninguna (al menos implícita e indirecta) de un derecho de los no católicos a ser respetados en las suyas, supuesta una buena conciencia subjetiva y una recta intención de las que no se puede dudar en principio (y de las que el Estado no tiene de suyo derecho a juzgar). Mucho menos se podría suponer que el sentido latente de las palabras de Pío XII fuera el de excluir positivamente a los no católicos de toda participación en el proclamado derecho fundamental de la persona al «culto de Dios privado y público». Sería gravemente injurioso a Pío XII suponer que su mente, al pronunciar, con tan solemne gravedad, esas palabras dirigidas a todos los hombres, hubiera sido referirse exclusivamente a los católicos y excluir positiva y totalmente de su afirmación a los no católicos. Porque, de ser así, sus palabras hubieran resultado de hecho afectadas de un cierto matiz de dolo incompatible con la personalidad de aquel gran Papa (29).

Por lo demás, este derecho fundamental de la persona humana a

(28) Radiomensaje de 24 de dic. de 1942 (AAS 35, 1943, 10; GUTIÉRREZ, 841): «la Chiesa non può rinunciare a proclamare davanti ai suoi figli e davanti all'universo intero le inconcusse fondamentali norme, preservandole da ogni travolgimento, caligine, inquinamento, falsa interpretazione ed errore; tanto più che dalla loro osservanza, e non semplicemente dallo sforzo di una volontà nobile e ardimentosa, dipende la fermezza finale di qualsiasi nuovo ordine nazionale e internazionale, invocato con cocente anelito de tutti i popoli.» Este es el Radiomensaje en que Pío XII emplea la fórmula: «il diritto al culto de Dio privato e pubblico, compresa l'azione caritativa religiosa», para expresar uno de los *fundamentales derechos de la persona*. Cfr. supra nota 26.

(29) La manera como hemos explicado el sentido de las palabras de Pío XII en este radiomensaje de 24 de dic. de 1942, es enteramente aplicable a las palabras de Pío XI en *Non abbiano bisogno*, citadas por el Cardenal Lercaro, y demuestra cuán rectamente interpreta éste la actitud de Pío XI en aquel documento. Cfr. supra nota 12.

buscar bajo una plena responsabilidad personal, garantizada por las formas sociales, el verdadero culto de Dios y a tratar de ejercitarlo, privada y públicamente, dentro del estado actual de la propia conciencia, no excluye el que, en determinadas circunstancias, puedan ser impuestas por el Estado algunas limitaciones a ciertas manifestaciones públicas de actividad religiosa. Limitaciones de esta índole (que habrían de imponerse y aplicarse en todo caso con el máximo respeto a la libertad de las *conciencias*) no es imposible que, en especiales circunstancias, puedan resultar también aplicables en alguna medida, por exigencias del bien común concretamente posible, a ciertas manifestaciones públicas del verdadero culto a Dios. Tales eventuales limitaciones deberían establecerse siempre en debido acuerdo con la autoridad de la Iglesia Católica, que, por institución divina, es soberana en «lo que pertenece a la salvación de las almas y al culto de Dios» (30). Ciertamente, hablando en términos de rectitud objetiva, las posibilidades de limitación legítima de determinadas manifestaciones socialmente públicas de actividad religiosa son menores tratándose del culto objetivamente verdadero que tratándose de cultos no adecuadamente verdaderos. No obstante, las diferencias entre uno y otro caso —supuesta en ambos la buena fe, la rectitud objetiva y la plena lealtad en los procedimientos— tampoco deben exagerarse.

La interna coherencia del magisterio de Pío XII acerca de la *tolerancia civil*, no menos que su real continuidad con la tradición anterior —rectamente entendida y adecuadamente profundizada—, se desprenden diáfananamente de cuanto queda dicho. En su Mensaje radiofónico del 24 de diciembre de 1954 se preguntaba el mismo Papa sobre la idea grande y eficaz, capaz de hacer a los Estados firmes en la defensa y activos en un común programa de civilización. Sin equívocos ni reticencias, pudo responder en los siguientes términos:

«Quele potrebbe essere l'idea grande ed efficace, che li renderebbe [i singoli Stati] saldi nella difesa ed operanti in un comune programma di civiltà? Da alcuni si vuol vederla nel concorde rifiuto del genere di vita attentatrice della libertà, proprio dell'altro gruppo. Senza dubbio, l'avversione alla schiavitù è notevole cosa, ma di valore negativo, che non possiede la forza di stimolare gli animi all'azione con la stessa efficacia di un'idea positiva e assoluta. Questa potrebbe invece essere l'amore alla

(30) León XIII, *Encyc. Immortale Dei*. Puede verse en GUTIÉRREZ, op. cit., pág. 197 s. (las palabras citadas entre « » en el texto se encuentran en pág. 198).

libertà voluta da Dio e in accordo con le esigenze del bene generale, oppure l'ideale del diritto di natura, come base di organizzazione dello Stato e degli Stati» (31).

Estas palabras representan uno de los aspectos más importantes de aquella parte del testamento espiritual de Pío XII que (por encima de las diferencias de religión) se dirige directamente a todos los hombres.

JOSÉ M.³ DÍEZ ALEGRÍA, S. J.

(31) AAS, 47 (1955), 23. Versión esp. en GUTIÉRREZ, pág. 1033 s. Un año después, en el Radiomensaje de 24 de diciembre de 1955, vuelve Pío XII a referirse a una libertad lograda y plena, que contrapone al ideal negativo de una libertad «vacía de contenido»:

«Nel Radiomessaggio natalizio dello scorso anno esponemmo il pensiero della Chiesa su questo argomento [sul comunismo], ed ora intendiamo ancora una volta di confermarlo. Noi respingiamo il comunismo come sistema sociale in virtù della dottrina cristiana, e dobbiamo affermare particolarmente i fondamenti del diritto naturale. Per la medesima ragione rigettiamo altresì l'opinione che il cristiano debba oggi vedere il comunismo come un fenomeno o una tappa nel corso della storia, quasi necessario «momento» evolutivo di essa, e quindi accettarlo quasi come decretato dalla Provvidenza divina.

»Ma Noi, al tempo stesso, ammoniamo i cristiani dell'era industriale, nuovamente e nello spirito dei Nostri ultimi Predecessori nel supremo ufficio pastorale e di magistero, di non contentarsi di un anticomunismo fondato sul motto e sulla difesa di una libertà vuota di contenuto; ma li esortiamo piuttosto a edificare una società, in cui la sicurezza dell'uomo riposi su quell'ordine morale, del quale abbiamo già più volte esposto la necessità e i riflessi e che rispecchia la vera natura umana» (AAS 48, (1956), 33 s.). El subrayado es mío. Alude aquí Pío XII a un orden económico-social que reconoce la primacía de lo moral (cfr. AAS 47, (1955), 21; GUTIÉRREZ, pág. 1031, n. [21]).

EN TORNO A LA NOCIÓN DE FILOSOFÍA POLÍTICA (*)

I

La expresión «filosofía política», a mi juicio, no es otra cosa que una fórmula de uso convencional que sirve para indicar una disciplina, un campo de estudios, cuyo contenido y límites pueden ser determinados del modo más diverso según los criterios personales de cada autor y las direcciones de pensamiento seguidas por ellos. Por esta razón, afirmo que no es posible dar una definición real de esta filosofía; una definición que determine la esencia del objeto definido. Por el contrario, siempre es posible dar una definición terminológica que indique el significado con que la expresión «filosofía política» es usada en el lenguaje de un determinado autor o una corriente de pensamiento determinada. Por otra parte, se puede plantear también el problema dirigido a indicar cuál es el significado de esta expresión hacia el que se orientan nuestras investigaciones.

En la invitación que me fué dirigida para presentar una comunicación sobre la noción de filosofía política, se ha sugerido «exponer sobre el problema mi punto de vista y, en general, el modo como este problema es considerado en Italia». Trataré de responder a esta pregunta dentro de los límites y con los presupuestos implícitos en las consideraciones precedentes. Para hacer más fácil mi exposición, invertiré el orden indicado. Trataré en primer lugar de dar una idea del modo como en general se considera este problema en Italia y, con tal fin, consideraré separadamente los dos significados diversos que a la expresión «filosofía política» se le atribuyen comúnmente por los investigadores italianos. Intentaré, en segundo lugar, exponer mi punto de vista particular; esto es, expli-

* Texto de una comunicación presentada en París en el «Institut International de philosophie politique» en la sesión del 7 de junio de 1959. Traducción de Rafael Castejón.

car cómo no entiendo oportuno seguir ninguna de estas dos concepciones y me oriento hacia otra distinta que en estos últimos tiempos encuentra bastantes seguidores. Para dar una mejor y más completa idea de la filosofía política en el pensamiento italiano y explicar también más fácilmente las razones de mi orientación personal, me referiré al modo como se presentan las dos concepciones de la filosofía política de que he hablado cuando se las considera colocándose en el punto de vista de los más notables maestros italianos de la ciencia política.

II

Una de las concepciones de la filosofía política que ha tenido y tiene todavía más amplia aceptación en Italia, de la cual podemos hablar en primer lugar, es la concepción, por así decir, tradicional. Esto es, aquella para la cual con dichas palabras se intenta designar una disciplina que nos indica en general el ideal del mejor Estado y de la organización perfecta de la Sociedad; que nos indica también los modelos particulares de cada institución, que deben adecuarse a aquel ideal.

Esta concepción tradicional, a decir verdad, no es característica y menos exclusiva del pensamiento italiano, porque, si no me equivoco, es la concepción más ampliamente seguida por el pensamiento filosófico en general. A este propósito basta pensar que es, sustancialmente, la propia de los mantenedores de la escuela del Derecho natural. Partiendo de presupuestos filosóficos diversos, en todos los tiempos, desde la Edad clásica a la moderna, los iusnaturalistas nos han indicado en efecto los ideales supremos de la justicia y nos han descrito la estructura de las instituciones que juzgan óptimas; a veces con propósitos revolucionarios, dirigidos a cambiar los ordenamientos existentes, a veces (y más frecuentemente, como diría Kelsen) con propósitos conservadores, dirigidos a justificar y mantener los mismos ordenamientos. A esta concepción tradicional de la filosofía política, además de la escuela del Derecho natural, se pueden añadir otras direcciones, como lo demuestran las doctrinas políticas de muchos secuaces del positivismo evolucionista y de la filosofía de la historia.

Si esta concepción de la filosofía política como doctrina del mejor Estado y de la Sociedad perfecta no es característica ni exclusiva de los investigadores italianos, ha tenido, como he dicho, una am-

plia aceptación entre ellos y aún la tiene. Esto se explica, en mi opinión, por el hecho de que la escuela del Derecho natural, después de un largo período en que permaneció aislada, si no mejor abandonada, ha reconquistado en estos últimos años en Italia el terreno perdido y está ahora en pleno renacimiento (1). Se trata más precisamente de un renacimiento que, de acuerdo con las tendencias dominantes en la vida política italiana, es por completo o casi todo obra de pensadores católicos distribuidos en varias tendencias, desde la filosofía escolástica hasta el espiritualismo cristiano. No diré que entre estos pensadores católicos, que tienen hoy en Italia una notable aceptación, falten figuras de particular relieve en lo que respecta a la filosofía política. De todos modos me parece se puede decir que su pensamiento se refiere mayormente a la concepción tradicional en esta materia, como resulta, por ejemplo, del libro de Giorgio La Pira, *Per una architettura cristiana dello stato*. En este libro el autor declara en efecto que «toda concepción política se apoya necesariamente sobre una metafísica determinada», y, después de haber puesto de relieve que las concepciones políticas de la Edad moderna como la de Rousseau, Hegel y Marx, se fundan todas sobre concepciones metafísicas equivocadas, concluye diciendo: «Por consiguiente, queremos una construcción política que tenga fundamentos en una concepción metafísica verdadera; y esta concepción metafísica verdadera no puede ser sino la católica» (2).

He dicho que a esta concepción de la filosofía política que indica el ideal del mejor Estado y de la Sociedad perfecta se puede llegar también partiendo de doctrinas distintas de la del Derecho natural como son el positivismo evolucionista y la filosofía de la historia; pero no me parece sea del caso hablar de estas doctrinas porque el pensamiento italiano contemporáneo no ofrece ejemplos relevantes de ellas como hubiese podido ofrecer al fin del pasado siglo cuando estaba de moda la sociología de Ardigó entendida como doctrina de la justicia, y cuando los socialistas, antes de la crítica esclarecedora de Labriola aproximaban las doctrinas del materialismo histórico a las de la sociología evolucionista.

(1) Véase el volumen colectivo *Diritto naturale vigente*, Roma, 1951, y también, BOBBIO: *La filosofia del diritto in Italia*, en «Jus», 1957; págs. 186-87.

(2) LA PIRA: *Per un'architettura cristiana dello stato*. Firenze, 1954; páginas 137-138.

III

La segunda concepción de la filosofía política que conviene recordar aquí para explicar cuál es el punto de vista del pensamiento italiano y poder proseguir el estudio de nuestro problema, es aquella que rechaza la doctrina del mejor Estado y de la Sociedad perfecta calificándola como una simple abstracción, como una mera ideología, y entiende la filosofía política como una disciplina dirigida a definir la naturaleza de la actividad política del hombre y a determinar la posición de esta actividad en relación a otras actividades espirituales y, sobre todo, respecto a la actividad económica y a la moral.

Para dar una idea de esta concepción que, por los términos subjetivistas con que propone su problema, es una concepción que a diferencia de las precedentes puede decirse característica del pensamiento italiano y más precisamente de la escuela idealista, creo que será suficiente dar algunas indicaciones sobre el pensamiento del mayor representante de esta escuela; esto es Benedetto Croce.

Según Croce la filosofía política, como ya hemos indicado, debe plantearse un único problema: el de la definición de la actividad política, y debe efectuar por consiguiente «una meticulosa reconducción de la realidad política a sus matrices volitivas, a las determinadas e individuadas voliciones-acciones que le dan el ser y son su originaria y verdadera realidad» (3). Las doctrinas sobre el ideal del mejor Estado y sobre instituciones que deben conformarse con aquel ideal, no presentan por consiguiente ningún interés para su filosofía política y, como él dice, no son otra cosa que teorías morales o «proposiciones de nuevas leyes que parecen mejores que las antiguas, o buenas respecto a las antiguas juzgadas ahora más o menos malas» (4). Dejando aparte estas doctrinas y considerando el único problema que le interesa, Croce, para resolverlo, parte luego del presupuesto fundamental de su filosofía según el cual el espíritu en su evolución recorre cuatro grados sucesivos; los de la estética y la lógica, pertenecientes a la actividad teórica, y los de la economía y la moral, pertenecientes a la actividad práctica. Sobre la

(3) SARTORI: *La teoria dello stato in Croce*, en «Studi politici» IV, 1954; pág. 145, y también ALFIERI: *I presuposti filosofici del liberalismo crociano*, en «La rassegna d'Italia», 1946; n. 2-3; págs. 125, 1128.

(4) CROCE: *Filosofia della pratica*, 3.^a ed. Bari, 1923; pág. 323.

base de este presupuesto afirma Croce, por consiguiente, que la actividad política coincide con la actividad económica porque ambas pueden reconducirse a la misma categoría de la utilidad. Pone de relieve también que la actividad política, así concebida, ocupa junto con la economía el grado inferior, mientras que la actividad moral ocupa el grado superior del espíritu práctico y explica por fin que se trata de «dos grados distintos y al mismo tiempo unidos, de tal modo que el primero puede concebirse en cierto sentido independiente del segundo, pero el segundo no es concebible sin el primero» (5).

Creo que estos pocos trazos sobre el pensamiento de Croce son suficientes para explicar en qué consiste la concepción que entiende la filosofía política como una disciplina dirigida a determinar la naturaleza de la actividad política.

De todos modos, puede ser oportuno recordar que esta concepción ha dominado en el pensamiento italiano durante todo el período comprendido entre las dos guerras. Giovanni Gentile, como es sabido, ha entendido la filosofía política en este sentido y se distingue de Croce solamente porque afirma que la actividad política debe ser aproximada a la actividad moral y no a la económica. La influencia de Croce y de Gentile se ha hecho sentir luego notablemente, no sólo sobre numerosos investigadores, seguidores del idealismo, sino también sobre secuaces de doctrinas diversas, como por ejemplo sobre Antonio Gramsci, el mayor representante del marxismo italiano (6).

IV

Para dar una idea un poco más precisa y menos incompleta de la noción de filosofía política en el pensamiento italiano, creo que es interesante añadir a cuanto hasta aquí se ha dicho algunas indicaciones sobre la posición que respecto a las dos concepciones examinadas ocupa la escuela italiana de ciencia política que cuenta entre sus mayores representantes a Gaetano Mosca y Vilfredo Pareto. Estas indicaciones, como se verá, me servirán también de base para explicar y exponer mi orientación personal.

Pienso que se puede decir que la concepción tradicional por la que con la expresión «filosofía política» se indican las doctrinas

(5) CROCE: *Filosofia della pratica*, c. pág. 226.

(6) GRAMSCI: *Note sul Macchiavelli*. Torino, 1949; p. 11.

del mejor Estado y la Sociedad perfecta ha sido rechazada por los citados investigadores italianos, esencialmente, por la pretensión de absoluta y definitiva validez que éstas asumen. Según G. Mosca, tales doctrinas, estén fundadas sobre la metafísica iusnaturalista o sobre cualquier otra concepción filosófica, no pueden asumir, en efecto, tal pretensión porque no son otra cosa que «fórmulas políticas», esto es, doctrinas que tienen esencialmente el fin de dar una base jurídica y moral «al poder de los gobernantes», al poder de la que él llama «clase política», y son por consiguiente, por su propia naturaleza, provisionales y contingentes (7). De opinión sustancialmente análoga es V. Pareto que considera las doctrinas sobre la «mejor forma del régimen político» como simples «derivaciones». Esto es, razonamientos o fragmentos de razonamientos, o pseudo-razonamientos que los hombres formulan para dar una apariencia lógica a sus instintos fundamentales; los llamados «residuos». Así como toda la obra de Pareto se dirige «a investigar la realidad que se oculta bajo las derivaciones» (8), se puede, por otra parte, decir que la misma obra está dirigida a refutar las pretensiones de carácter absoluto y de universal validez que frecuentemente asumen no sólo los cultivadores del derecho natural, sino también los de la sociología positivista y la filosofía de la historia. A este propósito puede ser interesante citar el siguiente pasaje: «La sociología ha sido hasta ahora, casi siempre, dogmáticamente expuesta. No obstante el nombre de positiva adoptado por Comte para su filosofía, su sociología es tan dogmática como el *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet. Son religiones distintas, pero siempre religiones... La fe, por su propia índole, es exclusiva. Quien cree poseer la verdad absoluta, no puede conceder que haya otras verdades en el mundo. Por eso son, y deben ser, intolerantes, tanto el fervoroso cristiano como el enfático librepensador» (9).

No se puede decir que G. Mosca y V. Pareto hayan hecho una crítica precisa y explícita de las concepciones filosófico-políticas de los idealistas, en la misma medida que la opuesta a la concepción tradicional. Su juicio sobre esta filosofía es, sin embargo, en mi opinión, implícito; se desprende del relativismo que inspira el pensamiento de ambos, de su crítica a la doctrina del derecho natural, y, especialmente, de la diversidad de los intereses que les solicitan

(7) MOSCA: *Elementi di politica*, 4.^a ed., Bari, 1945, vol. I, págs. 108 y sigs.

(8) PARETO: *Trattato di sociologia generale*, 2.^a ed. Firenze, 1923; pág. XXVI.

(9) PARETO: *Trattato*, cit. pág. 6.

y los problemas de que se ocupan. Así diré que, a los ojos de Mosca y Pareto, la filosofía política de los idealistas no puede dejar de parecer demasiado absoluta por el modo con que determina las diversas formas del espíritu y la naturaleza de la actividad política, y no puede dejar de parecer demasiado restringida, y por consiguiente evasiva, por el desinterés que demuestra hacia los problemas de que ambos se ocupan, y hacia aquellos de que se ocupan los tratadistas del derecho natural. El único problema objeto de la filosofía política de los idealistas, no puede tener para ellos sino un significado e importancia de carácter preliminar.

V

Luego de estas consideraciones de carácter informativo, y debiendo ahora indicar mi punto de vista sobre la «noción de filosofía política», empezaré por decir que me siento sustancialmente próximo a las posiciones de Mosca y Pareto respecto a las dos interpretaciones de la citada noción que hasta aquí hemos examinado; la tradicional y la idealista. Estimo que ambas concepciones son inaceptables; la primera, por sus pretensiones de absoluta y exclusiva validez, y la segunda, por la misma razón y también porque es demasiado restringida y resulta por consiguiente evasiva y lejana de los problemas concretos de la vida y de la historia. Sobre cada una de estas dos concepciones, deseo hacer, de todos modos, algunas ulteriores consideraciones.

A propósito de las doctrinas sobre el mejor Estado y la Sociedad perfecta, deseo decir, ante todo, que no creo sean reducibles solamente a meras fórmulas políticas o derivaciones como afirman Mosca y Pareto, sino que pueden ser interpretadas también de otras maneras, por ejemplo, como consideraciones éticas o como propuestas de nuevas leyes, así como piensa Croce. Cualquiera que sea el modo como estas doctrinas puedan ser interpretadas, es, sin embargo, cierto, en mi opinión, que ellas pueden representar un peligro cuando con sus pretensiones de carácter absoluto y de exclusividad asumen actitudes dogmáticas que son contrarias al espíritu crítico del pensamiento moderno. Y contra estas pretensiones y este dogmatismo, se pueden aducir, a mi parecer, no solamente los argumentos de Mosca y Pareto que he referido, sino también los demás argumentos que se suelen usar contra las doctrinas del Derecho natural.

como por ejemplo, el de la multiplicidad y diversidad de sus concepciones que contrasta con la pretensión de exclusiva validez de cada una de ellas. No es ocasión de detenerse a recordar estos argumentos que son bien conocidos (10). Deseo, por el contrario, hacer una breve detención sobre un argumento frecuentemente usado, no en contra, sino en favor del derecho natural; sobre el argumento de que la reafirmación de este derecho constituye la mejor defensa contra las atrocidades de las guerras y contra las injusticias sancionadas por las leyes positivas de los Estados totalitarios, cuya responsabilidad recaería, en todo o en parte, sobre las direcciones contrarias al derecho natural, es decir, sobre el positivismo y el historicismo. Contra este argumento, que es uno de los más «retóricos y subjetivos», Bobbio ha hecho una observación de carácter general; esto es, que «los hombres se han combatido y dado muerte también en los felices tiempos en que teólogos, filósofos y juristas eran convencidos y concordes defensores del derecho natural» (11). Y contra el mismo argumento quisiera añadir una observación de carácter particular relativa a Italia; quisiera recordar que en este país durante la Dictadura fascista han combatido por la defensa de la libertad no tanto los seguidores de la escuela del derecho natural, cuanto los mantenedores del historicismo y del positivismo. Pienso en el historicismo de Croce, que ha condenado el fascismo calificándole como anti-historicismo, y en el positivismo de muchos juristas, como Ruffini, Calamandrei y López de Oñate que, contra el arbitrio imperante, han afirmado la exigencia de legalidad y certeza del derecho positivo.

Al confrontar el único problema de que se ocupa la filosofía política de los idealistas con los prolemas que tratan Mosca y Pareto, he dicho que, cuando nos colocamos en el punto de vista de estos últimos, se tiene la impresión de que la filosofía política de los primeros no incurre solamente en los peligros del absolutismo y del dogmatismo, sino también en el de ser excesivamente restringida y, por consiguiente, evasiva respecto a los problemas de los cuales el filósofo de la política, pese a lo que digan los idealistas, no puede dejar de ocuparse. Un ejemplo de este último peligro nos ofrece Croce. Ciertamente, no se puede dudar de la importancia del problema que ocupa su filosofía política, pero tampoco se puede negar

(10) BOBBIO: *Quelques arguments contre le droit naturel*, en «Annales de philosophie politique», vol. III, París, 1959; pág. 175 y sgs.

(11) BOBBIO: *Ancora sul diritto naturale*, «Rivista di Filosofia», 1956; pág. 82.

que la problemática específica de esta filosofía no ha dado base teórica alguna para profundizar problemas de no menor importancia. Ante el problema del fascismo, por ejemplo, Croce se vió obligado a prescindir de los esquemas de esta problemática y afirmar que su liberalismo no es la ideología de un partido, sino una concepción total del mundo y de la vida en que se refleja «toda la filosofía y la religión de la Edad moderna». No se puede, ciertamente, negar la gran importancia que la religión de la libertad, así proclamada, ha tenido en Italia para inflamar los ánimos en la lucha contra la dictadura, pero no se puede dejar de reconocer que esta «religión» se demostró sumamente evasiva y que no fué posible obtener de ella una enseñanza útil para entender y profundizar los problemas políticos concretos. Esto explica por qué Croce, que fué el filósofo de la oposición, no pudo llegar a ser el filósofo de la reconstrucción y por qué, después de la caída del fascismo, fué abandonado por muchos de aquellos que, como Guido De Ruggiero, le habían seguido y sostenido fielmente durante muchos años.

VI

Por compartir el punto de vista de Mosca y de Pareto respecto a las dos concepciones de la filosofía política examinadas, me he aproximado, evidentemente, al campo de la ciencia política, pero no he creído que se deba identificar la filosofía política con esta ciencia. Pienso, por el contrario, que estas dos disciplinas pueden y deben ser consideradas distintas y, con este fin, diré que en mi opinión, la filosofía política debería entenderse de modo distinto; esto es, como metodología de la ciencia política; como reflexión sobre el lenguaje, los límites y los fines de esta ciencia.

He dicho al principio que la determinación del significado atribuible a la expresión «filosofía política» no puede tener un carácter real, sino solamente convencional, o mejor estipulativo, y este carácter —evidentemente—, se atribuye también a la determinación del significado que ahora he propuesto. Sin embargo, siempre se trata de una propuesta debida, no ya a una simple preferencia, sino a una verdadera y propia elección (12), la cual encuentra su explicación en el hecho de que con ella se evitan, en mi opinión, tanto

(12) SEMERARI: *La scelta*, «Rivista di Filosofia», 1959; pág. 38 y sgs.

los defectos de las concepciones iusnaturalistas, que pecan por sus pretensiones de carácter absoluto y de exclusividad, como los defectos de las concepciones idealistas, que pecan también por otro motivo; esto es, porque se muestran demasiado restringidas y evasivas frente a los problemas concretos de la vida y de la historia.

Una filosofía política que reflexiona sobre las investigaciones de la ciencia política, atenta a descubrir las causas históricas, psicológicas y sociológicas que determinan las decisiones políticas o el nacimiento de las ideologías, puede evitar —en mi opinión—, bien fácilmente, el peligro de atribuir un valor absoluto y exclusivo a las afirmaciones propias. Una filosofía política que, además de los problemas indicados, tiene en cuenta otros de que trata usualmente la ciencia política, como los de la formación del poder, estructura de las clases, acción de las masas, relaciones entre gobernantes y gobernados y otros análogos, no puede evidentemente desinteresarse de estos mismos problemas calificándolos como meras abstracciones, al modo como se desinteresan de ellos y los califican los filósofos idealistas.

Además de estas razones, por así decir negativas, que nos sirven para evitar los defectos de otras concepciones, la propuesta me parece preferible también por razones positivas consistentes en la importante función que atribuye a la filosofía política en relación con la ciencia política. Estimo que esto resulta particularmente claro cuando se piensa que el cultivador de la ciencia política, en cuanto hombre, al realizar su propio trabajo, se encuentra obligado, inevitablemente, a realizar elecciones, a tomar posiciones, y que la reflexión filosófica tiene la misión de advertirle que estas elecciones y tomas de posición no pertenecen a la ciencia, en cuanto son generalmente —por su propia naturaleza—, la expresión de actos prácticos; de actos políticos. Y además de esto, la reflexión filosófica tiene también el cometido de recordar al cultivador de la ciencia política que sus elecciones y tomas de posición, debiendo ser así entendidas, no pueden dejar de ser relativas y contingentes y, en todo caso, debe tener en cuenta las consideraciones que a propósito de las mismas pueden ser hechas tanto por la ciencia como por la filosofía. Cuando el científico se encuentra frente a éste o aquél problema en que se hallan en juego estos o aquellos valores, la ciencia no puede ayudarlo a decidir, solamente puede advertirle, como dice Max Weber, que «se pueden tomar prácticamente diversas posiciones» y puede añadir indicaciones como éstas: «si se toma una o la

otra, es preciso aplicar, según los resultados de la ciencia, medios determinados para ponerla en acto. Ahora, estos medios pueden ser de por sí tales que originen la creencia en el deber de rechazarlos. Entonces precisamente hay que elegir entre el fin y los medios indispensables.» La filosofía, por su parte, no puede dar al científico indicaciones de muy diversa naturaleza; puede advertirles, como dice aún Max Weber, que «ésta o la otra posición práctica puede deducirse con íntima coherencia y seriedad, conforme a su significado, de esta o de otra concepción fundamental del mundo; de una solamente o quizá también de varias, pero no de aquélla o de aquélla otra». Haciendo esto, y nada más que esto, entiendo que como ya he dicho, la filosofía política comprendida como metodología de la ciencia política, desenvuelve una función que es suficientemente importante y que la pone, siempre como dice Weber, a la altura de su propio cometido, que consiste esencialmente en «obligar al individuo, o al menos ayudarle, a darse cuenta del significado último de su propio obrar». Y al cumplir esta misión está bien añadir que la filosofía política se coloca también «al servicio de potencias éticas porque promueve el deber, la claridad y el sentido de responsabilidad» (13).

VII

Al proponer esta concepción de la filosofía política como metodología de la ciencia política y citar estos pasajes de Weber, evidentemente, no he tenido la intención de abrir una vía nueva. He tratado simplemente de aproximarme a una posición que permita responder más fácilmente a exigencias vivamente sentidas hoy por corrientes de pensamiento bastante diversas entre sí, como pueden ser las que se reconducen a la filosofía alemana de la cultura, de la que Weber es uno de los representantes más destacados, y las que se acercan al convencionalismo y operativismo propios del pensamiento anglo-americano cuando éste queda abierto a los problemas de la vida y de la historia. Puesto que la finalidad de esta comunicación no es solamente teórica, sino también informativa, deseo decir que estas últimas corrientes de pensamiento tienen hoy en Italia un notable séquito de estudiosos y que algunos de éstos nos han dado ya ejemplo significativo de una filosofía política entendida como

(13) WEBER: *Il lavoro intellettuale come professione*. Torino, 1948; págs. 71-72.

metodología de la ciencia política. Pienso en algunos ensayos metodológicos entre los que se encuentran los de Bruno Leoni sobre el método de esta ciencia en sus relaciones con la ciencia económica y con las otras ciencias sociales (14), y también, y especialmente, en algunos notables escritos de análisis del lenguaje político. Recuerdo ante todo algunos capítulos del libro de Bobbio, *Politica e Cultura* en el que se puede encontrar, entre otros, un interesante análisis de la palabra «libertad» en que se distinguen los diversos significados que esta palabra asume en el lenguaje de los liberales, en el de los demócratas y en el de los socialistas y se pone de relieve cómo, en el primer caso indica una condición de carencia de impedimentos referible a la acción, en el segundo un estado de autonomía referible a la voluntad, y en el tercero un poder de hacer positivamente alguna cosa. Recuerdo también el libro de Sartori, *Democrazia e definizione*, en que se desenvuelve un amplio análisis metodológico y una verificación histórica de la palabra democracia y se pueden leer interesantes consideraciones sobre el carácter descriptivo o prescriptivo de la definición de la misma palabra (15).

En libros como éstos, no faltan ciertamente las elecciones, las tomas de posición. Pero sobre este punto, contrariamente a la opinión de Weber, me parece que no hay nada que objetar. No discutiré aquí esta opinión ni la distinción entre medios y fines sobre que se funda (16). Me limitaré solamente a recordar que, como ya he dicho, las elecciones, las tomas de posición, para el científico de la política en cuanto hombre son inevitables, y añadiré que son análogamente inevitables para el filósofo de la política en cuanto es también un hombre que vive, no sólo la vida teórica, sino también la vida práctica y, por el mismo interés que no puede dejar de tener hacia la propia materia, se ve necesariamente incitado no sólo a contemplar, sino también a obrar, y quizá precisamente a contemplar sólo para poder obrar mejor. Si consideramos los libros de ciencia política de que nos hemos ocupado, me parece que se puede encontrar fácilmente una confirmación de cuanto he dicho. En los *Elementi* de Mosca las elecciones, las tomas de posición, son evi-

(14) Véase, por ejemplo. LEONI: *Scienza economica, scienza politica, azione politica*, en «L'industria», 1950; fasc. IV.

(15) BOBBIO: *Politica e cultura*. Torino, 1955. SARTORI: *Democrazia e definizione*. Bologna, 1957.

(16) Sobre este argumento, véase MYRDALL: *Value in social Theory*, London, 1958.

dentes y constituyen, por explícito reconocimiento del autor, la última finalidad de todo el libro. En el *Trattato* de Pareto no podemos, en verdad, encontrar un reconocimiento de este género y encontramos por parte del autor declaraciones en sentido contrario, pero esto no quita que haya tomas de posición relevantes en aquel tratado, aunque involuntarias e inadvertidas. Lo que se puede notar en los escritos de ciencia política se encuentra también, y con mayor razón, en los libros de filosofía política y no solamente en los de carácter metafísico, sobre el mejor Estado y la Sociedad perfecta, sino también en los de quienes siguen tendencias antimetafísicas y entienden la filosofía como metodología. Reconozco, por ejemplo, que al proponer se atribuya a la expresión «filosofía política» el significado de «metodología de la ciencia política» he hecho una elección, he tomado una posición que no es solamente científica y filosófica, sino también política. Siguiendo el impulso de mis sentimientos personales y por razones debidas a mi formación cultural y a mi propia experiencia vital he rechazado, con un acto de naturaleza prevalentemente política, el espíritu dogmático y por consiguiente autoritario que puede dominar, en mi opinión, dentro de las concepciones metafísicas y he adoptado por el contrario las exigencias del espíritu crítico, y por consiguiente liberal, que domina o al menos debería dominar, para mí, en las concepciones metodológicas (17). En la ciencia, como en la filosofía política, lo importante no es evitar las elecciones, que a mi parecer son inevitables, sino tener conciencia de la naturaleza de estas elecciones que no pueden ser más que subjetivas y contingentes, y recordar que las mismas deben hacerse teniendo en cuenta indicaciones y sugerencias que no pueden tener un carácter distinto de las que Weber nos da ejemplo y en los pasajes antes citados.

VIII

Se puede observar que cuanto he dicho mencionando a Weber y hablando de los libros de Sartori y de Bobbio carece de exactitud: porque Weber considera como propio de la ciencia, aunque reconoce que limita con «los confines de toda ciencia» (18), aquel cometido

(17) TREVES: *Spirito critico e spirito dogmatico*. Milán, 1954.

(18) WEBER: *Il lavoro intellettuale*, cit. pág. 71.

que yo atribuyo a la filosofía; porque Sartori dice que su libro «está bastante más próximo a cuanto hoy se llama ciencia política que no a lo que se clasifica como filosofía política» (19); porque Bobbio se abstiene de decir si sus escritos pertenecen a la ciencia o mejor a la filosofía.

Responderé a estas observaciones poniendo de relieve ante todo que mi intención no era exponer el pensamiento de estos autores sobre sus propias obras, sino más bien explicar mi punto de vista sobre el pensamiento y la obra de dichos autores. Observaré por otra parte que el estudio del problema de la distinción entre filosofía y ciencia política de que aquí se trata, no puede conducir a una solución de carácter real, sino solamente convencional, así como sólo puede conducir a una solución convencional el estudio del problema más estricto relativo a la definición de la filosofía política. Es cuestión de entenderse sobre el uso de las palabras. Sartori que acepta una concepción de la filosofía como metafísica, aunque sea como metafísica entendida en sentido un tanto personal (20), afirma que su libro está bastante próximo a cuanto hoy es llamado ciencia política. Este libro puede, sin embargo, ser calificado a su vez como filosofía política por otros investigadores que no aceptan aquella concepción y que mantienen, como dice Ayer a propósito de Weldon, que la filosofía política no consiste «en defender o combatir cada sistema político particular», sino que consiste «en exponer la lógica de las afirmaciones que figuran de modo característico en el discurso sobre la política», y sobre todo en «conocer qué especie de problemas deben proponerse y cuáles son los métodos más apropiados para encontrar la contestación que debe darse a los mismos» (21).

He dicho que es cuestión de entenderse, pero debo añadir que el entendimiento sobre los problemas de la definición de la filosofía política y la distinción de ésta respecto a la ciencia política, es bastante difícil, no sólo por razones de orden general, en cuanto se liga a la cuestión de las relaciones entre filosofía y ciencia, sino también por razones particulares relativas al específico campo de estudios a que esta distinción se aplica. En este campo de los estudios políticos se puede notar ante todo que, de manera diversa a lo que sucede en otros campos de estudio, las historias de las llamadas «doctrinas o teorías políticas» se ocupan tanto de la ciencia política

(19) SARTORI: *Democrazia e definizioni*, cit. pág. XI.

(20) SARTORI: *Questioni di metodo in scienza politica*, Firenze, 1958-1959; págs. 44-45, 57.

como de la filosofía política en sentido tradicional sin hacer, y sin siquiera intentar hacer, distinción entre estas dos disciplinas. Se puede decir que cuando se trata de hacer esta distinción, nos encontramos frente a serias dificultades porque muy frecuentemente sucede que filósofos generalmente considerados como tales, presentan sus concepciones políticas bajo una apariencia científica o desenvuelven en forma descriptiva un discurso político que resulta ser esencialmente preceptivo por sus propósitos. Por fin, se puede observar que en este campo muchos problemas son calificados de los más distintos modos, según las épocas y los autores. Pienso, por ejemplo, en el problema de las relaciones entre la situación existencial y las ideologías políticas, problema que por su origen y por tradición es un problema filosófico, pero que ha sido tratado ya como un problema de arte político, ya como problema de ciencia política, o bien como problema de sociología del conocimiento o del saber.

En esta comunicación he hablado de las dificultades que se encuentran para definir la filosofía política y para distinguirla de la ciencia política. No he hablado de las dificultades que se encuentran para definir la ciencia política y cuando he hablado de esta ciencia me he referido solamente a Mosca y a Pareto. Creo de todos modos necesario recordar por último que las dificultades para definir esta ciencia no son ciertamente inferiores a aquellas a que hasta ahora se ha hecho alusión. A este propósito es suficiente consultar el amplio volumen que sobre *La science politique contemporaine* ha publicado la UNESCO y comprobar la multiplicidad y disparidad de las opiniones expuestas por los estudiosos en torno al concepto de ciencia política, poniendo de relieve entre otros el hecho de que todavía hoy se discute si se debe hablar de una ciencia política unitaria o si sería mejor hablar de una pluralidad de ciencias políticas.

RENATO TREVES

(21) AYER: «Editorial foreword», a WELDON: *The vocabulary of politics*. Pelican Books, Middlesex, 1955.

LA NORMA Y EL IMPERATIVO

(NOTAS ANALITICAS PARA SU ESTUDIO)

I

NOTICIA PRELIMINAR

Circulan, desde hace más o menos dos lustros, en nuestros medios estudiosos, un conjunto de temas del más elevado interés teórico para esclarecer los fundamentos científicos de la Ciencia Dogmática del Derecho. Entre ellos, por la autonomía que han cobrado y por la gravitación creciente con que afloran en trabajos científicos, en sentencias judiciales y en coloquios académicos, se destacan los siguientes: 1) Si las leyes son o no órdenes del legislador, con lo cual se pone bajo examen la concepción imperativista del Derecho, actualmente dominante en la doctrina. 2) Si cabe hablar de la identidad entre el juicio y el 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 cual emerge 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 suministraría normas.

Estos temas llevaron a un selecto grupo de juristas y filósofos argentinos a solicitarme, en mi carácter de profesor titular de Filosofía de la Ciencia del Derecho, la organización de un curso intensivo que los investigara exhaustivamente en sus últimos fundamentos. Fácil era advertir el punto en que aquellos cuatro tópicos se anudaban en común. Se trataba, en rigor, de la legitimación de una lógica jurídica en sentido estricto.

Por otra parte la necesidad de circunscribir el horizonte para trabajar en concreto, determinó la implantación del problema a investi-

gar dentro de las posibilidades que podía ofrecer el replanteamiento de la lógica efectuado por Edmund Husserl, en atención a que este filósofo es no sólo el de más vasta influencia en el siglo XX, sino que, además, se yergue ya como el lógico por antonomasia de nuestra época (1). Frente a la gran obra lógica de John Stuart Mill, que dió los elementos discursivos a todo el movimiento científico de la segunda mitad del siglo XIX, pareciera que el científico del nuevo siglo está llamado a fecundar su discurso con los aportes de esta Lógica extraordinaria, tan cautelosa y atenta a los requerimientos de la ciencia misma. Además, con esta incardinación husserliana de nuestro problema se brindaba la oportunidad de dilucidar, de una vez por todas, la autenticidad del contacto fenomenológico desarrollado por la Teoría egológica en el campo del Derecho; de ese contacto, controvertido por algunos estudiosos argentinos y extranjeros, bajo el preconcepto académico de que no cabe armonizar los nombres de Kant, Husserl, Heidegger y Kelsen, y que, en alguna forma, si bien radicalmente diferente, representa la versión argentina de una intención también ensayada, como una necesidad del plano en que están las ideas jurídicas de nuestro siglo, por jusfilósofos tan conspicuos como Fritz Schreier, Félix Kaufmann, Adolf Reinach, Wilhelm Schapp, Juan Llambías de Azevedo y Gerhart Husserl.

Así nació este curso, programado para los años 1950 y 1951, con el tema general «Las posibilidades de la Lógica jurídica según la Lógica de Husserl», comprendiendo los siguientes subtemas, de los cuales el primero y el segundo tomaron todo un año académico:

1. El planteamiento de la Lógica general en Husserl.
2. La norma y el imperativo en Husserl.
3. El manejo fenomenológico del Derecho en Schreier.
4. El manejo fenomenológico del imperativo y la norma en Kaufmann.
5. El manejo fenomenológico en Llambías de Azevedo, Reinach y Schapp.
6. El manejo fenomenológico de la Teoría egológica del Derecho (2).

(1) Descarto de esta apreciación al positivismo lógico, aun reconociendo su gran importancia y enorme difusión, por estar limitado su alcance al ámbito deductivo de «las reglas de juego».

(2) Este subtema tiene su completo desarrollo en mi libro *Teoría de la Verdad jurídica* (Bs. As., 1954, Ed. Losada), publicado previamente en la revista «La Ley»,

7. Situación de la concepción imperativista del Derecho, con especial referencia a la posición de Kelsen antes y después del curso profesado en la Facultad de Derecho de Buenos Aires en 1949.

El curso se desarrolló en reuniones semanales, con duración de más de dos horas cada reunión, dentro de un ambiente realmente modelo por el espíritu cordial que lo animó y por el esfuerzo infatigable que se desplegó, el cual no pudo ser ocasionalmente interrumpido ni por los feriados ni por alguna tarde de tempestad que coincidieron con nuestro día semanal. Además de la concurrencia pasajera de algunas personas, principalmente estudiantes, sus asistentes regulares fueron: profesor Abel J. Arístegui, doctor Adolfo Butrón, doctora Guillermina del Campo, doctor Lorenzo Carnelli, señor Angel Jorge Casares, profesor Alfredo M. Egusquiza, doctor Luis Galeano, doctor Eduardo S. Ichaso, doctor Otto E. Langfelder, profesor Luis E. Nieto Arteta (de la Universidad de Bogotá), doctor Eduardo Ponsa, secretario del Juzgado Correccional; señor Lorenzo Raggio, profesor presbítero Juan R. Sepich, doctor Jorge G. Tejerina, señor Eduardo A. Vázquez, doctor Roberto J. Vernengo, doctor José M. Vilanova y doctor Esteban Ymaz, secretario de la Corte Suprema.

La bibliografía manejada en los estudios desarrollados durante 1950 fue la siguiente:

- HUSSERL: *Investigaciones Lógicas*, 4 tomos, Madrid, 1929, Ed. «Revista de Occidente».
- *Abreviatura de Investigaciones Lógicas*, Bs. As., 1949, Ed. «Revista de Occidente Argentina».
- *Ideas*, México, 1949, ed. «Fondo de Cultura Económica».
- AMBROSIO L. GIOJA: *Lógica formal y Lógica jurídica*, artículo publicado en «La Ley», del 16 de junio de 1950, Bs. As.
- HEIDEGGER: *De la esencia de la verdad*, Bs. As., 1948, ed. «Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras».
- WINDELBAND: *Normas y leyes naturales*, en «Preludios Filosóficos», Bs. As., 1949, ed. Santiago Rueda.
- COSSÍO: *Norma, Derecho y Filosofía*, en «La Ley», t. XLIII, año 1946, Bs. As.
- ADOLFO REINACH: *Los fundamentos apriorísticos del Derecho civil*, Barcelona, 1934, ed. Bosch.

tomos 67, 68, 69 y 70 (1952-1953); pero tuvo una anticipación suficiente en mi trabajo «la Intuición, el pensamiento y el conocimiento jurídicos» («La Ley», t. 63, 1951), del cual hay traducción inglesa en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XIV, núm. 4, 1954.

- Cossio: *La teoría egológica del Derecho*, Bs. As., 1944, ed. Losada.
 — *Ciencia del derecho y Sociología jurídica*, en «Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales», núms. 19 y 20, Bs. As., 1950.
 GRANELL: *Lógica*, Ed. «Revista de Occidente», Madrid, 1949.

El curso, que comenzó a mediados de marzo y que llegó con 32 reuniones al finalizar octubre, se desarrolló con el siguiente método: Cada reunión comenzaba con la lectura, en la *Abreviatura*, de los párrafos husserlianos indicados a tal efecto desde la semana precedente. Luego, sobre esta base, se procedía a leer la parte pertinente de las *Investigaciones Lógicas* que solicitara alguno de los concurrentes o que indicara el director del curso, con objeto de poseer el planteamiento original de los tópicos que a alguien le hubieren creado alguna dificultad. Y después comenzaba un análisis dialogado de lo leído, con las relecturas pertinentes hasta dejar el tema del día completamente esclarecido. Pero no se avanzaba una página sin obtener este resultado, aunque fuera menester continuar con el tópico en la próxima reunión.

El primer subtema, «El planteamiento de la Lógica general en Husserl», tomó 19 reuniones, encomendándosele el carácter de relator al doctor Roberto J. Vernengo. Era de carácter propedéutico y estuvo dedicado a adquirir una plena posesión de la terminología husserliana a la vez que ubicarnos sólidamente en el problema de la Lógica y de la Verdad dentro de su filosofía. Comprendió la lectura analítica de los siguientes textos:

- HUSSERL: *Investigación 5.^a* Introducción y párrafos 1 a 6, 8 a 13, 16 a 19, 20 a 21, 22 a 27, 28 a 31, 32 a 36, 37, 38, 41, 42 y 43.
 — *Investigación 6.^a* Prólogo, Introducción y párrafos 1 a 7, 8 a 12, 13, 21, 22, 25, 26, 28, 30 a 33, 36 a 39 y 40 a 52.
 — *Ideas*: ocasionalmente para obtener aclaraciones.
 HEIDEGGER: *De la esencia de la verdad*.
 AMBROSIO L. GIOJA: *Lógica formal y Lógica jurídica*.

Aunque dentro de este subtema abundaron esclarecimientos del más subido interés (como, por ejemplo, los referentes al párrafo 21 de la V sobre esencia intencional y significativa; o en la VI, los referentes al contenido representante o a las diversas acepciones de la Verdad—párrafos 14, 22 y 39—), no he de circunstanciar aquí el curso de nuestra investigación, dado su carácter propedéutico. En rigor, ella está al alcance directo de los estudiosos en los textos que se acaban de citar.

En cambio, creo de un interés general para los estudiosos hacer conocer, siquiera en esquema, los análisis que hemos efectuado en torno al segundo subtema, «La norma y el imperativo en Husserl», porque no tengo noticias que a este respecto se haya hecho todavía un desarrollo semejante, dentro de la vasta bibliografía husserliana. En este punto comenzaba en verdad para nosotros la investigación emprendida y el asunto nos tomó 13 reuniones. Como acá me tocó asumir también, directamente, el papel de relator, preparé unas notas que, debidamente dactilografiadas, fueron repartidas entre los concurrentes para que sirvieran de guía en nuestras meditaciones. Eso es lo que el lector leerá a continuación, dividido en cuatro capítulos y diversos incisos. He de excusar el estilo casi telegráfico y el giro entrecortado que se advierte, con frecuencia, entre párrafo y párrafo, porque se trata apenas de notas para un estudio fundamental que bien merecería la amplitud de un libro. En tal sentido, el lector que desee aprovecharlas no puede menos de acompañarlas con la lectura y meditación simultánea de los textos a que ellas hacen referencia. Contentarse con su simple lectura es tomar en préstamo la noticia de que la norma, sin ninguna clase de dudas, no es una orden ni posee ningún contenido propiamente imperativo, pero quedando bastante ayuno acerca de los fundamentos de semejante conclusión y del grado de evidencia que la acompaña cuando se descende a la última raíz del problema.

Las citas de páginas que traen las referidas notas remiten a los textos fundamentales en las ediciones anteriormente indicadas. Sin embargo, para facilitar la tarea de quienes deseen hacer una meditación menos pesada sobre la base de la *Abreviatura de Investigaciones Lógicas*, se indican también las páginas de este excelente compendio, precediéndolas de las letras *Ab*. Tratándose de las *Investigaciones Lógicas*, las citas llevan primero un número romano que remite a aquella de las seis investigaciones husserlianas que está en juego; o están precedidas del título *Prolegómenos*, cuando se refieren al primer tomo de la obra, como es de rigor.

II

LA NORMA Y EL IMPERATIVO EN HUSSERL

1) *Nuestro problema*

Todas las *Investigaciones Lógicas*, hasta el momento de su sorpresivo final, parecen haber sido elaboradas por Husserl teniendo en cuenta la distinción entre actos objetivantes y actos no objetivantes; distinción que, si bien necesitada de esclarecimiento, parecía imponérsele como indudable.

De acuerdo con esto, Husserl afirma constantemente que los actos volitivos, interrogativos, desiderativos, rogativos, etc., son afines entre sí en cuanto que no son actos objetivantes (ver VI, págs. 62, 63, 214, 216, 218, 222, 223, 224, 226, entre otras. *Ab*, 404, 405, 484 a 492).

En consecuencia, hay que aclarar si las normas son órdenes o imperativos, es decir, *actos volitivos*; o si son actos objetivantes, cayendo entonces en el campo de la Lógica en cuanto *significaciones lógicas*.

Para entender lo que es un acto objetivante hay que partir de la percepción, que es el acto objetivante primario y fundamental (ver *Ideas*, págs. 156 y 178), porque la percepción efectúa una síntesis intuitiva de identidad donde *el objeto* percibido se presenta realmente *de presencia*, sin ninguna abstracción, como siendo *el mismo*, ya se trate de momentos perceptivos sucesivos, ya de diferentes percepciones sobre un mismo objeto. Sólo la percepción *ve objetos*; sólo en ella *se dan originariamente* objetos (*Ideas*, 325); de ahí que se la llame objetivante, según se infiere de la expresión usada en la VI, 61 (*Ab*, 404). En ello, la mismidad del objeto percibido es la identidad de una cosa consigo misma; identidad que hace objetivante a la percepción en cuanto que el acto de percepción la vive al percibir objetos como objetos. El ente 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, donde fácilmente se advierte que se recuerda o se imagina con mismidad rememorativa o imaginativa, *lo mismo* que en la percepción se percibe. Como lo que se percibe son objetos, la memoria y la imaginación resultan objetivantes por la misma razón que la percepción.

Pero igualmente se advierte después sin dificultad que también los actos lógicos son objetivantes por idéntica razón, en cuanto que el nombre y el juicio significan *lo mismo* que la percepción, pero en el modo de la mención.

Actos objetivantes (o cuya intencionalidad es un objeto o una situación objetiva) son, pues, *el intuir* y *el significar* —VI, 226— (*Ab*, 491). En las *Ideas* (págs. 217-218, y particularmente en la 223), Husserl viene a decir que el sentido o noema de un acto objetivante es un sentido de objeto; o sea, un objeto como sentido: 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, lo objetivante, es que operan una síntesis de identificación con un juego del principio de identidad en presencia; es decir, que unifican o superponen lo vivenciado con mismidad (ver V, 256 a 257, y VI, 61, 64, 76 a 79, 97 a 99; *Ab*, 371, 405, 412, 413 y especialmente 424). A este respecto es particularmente elocuente el pasaje de la VI, 17 (*Ab*, 386).

Hay, pues, una mismidad intuitiva en la intuición y una mismidad significativa o mentada en la significación. Pero hay todavía una mismidad veritativa que define el problema de la verdad: la misma mismidad entre la mismidad intuída y la mismidad significativa o mentada posibilita y produce *el conocimiento* (ver VI, 140, 38, 46 y 211 a 228; *Ab*, 448, 394, 397 y 484 a 492).

Por eso se puede decir en este último lugar (VI, 214 y 215; *Ab*, 486) que sólo las enunciaciones indican que algo es o no es; que sólo ellas admiten verdad o falsedad.

2) *La norma de Husserl*

Husserl ha tematizado fragmentariamente —porque no analiza todos los problemas implicados— la norma y el normar, en sus *Prolegómenos*, párrafos 13 a 16; y totalmente la orden o imperativo (con el ordenar o imperar), en la *VI Investigación*, párrafos 67 a 70. Sobre ambas lecturas tenemos que encarrilar nuestro problema.

Desde ya se puede subrayar que nunca ha identificado la norma con la orden o imperativo, ni el normar con el ordenar o imperar;

pero que tampoco ha definido la relación de estas cosas, dejando, más vale, la cuestión en el aire. Una sola vez en obra tan extensa (VI, 223 ; *Ab*, 490) corre ambiguamente la frase «expresión de la voluntad legisladora en la ley», aclarando el uso preferencial del «debe», que tiene a veces el lenguaje, en un pasaje polémico, donde se entrecruzan las propias opiniones con las ajenas; pero donde, por cierto, no se tematiza la cuestión envuelta en esa expresión.

Una proposición de deber ser expresa una exigencia que está justificada en general, dice Husserl en los *Prolegómenos*, parágrafo 14; se estrecha su significación indebidamente si se quisiera entender un deseo o un mandato o un querer en concreto.

Lectura analítica de los parágrafos 13 a 16 de los *Prolegómenos*.

Para llevar a pleno sentido el análisis husserliano de la norma contenido en estos parágrafos, ya que él habla del conocimiento normativo, encuadrémoslo, como quien hace un triángulo, dentro de las tres nociones de ciencia normativa que conocen los juristas, y derive-mos de cada una las pertinentes glosas:

A) Husserl entiende por «ciencia normativa» la que *suministra* normas. ¿Por qué?

1) La noción le venía desde la Antigüedad, apoyada en el concepto de arte o técnica, con su articulación de medios y fines.

2) En esa noción estaba el problema local de Husserl respecto del carácter de la lógica, según resulta del parágrafo 13. Pero basta leer el trabajo de Windelband, *Normas y leyes naturales*, para apreciar con precisión el horizonte de la inquietud husserliana: allí se sostiene con toda generalidad que «las leyes con que nos encontramos en nuestra conciencia lógica, ética y estética nada tienen que ver con la explicación teórica de los hechos a que se refieren. Limitanse a decir cómo deben ser estos hechos para merecer una aprobación general. Son normas ideales, a tenor de las cuales se enjuicia el valor de lo que acaece por un proceso de necesidad natural. Estas normas son, pues, reglas de enjuiciamiento» (pág. 262).

3) Respecto de la Ciencia del Derecho, esa misma noción de ciencia normativa de que se hace eco Husserl era todavía la aceptada por los juristas en la primera mitad del siglo XIX (y aún por Kantorowicz en 1906).

B) Los juristas luego, hasta Kelsen inclusive, han entendido que la Jurisprudencia es «ciencia normativa» porque *conoce* normas, no porque las suministra.

1) Esto significaría para Husserl ser una ciencia teórica más, como cualesquiera de las ciencias teóricas conocidas.

2) Pero a esta posición le queda en pie el siguiente problema: ¿Qué es lo conocido, es decir, la norma?

3) Aquí se implanta la respuesta imperativista, cuya importancia es enorme porque se erige en la concepción jurídica dominante en el pensamiento moderno, pero cuya radical insuficiencia ha sido puesta en claro por la Teoría egológica (ver Cossío: *Norma, Derecho y Filosofía*, parágrafo 4; y *Ciencia del Derecho y Sociología jurídica*, párrafos 11 y 12).

C) Husserl no sospecha la posibilidad de la tesis egológica de que la Jurisprudencia es «ciencia normativa» porque *conoce mediante normas*; no porque conoce normas, ni porque las suministra.

La tesis egológica requiere que el normar sea un acto objetivante y que la norma sea una significación lógica en sentido estricto, *con desarrollo literal de lo que para las significaciones lógicas afirma Husserl al comienzo de la página 47 de la VI Investigación*: «Cuando en un caso dado un acto de intención significativa se cumple en una intuición, decimos que *el objeto de la intuición es conocido por medio de su concepto, o que se aplica el nombre respectivo al objeto aparente.*» La equivalencia sustitutiva diría: «...decimos que *la conducta de la intuición es conocida por medio de su norma, o que se aplica la ley respectiva a la conducta aparente.*»

¿Es posible este desarrollo literal? ¿Cómo?

Haciendo el balance del análisis husserliano de la norma, que consta de una tesis fundante y otra fundada, diremos:

Sobre la tesis fundante.—1) Se afirma que la norma supone un juicio de valor (parágrafo 14). Esta tesis tiene un desarrollo exacto e inobjetable.

2) Pero queda sin esclarecimiento el porqué de la tesis. Para la interpretación egológica, 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.

3) Si se pretendiera ver a la norma misma como el juicio de valor, según es la tesis de Kelsen, Soler, etc., entonces estaríamos dentro de la segunda noción de «ciencia normativa». 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» (*Prolegómenos*, 60 y 59; *Ab*, 44).

Sobre la tesis fundada.—1) Ahora se afirma que toda disciplina normativa supone una ciencia no normativa, estrictamente teórica. Esta tesis no resulta ni correcta ni exacta.

2) Esta afirmación no es igual que la anterior, *ni se deriva de ella*, como cree Husserl. Sólo funciona dentro de la Técnica y respecto de las normas técnicas, porque la verdad es un *a priori* de la Técnica en cuanto que por detrás de la verdad técnica *hay otra verdad independiente de aquélla*, que subsiste por aparte y que da fundamento a la verdad técnica. Por esta razón, si la previa verdad teórica es de verdad una verdad, es imposible que el contenido de una norma técnica pueda ser indistintamente una afirmación *N* o su contradictorio *no-N*. Por ejemplo, la norma técnica «si quiero envenenar, debo dar veneno (estricnina)», no puede, en ningún caso, reemplazarse por su contradictoria indefinida «si quiero envenenar, debo dar no-veneno (no-estricnina)». La contradicción indefinida mienta todavía al objeto; pero fácilmente se echa de ver que la no-estricnina es apenas el vacío concepto lógico de lo contradictorio, al cual no corresponde nada real y concreto sobre lo que quepa una verdad, y sólo una, que fuera un conocimiento teórico sobre algún objeto. Y si quisiéramos reemplazar la norma técnica de nuestro ejemplo por su contradictoria negativa, «si quiero envenenar, no debo dar veneno», llegaríamos más directamente a evidenciar la misma imposibilidad por cuanto la contradicción negativa, estableciéndose entre los términos del juicio, se disuelve analíticamente en una auto-contradicción. Así, pues, 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.

La norma técnica también supone un juicio de valor: *la utilidad* del envenenamiento para alguien; en nuestro ejemplo, como señala la tesis fundante de Husserl; pero esto es cosa diversa *de la verdad* sobre los efectos mortales de la estricnina, a que apunta la tesis fundada de Husserl. Y el ligamen entre ambas cosas sólo se da en el ámbito de las normas técnicas en cuanto que la verdad es un *a priori* de la Técnica, según hemos explicado.

3) En cambio, tratándose de una norma moral o jurídica, no hay ninguna otra verdad fuera de la enunciada normativamente; por de-

trás 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 estuviere normado. Así, la norma moral o la jurídica pueden decir, por ejemplo, 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 *debe ser*. Pero aquí se imponen dos reflexiones:

a) En *La Teoría egológica* (págs. 230 a 236) se ha explicado con toda amplitud el juego diverso e inconfundible de los juicios afirmativos, negativos e indefinidos dentro de la Lógica de la libertad, destacando que una norma general sólo puede ser afirmativa o negativa porque lo universal es sólo pensamiento, en tanto que las normas individuales sólo pueden ser afirmativas o indefinidas porque se refieren a lo existente en su existencia. Y en cuanto que lo mentado por aquel pensamiento es el consistir de una libertad determinada —y la libertad es posibilidad, pero posibilidad que existe siendo posibilidad; a diferencia de lo que se denota con la palabra «posibilidad» referida a los objetos ideales y naturales, según se explicará más adelante—, de aquello resulta que una norma general gramaticalmente indefinida, lógicamente dice lo mismo que una norma afirmativa cuando lo normado es el señorío; y dice lo mismo que una norma negativa cuando lo normado es la inordinación. Así, se norma exactamente lo mismo diciendo (ejemplo de señorío): «la mujer casada puede aceptar herencias», que diciendo: «la mujer casada puede no aceptar herencias». E igualmente se norma exactamente lo mismo diciendo (ejemplo de inordinación): «el matrimonio no es disoluble», que diciendo: «el matrimonio es indisoluble» (no disoluble).

Esto se aclara para explicar por qué huelga considerar por separado la contradicción indefinida y la contradicción negativa en el ejemplo normativo que estábamos analizando, cuyas enunciaciones contradictorias («se debe comer carne los lunes» y «no se debe comer carne los lunes») tienen la misma posibilidad lógica a diferencia de lo que vimos que ocurría con las normas técnicas. Aquí los contradictorios contenidos normativos «N» y «no-N» son ambos igualmente

cosas reales significadas, porque el pensamiento ahora no razona sobre el vacío lógico de lo contradictorio (no-N) como posibilidad, sino sobre la posibilidad de la libertad que es realidad *indefinida* (comer algo, sí, pero que no sea carne) expresada de aquella manera.

b) No vaya a pensarse que se destruye esta nuestra objeción a la tesis fundada de Husserl, diciendo que sendos conocimientos socio-gráficos serían para ambas normas de nuestro ejemplo los correspondientes conocimientos teóricos que reclama Husserl: en un caso, la verificación de que en la comunidad bajo examen se come carne los lunes; y en el otro, la verificación similar de que no se come carne los lunes. Las dos normas vendrían *a posteriori* y estarían fundadas en estos conocimientos.

Más adelante hablaremos del Derecho consuetudinario; y en lo que este argumento pudiera alcanzarlo como buena o como mala interpretación, a ello me remito desde ya. Pero para dejar intacto el sentido y la fuerza de nuestra objeción, hagamos notar que las normas generales y jurídicas *valen* como tales, no sólo después, sino que también *antes* de que la realidad social llegue a ser como ellas enuncian. Y hagamos notar que *la realidad social se altera y modifica* a tenor de lo que enuncian por anticipado estas normas, principalmente las jurídicas. Nada de esto es equiparable con la situación de las normas técnicas, ni allí puede ser concebido.

En resumen: Estas normas —y así las de nuestro ejemplo— no suponen ninguna otra verdad que la del hecho de libertad por ellas mismas enunciado. Pero esto no es un obstáculo para que subsista la tesis de que ellas suponen un juicio de valor, a saber, en nuestro ejemplo: la bondad o la justicia de comer carne los lunes, o la bondad o la justicia de no comer carne los lunes.

4) No puede excusarse a Husserl su generalización. *Toda* disciplina normativa supone una ciencia teórica como fundamento, alegando que pensaba en una cosa diferente a la Jurisprudencia o a la Moral, por ejemplo, en la Técnica, porque el ejemplo que utiliza para desarrollar su tesis fundante («todo guerrero debe ser valiente») es un ejemplo moral y jurídico; y porque él mismo alude, en su desarrollo, a la ética utilitarista y a la kantiana.

5) Volviendo al marco donde hemos colocado el análisis husserliano de la norma para darle su pleno sentido, surgen estas alternativas:

a) ¿En qué sentido la Jurisprudencia puede seguir siendo denominada una «ciencia normativa»? Pues: o renunciamos a esta califi-

cación porque no sería ciencia de ninguna especie —ni teórica ni práctica— y sí sólo decisión siempre circunstancial que no llegaría a la dignidad de una auténtica disciplina normativa en el sentido husserliano de Técnica, por faltarle la ciencia teórica fundante, según acabamos de verificar. Sobre esta base husserliana viene a parar aquí, en este decisionismo psicologista, la idea tradicional de que el saber jurídico suministra normas; es decir, de que son los juristas o prudentes, más que los órganos, los que en verdad suministran las normas en razón de su saber.

b) O nos engolfamos en las dificultades de la idea del racionalismo contemporáneo de que la Jurisprudencia es una ciencia acerca de normas; y, por lo tanto, plenamente teórica para una perspectiva husserliana. Pero entonces habría que vencer las siguientes dificultades:

1) ¿Qué son las normas? Se ha dicho que imperativos. Pero ¿qué es un imperativo? Veremos en el próximo capítulo el análisis temático de Husserl sobre la esencia del imperativo. De todas maneras, la tesis imperativista para la ciencia del Derecho está plenamente refutada por la Teoría egológica (ver Cossío: *Norma, Derecho y Filosofía*, parágrafo 4; y *Ciencia del Derecho y Sociología jurídica*, párrafos 11 y 12).

2) Se hace necesario radicar la diferencia esencial entre jurista y órgano, como hace Kelsen, en que el primero conocería normas y el segundo las suministraría, sin que de ninguna manera quepa admitir que este suministro también es conocimiento acerca de normas, porque, de hacerlo, al superponer lo esencial del jurista con lo esencial del órgano, se borraría entonces la diferencia entre y otro, que es precisamente el supuesto necesario para la defensa de la posición.

3) Este supuesto contiene en sí mismo una contradicción, porque el canon del sujeto cognoscente del jurista está en el juez: el jurista, en efecto, escribe poniéndose en el lugar del juez. Y no se entiende cómo el jurista podría hacer conocimiento, si para hacerlo tiene que ubicarse necesariamente en papel de aquel a quien se le niega que le sea esencial conocer.

c) La noción egológica de que la Jurisprudencia conoce *mediante* normas implica la idea de que toda norma supone un juicio de valor, pero está desconectada de la tesis fundada de Husserl. Aquí la Jurisprudencia no sería una disciplina normativa fundada, sino que sería directamente una disciplina teórica. Pero esto requiere ver que la

norma no es un imperativo, sino una significación lógica objetivante igual que cualquier concepto.

6) Con todo, antes de descartar la idea de que la Jurisprudencia es normativa porque suministra normas, es decir, defendiendo todavía la legitimidad de esta calificación a pesar del decisionismo psicologista que la amenaza si se la llevara al extremo (ver más arriba *sub a*), y, por lo tanto, defendiendo todavía que esa noción podría acomodarse a las dos tesis husserlianas (la fundante y la fundada), tenemos que andar más despacio. Es decir, hay que examinar las posibilidades de esa noción de ciencia normativa de que participa Husserl y juzgar si él aceptaría las consecuencias a donde nos tendría que llevar. Dos hipótesis saltan a la palestra:

a) ¿No podría haber una ciencia teórica del Derecho que hablara del Derecho como ente y que fuera el fundamento de la disciplina normativa del Derecho?

Tal sería la posición jusnaturalista según la cual el Derecho natural es un orden superior al orden positivo, pero siempre un orden del ser. Pero no cabe suponer a Husserl jusnaturalista, máxime considerando todo el desarrollo idealista de su filosofía. Dejando a un lado las conocidas insuficiencias del jusnaturalismo para fundar el conocimiento de la experiencia jurídica (por ejemplo, su tesis de que el Derecho injusto no es Derecho; donde se incurre en la confusión de lo anti-jurídico con lo a-jurídico, la cual significa nada menos que haber dejado escapar el problema ontológico del Derecho), tendríamos que formularnos, en plano estrictamente fenomenológico, la siguiente pregunta para comprender que su respuesta aleja de Husserl toda posibilidad jusnaturalista: ¿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 exige es una ciencia?

Tales serían también las posiciones psicologistas y sociologistas.

Pero el psicologismo no está en Husserl. Y si el conocimiento acerca del hecho personal de conciencia —del jurista o del juez (3)—

(3) JEROME FRANK: *Courts on Trial*, pág. 151 (Princeton, 1950). «También las simpatías y antipatías del juez se actualizan igualmente respecto de las personas de los testigos, abogados y litigantes de un pleito. Su propio pasado puede haber creado reacciones a favor o en contra de las mujeres, o de las mujeres rubias, o de los hombres barbudos, o de los sudistas, o de los italianos, o de los sacerdotes, o de los compañeros de promoción, o de los afiliados al partido demócrata.»

fuera el conocimiento fundante, habría una decisión *siempre ocasional* como consecuencia técnica, según lo anotamos más arriba.

Tampoco el sociologismo podría entronizar a la Sociología jurídica como la ciencia fundante de la disciplina dogmático-normativa, porque Jurisprudencia dogmática y Sociología jurídica son *toto coelo* cosas diferentes, como se comprueba al seguir el desarrollo egológico de este problema (ver Cossío: *Ciencia del Derecho y Sociología jurídica*). La repulsa del sociologismo por parte de los juristas traduce un certero instinto de pureza metódica que apunta a la idea husserliana de las ontologías regionales.

Y si aquí se dijera que el dato ontológico (en el sentido de Husserl), común a la Jurisprudencia y a la Sociología jurídica, es el que suministra el conocimiento teórico fundante de la Jurisprudencia técnica, habría de subrayarse que este conocimiento eidético es inmanente al saber empírico de los juristas y no separable de él; por lo tanto, sería un conocimiento fundante en un sentido del todo diverso del que se le dió a la expresión con motivo de las disciplinas normativas, en el párrafo 14 de los *Prolegómenos*. Este conocimiento eidético fundante se encuentra también en cualquier otra ciencia empírica rigurosamente teórica. En rigor, invocando para la Jurisprudencia dogmática este conocimiento eidético fundante, se viene a 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.

b) Pero así como Husserl reconoce y explica que hay una Lógica pura rigurosamente teórica y una Lógica aplicada que da las normas para la aplicación de la Lógica en el conocimiento práctico, ¿no habría también un Derecho puro como aquella Lógica teórica, cuyo objeto a conocer fuera ideal y no entitativo como en las tesis jusnaturalista, psicologista y sociologista?

Pero esto no puede ser así. Husserl aclara en las *Ideas* (págs. 228 y 352) que la Lógica pura se refiere a esencias noemáticas, en tanto que la Lógica normativa se refiere a esencias noéticas. Esas esencias noemáticas son independientes del hombre, porque se trata del *pensamiento*, y el pensamiento como significación no se integra con la significación «hombre». Una significación, para significar lo que significa, en cuanto mera significación, no necesita integrarse con el hombre.

Todo lo contrario ocurre en el Derecho, que, como significación, es una significación acerca del hombre, porque es una significación

del hombre, es decir, de uno de sus modos de vivir. De ahí la imposibilidad de hacer de la Jurisprudencia una ciencia de objetos ideales, como sería la consecuencia de esta hipótesis desarrollada en el sentido en que la estamos planteando. Pues si el Derecho se da sólo como Derecho argentino, o francés, o inglés, etc., es un patente contrasentido querer hablar de un Derecho *puro* argentino después de calificarlo de «argentino», que es una formación histórico-cultural. Si nuestra norma positiva de alcanzar la mayoría de edad a los veintidós años, como esencia noética admitiera una esencia noemática coordinada, ¿qué podría ser esta esencia noemática sino una formalización? ¿No es un patente contrasentido suponer una esencia semejante que no fuera pensamiento, sino que todavía siguiera siendo Derecho; es decir, no una legalidad del pensamiento mismo a secas, sino una legalidad pura del Derecho argentino que habría de ser jurídica y argentina, a pesar de su vacuidad? ¿Habría, pues, esencias formales y materiales a la vez?

Dentro de un enfoque husserliano, más vale parece que lo que late en esta hipótesis podría desarrollarse en una dirección totalmente diferente que la esbozada, a saber: la legitimidad de una Lógica jurídica pura, fundante de la Lógica jurídica aplicada; pero nunca una Ciencia jurídica pura que estuviera respecto de la Jurisprudencia técnica en esa relación aludida en el párrafo 14 de los *Prolegómenos* y de la cual hemos verificado su limitada validez para la Técnica en general. Pues la cuestión es advertir que lo que desde Savigny se llama Jurisprudencia técnica, pretende ser directamente el conocimiento científico del Derecho positivo. En Savigny, «técnico», contrapuesto a «espontáneo», significa redondamente «teorético» o «científico» por su respaldo metódico y por su radicación en los especialistas vocados a su estudio.

3) *El imperativo en Husserl*

Lectura analítica de los párrafos 67 a 70 de la 6a. *Investigación*.
El párrafo 67 nos introduce al tema recordando que *expresar, nombrar, significar*, no son de por sí *conocer* en el estricto sentido fenomenológico, porque el conocimiento reclama además plenitud intuitiva. Pero plantea dos cosas de gran interés con una gran oscuridad que hay que disipar. Para disiparla, recordemos los párrafos 1, 2

y 3 de esta *Investigación*, según los cuales la palabra «expresar» podía aludir a estas tres cosas:

Expresar:

1) Notificar, o sea, dar o tomar noticia por inferencia de los actos que producen una significación; v. g.: del juzgar. La significación producida como contenido de este acto, no es lo mismo que el propio acto. No obstante un tercero infiere de esa significación, que aquel acto ha ocurrido en la conciencia del otro sujeto. El tercero se notifica de ello y esto es expresar para el sujeto.

Husserl advierte en el párrafo 7 de la 1.^a *Investigación* que «la comprensión de la notificación no es un saber conceptual de la notificación; no es un juzgar de la misma especie que el enunciar; sino que consiste tan sólo en que el oyente aprehende o simplemente *percibe* al que habla y lo percibe *intuitivamente* como una persona que expresa esto o aquello».

2) Nombrar los actos que vivimos como viviéndolos. Por ejemplo, cuando se dice: «yo juzgo que..., etc.», «yo ordeno que..., etc.». Acá a los actos mismos de juzgar, ordenar, desear, se los ha hecho objeto *presente* del enunciado.

3) Significar, o sea, la mención que se refiere a un objeto y tiene o espera cumplimiento intuitivo. Aquí, por ejemplo, no nos referimos a la percepción como acto, sino a la cosa que es o será percibida. Sin embargo, es de notar que de acuerdo el párrafo 25 de la 1.^a *Investigación*, *todo acto* de la segunda especie viene a ser una variante de los de la tercera; pero no a la inversa.

Expresar, *en sentido estricto*, es este significar de los actos objetivantes de pensamiento en que se constituye el objeto intencional o se da un sentido «de objeto», que es una noción transmisible de conciencia a conciencia, permaneciendo la misma cualquiera que sea el sujeto que la realice. Pero Husserl agrega (párrafos 1, 2 y 3 cit), que, *en sentido amplio*, todos los actos son expresables y entonces conocemos en ellos las significaciones empleadas. Esto se refiere, por de pronto, a las tres acepciones de «expresar», y a aquel conocimiento intuitivo que hemos recordado al hablar del «notificar». Pero queda la duda acerca de si expresar en sentido amplio no alude también a un significar en sentido amplio, frente a lo que dice en las *Ideas*, párra-

fo 117, cuando declara que todo acto alberga en su seno algo lógico y que, incluso, los actos del sentimiento y de la voluntad son objetivantes, aunque distinguiendo luego entre una objetivación potencial y otra actual, esta última siendo la típica del pensamiento dóxico.

Sobre estas bases podemos aclarar las dos cuestiones que plantea el párrafo 67.

La primera cuestión dice: Para que una locución teórica resulte adecuada, ¿no parece que ha de conocerse lo que se hace? Sí, entendiendo al expresar como notificar, pero no, entendiéndolo como significar porque al nombrar o juzgar pienso o hago objeto lo nombrado o juzgado, pero no el nombrar o el juzgar mismo. La expresión no da expresión a lo que se vive, sino a lo nombrado o juzgado. Y sin la intuición de esto, la mera significación no es conocimiento.

La segunda cuestión dice: Pero la adaptación gramatical de una frase teórica, ¿no delata un acto de conocer en que tiene lugar esa adaptación? No para la primera y tercera acepción de expresar en el caso de que la tercera sea mero significar, pero sí para la segunda acepción y, por lo tanto, también para la tercera en los casos en que se trate de esas variantes que son casos de la segunda (por ejemplo, un juicio de la forma «Yo juzgo que S es P»).

El párrafo 68 va al fondo de nuestra cuestión con esta alternativa, pero manteniendo una ambigüedad que hay que expurgar:

La forma gramatical de pregunta, orden, deseo, ruego, es un juicio sobre el preguntar, ordenar, etc., es decir, ¿hacen de estos actos su objeto intencional, siendo aquellas formas los correspondientes juicios?

¿O son tales actos de los que dan sentido de objeto intencional o lo cumplen intuitivamente al sentido que ellos dan?

La segunda pregunta, que nos coloca en la tercera acepción de «expresar» (significar), está descartada por Husserl en cuanto que las preguntas, órdenes, deseos, ruegos, no pueden ser verdaderos ni falsos como es lo típico de los actos objetivantes. Con gran precisión Husserl disipa la confusión aquí mezclada por la doctrina, entre verdad por un lado, y veracidad y corrección (justeza) por otro.

Pero la primera pregunta implica dos cosas diferentes: 1.^a Un juicio de *existencia* acerca de la pregunta, orden, deseo, ruego; o sea, el juicio de que *existe* una pregunta, una orden, etc., en el sentido de que con la pregunta se conoce que se pregunta; con la orden se conoce que se ordena, etc. Pero con este conocimiento que hay en tales actos no se excede del expresar con el alcance de notificar.

2.^a Queda pendiente saber si en la pregunta no sólo hay conoci-

miento de que se pregunta, sino también de lo que se pregunta; que en la orden no sólo hay conocimiento de que se ordena, sino también de lo que se ordena; y así para el deseo, el ruego, etc.

Por propia definición del asunto, parece que la pregunta excluye este conocimiento, pues la pregunta como pregunta se disuelve en el caso de que ella misma comportara el conocimiento significativo de lo preguntado. Lo que puede verificarse intuitivamente es la representación que fundamenta a la pregunta, pero no la misma pregunta como tal. Y esto será importante recordar al hacer más adelante nuestro tercer análisis.

Pero el asunto no tiene esta claridad para la orden, el ruego, el deseo y demás actos que Husserl ha declarado afines a la pregunta.

Precisamente aquí está nuestra cuestión, la que nos llevaría a entender el expresar de estos actos como un significar.

El párrafo 69, fuera de sus análisis polémicos, sólo nos interesa en cuanto Husserl ya anticipa que en todos estos actos el propio sujeto de la pregunta, de la orden, etc., está integrando el objeto o situación objetiva que hacen a la pregunta, a la orden, al ruego, a diferencia de lo que ocurre normalmente en los juicios.

Sin embargo, como hay juicios «en que las vivencias se tornan en la reflexión objetos de la representación o judicación» de modo que «las expresiones son allí efectivamente nombres de vivencias» (pág. 221 de la *VI Investigación*), a saber aquellos juicios que encontramos en la segunda acepción de «expresar», resulta que los actos de preguntar, ordenar, desear, etc., quedan en situación de parentesco con estos juicios, y cabría saber si aquellos actos no son, acaso, juicios de esta especie.

Husserl demuestra que el juicio «S es P» es del todo diferente al juicio «Yo juzgo que S es P». Pero esta diferencia no le quita al último su carácter de juicio y lo que aquí se plantea es si la pregunta, la orden, etc., no serían juicios de la especie «Yo juzgo que S es P»; no por cierto, de la especie «S es P».

Precisamente la solución que da Husserl en el párrafo 70 viene a decirnos esto de modo terminante: casos particulares del juicio, pero juicios al fin.

Sin embargo, todo se desmorona recordando que en la página 10 (385 de la Abreviatura) nos advierte «que ha cambiado de posición en este problema» y que «si publica el texto inalterado es porque no bastaban pequeñas refundiciones para expresar su actual pensamiento». ¿En qué ha cambiado Husserl? ¿Cómo saberlo? Pues, evidentemente,

el cambio de posición tiene que traducirse en la solución. Y sobre esto nada aclaran las Críticas *agregadas* al párrafo 69 de la segunda edición de las *Investigaciones*, que se recalca al terminar el párrafo 68.

El cambio puede ser sobre tres cosas, separada o combinadamente:

1.^a Al comenzar el párrafo 70 declara que lo separa un abismo infranqueable de la tesis aristotélica. Y podría ser que ahora estuviera con Aristóteles (la *Abreviatura* no es tan enfática como el texto).

2.^a En la misma página 225 (491 de la *Abreviatura*) se aparta de los adversarios de Aristóteles en «una diferencia fundamental», según dice, a saber: en que los juicios serían del tipo «S es P», porque sus vivencias no son las significadas, en tanto que en los actos de preguntar, ordenar, desear, rogar, sus vivencias son las significadas.

Podría ocurrir que en esto hubiera cambiado de opinión, porque la tal diferencia no es tan fundamental desde el momento que hay juicios con la forma «Yo juzgo que S es P».

3.^a El cambio podría referirse al meollo de su solución y haber abandonado la conclusión de la pág. 226 y decir que las expresiones que nos preocupan no son actos objetivantes.

Creo que el problema se aclara con la tesis desarrollada en el párrafo 117 de las *Ideas* y que no es unilateral en ninguna de aquellas tres direcciones. Es nueva y diferente de ellas, pero transaccional respecto de las dos posiciones consideradas en las *Investigaciones* (la dualidad exhaustiva de actos objetivantes y no objetivantes). Pues admite que las vivencias emocionales y volitivas son objetivantes, pero sólo potencialmente y no *actualmente*.

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. (Al hablar del «notificar» Husserl reconoce que se percibe la voluntad, el deseo, etc., del sujeto titular). Y esta posibilidad de *percibir* a un deseo como el mismo deseo, en su identidad consigo mismo, es claro que no depende sólo de la naturaleza del acto perceptivo, cual si el sujeto constituyera a su voluntad los mundos que corresponden a sus vivencias con sólo cambiar de lentes. Si deseo y percepción fueran heterogéneos 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 potencialmente objetivante y sólo potencialmente. No hay en estos términos ningún parentesco con la potencia y el acto aristotélicos, pues la voluntad o el deseo no pasan, por transformación de ellos mismos, a ser intuición ni significación, sino que pueden ser el objeto de una percepción o de una significación brindando una mismidad que a ellos les pertenece.

El problema permanece en pie para nosotros, porque a esta nueva luz tendríamos que ver si la norma es o no es *actualmente* objetivante a diferencia del imperativo.

Cuestión terminológica: en *Ideas*, párrafo 103, se aclara que lo objetivante como carácter de ser, es elemento noemático; llamándose dóxico al correspondiente elemento noético o vivencial.

4) *La norma como concepto del deber ser*

Preliminar.—No nos sentimos defraudados por Husserl en razón de haber llegado al final de la *Sexta Investigación* y comprobar que no nos ha resuelto nuestro problema: el de saber si la norma es un juicio o concepto con toda estrictez. Ni él nos hizo esta promesa, ni él tematizó este asunto. Además, como él no era un jurista, nunca podríamos habernos atendido a su criterio de autoridad; siempre hubiéramos necesitado revisar su solución para convencernos por nosotros mismos.

Desconcierta, sin duda, el cambio de posición con que concluye la *VI Investigación*, sin indicar para nada en qué consiste este cambio. Pero el párrafo 117 de las *Ideas* nos permite seguir en posesión de su pensamiento.

En cambio, a esta altura del seminario en que debemos comenzar nuestra propia investigación por nosotros mismos, le debemos dos cosas fundamentales:

1.º Su estilo de filosofar riguroso, en plena posesión de su terminología, con el claro deslinde del ámbito de la lógica y nítidamente perfilada la naturaleza del problema lógico que hemos de afrontar, a saber: por qué hay que presentar a la norma como un acto objetivante en sentido estricto, si es que ha de sostenerse que la norma es un concepto del deber ser; y qué requisitos ha de llenar esta presentación.

2.º La base dada por el párrafo 117 de las *Ideas*, como solución

al problema de Husserl y sobre la que tiene que proyectarse la cuestión nuestra acerca de la naturaleza de la norma, base en la que destacamos lo siguiente:

a) Las *Investigaciones Lógicas*, para el problema concreto de la orden o imperativo, quedan sin utilidad, porque allí se buscó unilateralmente la solución *en contra* o *en pro* de la tesis aristotélica, es decir: «todo significar en intención y cumplimiento es de un solo género (actos objetivantes, ya significativos, ya intuitivos); o los actos de todo género (preguntas, órdenes, deseos, etc.) y no sólo los objetivantes, dan significación o la cumplen», según se resume en la pág. 226 de la *VI Investigación* (pág. 491 de la *Abreviatura*).

b) El párrafo 117 de las *Ideas* abandona esta unilateral doble dirección y afirma algo novedoso e intermedio, donde se destaca por de pronto (pág. 282) que «todo acto o todo correlato de acto alberga en su seno algo *lógico*, explícita o implícitamente», lo cual encaja dentro del análisis egológico de que la conducta contiene pensamiento, dando base a la tesis de que la conducta se integra con el pensamiento de sí misma, una vez aclarado que sólo el pensamiento normativo puede ser el pensamiento de sí misma con que la conducta se integra.

c) Pero la distinción husserliana allí mismo contenida entre objetivación potencial (propia de las preguntas, órdenes, deseos, etc.) y objetivación actual (típica de la significación y de la intuición), encuadra nuestra pesquisa en el sentido de saber si la norma es o no es una objetivación actual. Es decir, que lo que a la luz de las *Investigaciones Lógicas* habría de ser simplemente un acto objetivante, ahora tendría que ser un acto de objetivación actual y no potencial.

Volvemos así a nuestra pregunta inicial formulada de la siguiente manera: 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 mentaría de por sí la situación objetiva normada. La expresión normativa sería la vestimenta expresiva de un acto de voluntad, la cual y el cual podrían ser conocidos por sendos actos actualmente objetivantes que tuvieran como materia a la una o al otro o a ambos a la vez. *En suma*: el conocimiento (significativo o impletivo) de la situación objetiva normada no sería inherente a la norma por su sentido fenomenológico porque como unidad vivencial de sentido la norma sólo expresaría el querer de una voluntad.

O las normas, ¿son actos de objetivación actual? En este caso la expresión normativa, con su deber ser copulativo, mentaría de por sí,

directamente, la situación objetiva normada, la que no obstante ser una situación de libertad fenoménica, algo es. Ahora el conocimiento, significativo o impletivo, de la situación objetiva normada 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.

Los cuatro análisis siguientes, que contraponen fundamentales diferencias noéticas y noemáticas entre la norma y el imperativo, deciden a mi juicio la cuestión en favor de la segunda tesis.

Primer análisis: plano noético de los actos vivenciales.—Husserl ha destacado una ley eidética fundamental, privativa de las vivencias lógicas. Es la ley de conversión entre actos nominativos y predicativos. Los primeros son actos téticos o unirradiales, los segundos son actos sintéticos o plurirradiales. Según esa ley siempre es posible pasar de los primeros a los segundos y viceversa, manteniéndose la misma referencia objetiva. Así, cuando digo «esta luz roja» digo lo mismo que al decir «esta luz es roja», en cuanto el mismo objeto se presenta en ambos casos como el mismo. La Teoría egológica ha recogido y utilizado este descubrimiento husserliano con sus reiteradas afirmaciones de la identidad fundamental entre juicio y concepto; y con sus desarrollos correlativos de que en un juicio se contiene sólo un concepto. (Ver: *Teoría egológica del Derecho*, pág. 135 a 141; *Norma, Derecho y Filosofía*, párrafo 7.)

He aquí los textos de Husserl sobre el punto:

4a. *Investigación*, pág. 107.

5a. *Investigación*, págs. 242 a 251 y 255.

6a. *Investigación*, págs. 40 a 45, 137 a 140 y 164 a 165.

Abreviatura, págs. 301, 364, 365, 366, 367, 370, 395, 448 y 459.

En las *Ideas*, parágrafo 119, se ratifica ampliamente el asunto, trayéndose la siguiente frase de factura literal similar a los términos usados en los desarrollos egológicos: «Hay que llegar a ver con plena evidencia que lo objetivado simplemente y lo unificado sintéticamente son en realidad una misma cosa.»

Ahora bien, no hay posibilidad para la orden o imperativo mismo, de encontrarle su equivalente nominal en un sustantivo. Esto delata elocuentemente que el imperativo no es un juicio. Por ejemplo, si yo ordeno: «¡Cierra la puerta!», no hay posibilidad de que ningún sus-

tantivo reemplace mi expresión; es decir, que no puedo convertir el imperativo en un equivalente nominal.

En cambio, esta convertibilidad se da plenamente entre toda norma y un correspondiente nombre normativo. Si la norma dice: «el inquilino debe pagar su alquiler, conservar la cosa en buen estado, etc.», ¿qué dice, sino eso mismo, la palabra inquilino? ¿Qué significa «inquilino» sino aquello que simplemente explicita en síntesis plurirradial la norma del ejemplo? Inquilino supone esta norma en tanto que juicio normativo exactamente como se ha dicho para el nombre y la proposición en la pág. 459 de la *Abreviatura*. Y aunque hay dos formas nominales, una con el nombre y otra con el vocablo enunciativo «que» (V, párrafos 35 y 36; VI, párrafo 49), ello no afecta ni interesa a nuestro problema porque ambas funcionan también aquí.

Es de subrayar que esta situación se da para todo nombre o significación específicamente jurídica, respecto de las normas jurídicas; v. g.: inquilino, acreedor, hipoteca, pago, defraudación, legislador, etc.; así, el inquilino no es quien paga el alquiler, sino quien debe pagar el alquiler en ciertas condiciones.

Ahora bien, como esta convertibilidad entre el nombre y el juicio es privativa de las significaciones lógicas, es decir, peculiar a la objetivación actual del acto objetivante lógico, ha quedado destacado en la norma su carácter de objetivación lógica. Y con esto una resuelta diferencia vivencial con la orden o imperativo, en cuanto que la conciencia puede efectuar con la expresión de sus actos significativos, lo que no puede efectuar con la expresión de sus actos volitivos.

Pero a esa diferencia la podemos confirmar ampliamente en este mismo plano del análisis:

Husserl destacó que 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 (6.^a *Investigación*, págs. 219 a 220; *Abreviatura*, página 488). Lo contrario ocurre con los actos lógicos donde decir «Este papel es blanco», es otro objeto que decir «Yo juzgo que este papel es blanco»; tanto, que aquí lo primero puede ser falso y lo segundo verdadero. Precisamente por esto se rechaza que el enunciado lógico pueda significar que sólo se nombra o que sólo se significa la vivencia, o sea, que «Este papel es blanco» signifique tan solo «Yo juzgo que este papel es blanco»; pues este nuevo enunciado lógico a su vez significaría tan sólo de nuevo que únicamente se significa «Yo juzgo

que juzgo que este papel es blanco», entrando en un regreso al infinito.

Ahora bien, sobre esta base se ve y se comprende que, cambiando el objeto de la enunciación con cada reflexión predicativa, sea posible reiterar la enunciación predicativa cuantas veces se quiera por sucesivos actos de reflexión sobre el mismo núcleo noemático inicial, pues cada nueva enunciación *siendo un acto actualmente objetivante*, hace su objeto intencional a una cosa diferente que se integra con la enunciación precedente. Pues bien, la enunciación normativa admite idéntica reiteración que el juicio —y no podría admitirla sino por la misma razón, a saber: porque cada nueva enunciación normativa hace su objeto intencional a una cosa diferente, en cuanto que cada enunciación normativa es también un acto actualmente objetivante—, a diferencia del imperativo cuya reiteración imperativa es un sinsentido.

Es posible la reflexión sobre el imperativo, pero con ello se cambia la calidad vivencial y no ocurre una reiteración imperativa. En cambio, el juicio y la norma se reiteran por reflexión sin cambio de calidad. No existe una reiteración imperativa y sí hay una reiteración normativa.

Véase estos ejemplos:

Sobre la expresión imperativa «Yo ordeno que cierres la puerta», diríamos: «Yo ordeno que ordeno que cierres la puerta»; lo que carece de todo sentido.

En cambio, sobre la expresión normativa «El inquilino debe pagar su alquiler», cabe decir: «Debe ser que el inquilino deba pagar su alquiler», aludiendo con esto no al Derecho que es, sino al Derecho que debería ser; lo primero se pronuncia sobre el ser en su deber ser y lo segundo sobre el deber ser en su deber ser, en forma del todo paralela a decir: «El papel es blanco», y luego, «Yo juzgo que el papel es blanco», y luego, «Yo juzgo que juzgo que el papel es blanco», etc.

Es de notar que por obvias razones que no hacen a nuestro problema, las reiteraciones predicativas de tercero, cuarto y sucesivos grados de reflexión, van perdiendo claridad intuitiva, igual que las reiteraciones normativas de los mismos grados; pero también éstas son posibles con sentido. Así, la frase normativa «Debe ser que deba ser que el inquilino deba pagar su alquiler», puede aludir a lo que alguien afirma que en el seno de una comisión legislativa donde se está en duda acerca de lo que debe ser el deber del inquilino, por ejemplo: pagar o contraer una contraprestación de especie, etc.

Segundo análisis: Plano noemático del ser.—Examinemos ahora el ser de la orden, el ser del juicio y el ser de la norma.

De acuerdo con lo consignado en la 6.^a *Investigación*, pág. 226 (*Abreviatura*, pág. 491, aunque con menos claridad), el imperativo, el deseo, la pregunta, etc., están en situación paralela, no al juicio, sino a la situación objetiva enunciada por el juicio. Por lo tanto, el ser de un imperativo se obtiene por reducción eidética de un imperativo cualquiera en forma similar a la esencia que obtenemos de cualquier situación objetiva usando la abstracción ideatoria.

El mismo Husserl en la 6.^a *Investigación*, pág. 223 (*Abreviatura*, pág. 490), se refiere a algunas de estas notas esenciales: la orden, dice, es una expresión relativa; reclama un emisor de la orden y un receptor de la orden; fuera de la comunicación entre el emisor de la orden y el receptor de la misma, pierde su aplicabilidad el imperativo. Sabido es que Reinach (*Fundamentos apriorísticos del Derecho Civil*, págs. 48, 49, 50 y 171), tan celebrado por Husserl, conservando estas referencias, las ha ampliado y completado subrayando que la orden y el ruego deben ser captados por el destinatario *con el sentido de ser* lo que son: una orden, un ruego. Todo esto se recoge y amplía aún un poco con la estructura de la obediencia y desobediencia típica del imperativo, en mi trabajo *Norma, Derecho y Filosofía*, párrafo 4, donde se resume la estructura esencial del imperativo en estos cuatro componentes: 1.º, el sujeto que da la orden; 2.º, la orden misma como expresión de un sentido imperativo dirigido a la conducta de otro sujeto; 3.º, el sujeto que recibe la orden, comprendiéndola como tal, y que la obedece o desobedece, y 4.º, 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.

El ser del juicio no puede extraerse de ninguna situación objetiva porque el juicio es un acto vivencial; es por antonomasia el acto actualmente objetivante. Husserl, en la 6.^a *Investigación*, págs. 59 y 133 (*Abreviatura*, págs. 403 y 443) ha aludido a este ser, en forma destinada a aclarar los desarrollos, ya circunscriptos a la cópula lógica, contenidos en el párrafo 44 de la misma; pero la aclaración husserliana requiere un esclarecimiento y además una complementación. En el pasaje de la pág. 443 distingue 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 si lo reflexionáramos por aparte.

El ser de la cópula, sea el ejemplo «el papel es blanco», mienta la

identificación total o parcial del sujeto y el predicado conceptuales; en el caso, entre el concepto «papel» y el concepto «blanco». Este ser es vivido y expresado y se refiere a la situación efectiva que se juzga, pero en cuanto juzgada y nada más; es decir, en cuanto el concepto blanco conviene al concepto papel.

Piénsese en el ejemplo «el cuadrado es redondo», para apreciar la incongruencia de las significaciones en sí (VI, párrafos 31 y 32). Pero además está el ser del juicio, es decir, que toda la enunciación «el papel es blanco» sea de verdad un juicio. Este ser es vivido pero no expresado por el «es» de nuestro ejemplo, viviéndose como evidencia si esta total intención significativa vivida coincide también, íntegramente, con la percepción de la situación objetiva en lo que a ella concierne. El ser del juicio lleva, respecto del juicio, a la primera acepción de la verdad en cuanto que de nuestro ejemplo se diría que es un verdadero juicio como se dijo del oro que era verdadero oro. Este ser del juicio como verdadero juicio —y por lo tanto, según se verá, como juicio verdadero, ya que la verdad es la esencia intencional del juicio— puede ser vivido y expresado por el verbo «es» si, por reflexión, lo hacemos objeto de un nuevo juicio diciendo «es verdad que el papel es blanco». Aquí el primer «es» copulativo nos hace vivir y expresar el ser del anterior juicio; pero de nuevo se advertirá que el ser de este segundo juicio es, a su vez, vivido solamente pero no expresado. Y así de nuevo a cada reiteración de la reflexión (4).

(4) Sobre esta base, ESTEBAN YMAZ ha dado a este aspecto del asunto su completo desarrollo en una monografía excepcional titulada *La norma jurídica y su vivencia* (Buenos Aires, 1955, ed. Arayú, en el volumen «Del Actual Pensamiento Jurídico Argentino»).

La cuestión tiene un alcance decisivo para el problema que ha puesto en crisis de fundamento a la Ciencia Dogmática del Derecho, el cual ha sido percibido e intentado de superar por el KELSEN de la última época (*General Theory of Law and State*, 1945, y conferencias de Buenos Aires, 1949), y por ALF ROSS (*On Law and Justice*, 1959); por KELSEN con confusiones, imprecisiones y contradicciones, y por Ross con impecable claridad y consciente profundidad.

Ross comienza por sostener (pág. 8) que las normas no son juicios. Divide las expresiones en tres clases: 1.^a Aserciones, esto es juicio o conceptos, cuando tienen un significado representativo. Las aserciones mientan o significan el objeto. 2.^a Exclamaciones, que son expresiones sin ningún significado representativo y que no tratan de ejercer influencia. 3.^a Directivas, esto es, expresiones sin significado representativo pero con intención de ejercer influencia en otro. Las expresiones normativas o normas serían, para él, directivas.

Participando, como KELSEN, de la idea que el objeto que llamamos Derecho es la norma, Ross afronta el problema de distinguir entre la norma como directiva

Pero el ser del juicio, en el sentido de un ser verdadero juicio, no depende sólo de su ser un juicio verdadero —lo que veremos en nuestro tercer análisis en cuanto que la verdad es la esencia intencional del

que emana de un órgano y el conocimiento jurídico como aserción que emite un jurista, intentando evidenciar tal diferencia por lo que la segunda tiene como un plus respecto de la primera, y que la constituiría como un significado representativo de la primera. La distinción, según él, se percibe en esta ecuación: $A : D$ es derecho válido (pág. 39 y ss.). El jurista asevera y su aserción A nos dice que la directiva D es derecho válido. La aserción recae sobre la directiva y a ella se dirige, pero no es idéntica a ella por el añadido a que la somete y con el que la aprehende.

Sin embargo, como toda expresión contiene siempre algo menos que lo vivido al expresarla, según exponemos en el texto, fácilmente se comprende el error fenomenológico de Ross en cuanto que su desarrollo no demuestra que la norma del legislador carecería de significación representativa y la aserción del jurista la tendría. En efecto: se ve de inmediato que el agregado «es derecho válido», que la aserción añadiría a la directiva para constituir la diferencia, es el equivalente del «es verdad que» de nuestro ejemplo sobre «el papel es blanco», cuando decimos «es verdad que el papel es blanco» para hacer explícita la vivencia del juicio inicial. Aquel agregado es la intencionalidad vivencial de la directiva, tanto como la verdad es la intencionalidad vivencial de este juicio. Nada se le agrega a la directiva D de aquella manera, porque ella es vivida en sí misma con esa intención de ser derecho válido; sólo se hace explícito por reflexión lo que la directiva ya contenía con necesidad; necesidad irrebasable en cuanto que ese contenido intencional forma parte de su propia vivencia. Y en la medida en que la validez sea la verdad jurídica, como entiende Ross, resulta que la verdad significativa meramente explicitada, ya está contenida como significación en la directiva misma. Por lo tanto, la norma, con verdad o con error lo mismo que la aserción del jurista, ya es ella misma una aserción del legislador. La calidad del acto de conciencia no cambia con la explicitación que efectúa Ross, porque el «es derecho válido» está en la vivencia de la propia norma; son dos aserciones sucesivas sobre un mismo núcleo, pero ambas igualmente aserciones.

Cuando se juzga sobre una orden diciendo «la expresión ¡cierra la puerta! es una orden», la cuestión es diferente. Mi juicio aquí no significa que lo dicho por quien manda está bien dicho; mi juicio aquí no hace explícito nada de lo que ha dicho quien manda; simplemente lo califica al juzgarlo como una orden; y es diferente la calidad vivencial entre el juzgar y el mandar. En cambio, cuando se dice que la directiva D es derecho válido, se está significando que está bien dicho lo que la directiva D dice; aquí sólo se hace explícito algo de lo que está dicho por quien legisla; no se lo califica por su ser como siendo una directiva, sino que se destaca una calidad con que se constituyó *ab initio*; y la calidad vivencial entre el acto del órgano y el del jurista es la misma, como se demuestra en nuestro texto.

Por este error a Ross le resulta paradójico que el derecho legislado aparezca bajo la forma de pronunciamientos teóricos (pág. 159) o descriptivos, sin encontrar una explicación. Y también esto otro todavía más elocuente: pensó poder separar

juicio como acto y en cuanto que nuestro tercer análisis incidirá en la base de semejante verdad de este ser—. También depende del ser de la cópula, que no puede separarse del ser del juicio como cosa heterogénea, sino que, por el contrario, el ser de la cópula es parte integrante del ser del juicio, aunque Husserl se olvidara de destacar esta relación entre ambos; por eso no es casualidad que ambas referencias al ser hayan aparecido con motivo del juicio. Manteniéndonos por ahora en el plano del ser de la cópula, se comprende que el juicio en su ser puede ser captado por reducción eidética en una operación de formalización. Es lo que hace la Lógica al presentar la forma apofántica «S es P» como esencia formal y derivar de ella toda la analítica correspondiente. En tal caso la reflexión nos diría, volviendo a nuestro ejemplo: «El papel es blanco es un S es P».

Ahora bien, en este plano formal un juicio puede ser verdadero o falso, en el sentido de ser en verdad un juicio o no serlo. No es un juicio decir: «La casa de»; sí lo son: «Llueve», «El mundo es», etc., donde la Lógica ha sabido desentrañar el sujeto y el predicado. Con esto se quiere decir que por el análisis de la forma conceptual, se puede establecer que una enunciación no es un juicio, absolutamente, si no tiene cierta forma analítica, debiendo tenerla para serlo. El criterio de verdad es negativo con certeza, pues para serlo positivamente debe integrarse con lo que se dirá en nuestro tercer análisis.

La norma, con su esencia apofántica «Dado A, debe ser B», sustituye el ser copulativo por el deber ser copulativo. Y aquí también encontramos sobre el ser de la norma, el mismo absoluto criterio negativo de verdad, para afirmarla como falsa porque no sería una verdadera norma; o el mismo parcial criterio positivo de verdad, para afirmarla como verdadera, según discrepe o se ajuste a una peculiar forma conceptual obtenida por la vía analítica de una similar formalización lógica. Este, para el Derecho, comporta muchos elementos bien establecidos, algunos atinentes a la norma misma y otros al ordenamiento (analítica de la parte y el todo). Así, una enunciación normativa que

el estudio teórico del Derecho y la política jurídica, las funciones cognoscitiva y valorativa. Pero se ve obligado a reconocer que esto es imposible (págs. 49, 110, 138 a 140): «En la interpretación del derecho válido es donde más claramente queda demostrado que el estudio teórico del Derecho y la política jurídica, en último análisis no pueden ser separados.» «La distinción entre las funciones cognoscitiva y valorativa del juez es artificial, en la medida en que ambas se refunden en la práctica, haciendo imposible decir con exactitud dónde concluye la una y comienza la otra.»

no sea proposicionalmente disyuntiva o que carezca de alguno de los diez conceptos puros establecidos por la Teoría egológica, no es, sin más, una norma jurídica. Lo mismo, una norma que no fuera norma de un ordenamiento con sus ligámenes de subordinación y coordinación, tampoco sería una norma jurídica. Estamos específicamente en los párrafos 31 y 32 de la 6.^a *Investigación*.

En cambio, ocurre que por su mera forma expresiva no se puede decir si hay o no hay un imperativo. Aquí la esencia está en un problema material *de sentido*; nada tiene que ver la forma de la expresión. Puedo usar la forma imperativa «Te ordeno que me des un beso», diciéndolo cariñosamente y se tratará de un deseo inequívocamente; puedo usar la forma rogativa: «Te ruego que no sigas hablando así», y ser una amenaza o una orden según los casos. Así lo ha consignado Reinach con todo acierto (*ob. cit.*, pág. 51): «Las mismas palabras pueden ser expresión de una orden o de un ruego; sólo se estampa la diferencia en la manera de hablar, en la acentuación, en el rigor y otros factores difíciles de fijar.»

En suma: en el juicio y en la norma, 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.

Tercer análisis: Plano cognoscitivo de la verdad.—Atendamos ahora al ser del juicio en cuanto el ser verdadero juicio apunta al ser juicio verdadero porque la verdad es de su esencia intencional; es decir, atendamos ahora al ser del juicio en lo que concierne a la posibilidad de la verdad.

Se ha reconocido en el párrafo 68 de la 6.^a *Investigación* —y ello ya desde Aristóteles— que el imperativo, el deseo, el ruego, la pregunta como tales, no pueden ser verdaderos ni falsos. Lo cual se comprende fácilmente desde que estas cosas están como la situación objetiva a que se refiere el juicio, pero no están paralelas al juicio mismo que las enjuicia. En cambio, el juicio —y aún el concepto en el desarrollo de Husserl sobre la verdad— puede y tiene que poder ser calificado de verdadero o falso.

Esto es así porque el juicio es el acto que opera una síntesis de identificación. El juicio reúne lo idéntico y separa lo diverso. En esto hay un juego del principio de identidad sobre la base de que *al mero «es»*

de la expresión corresponde siempre la identidad objetiva, como se dice en la pág. 59 de la VI Investigación (pág. 403 de la Abreviatura). Y sólo porque en el ser se mantiene la identidad objetiva, resulta explicable la conversión entre predicación y nombre que se refieren al mismo ser; y el nombre puede desempeñar «la función de sujeto de una identificación» como se dice en el mismo lugar (también en la V, párrafos 35 y 36 y en la VI, párrafo 49); y los actos intuitivos ser también actos actualmente objetivantes.

En resumen: Acto «objetivante» significa poner un objeto intencional como el sentido de la vivencia sobre la base del juego del principio de identidad que se despliega sucesivamente sobre el ser de la cópula, sobre el ser del juicio, como noema ideal, y sobre el ser de la situación objetiva que se intuya en correspondencia. Así se puede hablar, en cada etapa, de una unificación de lo coherente y de una separación de lo contradictorio (pág. 17 de la VI —*Abreviatura*, página 386—); y sólo por ello se puede hablar de la verdad como el sentido intencional del juicio. Sin todas estas cosas, que son cosas entre sí ligadas y en el fondo la misma cosa, el juicio no sería verdadero juicio. Los textos citados de las páginas 17 y 59 de la *VI Investigación (Abreviatura, págs. 386 y 403)*, son particularmente ilustrativos.

Si esto es el acto objetivante, todavía ha de decirse que el acto potencialmente objetivante simplemente contiene todo esto en su interior como una posibilidad de concordancia a descubrir; pero que el acto actualmente objetivante actualiza y exhibe de por sí todo eso por el solo hecho de desplegarse y tener lugar, pues él consiste en ese múltiple sintetizar. Por eso puede descubrir al ente.

Ahora se ve por qué el ser de un verdadero juicio implica ser juicio verdadero como sentido intencional. En el ser un verdadero juicio (que incluye el ser copulativo según ya vimos), 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 sintetizara luego esta materia con la materia de la intuición 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.

Ahora bien, el principio de identidad que aquí juega y que posibilita todo esto, es el de la identidad del ente: la identidad de una

cosa consigo misma; por eso la percepción es el acto objetivante primario y fundante.

Para que la norma fuera un juicio, puesto que ha cambiado *el ser* copulativo por *el deber ser* copulativo, no puede tratarse de la identidad del ente porque entonces el cambio copulativo sería inexplicable y nulificante de todo contacto entre el ser de este juicio y el ser intuitivo de su situación objetiva. Pero sí requiere algo equivalente a la identidad del ente, que sea también un ser a los fines de las sucesivas síntesis de identificación que ha de actualizar en forma paralela. Y puesto que la expresión copulativa —que entra en esta cadena de síntesis— nos da su ser como deber ser copulativo, diremos que la norma requiere, en vez de la identidad del ente, el ser de un deber ser; o sea, un deber ser que sea un ser, para hablar ahora también de las síntesis de identificación y de cumplimiento de lo mentado *tal como es mentado*.

Nada cuesta ver con evidencia que la libertad fenoménica o conducta mantiene el ser de esta nueva clase de identidad objetiva, en cuanto que la libertad admite la calificación del ser desde que algo es; como ser, es el hecho de la posibilidad.

Posibilidad, en el ámbito de los objetos ideales, significa simplemente lo no contradictorio. En Matemática y en Lógica es posible todo lo que no es contradictorio.

Posibilidad, en el ámbito de la Naturaleza, significa un hecho *que no existe* pero que podría existir de acuerdo a motivaciones tomadas de la experiencia (Husserl, *Ideas*, pág. 109). Así, es posible que hubiera un águila en esta habitación o que mañana llueva.

Pero posibilidad en relación al ser del hombre, es un hecho *que existe*, y cuyo consistir consiste en ser posibilidad, es decir, en ser esto o aquello. Tal hecho es la libertad fenomenalizada o conducta. Y cuando la Teoría egológica habla de la conducta como conducta o de la conducta en su libertad, se refiere a este hecho que en sí mismo existe como posibilidad; a este hecho que es posibilidad de posibilidades. Se ve, pues, que la libertad algo es por ser un hecho; es decir, que la libertad admite la calificación del ser (5).

Pero este hecho de la libertad, por tener temporalidad existencial, no es un mero poder ser. Su futuro se le anticipa y él mismo se ocupa consigo mismo por anticipado al proyectarse hacia adelante; por eso

(5) Esta tercera noción de posibilidad ya es totalmente temática en HEIDEGGER. Ver *El Ser y el Tiempo*, pág. 166 de la traducción castellana.

es un poder ser siempre con dirección hacia..., con tendencia hacia... de lo cual *no puede* ónticamente escapar. Es decir, que hablando con rigor, no es un poder ser, sino *un deber ser existencial* en virtud de la direccionalidad inmanente que lo encadena y constituye. Con esta expresión sólo se describe la existencia bruta u óntica presencia del hecho de la conducta. Y en ella, la calificación del ser que admite la libertad, según acabamos de ver, está dada por el adjetivo «existencial», en cuanto que lo que existe, es. Así, pues, lo existencial del deber ser existencial, delata un específico y objetivo ser, muy diferente del ser entitativo de la identidad, pero tan objetivo como éste a los fines de la objetivación que llevan a cabo los actos objetivantes. En todo esto hay que darse cuenta que no se puede comprender lo que es un acto objetivante, sino partiendo de la síntesis de identidad intuitiva de la percepción donde el objeto percibido se presenta, sin ninguna abstracción, como siendo *el mismo*, en momento sucesivos o en diferentes percepciones. Esta su mismidad es la identidad del ente, que hace objetivante a la percepción en cuanto que el acto de percepción la vive al percibir objetos como objetos. Sólo después se advierte que también son objetivantes los actos lógicos en cuanto que la significación y el juicio significan *lo mismo* que la percepción, pero en el modo de la mención.

Sobre estas bases, es fácil comprobar que todas las síntesis de identificación y cumplimiento de lo mentado *tal como es mentado*, es decir, como libertad, se dan en la norma en forma paralela a como las encontramos en el juicio. Se trata ahora, eso sí, de sendas síntesis de identidad del deber ser, sobre las que aporta un ejemplo indiscutible la identidad de la personalidad, a pesar de las mutaciones y el enriquecimiento ininterrumpido de su vida vivencial. En esto, el deber ser lógico, que es ideal, aparece como 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. El deber ser existencial es la cara óntica de la libertad. En estos análisis queda de lado, por no interesar a nuestro problema lógico, el deber ser axiológico que aparece como la cara ontológica de la libertad al ver desde dentro el deber ser existencial.

De estas síntesis objetivantes normativas, vamos a destacar aquí, para oponerlas a lo que ocurre con los imperativos, las que conciernen a la verdad y a la falsedad, en los actos de confirmación o cumplimiento y en los de decepción o frustración.

La verdad en las normas.—Vimos que el imperativo y los actos afines no pueden ser verdaderos ni falsos. Pero enunciada una norma jurídica con integridad estructural, tenemos, por de pronto, el hecho de que si efectivamente concuerda el comportamiento intuible con lo por ella mentado, comienza a presentarse una situación similar a lo que ocurre en los juicios del ser que alcanzan el grado de conocimiento.

La pregunta no puede tener esta verificación intuitiva de sus expresiones y sí sólo de su existencia como pregunta, porque —ya lo vimos— al conocer lo preguntado se destruye la intencionalidad de la pregunta como pregunta.

Pero la orden, el ruego, el deseo, ofrecen también una intuición confirmatoria de lo ordenado, rogado o deseado. Sin embargo, esta situación es absolutamente diferente de la que se presenta con motivo de la norma. La norma, en efecto, aparece visiblemente como un ente mental, *independiente del normar y de lo acaecido*, en el sentido de ser un objeto aparte y separable, y donde lo normado sólo es su objeto intencional. Se comprueba esta independencia y se atisba su naturaleza con observar que *la misma* norma puede estar en la mente de múltiples sujetos con independencia de lugar y de momento, en tanto que un mismo contenido ordenado es una orden diferente según el sujeto que la emita, y aun para el mismo sujeto, en dos momentos entre sí distantes. Y bien se sabe que el concepto es lo único comunicable y transmisible de conciencia a conciencia. (*Ideas*, 124, y *VI*, 88, 66 y 153 ss; *Ab.*, 418, 406 y 454 y ss.)

Precisamente esta separación posible de la norma y de lo acaecido permite reconocer una síntesis de identidad intuitiva en lo acaecido, que, como intuitiva, no involucra a la norma para que la conducta intuída y normada sea captada como *la misma conducta*; y luego reconocer, *después de esto*, la otra síntesis, la síntesis cognoscitiva o de cumplimiento gnoseológico, como la identidad entre la conducta mentada normativamente y la conducta intuída en la experiencia. En esto resalta en pleno la calidad de acto objetivamente fundado que toca a la norma, en cuanto mienta *la misma libertad* que aparece en la intuición mediante su propia mismidad significativa. Pero no menos en pleno resalta también la calidad de acto objetivamente primario y fundante de la primera síntesis, en cuanto que hay con mismidad una intuición de la conducta que es independiente de todo contacto o integración con la norma, aunque esa conducta esté mentada por esa norma. Respecto de esta síntesis intuitiva, la situación objetiva consiste únicamente en la conducta intuída: conducta, huelga aclararlo, intuí-

da óntica y ontológicamente, es decir, en el hecho de su presencia y en el hecho de su valor. Obviamente, el objeto que el jurista o el moralista reconocen «como el mismo» *al verlo* y luego al juzgarlo, es esa conducta intuída, independiente y separable de la norma; por eso son jurídicos también los hechos involuntarios como el nacer, la responsabilidad indirecta, etc.

En suma: La norma es conocimiento y puede ser verdadera si efectivamente el comportamiento concuerda con lo por ella mentado. Las normas, en tanto que actos objetivantes significativos, mientan con el deber ser sólo vivido de la norma, pero no expresado; el intuible ser de la situación objetiva, que aun siendo libertad, algo es.

En cambio, como el imperativo, el ruego y el deseo se integran con las vivencias correspondientes de lo ordenado, rogado o deseado y con el sujeto mismo titular de estas vivencias (*VI Investigación*, páginas 225 a 226; *Abreviatura*, pág. 491), la intuición *de lo que da cumplimiento* a lo ordenado, rogado o deseado no puede dar la base para una síntesis objetivante de un objeto intuitivo que sería una orden intuída o un ruego intuído o un deseo intuído, porque el sujeto titular, no tomado por estas intuiciones, no es separable de lo dado como materia de aquellos actos; esa intuición, separada del sujeto titular, sólo da base para objetivar objetos que serían *cosas percibidas*. Por ejemplo, si yo ordeno a mi sirviente cerrar la puerta, puedo percibir sus movimientos y el cierre de la puerta; pero si esto es lo percibido, en esto no estoy, como dato, yo mismo dando la orden. Aquí la situación objetiva no es estos acontecimientos desligados de las vivencias imperativas, sino que incluye también al titular con su orden, ruego o deseo. Sin duda que el titular conoce la existencia de su orden, así como conoce también el significado de las palabras empleadas; pero la orden misma no está en relación gnoseológica con el comportamiento ordenado, porque la orden (que es un noema volitivo) es parte de la situación objetiva al lado y en un mismo plano que el comportamiento que la satisface, pues también es un dato de la intuición la voluntad imperante del sujeto titular. En la pág. 62 de la *VI Investigación* (*Abreviatura*, pág. 404) ilustra Husserl lo que es el cumplimiento o satisfacción de esta clase de actos, ejemplificando con el deseo y donde se ve cómo se puede tomar conocimiento de los sucesos que interesan al deseo mediante un acto objetivante diferente, en forma similar a como lo hemos mostrado recién para la orden de cerrar la puerta, utilizada como ejemplo; aunque de notar es la siguiente diferencia accesoria: más fácil y preciso es tomar conoci-

miento del cumplimiento de la orden y del ruego, porque el deseo es más emocional y porque *la comunicación*, integrante de la orden y del ruego, obliga referirse a cosas mejor conceptualizables. Pero esto no hace al fondo de nuestra cuestión; una cosa es conocer mediante el cumplimiento intuitivo de una significación, y otra bien diferente es hacer el cumplimiento de una orden, el objeto de un conocimiento que reclama a su turno significación y cumplimiento intuitivo de la significación.

En suma: El acontecimiento que da cumplimiento a la orden, al ruego o al deseo, no permite objetivarse en una síntesis de identificación intuitiva que sea, con mismidad, ella misma orden, ruego o deseo y no simple percepción o sus derivados. Por el contrario, la síntesis de identificación intuitiva de estos actos toma a un tiempo a dichos sucesos y al sujeto titular con sus vivencias imperativas, rogativas o desiderativas. Y sobre esta base como situación objetiva, un acto de conocimiento puede nombrar la orden, el ruego o el deseo, o juzgar sobre ellos; pero aquí, el saber acerca de una dicha o de lo ordenado que tiene el sujeto titular no es ni la dicha ni la orden mismas; a este saber lo puede tener por igual el sujeto titular y cualquier otro sujeto cognoscente, pero la dicha *está* en quien la goza y la orden *está* en quien la emite y en quien la recibe únicamente, según bien se alude en el párrafo 2 de la *VI Investigación*.

Nada de esto ocurre en relación al cumplimiento de las normas, pues las normas subsisten independientemente como significaciones y *no están en ninguna parte* para la intuición. Lo ordenado no es separable del ordenar en cuanto que la orden incluye a ambas cosas. Por el contrario, lo normado es separable del normar en cuanto que la norma aparece como un producto fabricado por el normar, o surgido él, para bastarse como significación.

Se ha llegado así a un paralelismo completo en las síntesis objetivantes del concepto y la norma, del juzgar y el normar; sólo que en un caso se trata de la identidad sintética del ser y en el otro de la identidad sintética del deber ser. Con esto, la singular frase de la página 47 de la *VI Investigación*: «Fenomenológicamente, existen en todo caso los actos; no siempre los objetos... Cuando en un caso dado un acto de intención significativa se cumple en una intuición, decimos que *el objeto de la intuición es conocido por medio de su concepto*, o que *se aplica el nombre respectivo al objeto aparente*», ha obtenido para la norma un desarrollo literalmente egológico, justificando que se diga, en el plano del conocimiento normativo, que *la conducta intuída es*

interpretada (conocida) por medio de la norma, o que se aplica la norma respectiva a la conducta aparente, según es locución corriente en la literatura jurídica.

Sin embargo, a esta altura tenemos que hacer dos reservas capitales a esta fenomenología de la verdad normativa, una de las cuales será el motivo de nuestro cuarto análisis. La otra es la siguiente:

Que la norma en general, incluso la norma moral, pueda ser verdadera, ya está dicho y bien dicho. Pero esto no significa que todo conocimiento verdadero alcance, por ello sólo, categoría de conocimiento científico. La ciencia implica además una especial estructura del conocimiento, por la cual adquiere certeza constrictiva y validez universal. En tal sentido, el conocimiento moral no alcanza rango científico, al revés de lo que ocurre con el conocimiento jurídico. Ahora bien, ya en la estructura proposicional de ambas clases de normas, categórica la de la Moral (dado *A* debe ser *B*), disyuntiva con disyunción proposicional la del Derecho (dado *A* debe ser *B*, o dado *no-B* debe ser *S*), se descubre, respectivamente, una inadecuación y una adecuación lógica en ambas normas para hacer ciencia: la norma jurídica mienta la libertad de la conducta en la totalidad de sus posibilidades, pues considera lo que ocurriere como deber y también lo que ocurriendo no ocurriere como deber (es decir, lo que ocurriere como transgresión), captando así *plenamente* el hecho de la libertad, que consiste en ser posibilidad. En cambio, la norma moral no capta plenamente este hecho, porque sólo considera sus posibilidades valiosas como deber, con lo cual sólo lo que como deber ocurriere está mentado, dejando sin referencias normativas el resto de las posibilidades que ocurrieron. Por eso, toda norma jurídica verdadera tiene *siempre* verificación intuitiva, como pronto veremos, en cuanto que capta totalmente el hecho que es el objeto en general de su mención conceptual. Y fácilmente se colige lo que significa para la pretensión científica captar totalmente su objeto en general, o captarlo en parte, como hace la norma moral.

Por lo demás, no abundaremos en que el valor de la conducta sólo puede expresarse como obligación o deber, en cuanto que sin libertad no hay deber y el valor se funda en la libertad misma. Pero si la Moral determina su horizonte por el valor, como tiene que hacerlo, con ello se condena a no poder apresar plenamente, con cada uno de los conceptos de que se sirve, el propio hecho que la sustenta y a que se refieren sus conceptos: el hecho de la libertad.

La falsedad en las normas.—Si ahora pasamos a las vivencias de decepción o frustración, encontramos otra vez el paralelo entre norma

y juicio, y la imposibilidad de establecer un paralelo entre norma e imperativo o entre norma y deseo.

Porque, en efecto, la decepción o frustración del deseo y de la orden es sólo eso: decepción o insatisfacción del deseo, frustración o desobediencia de la orden. En ambos casos, no es que una significación queda sin vivencias impletivas, sino que parcialmente es otra la esperada situación objetiva que alcanza la intuición. En particular, respecto de la orden, alcanza aquí toda su importancia la estructura de la obediencia o desobediencia con que queda configurado el sujeto destinatario de la orden. La decepción o frustración de la orden alcanza sólo a lo ordenado, que no se cumple, pero no a la orden misma, pues evidentemente la orden subsiste como orden frente a la desobediencia. En cambio, la decepción o frustración de una norma jurídica es falsedad de la norma; ésta no es una norma verdadera, sino un puro pensamiento sin verdad que, en rigor, se hace una nada jurídica, precisamente porque aquí la decepción o incumplimiento significa que no hay intuiciones impletivas de la significación. Y si esta falta de intuiciones alcanza al hecho total de la posibilidad de posibilidades porque la significación jurídica es endonormativa o perinormativa, se comprenden sin esfuerzo las afirmaciones precedentes. Por eso el jurista, bajo el nombre de Principio de Efectividad, conoce en su ciencia el hecho insuperable de que si el sistema normativo carece de un mínimo de eficacia —mínimo que viene dado por la intuición impletiva de la conducta endonormativa o perinormativa indistintamente, pues que ambas se refieren al mismo hecho en total—, entonces la norma no subsiste como norma válida o verdadera frente a la decepción o frustración, al revés de lo que ocurre con el imperativo que subsiste como tal frente a la desobediencia.

Se ve, pues, la opuesta situación fenomenológica en que están la orden y la norma frente a lo que se llama su decepción o frustración: en el imperativo cabe decir con razón que si hay desobediencia es porque hay una orden; en la norma, al revés, el jurista dice que si no hay norma es porque no hay observancia de ninguna especie, ni endonormativa ni perinormativa. Y aquí se advierte que para el jurista son sinónimos norma, norma verdadera, norma *positiva*, como no podría menos de ocurrir para quien está colocado en horizonte *científico*. El término «positividad», que recién nos sale al paso, nos ocupará en el cuarto análisis; pero ya tiene evidente claridad con todo lo que se ha venido diciendo acerca de la intuición impletiva de la norma.

También con lo que se ha dicho se aclara por qué la orden no sub-

siste cuando cambia la voluntad del emisor de la orden o cuando éste fallece antes de su cumplimiento: porque esa voluntad era parte de la situación objetiva, y con su cambio o desaparición es ya otra la situación objetiva donde habría de estar dado el consistir del imperativo. En cambio, como la norma es una significación independiente de la situación objetiva por ella mentada, no la afectan en su idealidad significativa ni los cambios en la situación objetiva ni la mente del legislador que la emite.

Como resumen de todo esto, se entiende de por sí la tesis egológica de que no cabe un conocimiento jurídico de la norma y sí sólo un conocimiento lógico de ella, porque ya la norma misma sería conocimiento jurídico. Ese conocimiento lógico puede dirigirse al análisis de su estructura 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 puerta (percepción), pero en ello no se ve al sujeto emisor ordenando, que también forma parte de la orden.

Sobre todo esto ya no se requieren más explicaciones. Como resultado se ve que la norma es un concepto en sentido riguroso y que el normar es un acto actualmente objetivante. Hay, pues, un conocimiento normativo.

Vamos ahora a nuestro último análisis.

Cuarto análisis: Del ego husserliano a la egología existencial.— Hasta aquí se ha tomado el problema de la norma y el del Derecho en un plano estrictamente husserliano, es decir, haciendo desarrollos originales pero dentro de los límites *consentidos* por los planteos de Husserl que ya poseemos.

Sin embargo, a poco que se analice el problema jurídico y el de la norma jurídica en toda su amplitud y sin mengua de su unidad, se advierte la necesidad de rectificar algunos de los resultados alcanzados en los precedentes análisis, porque todo lo expuesto parece funcionar literalmente tal cual ha sido dicho, sólo respecto de la norma jurídica consuetudinaria, pero no respecto de la norma jurídica legislada.

En efecto, la norma jurídica consuetudinaria es, sin más verdadera o falsa, sin una tercera posibilidad. Y es visible cómo a su respecto nos encontramos, una vez admitido que la norma es un juicio, en una situación similar a la del conocimiento del ser, tanto en la uni-

dad *estática* entre el pensamiento y la intuición, cuanto en la unidad *dinámica* de estos componentes del conocimiento, tratados por Husserl en los párrafos 6 y 8 de la *VI Investigación*. Para nuestro interés de la norma consuetudinaria, prima ordinariamente la unidad estática, aunque también se da en ella el caso de la unidad dinámica cuando enunciamos primero la norma jurídica sin saber cuál es el dato de experiencia y sólo luego vamos a verificarlo como un hecho existente. De todas maneras, en ambos casos la materia intuitiva *ya existe de hecho* como posibilidad que está actualizada, y por eso la norma sólo puede ser verdadera o falsa.

Pero la norma legislada se anuncia ordinariamente antes de que los hechos de experiencia sean como ella lo enuncia; de ahí que en nuestro interés a su respecto ha de primar el caso de la unidad dinámica del conocimiento estudiada por Husserl. La unidad estática del conocimiento se da excepcionalmente en el caso de que el legislador convierte en ley a una costumbre existente; v. gr., si se incorporara a nuestro Código Civil una norma autorizando a la mujer casada a usar el apellido del marido.

Sin embargo, la unidad dinámica del conocimiento normativo no es igual que la unidad dinámica del conocimiento entitativo, porque el dato intuitivo que éste mienta ya existe o no existe, y por ello la enunciación será falsa o verdadera sin una tercera posibilidad. En cambio, la enunciación normativa mienta el hecho de la libertad en una de sus posibilidades, la cual ni existe ni no existe, sino que puede existir precisamente porque lo mentado es libertad. Con esto ha de decirse que tal norma jurídica legislada es verdadera o no verdadera, porque puede hacerse verdadera en el sentido de que allí la intuición concuerda con la mención normativa y de que aquí podría concordar si se *creara* el dato intuitivo correspondiente. Pero no puede decirse todavía que es verdadera o falsa, porque lo falso no resulta equivalente de lo no verdadero en el ámbito de la libertad. Hay, pues, que abandonar la lógica bi-valente de la verdad y falsedad (donde lo posible como tal se incluiría en la verdad) e ir a una Lógica trivalente, de la que tanto se habla en la investigación lógica actual (ver Granell, *Lógica*, esp. págs. 292 a 295, Madrid, 1949, «Revista de Occidente»). La norma legislada puede ser, pues, o bien verdadera o bien no verdadera o bien falsa.

Ya se advierte con esto que la idea de que la norma legislada es una orden del legislador ha tomado fuerza de que esa norma, como concepto, puede ser no verdadera y luego hacerse verdadera al crearse

la realidad intuitiva correspondiente, *interpretándose* el hecho como un acto de obediencia que cumple lo ordenado. Pero no nos permite aceptar esta interpretación, ni la unidad del problema normativo del Derecho, que quedaría escindido en dos cosas heterogéneas (la norma consuetudinaria sería un juicio, en tanto que la norma legislada sería una orden), ni las diferencias fenomenológicas entre el imperativo y la norma que hemos logrado en nuestros anteriores análisis sobre base husserliana y que se imponen con evidencia.

Má adelante veremos todavía otro motivo profundo que ha gravitado en la interpretación de la norma legislativa como un imperativo. Pero quedándonos por ahora en éste que motiva la presente reflexión, se advierte la importancia decisiva que tiene el problema de *la positividad del Derecho para decidir*, en sentido husserliano estricto, la cuestión acerca de la verdad o falsedad de una norma. Pues la positividad, en enfoque realista, es la existencia del Derecho y, por lo tanto, la materia de una intuición jurídica sensible destinada a dar plenitud a las enunciaciones normativas. Por esto es que el jurista científico sólo se dirige al Derecho positivo y que sólo éste resulta ser verdadero Derecho en cuanto que Derecho en verdad.

Si ha fracasado la tentativa racionalista para identificar el Derecho con las normas y, consiguientemente, para contraponer la positividad (o mero carácter que tienen las normas de «ser puestas») a la vigencia observancia, facticidad o efectividad del Derecho (con lo que únicamente se aludiría a su existencia), según resulta de la crítica egológica (6), de modo que la positividad se hace sinónima de estas otras expresiones para mentar por igual la existencia del Derecho —peculiar existencia, puesto que es la existencia de la libertad—, nuestro problema se alza, con toda agudeza, en una forma común para el Derecho legislado y el consuetudinario. Pues como no se puede dudar de que el Derecho legislado también tiene positividad, se advierte ahora que la mención contenida en la norma legislada no se refiere a la posibilidad por cumplirse, en el sentido antes aclarado de la posibilidad en la Naturaleza, sino al hecho de la posibilidad que es la libertad y donde la posibilidad cumplida sólo acredita o verifica aquel hecho de la libertad que ya existía en el momento de la mención normativa legislada y que, por lo tanto, podía intuirse como posibilidad de posibilidades a los efectos de la plenitud significativa del conocimiento normativo. Y a la inversa, si bien manteniendo el problema

(6) Ver Cossío: *Teoría de la Verdad jurídica*, pág. 180, ed. cit.

jurídico en este mismo plano, aunque la norma consuetudinaria ya encuentra delante de sí la posibilidad cumplida como materia de intuición, la norma tampoco se refiere a este hecho como a una posibilidad en acto de la Naturaleza, mentada *a posteriori*, sino que se refiere a ese hecho cumplido en cuanto que ya se acredita o verifica el hecho de la libertad, que es el motivo de su mención jurídica.

Estas consideraciones nos hacen ver que para resolver los problemas aquí implicados hay que elevarse desde el plano fenomenológico de Husserl al plano fenomenológico de Heidegger. Nada se va a cambiar de las conclusiones logradas en nuestros tres análisis precedentes: sólo se reclama, a la par de una fenomenología del ente que emerge del ego husserliano en tanto que sujeto puramente cognoscente, una fenomenología de la libertad que sólo puede surgir de una egología existencial, en cuanto que se retrocede de la conciencia a la vida sobre la base incontrovertible de que conocer es, ya, un modo de vivir, haciendo así, de la vida plenaria, la base trascendental de nuestro problema, problema de otro modo contrahecho y desfigurado sobre la base de una escolástica husserliana que no puede recoger todo lo que estos datos suministran.

De modo particular ha de decirse que nada se altera de lo que hemos establecido sobre la relación entre norma y juicio de valor, ni en lo concerniente a la esencia del imperativo, ni en lo concerniente a la esencia del conocimiento con su síntesis de identidad entre la intuición y el concepto, ni a la convertibilidad entre juicio y concepto sobre la base de su mismidad, ni al carácter conceptual de la norma con su cópula normativa de acto actualmente objetivante, ni a sus *posibilidades* respecto de la verdad y la falsedad en cuanto que, así como cuando digo «papel blanco», al verlo, se significa que el papel es conocido como blanco (*VI Investigación*, párrafo 40), así también al decir «inquilino» significo, al verlo, que un hombre es conocido como inquilino (como que debe pagar su alquiler, etc.), en el sentido literal de que «el objeto de la intuición es conocido *por medio* de su concepto» o que «*se aplica* el nombre respectivo al objeto aparente», según se dice en la pág. 47 de la citada *Investigación*, etc. Lo que se va a alterar, respecto de Husserl, concierne al objeto a conocer mediante la norma y al peculiar tipo de conocimiento que va a resultar ser el conocimiento normativo, según ya se colige del problema de la positividad antes planteado y de la inadecuación de la fenomenología de Husserl, en tanto que fenomenología del ente, para lo que presenta la ley

a la gnoseología como problema (junto con la anexa diversa interpretación de la norma consuetudinaria).

En conexión con esta alteración —cosa que también se resuelve con la egología existencial— está esta otra que responde a una más fiel descripción de los datos sobre las nuevas bases: Hemos dicho en nuestro tercer análisis que la norma aparece como un ente mental independiente del normar, donde lo normado sólo es su objeto intencional. En el plano del ego husserliano esto es rigurosamente así; y en cuanto tal, la norma es un objeto lógico que se ofrece al análisis lógico, ya en su estructura, ya en la combinatoria de sus posibilidades significativas. Por eso dice la Teoría egológica que de la norma sólo cabe un conocimiento lógico, pero no un conocimiento jurídico, porque ya la norma misma sería conocimiento jurídico.

Pero hay otra situación que se revela en el plano existencial, por la tesis imperativista recogida equivocadamente en su provecho, de la cual resulta que la norma juega un doble papel. Pues aparte de la abstracción lógica que, por formalización, hace de la norma un legítimo objeto lógico de conocimiento, o que, por dialéctica, despliega su connotación en un discurso no menos lógico, pero en sí mismo sólo mencionante; aparte de esto, ha de reconocerse que, en los hechos, una norma concreta no es tan independiente de lo acaecido cual lo es un concepto del ser, donde es evidente que ningún concepto hace, ni deshace, ni altera, el objeto por él mentado. En cambio, la norma aparece compenetrada con la conducta, que es su propio objeto intencional, a tal punto, que el cambio de la norma comporta —o puede comportar— un cambio de conducta. Ya esta observación descriptiva se nos impone tan pronto como tengamos presente que el objeto mentado por la norma sería el hombre mismo en su viviente libertad; y tan pronto como recordemos que el propio Husserl reconoce, en el párrafo 117 de las *Ideas*, que hay siempre algo de logos en todo correlato de acto. Y esto parece valer *a fortiori* si el objeto a que se refiere este correlato es el hombre mismo. Es decir, que ha de reconocerse que la conducta se integra con el pensamiento de sí misma; lo que vale tanto como decir que la norma integra el objeto por ella misma mentado (7).

Pero, aparte de este rodeo husserliano, éste es el planteo que emer-

(7) Para entender bien esta paradójica conclusión, conviene tener en cuenta estas dos cosas perfectamente establecidas:

a) Que el pensamiento significativo (juicio o concepto), siempre mienta algo.

ge directamente de la fenomenología de la libertad en que arraiga la egología existencial, pues si se ha substituído el juego trascendental del ego husserliano puramente cognoscente por el del hombre plenario de Heidegger (el *Dasein*), no puede extirparse de la aprehensión óptica del hombre el pensamiento trascendental de sí mismo que lo integra.

En resumen: Con Husserl vimos que, en el imperativo, el sujeto emisor es *parte* de la situación objetiva, siendo esta situación objetiva un todo entitativo para el conocimiento que de ella se tenga; e insistamos: es un todo entitativo, una de cuyas partes integrantes es el

Esto no reconoce excepciones; tiene un alcance absolutamente universal. En tal sentido, manifiesta HUSSERL con razón: «Toda expresión no sólo dice algo, sino que también lo dice *acerca de* algo; no tiene sólo su sentido, sino que se refiere también a algunos objetos» (I, 53; Ab, 164).

b) Que el pensamiento significativo es diferente del objeto por él significado o mentado, siendo imposible identificar al uno con el otro. Así, yo miento una manzana con el concepto de «manzana»; pero a la manzana puedo comérmela, en tanto que al concepto de manzana no. De la misma manera, el triángulo en cuanto objeto tiene tres ángulos; pero el concepto «triángulo» de que me sirvo para mentarlo cuando sobre él discuro, carece de ángulos; es mera unidad significativa. Esta disparidad entre concepto y objeto es general, pero reconoce una excepción que, en rigor, la confirma. Nuestra atención tiene que recaer en esa paradójica excepción. Veámosla:

Suponed que deseo meditar sobre el concepto «triángulo». Mi objeto de conocimiento no es el triángulo, sino, en consecuencia, el concepto triángulo. Como he de pensarlo mediante un concepto, tengo que recurrir al mismo concepto y no a ningún otro para cumplir mi cometido. Así, pues, nuestra excepción se produce en el ámbito singular de la Lógica, donde el pensamiento se piensa a sí mismo. Cada vez que el pensamiento pensado (*cogitatum*) y el pensamiento pensante (*cogitatio*) son el mismo pensamiento, la superposición por identidad entre el pensamiento y el objeto es completa. Tal es lo que ocurre también entre el pensamiento de sí misma con que la conducta se integra y la norma que la mienta.

Pero hay algo más. Como esa identidad no hace desaparecer la función significante o mentadora de la norma en cuanto *cogitatio*, la mención normativa reclama su impleción para completarse como verdad también a este respecto, lo cual como impleción sólo puede recibir por vía intuitiva del mismo pensamiento normativo (*cogitatum*) que está integrando la conducta a que se refiere la mención total de esa norma. O dicho de otro modo: la intuición intelectual del pensamiento de sí misma con que la conducta se integra, ha de impletar a este respecto el significado conceptual de la norma cuando con ella se mienta la conducta. Lo cual hace ver por qué la norma integra el objeto por ella misma mentado, en la medida en que toda mención conceptual se funda y se remite al objeto del cual recibe impleción intuitiva. En este caso, este objeto es la propia norma en cuanto es el pensamiento de sí misma que presenta la conducta como parte de la propia conducta.

sujeto emisor. Pero allí dijimos que la norma era un ente lógico independiente de la situación objetiva normada, en cuanto que «normada» significaría con toda propiedad «mentada». Esto, que es un desarrollo puramente husserliano válido para entrar en el problema lógico de la norma por la vía de la Lógica formal, es lo que ahora ha de rectificarse así, en contraste de lo que está bien dicho para el imperativo. En la norma, el sujeto actuante es *toda* la situación objetiva normada, siendo ese sujeto actuante, para el Derecho, no un ser existente, sino un ser co-existente; de modo que el todo de la situación objetiva, que es la Comunidad, es un todo de libertad para el conocimiento normativo que de ella se tenga, y de este todo, es una parte la norma que lo mienta como pensamiento reflexivo, de acuerdo a lo siguiente (8):

Como el hombre admite la aprehensión ontológica, mediante la intuición emocional de la conducta, y la aprehensión óntica, mediante la intuición empírica de la misma, constituyendo para el conocimiento esa unidad empírico-dialéctica que ha tematizado la teoría egológica, ha de advertirse que la relación gnoseológica de la norma con la conducta en los términos husserlianos arriba analizados se da tal cual respecto de la aprehensión óntica solamente, es decir, cuando se toma el sentido (o su representación) desde el sustrato; o sea, cuando se refiere el caso viviente a la ley para identificar el sustrato por la representación que ésta contiene. Así, la norma mienta toda la conducta, aunque sólo ónticamente, porque el dato óntico la contiene toda. Pero hablamos ontológicamente cuando se dice que la norma legislada aparece compenetrada con la conducta, pues la compenetración es con el sentido emocional de la conducta; de modo que si la norma integra la conducta, la integra por integrar su sentido, pero no por integrar su sustrato. En esto se toma el sustrato desde el sentido viviente; es decir, ahora se refiere la ley como representación del caso al caso efectivo. En tal momento, es claro que se modifica la conducta por creación (no por causación, como ha de interpretarse el efecto de un imperativo), pues allí simplemente aparece un nuevo modo de vivir como dato que emerge de sí mismo, sin que a este respecto haya ninguna diferencia esencial entre la modificación de la conducta por cambio de jurisprudencia y su modificación por cambio de la ley; en ambas hipótesis hay modificación de

(8) Para más detalles, ver Cossío: *Teoría de la Verdad jurídica*, pág. 196 y siguientes, ed. cit.

conducta por creación. En lo que a la norma legislada concierne, con el paso de la aprehensión óptica a la aprehensión ontológica pasamos de la norma como conocimiento conceptual a la norma como parte conceptual de un sentido emocional. Aquel conocimiento se mienta a sí mismo al mentar este sentido; pero a la inversa, también este sentido se enriquece a sí mismo al integrarse con aquella mención. Así se ve que cuando cambia legislativamente la norma, no sólo cambia el dato por creación al cambiar en algo el sentido, sino que también cambia el conocimiento al cambiar la mención normativa. Y como el conocimiento empírico-dialéctico del Derecho se desarrolla circularmente, pasando del sustrato al sentido y del sentido al sustrato, y así indefinidamente, no resulta suficiente la fenomenología husserliana del conocimiento, porque aquí sólo se hace cargo de aquella aprehensión conceptual óptica de espectador. Menester es completarla con esta otra aprehensión ontológica de protagonista en movimiento de la egología existencial, a fin de captar todo el proceso, respetándolo en su indefinido enriquecimiento. La norma, como conocimiento, mienta todo; por lo tanto, también mienta el movimiento circular del conocimiento y el enriquecimiento del concepto en cuanto integran el objeto mentado. El planteamiento husserliano se completa al dar a la representación estos contenidos que provienen de la ignorada aprehensión ontológica de la norma. El planteamiento husserliano arriba desarrollado no es completo, porque sólo considera, aunque inobjetablemente, la mitad del proceso completo, a saber: sólo considera la toma del sentido desde el sustrato; sólo considera el referir el caso a la ley. Con nuestro actual desarrollo queda intacto todo cuanto hemos sacado de Husserl por nuestra cuenta respecto del conocimiento normativo, sólo que queda dimanizado al completarlo con la aprehensión ontológica que constantemente se revierte sobre la aprehensión óptica, enriqueciéndola, cada vez que en el movimiento circular de este conocimiento se vuelve a la norma como mención significativa.

Sobre estas bases se resuelve, sin las incongruencias lógicas del imperativo y sin sus falsedades descriptivas, el hecho de que una nueva norma modifique el comportamiento en el sentido que ella indica, sin que haya en esto ninguna orden causativa y sí sólo 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. Pero esta explicación se consigue al precio de algo que a primera vista parece más difícil de acep-

tar que el imperativismo, pues ¿no resulta extraño que el pensamiento modifique la realidad? ¿Puede tener tal consecuencia la diferencia entre el ser parte al lado de otras partes y el ser parte sólo de un sentido emocional, que allí, con el imperativo, la modificación aparece causada, y aquí, con la norma, aparece creada como un modo de vivir? Y si esto es verificable respecto de la conducta humana, ¿ha de seguirse llamando conocimiento a este papel que la norma, como pensamiento, tiene en la vida humana jurídica?

Es claro que si no hay otro conocimiento que el conocimiento de espectador que tiene el hombre sobre el ente y que es el que analiza la fenomenología de Husserl sobre la base, suficiente para ese conocimiento, del ego como pura conciencia trascendental, la respuesta tiene que ser negativa. Pero aquí la Teoría egológica pone al descubierto la existencia de un conocimiento de protagonista —que incluso puede alcanzar la altura de un conocimiento científico en el campo del Derecho—, frente al cual aquella objeción se derrumba radicalmente. Pero antes de aludir en pleno a este punto, volvamos sobre dos detalles confirmatorios de nuestro planteamiento.

Hicimos notar en nuestro primer análisis que la norma, tanto como el juicio, permiten reiterar su enunciación cuantas veces se quiera por sucesivos actos *de reflexión* sobre el mismo núcleo noemático inicial. Y dimos estos ejemplos comprobatorios: 1) «El papel es blanco»; «Yo juzgo que el papel es blanco»; «Yo juzgo que juzgo que el papel es blanco», etc. 2) «El inquilino debe pagar su alquiler»; «Debe ser que el inquilino deba pagar su alquiler»,; «Debe ser que deba ser que el inquilino deba pagar su alquiler», etc. Pero entre las dos series hay un detalle diferencial con el que no quisimos perturbar prematuramente nuestro análisis. La reiteración significa un acto *de reflexión*; esto es evidente, y así la maneja Husserl: como reflexión. Sin embargo, la enunciación inicial de la primera serie no es reflexiva, sino directamente objetiva: «el papel es blanco»; la reflexión comienza después. En cambio, en la reiteración normativa todos los enunciados tienen la forma directa y objetiva, sin forma gramatical reflexiva. ¿Es que no hay verdadera reiteración por falta de reflexión? ¿O es que no se requiere la reflexión para que haya reiteración? Ni lo uno ni lo otro. La reiteración es patente. Pero la reflexión necesita la expresión gramatical reflexiva sólo en los enunciados concernientes al ser, porque el objeto conocido no es el sujeto cognoscente. En cambio, en las expresiones normativas con su Lógica del deber ser, tal forma gramatical es innecesaria, porque el sujeto cog-

noscente está comprendido en lo normativamente enunciado; de modo que, por su sentido lógico, si bien no por su forma gramatical, toda la segunda serie era reflexiva ya desde su enunciación inicial, en cuanto que ya en ésta el todo de la situación objetiva normada era el propio sujeto coexistencial. Por eso toda norma jurídica legislada — que es la que interesa a la primera enunciación de la segunda serie — es conocimiento jurídico reflexivo, en cuanto que el legislador asume el todo de la situación objetiva por él mismo vivencialmente intuía al normar, a diferencia de lo que ocurre en el Derecho consuetudinario o en las enunciaciones de los juristas doctrinarios, donde la enunciación *general* sólo se formula o se repite por un sujeto cognoscente que no asume ese todo.

También por la misma razón de que en los enunciados normativos el sujeto constituye el todo de la situación objetiva normada, se comprende ahora este detalle concerniente a la conversión entre el nombre normativo y el juicio normativo: esta conversión es visiblemente posible para cualquier figura jurídica, sea facultad, prestación, entuerto o sanción; pero alcanza una plenitud de nítida evidencia analítica, por su fácil perfección intuitiva, cuando la nominalización normativa se refiere a un sujeto de derecho (inquilino, legislador, acreedor, etc.), y ello porque el Derecho es egológico; es decir, porque aquí lo conocido mediante el concepto y la norma es el hombre, y ya vimos que es precisamente el hombre lo que constituye siempre el todo de una situación objetiva normada.

Tecaría ahora entrar de lleno a las rectificaciones que deben sufrir nuestros tres desarrollos husserlianos precedentes, al pasar de la fenomenología del ente, con su conocimiento de espectador, a la fenomenología existencial, con su conocimiento de protagonista. Pero como éste es el asunto que debe tratar en detalle el 6.º subtema de este seminario, aquí simplemente enunciaremos tales rectificaciones complementarias para dejar a salvo nuestra opinión y para esbozar la coherencia intrínseca del pensamiento egológico.

Respecto de la *verdad normativa*, tendrán que desarrollarse estos tres tópicos:

1) Que para que la conducta se integre con el pensamiento de sí misma, este «de sí misma» necesariamente exige un pensamiento normativo; porque siendo la conducta como libertad un deber ser existencial, sólo le resulta adecuado como concepto un deber ser lógico. Y el conocimiento que emerge de esta adecuación viene a ser un conocimiento de protagonista.

2) Que el Derecho positivo, en cuanto que conocimiento, es un conocimiento de protagonista de la comunidad sobre sí misma, sobre la base de que el canon del sujeto cognoscente está, para el conocimiento normativo, en el juez como sujeto cognoscente.

3) Que el conocimiento jurídico es un conocimiento estimativo, porque siendo el hombre el objeto a conocer, el hombre admite la aprehensión ontológica a la par de la aprehensión óptica; de modo que la misma significación normativa se ha de cumplir ópticamente con intuición sensible y ontológicamente con intuición emocional. De ahí el doble papel egológico de la norma como concepto: mentar la conducta e integrar, como parte, el sentido de la conducta mentada.

Respecto de la *falsedad normativa*, tendrán que desarrollarse estos tres nuevos tópicos:

1) La norma consuetudinaria moviéndose ópticamente entre las vivencias que corresponden a la verdad y a la falsedad (Bi-valencia lógica).

2) La norma legislada moviéndose ópticamente entre las vivencias que corresponden a la verdad, a la no verdad y a la falsedad (Tri-valencia lógica).

3) En la verdad estimativa, en tanto que fuerza de convicción, la verdad quedando opuesta al error, pero no a la falsedad, como cuando se dice: «Esta ley o esta sentencia es un error», y dando a la expresión un riguroso alcance gnoseológico.

Estos desarrollos llevarán a estudiar a fondo el conocimiento por comprensión, distinguiendo allí las diferentes clases de comprensión que fenomenológicamente quepa encontrar y que es un tema inédito de la investigación, tanto en Dilthey como en Spranger, Scheler, Freyer, etc. Así, la Teoría egológica distingue la comprensión libremente emocional del arte, la comprensión conceptualmente emocional del Derecho legislado, la comprensión usualmente emocional del Derecho consuetudinario y de las reglas del trato social (esta última que es comprensión jurídica del ámbito del señorío), la comprensión íntimamente emocional de la moral en cuanto que aquí la propia intimidad es circunstancia, la comprensión contemplativamente emocional de la ciencia física, la comprensión teleológicamente emocional de la técnica y la comprensión sensitivamente emocional del placer y el dolor, para referirme a las principales.

Por último, todo esto tendrá que asentar la relación gnoseológica del conocimiento jurídico en una hermenéutica egológica o existencial, que parte de la relación entre la expresión y lo expresado como

de la primaria relación gnoseológica donde la conducta es expresión y donde el sentido axiológico de la conducta es lo expresado. Y luego distinguir esta relación hermenéutica existencial de la relación hermenéutica tradicionalmente utilizada para el lenguaje, el arte, etc., sobre la base de que esta hermenéutica tradicional pone a los dos miembros en el plano del ser, en tanto que la hermenéutica existencial, según la feliz expresión de García Baca (*Los conceptos de ontología general y de ontología fundamental en Heidegger*) pone a la expresión en el plano del «estar» y a lo expresado en el plano del «ser», cual un cuerpo de tres dimensiones proyecta su sombra, en forma inequivalente, en un plano de dos dimensiones.

Entonces el Derecho, como parte del destino humano, queda ligado al sentido metafísico que define al hombre, si hubiera de reconocerse que, a diferencia de la situación del geómetra —quien puede tener todas las proyecciones de todas las dimensiones que posee el cuerpo que ha de reconstruir sirviéndose de sus sombras—, el hombre contiene en su ser más dimensiones de las que proyecta en su vida histórica, definiéndose el modo existencial del «estar» por esta situación deficitaria de la expresión respecto del ser expresado por ella.

III

EL MANEJO FENOMENOLÓGICO DEL DERECHO EN SCHREIER

1) *Explicación y conclusiones generales*

De acuerdo con el plan trazado, esta sección del Instituto se dedicó a analizar la autenticidad de la fenomenología de Fritz Schreier en el ámbito del Derecho. La base fundamental para la lectura analítica que se realizó estuvo en el libro de este autor *Conceptos y formas fundamentales del Derecho* (trad. de E. García Máynez, Buenos Aires, 1942, Ed. Losada), acompañada de la lectura del original alemán para controlar la traducción. Pero también se leyeron el trabajo del profesor Luis E. Nieto Arteta: *Consideraciones críticas en torno a Fritz Schreier* (publicado en «La Ley» del 1.º de agosto de 1950, Buenos Aires); Eduardo García Máynez: *Introducción al estudio del Derecho*, t. II, págs. 146 a 150 (México, 1941, Ed. Porrúa), y Carlos Cossío: *La teoría egológica del Derecho*, págs. 93 a 106 (Buenos Aires, 1944, Ed. Losada). Del libro de Schreier se hizo lectura con glo-

sas analíticas desde la página 25 a la página 84; es decir, de todo lo que nos fué necesario para perfilar la autenticidad del manejo fenomenológico del autor. Se prescindió del resto del libro (salvo para alguna aclaración ocasional), es decir, de lo que como mera aplicación de la posición filosófica ya definida en lo anterior aparece en la obra como el pensamiento personal y constructivo del autor. Esto escapaba ya al objeto del seminario.

La elección de Schreier se imponía por sí sola para dar el primer paso de la investigación especial que continuara la realizada sobre la norma y el imperativo en Husserl. Pues aquel autor programa como su tarea una aplicación tan fiel de las ideas husserlianas y es tan constante en su obra el empleo de la terminología fenomenológica, que se puede ir apreciando, punto por punto, la corrección o incorrección de su intención filosófica sin ninguna dificultad o desviación. Precisamente esta ortodoxia de la intención decidió acerca del tipo de análisis que debería acompañar a la lectura, a saber: el comentario en glosas. Las 31 glosas que preparé como guía de las discusiones, y que el lector encontrará más adelante, fueron debidamente dactilografiadas y repartidas con anticipación entre los participantes del seminario para facilitar la participación que cada uno hubiere de tomar en las sesiones semanales.

Autores muy distinguidos de Europa y América, con gran gravitación en el ámbito de nuestro idioma, han presentado el pensamiento de Schreier como un producto de nuestra auténtica fenomenología jurídica. Sin embargo, el resultado de este seminario obliga a rectificar este juicio de la manera más enérgica. Schreier no pasa de usar terminología fenomenológica; y sólo por una consideración superficial de este aspecto verbal de su obra y de su declarada intención puede haber sido presentado como un investigador que hace fenomenología en el ámbito del Derecho. Por el contrario, va a verse que el pensamiento de Schreier es una constante desvirtuación de la Fenomenología. Schreier no puede hacer fenomenología porque no sabe lo que ésta es. Y frente a este hecho es inútil invocar su intención personal, tanto como engañarse con su terminología.

Para avalar afirmaciones tan severas, nada mejor que anticipar algunas de las conclusiones principales que se encontrarán detalladas en las subsiguientes glosas. Al propio tiempo, esta anticipación contribuirá a poner bien de relieve el contenido fundamental de las glosas mismas.

a) Es un hecho sorprendente y casi inexplicable, documentado

por el propio autor ya en la nota 2 de la página 33, que Schreier trabaja con la primera edición de las *Investigaciones Lógicas* (1900), no obstante que su obra es de 1924. La segunda edición, como las *Ideas*, aparece en 1913. Y aunque hay algunas citas de la segunda edición y numerosas citas de las *Ideas*, todos los puntos decisivos están referidos a lo que Husserl dijo en la primera edición. Schreier no se percató de que Husserl cambió radicalmente de pensamiento, de una a otra edición, precisamente en el tema cardinal del imperativo.

Hemos visto ya que todo el problema husserliano, a este respecto, consiste en averiguar si la norma es una significación o es un imperativo; vale decir, si es un acto actualmente objetivante o si sólo es un acto potencialmente objetivante. La primera edición de las *Investigaciones Lógicas*, que sólo conoce la distinción entre actos objetivantes y no objetivantes, concluye cancelando esta distinción y afirmando, en consecuencia, que la orden es un juicio. Pero en la segunda edición ya esta conclusión no se mantiene, porque aquella distinción ha sido reemplazada en el párrafo 117 de las *Ideas* por la distinción de actos actualmente y potencialmente objetivantes. La diferencia entre juicio e imperativo, lejos de estar fenomenológicamente cancelada, ha reaparecido sobre bases más claras y firmes: ya no es lógicamente irrelevante que la norma sea o no sea un imperativo.

Ahora bien, Schreier ignora este cambio de posición del problema en Husserl. Así se ve a nuestro autor, tanto en las críticas que dirige a otros como en sus propias construcciones, apoyarse sin discriminación en la tesis de que las preguntas, deseos, órdenes, ruegos, etc., son juicios; y lo que es más grave, atribuyendo esta tesis a Husserl. Esto significa que el problema del *acto* actualmente objetivante, con ser el punto en torno al cual él mismo constantemente gira, está mal asimilado por Schreier. Schreier no parece conocer más que el acto objetivante en su primitivo sentido y la esfera de la voluntad queda erróneamente remitida a esta caracterización.

b) No es menos sorprendente que nuestro autor jamás recurra a la intuición para fundar su tesis. La consigna fenomenológica de ir a los hechos mismos no está en sus recursos; lo que para Husserl es el principio de todos los principios, no juega en Schreier ningún papel.

Ya en la nota 1 de la página 36 nos advierte que restringe el uso del término «intuición» a pesar de Husserl, a la intuición sensible. Nada significaría esto si se viera reaparecer luego la intuición intelectual con alguna otra denominación verbal. Pero precisamente esto es lo que no se ve en el resto de la obra. La glosa 28, en un punto verda-

deramente decisivo, lo documenta en forma monumental: hay que distinguir entre significación y objeto; y allí resulta que el objeto es una suma de significaciones, no algo dado a una intuición intelectual. La confusión entre significación y objeto, que Schreier reprocha a los juristas, recae sin escapatoria sobre el propio Schreier.

c) Tampoco se ve a nuestro autor partir de una rigurosa *epojé*. La *epojé* significa neutralizarse, es decir, abandonar toda tesis de ser, toda creencia previa que afirme luego, positiva o negativamente, acerca de la existencia del objeto cuya investigación fenomenológica se acometerá. Encontrado el objeto por intuición, es menester ponerlo de inmediato bajo el paréntesis fenomenológico.

Esta no es la actitud de Schreier. Nuestro autor parte de la creencia afirmativa y pretemática de que el Derecho como objeto es norma. Este juicio previo jamás es suspendido por *epojé*.

d) Los conceptos instrumentales de la Fenomenología que son más fructíferos e importantes no reciben de Schreier ningún uso o lo reciben muy estropeado.

Así, no se pueden amalgamar las nociones de intuición y significación —decisivas para analizar el conocimiento— en la noción de «mera aprehensión». Esta última noción es útil para separar las vivencias que conciernen al conocimiento, de las vivencias de «toma de posición». Pero cumplida esta separación, hay que tener bien viva aquella distinción para hacer fenomenología. Schreier la oscurece siempre.

Tampoco es posible hablar de las esencias indiscriminadamente, poniendo a la par esencias formales y materiales. La distinción es capital y Husserl la ha fundado mostrando la diferencia que hay entre los actos de formalización y abstracción ideatoria. A Schreier no parece haberle servido esta distinción.

Finalmente, por grande que sea la deuda de Husserl respecto de Brentano, no se puede ignorar la profunda modificación que sufre en Husserl el principio de Brentano sobre la *representación-base* de toda vivencia. Ello no obstante, Schreier echa mano prodigamente de ese principio, pero no en el sentido de Husserl.

II) *Glosas analíticas*

1. En las páginas 28 y 29, después de renunciar a toda definición del Derecho por género próximo y diferencia específica, Schreier programa axiomatizar la noción, es decir, determinarla por referencia a

las proposiciones jurídicas en cuanto que esta noción sería el presupuesto de estas proposiciones, pudiéndose pasar luego desde la primera a las segundas, una vez determinada la primera, por simples operaciones lógicas.

Sin embargo, en este planteo se esboza ya una confusión y una actitud antifenomenológicas. Pues si bien no la Ciencia Dogmática, sí la Ontología jurídica tiene títulos fenomenológicos para tematizar al Derecho como objeto, pues alguna disciplina ha de hacerse cargo de esta tarea; así, es la Filosofía, y no la Geometría, la que tematiza al espacio en esa forma. Demos, pues, un paso más respecto del paralelo entre el Derecho y espacio que utiliza Schreier, sobre la siguiente base: Derecho y espacio son fenomenológicamente sendos objetos en cuanto se haga de ellos el término intencional de la conciencia; y lo son lógicamente cuando se los ponga como sujetos de una proposición enunciativa. Luego, ya que no la ciencia, alguna disciplina tiene fenomenológicamente que podernos tematizar como objetos. Esta es precisamente la pretensión más general de la Fenomenología, que abre las puertas al respecto con su determinación de las ontologías regionales.

Ahora bien, ¿qué se propone Schreier? No pretende hacer ciencia empírica del Derecho, pues sobre el punto sólo aspira a servir a la ciencia quedando en contacto con ella (pág. 21 *in fine*). ¿Va a hacer ontología material (ciencia eidética) tratando con esencias materiales? Declara que no, a pesar de que se recluye en la región de los objetos ideales (ver Glosa 21); la ambigüedad subsiste porque en esta región se ubican, además de los objetos matemáticos, las esencias de ambas clases. Entonces, como tomará como punto de partida las *proposiciones* jurídicas, según manifiesta en la pág. 30, pareciera que va hacia una ontología formal (Lógica). Y aunque esta inferencia se confirma en el curso del libro, veremos que la tentativa va entremezclada con problemas propios de una ontología material.

2. También en la pág. 28, cuando se hace girar la concepción de ciencia en torno del «sistema» y del sistema se dice que «es una totalidad cerrada que tiene legalidad propia», se nota la influencia de la Escuela de Marburgo y del Círculo de Viena. Esa legalidad es la del axioma al cual se ha llegado para delimitar el todo de una ciencia.

Pero Schreier deja en el aire la siguiente pregunta aquí pertinente, que contiene precisamente la justificación de toda investigación fenomenológica: ¿Cuándo y por qué un axioma no es arbitrario o, en el mejor de los casos, cuándo es algo más (fundamento) que una hipótesis

de trabajo? Parece que Schreier olvida que, según Husserl, un axioma es tal porque traduce una intuición eidética. Luego, para medir la autenticidad del manejo fenomenológico efectuado por nuestro autor, no podemos dejar de preguntarnos cuál es la intuición jurídica. Fenomenológicamente, un axioma sin intuición eidética es construccionismo.

Aclaremos que al hacer cuestión acerca de la posible arbitrariedad de los axiomas, no nos referimos a las condiciones intrasistemáticas que debe llenar un axioma para ser tal, cosa perfectamente señalada por cualquier sistema lógico con total valimiento. Nos referimos a la intuición que debe enlazarlo con los objetos, dentro de cuyo reino debe valer a fin de que el axioma no quede en el aire. Porque un axioma adecuado a las exigencias lógicas da fundamento al curso del pensamiento que en él se apoya, pero no da fundamento total al conocimiento que se expresare con dicho pensamiento, si es que el conocimiento, de acuerdo con Husserl, recién llega a ser cuando la intuición da impleción al pensamiento. En este sentido, también las condiciones que debe llenar un axioma para ser tal, según la lógica, no son creaciones del arbitrio, sino que se remiten a una pura intuición lógica que, al verificarlas, les da fundamento. Mediante esta intuición lógica, que alcanza ya expresión conceptual en el axioma, se enlaza el sistema axiomático al reino de los objetos lógicos, y por eso el pensamiento sistemático como mero pensamiento se mueve allí con incuestionable validez. Pero de la misma manera, cada vez que queremos hacer valer un sistema de pensamiento dentro de otro reino de objetos, necesitamos la correspondiente intuición que lo enlace a este nuevo reino para que el sistema axiomático no resulte arbitrario.

3. En la página 30 se declara que las proposiciones jurídicas constituyen el punto de partida de la investigación que va a emprender.

El punto de partida que así se anuncia es evidentemente pretemático en cuanto que ya decide, dando por resuelta la cuestión a averiguar, a saber: que esas proposiciones son el Derecho como objeto. Fenomenológicamente, sólo el objeto es legítimo punto de partida; y sólo así puede declarar Schreier que las proposiciones serán su punto de partida. Visiblemente gravita aquí la idea dominante de que el Derecho es norma. Esta afirmación de ser, por lo visto, no cae dentro de la suspensión fenomenológica de una correcta *epoché*, como hubiera caído si Schreier procediera con la necesaria neutralidad metódica.

Pero, además, en esto mismo la actitud anti-fenomenológica de

Schreier se esboza inaceptable dentro de lo que es intra-sistemático a la Fenomenología. En efecto, según Husserl lo dice de un modo inequívoco, las vivencias proposicionales son actos fundados y sólo las vivencias perceptivas son actos fundantes. Luego ¿por qué el punto de partida habría de estar en las proposiciones, que son vivencias fundadas? ¿Por qué no, más vale, en una intuición fundante, sí lo fenomenológico es ir a los hechos mismos? Schreier no advierte que, por esta razón, las proposiciones, tomándolas como dadas —es decir, considerando el dato de las proposiciones—, sólo exhiben relaciones lógico-formales intrínsecas al ser conceptual en que una proposición consiste. Con este dato como punto de partida únicamente se puede explorar, por lo tanto, el dominio de la Lógica jurídica formal; pero de ninguna manera se puede explorar el dominio del Derecho como objeto.

4. En las páginas 40 y 41 (reiterado en la pág. 54) comienzan a producir su efecto los precedentes errores pretemáticos: Schreier va a limitarse al análisis de la vivencia cognoscente, pero sólo *conceptual*, del Derecho.

Hay, sin duda, una vivencia conceptual del Derecho, que lo *mienta*; es la vivencia fundada de todo conocimiento. Pero hay también, como vivencia fundante, una vivencia intuitiva del Derecho que lo *presenta* como un modo de la vida humana; es decir, que lo toma de cuerpo presente. Cuando aquí Schreier explica que va a dejar de lado las vivencias creadoras del Derecho, aclarando que éstas son las del legislador y las del juez (pudo igualmente haber señalado la de cualquier hombre en cuanto se comporta interfiriendo intersubjetivamente con otro), hace explícito que va a analizar sólo las vivencias con que concebimos el Derecho. Es decir, vivencias cognoscentes, pero sólo conceptuales; por lo tanto, vivencias mentadoras, pero no presentadoras del Derecho.

Toda la crítica a Reinach que inserta en este punto padece de este error: cree que las vivencias jurídicas son únicamente las conceptuales o de concepción del Derecho y no las dadoras o presentadoras de datos que estudia Reinach. Pero ¿por qué esta creencia, si no es porque ya se prejuzga que el objeto Derecho es la norma?

El error de Schreier se presenta desnudo cuando contrapone las vivencias sociales que estudia Reinach a las vivencias jurídicas que Schreier analizará, e impugna al primero diciendo que los «actos» jurídicos no pueden incluirse de ninguna manera en la categoría de los

«actos» sociales. Pues Schreier confunde «actos» sociales (vivencia intuitiva que presenta materia coexistencial) con «actos» sociológicos (que es otra clase de vivencia conceptual). Que el «acto» jurídico que él estudiará no sea un «acto» sociológico —cosa exacta—, no significa que ese «acto» jurídico no sea un acto social; es decir, no significa que la mención de aquél no puede tener por contenido fundante precisamente la intuición de éste. Según Schreier, la vivencia de una promesa de pago de ninguna manera se orienta intencionalmente hacia el Derecho, no ya, por cierto, para concebirlo, sino que tampoco para intuirlo en su presencia, cual es la idea metódica de Reinach.

5. En las páginas 42 y 43, para reformar su pretensión, Schreier recuerda el alcance de la estética trascendental de Kant y pone a su propia investigación en paralelo con ella.

Delata así la confusión en que está y su inconsecuencia con la Fenomenología. Pues, efectivamente, la exposición metafísica del espacio que realiza Kant es fenomenología material eidética. Pero ocurre que esa vivencia del espacio kantiano es intuitiva, es decir, que *presenta* «el objeto inserto en la vivencia», y por eso Kant habla de intuición pura y de espacio puro; en tanto que Schreier programa el análisis de una vivencia conceptual que únicamente *mienta* al Derecho. El paralelo que invoca es, pues, incorrecto.

6. En la página 45 puntualiza su crítica a las concepciones emocionales del Derecho sobre la base del alcance meramente psicológico que el empirismo da al sentimiento. Esto es inobjetable.

Pero no debería haberse considerado sólo esta proyección psicológica del sentimiento, sino que también la proyección fenomenológica inaugurada por Max Scheler, según la cual habría de decirse que el sentimiento jurídico capta la *presencia* del Derecho. La crítica de Schreier al psicologismo de que el sentimiento del Derecho presupone la noción del Derecho, no afecta a la tesis de que ese sentimiento nos pone en presencia del objeto Derecho, que requiere una crítica aparte. Se ve aquí otra vez que Schreier atiende únicamente a las vivencias conceptuales del Derecho, pero no a las vivencias intuitivas. Pero este reparo no cae dentro de nuestra crítica inmanente a Schreier respecto de su manejo de la Fenomenología, porque nuestro autor está ausente de toda referencia a la intuición emocional.

En las páginas 46 a 48, Schreier comienza su crítica a las tesis

estrictas del voluntarismo jurídico, proyectando con deliberada e indebida unilateralidad ciertas teorías jurídicas dentro de la Psicología. Si se tratara de distinguir Psicología y Física, procede la distinción kelseniana, que invoca Schreier, entre lo querido por la voluntad en la representación y lo causado por ella en la realidad, pues esa distinción tematiza algo de la esfera de lo inespacial y algo de la esfera de lo espacial. El argumento de Kelsen se dirige a los juristas que recurren a la noción causal para explicar el Derecho, y viene a decirles: «Sed causalistas de verdad; quedaos en la Naturaleza y no paséis a la Psicología hablando de la voluntad como causa, porque el movimiento voluntario que se desenvuelve en el mundo exterior no se identifica con lo querido por la voluntad, que sólo puede serlo una representación. Lo que la voluntad provoca no siempre es lo que la voluntad ha querido.» En vez de esto, el argumento de Schreier se orienta al revés: puesto que los juristas han hablado de la voluntad para explicar el Derecho, hay que quedarse en el mundo psicológico sin escapar inconsecuentemente a la Naturaleza; por eso procede el análisis de la vivencia voluntaria, para juzgar si se nos habla de lo que debería hablarse de acuerdo con ella.

Pero es dudoso que alguien haya pensado ubicar el Derecho tan redondamente así en el campo de lo psicológico y no más vale en el campo de lo social, por mucho que se hiciera sociología psicologista. El propio Schreier no concreta aquí el nombre de ningún autor a quien acusar. Más que llevar estas doctrinas a su fundamento último, Schreier da aquí la impresión de que ha incurrido artificialmente en el sofisma de *ignoratio elenchi*, atribuyéndoles algo que no sostienen para poder refutarlas. Es visible que Schreier no podría argumentar como lo hace, separando lo psíquico y lo físico, si viera el objeto a conocer en la conducta *qua* conducta con su compenetración psico-física y si advirtiera la intuición existencial de ella como libertad.

El artificio se delata cuando Schreier pasa a aclarar lo designado por la palabra «voluntad» como una *vivencia con toma de posición*. Aquí vuelve a manejar un bagaje fenomenológico y con ello se reanuda nuestro interés analítico.

8. En la página 49 se definen correctamente los actos de toma de posición como aquellos en que el sujeto titular de la vivencia forma parte integrante de la situación objetiva que se considera. Coincide así con la presentación que hace Husserl del imperativo en la VI, pará-

grafo 69, que ya conocemos. Pero como Schreier trabaja con la primera edición de las *Investigaciones Lógicas*, le hace decir a Husserl que estas vivencias son juicios, en contra de lo que explícitamente expresa Husserl en las dos críticas agregadas a ese párrafo en la segunda edición.

9. En las páginas 50 y 51, Schreier cree posible superponer a la precedente caracterización de las vivencias con toma de posición la de los actos fundados, en su oposición a los actos fundantes, pero restringiendo el alcance de esta oposición a la tesis de Brentano de que todo fenómeno psíquico es una representación o descansa en representaciones.

La existencia de vivencias fundadas no es conocida. Tampoco cabe duda que la vivencia de un imperativo es fundada en cuanto es compleja, pero Schreier comete un doble error fenomenológico en este punto:

En el sentido con que acepta el principio de Brentano. Pues para entender la posición que Husserl toma al respecto, hay que distinguir estas cuatro nociones del vocablo «representación», entre las muchas que Husserl revisa:

a) Representar como un acto de cualidad diferente a todo otro (juicio, pregunta, imperativo, nominalización, etc.) (V, pár. 32). En este caso, por cierto, la representación tendría su cualidad y su materia.

b) Representación sería sólo la materia de cualquier acto (V, íd.). Esta representación sería la base incluso de la anterior noción. Pero entonces el principio de Brentano desaparece, no sería *un* principio, porque en su primer enunciado recurre a la primera noción y en su segundo enunciado recurre a la presente noción.

c) Representación sería el acto simple, el que toma de golpe, el unirradianal, aun tratándose de actos unirradianales lógicos (V, pár. 33).

d) Representación sería lo común a todos los actos actualmente objetivantes, con lo cual se hace sinónimo de acto objetivante y de lo cual sólo es un caso especial, el más sencillo, aquel que identifica representación y nombre (V, pár. 41).

Ahora bien: Husserl rechaza la interpretación del principio de Brentano, de acuerdo con el primero, porque no encuentra ese acto especial en una descripción de las vivencias (V, párs. 27 a 30).

También rechaza una interpretación, de acuerdo con lo segundo, porque la representación así entendida va a parar en ser el acto «no-

ponente», de lo cual es buen ejemplo el hablar de representación ante el mero entender las palabras sin pronunciarse sobre la actitud que ellas expresan (V, párs. 30, 31 y 38 medio).

Husserl comienza a restaurar una interpretación del principio de Brentano con la tercera acepción, para poderla en cuanto indebidamente incluye actos no-objetivantes y restringirla sólo al *acto nominal* (V, párrf. 37 *in fine*), de donde pasa a entender el referido principio de acuerdo a la cuarta noción según se ve en V, párrfs. 37 y 41.

Schreier, en forma muy imprecisa, pero en cuanto se atiende a Brentano y no a Husserl, parece manejar el principio de acuerdo con la primera noción y por eso dice que puede desaparecer el acto fundado (deseo querer, etc.), subsistiendo por sí misma la representación fundante.

2.º Y aquí viene su segundo error que consiste en creer que coincide una vivencia de toma de posición con una vivencia fundada en el sentido del principio de Brentano así entendido, hasta tal punto que podría caracterizarse aquélla por ésta. Con la cual, para analizar el fundamento de aquélla, cree que tiene que ir a ver la vivencia fundante de ésta, es decir, el acto independiente de representación.

Pero es indudable que si se quiere analizar y aprehender descriptivamente una vivencia fundada y compleja, como es un querer, un imperativo, un juicio, etc., ni se la analiza ni se la aprehende al ir a un tal fundamento como acto independiente, pues la vivencia compleja es un todo que no se puede desintegrar sin destruir. Lo que ofrece el acto simple y fundante, aparece en el fundado como una calidad o componente distinguible por abstracción, pero no como algo que subsiste en cuanto tal luego que se ha dejado de atender al todo fundado. Husserl es absolutamente convincente y categórico al respecto en V, párs. 18, 26, 31 y 42, especialmente en el 18 y 42.

Luego, si se trataba de fundamentar la crítica al imperativismo jurídico y si —cosa diferente que Schreier identifica con ello— se trataba de fundar por qué se abandona el análisis de la vivencia creadora del juez y el legislador, el camino elegido es absolutamente inadecuado porque no se demuestra, como Schreier pretende, que esta vivencia obliga a pasar a otra vivencia independiente y diferente que sería su origen fenomenológico. No hay tal desplazamiento fenomenológicamente correcto. Schreier simplemente habla de otra cosa; y es claro que el mero hablar de otra cosa no refuta nada de lo que se podría decir de la primera. Lo mismo se puede hacer la fenomenología de una vivencia simple que de una compleja; en ambos casos hay que

permanecer en la vivencia que se examina. La vivencia compleja no permite salir de ella porque es indescomponible. Y si a alguno de sus componentes se lo toma por aparte, ya se examina otra vivencia: la de éste. La relación de vivencia fundada a fundante no significa lo mismo que la consecuencia que Schreier pretende sacar del principio de Brentano: tal así la vivencia cognoscente tiene en la intuición su vivencia fundante pero nadie dirá que el análisis de la intuición lo exime de analizar la vivencia cognoscente como si ésta se redujera a aquélla.

Por último, en todo esto se advierte ya que Schreier enfoca su vivencia lógica como Lógica del ser. Pero esto se hará más nítido en la pág. 55 que luego comentaremos.

10. En la pág. 52 Schreier dice que las vivencias fundantes son simples, incluyendo entre éstas a las aprehensiones. La aprehensión se contrapone a la toma de posición o querer.

Aparte de que insiste en presentar la vivencia compleja en la forma atomística de una suma (cosa que acabamos de criticar, por no ser fenomenológica —V, párs. 18, 26 31 y 42—), no distingue entre la mención intelectual y la aprehensión intuitiva, que es la auténtica aprehensión. Y resulta patente que él apunta a la mención intelectual porque habla del *concebir pensamientos*. Schreier está así confundiendo aprehensión con pensamiento. Obviamente cabe la aprehensión del pensamiento en un intuición intelectual, como hace la Lógica. ¿Pero hace eso mismo la ciencia jurídica?

La nota 1 de esta página da como buena, para el Derecho, la tesis fundada de Husserl sobre la norma, cuyo error ya analizamos antes. Esta tesis pretende que toda disciplina normativa supone una ciencia teórica no normativa, en que se funda. Sólo que Schreier, para acomodarse a esta tesis, entiende que el uso volitivo de pensamientos que efectúa el legislador o el juez, constituye objetivamente lo normativo (disciplina fundada) en tanto que aquellos mismos pensamientos antes de ser queridos, son la ciencia teórica del Derecho. Esto significaría, por un lado, creer con error que lo normativo es lo imperativo; y por otro, delata que no se sospecha la existencia de la Lógica del deber ser, ni del pensamiento normativo en su ser puramente pensamiento, como vimos el año pasado. Schreier no advierte que el legislador tanto como el jurista piensan con normas, es decir, que usan

normas para pensar jurídicamente (lo que por cierto también es simplemente pensar), aunque estas normas no lleguen a sancionarse.

11. En la pág. 53 se da un argumento en contra de la idea, sostenida por Kelsen en Buenos Aires, de que el órgano no necesita conocer lo que hace. Schreier muestra que la norma del legislador contiene una representación. Sólo que interpreta esto en el sentido de Brentano como una vivencia fundante e independiente a la que se suma el querer ulterior. Por eso, Schreier adjudica a la Psicología, como un problema de mero alcance psicológico, el hecho, que invocaba Kelsen, de que el Legislador llegara a ignorar lo que sanciona.

Pero no se ve todavía la razón para que este argumento no afecte a la fenomenología del Derecho, como dice Schreier escuetamente, si es que aquella desconexión entre el comportamiento y el conocimiento del legislador se produce en los hechos. Es claro que esa desconexión no afecta a un planteamiento lógico de sistemática; pero Schreier dice otra cosa: que no afecta a la fenomenología del Derecho. En consecuencia, si como esencia del ser «el legislador tiene que concebir los pensamientos jurídicos antes de quererlos» (pág. 52), no resulta lícito admitir que en los hechos pueda ocurrir otra cosa, por más que a esto se califique de problema psicológico, pues las esencias del ser se realizan en los hechos y aquí tendríamos unos hechos que no realizan la esencia que se predica de ellos.

El problema se plantea con corrección fenomenológica no sólo señalando que la norma del órgano contiene una representación, sino además hablando de que esta representación *debe ser* conocida por el órgano. Pero esto implica hacer una fenomenología del deber ser existencial o intuitivo y luego elaborar fenomenológicamente la Lógica del deber ser. Con esto, no se diría que la norma del órgano contiene una representación, sino que es una representación. Sólo así la señalada desconexión psicológica, en cuanto problema del ser, no afecta a una fenomenología del Derecho que sería fenomenología del deber ser. De lo contrario, un hecho del ser afecta e invalida a cualquier cosa que diga en contra una presunta fenomenología del ser.

12. En la pág. 54 Schreier destaca que la proposición jurídica es un juicio independiente; e ilustra el caso enunciando una norma que sirve de ejemplo: con su lectura el Derecho quedaría conocido sin que se requiera saber si es querido y por quién.

Esto coincide con lo que hemos dicho en el 3.^{er} análisis del Cap. II, al referirnos a la verdad de la norma. Pero esto sólo habla del conocimiento conceptual del Derecho mediante normas, como conocemos la fauna de Australia sin ir por allá, mediante lo que nos dicen los libros de zoología. Y sólo prueba que la norma es un concepto. Pero otra cosa es *creer* (acto de tesis que debió suspender la *epojé*), como nuestro autor, que la norma es el objeto Derecho. Conocer la norma, que es una mención, no es lo mismo que conocer el Derecho, que es una realidad humana. Justamente la cuestión consiste en saber si la mención normativa es conocimiento del Derecho o si es el Derecho conocido como cree Schreier. Este asunto no podía colarse pretemáticamente. Si es lo primero, entonces la pretensión que tiene toda norma de que con su lectura ya se conoce el Derecho —que es la pretensión que tiene todo juicio de ser verdadero— requiere confirmarse en un acto intuitivo fundante como vimos en el capítulo II, y en lo que veremos enredado a Schreier en la próxima glosa. Y si es lo segundo, entonces, en contra de nuestro tercer análisis, puede el Derecho andar en total divorcio con la experiencia sin sufrir en nada porque esto significaría que el Derecho de la ciencia jurídica no implica ser Derecho positivo.

Pero, además, queremos señalar que Schreier, en este planteamiento, con sus errores y todo, no sospecha el tránsito del ego husserliano a la egología existencial de nuestro 4.^o análisis, a que está obligado el conocimiento jurídico. Schreier se queda en la mitad del recorrido dialéctico circular de este conocimiento; se queda en el conocimiento óntico del Derecho; no ve que la norma puede modificar los hechos, ni cómo; así como tampoco ve que la norma integra el objeto jurídico, ni de qué manera lo integra, pero no más que lo integra. No ve, en fin, que la norma positiva siempre es norma de una comunidad, con extraño sesgo de juicio no independiente en este segundo papel que en ella se descubre al analizar la otra mitad del recorrido circular del conocimiento dialéctico.

13. En la misma página, a renglón seguido, Schreier reconoce que la vivencia que él analiza se orienta al objeto de la vivencia de creación jurídica cumplida por el legislador, el juez, el contratante, el testador, etc. Y se desentiende de esta dificultad sin dar otra razón que la de haber circunscrito su análisis a la vivencia que él considera.

Pero es claro que este «orientarse» que dice Schreier, no es nada más que sentir el reclamo de una verificación intuitiva. La vivencia

creadora del legislador —y en general de la gente que convive jurídicamente— está creando el objeto que da impleción a la vivencia cognoscente en que Schreier se queda.

14. En la página 55 Schreier encuadra su discusión del imperativismo en la antítesis imperativo vs. enunciación. El problema consistiría en saber si la expresión de un imperativo en cuanto acto de toma de posición, es un juicio o es una vivencia diferente.

La antítesis cobra sentido presuponiendo que la expresión es el objeto a conocer, aunque en un caso esa expresión forma parte de una vivencia volitiva (acto de toma de posición) y en el otro forma parte de una vivencia independiente no volitiva (acto de aprehensión).

No se sospecha el planteamiento de conocer la conducta *qua*, conducta mediante el concepto adecuado a ella como peculiar objeto.

15. En la misma página entra a decidir el punto refiriéndose al juicio como expresión. Pero aquí se confunde la 2.^a y la 3.^a acepciones de expresar, estudiadas por Husserl, es decir: *expresar*: nombrar las vivencias que vivimos como viviéndolas; y *expresar*: significar o mentar objetos ajenos a nuestra vivencia de ellos.

El juicio, como todo acto objetivante, es el caso específico de la última noción. Pero cuando el juicio es reflexivo y asume la forma «Yo juzgo que S es P», además de conservar su sentido de «significar» también tiene el sentido de «nombrar». Esto lo ha confundido a Schreier, pues los actos de toma de posición tienen una forma similar. «¡Cierra la puerta!», significa lo mismo que «¡Yo ordeno que cierres la puerta!»

Como Schreier se atiene a la 1.^a edición de las *Investigaciones Lógicas*, que transcribe, en forma muy deplorable hacer decir a Husserl que las preguntas, deseos imperativos, etc., sólo son juicios que juzgan de las respectivas vivencias y no de otra situación objetiva, porque su situación objetiva son tales vivencias; es decir, que una pregunta, un deseo, una orden, etc., son juicios de la forma: «Yo juzgo que S es P».

Sin embargo, ya el párrafo 25 de la *I Investigación*, conectado con el correcto cambio de posición de Husserl, advierte de este error. Es verdad que un juicio de la forma «Yo juzgo que S es P», nombra vivencias igual que un deseo, una pregunta o un imperativo —y en tal

sentido todo *nombrar* parece ser una variante del *significar*, aunque no a la inversa— según vimos en el capítulo II al estudiar la 2.^a y 3.^a acepciones de *expresar*. Pues remitiéndonos al *notificar vivencias* (1.^a acepción de *expresar*), ese mismo párrafo enseña:

a) Que en una pregunta, un deseo o imperativo, sólo lo nombrado y lo notificado coinciden.

b) Que en un juicio de la forma «S es P», lo notificado no coincide con lo enunciado o significado.

c) Y que en un juicio de la forma «Yo juzgo que S es P», coinciden lo notificado, lo nombrado y lo significado o enunciado. De modo que este tercer miembro coincidente impide confundir esta forma de juicio con el imperativo, el deseo o la pregunta, a pesar de que él nombre vivencias igual que estos otros actos.

Como consecuencia de esta confusión Schreier admite que el imperativo es un juicio en el sentido lógico de *significar*, bajo la forma del «Yo juzgo que S es P». Y en tal sentido tiene que renunciar al instrumento lógico que le aclare el debate, a saber cuáles son los juicios con los que se concibe el Derecho, pues si ya estos juicios son los imperativos resultaría que hay que buscar ciertos hechos psíquicos (las vivencias *enunciadas* (!) por ellos) para darles impleción intuitiva. Y con ello se recaería en empirismo psicológico al haber hecho de esas vivencias el objeto del conocimiento mentado por aquellos juicios.

16. En la página 56 así se sintetiza la errada situación en que viene a quedar colocado nuestro autor. En ello no es lo equivocado que se rechace que tales hechos psíquicos vivenciales sean el objeto Derecho; lo grave es que ese rechazo se hace bajo el presupuesto de no ver que no estaba de por medio un juicio jurídico porque no había juicio ninguno. Por el contrario, se ha procedido contra los juristas bajo la idea de que había allí un juicio con pretensión de ser un juicio jurídico. Se rechaza esta pretensión, pero no la base, a saber: el que el imperativo fuera un auténtico juicio.

Como consecuencia, no se buscará cuál es el juicio jurídico ni se hará cuestión acerca de que su estructura sea de otra clase (Lógica del deber ser). Todos los juicios son iguales. Sólo se buscará otras vivencias que no recaigan en empirismo psicológico. Con esta guía el juicio correspondiente tiene que ser de la forma «S es P». Y para no incurrir

en otra especie de empirismo, según se verá más adelante, el juicio que se encontrara tiene que versar sobre un objeto ideal. Por todo esto, el rechazo del imperativismo no le sugiere a Schreier otra cosa que la tesis adversativa, es decir, que el Derecho está constituido por enunciaciones, según previno. No puede, pues, sospechar la tesis sobre el ser jurídico que salva al realismo del Derecho de todas estas dificultades: ni imperativos ni enunciaciones, pero sí conducta.

17. El primer párrafo de la página 57, que invoca algo enteramente inobjetable con toda corrección, confirma, sin embargo, cuanto acabamos de decir: a) Que Schreier no ve a la conducta como el objeto del conocimiento del jurista. b) Que al objeto Derecho lo coloca pretemáticamente en el plano de lo conceptual. c) Y que como juicio jurídico busca uno de la forma «S es P».

18. El segundo párrafo de la misma página vuelve al principio de Brentano para dar a la palabra «juicio» otra acepción que no sea la del «significar» lógico ni tenga ninguna derivación de las diversas acepciones de «expresar». Juicio es ahora sinónimo de aprehensión por la conciencia.

Fácilmente se advierte que Schreier aquí se refiere a los actos actualmente objetivantes, para hablar con la terminología definitiva de Husserl. Por eso Schreier puede dejar de lado las interrogaciones, los deseos, los imperativos, etc.

Pero como Schreier tiene mal asimilada la doctrina del acto objetivante *stricto-sensu*, no se diferencia la aprehensión intuitiva, de la mención conceptual y el juicio va considerado en un vago conjunto como aprehensión. Pero eso dirá, con razón de acuerdo con la interpretación husserliana del principio de Brentano (ver Glosa 9, d-) que las vivencias judicativas están a la base de todas las vivencias fundadas. Pero dirá, con error, que las vivencias judicativas son vivencias *simples* y que no requieren fusión con otras vivencias. Por el contrario, no son simples como lo son las del nombrar: Husserl ha contrapuesto bien lo siténtico a lo tético, lo plurirradial a lo unirradial, lo estructurado a lo simple, al tratar este punto (ver V, pars. 35, 36, 38 y 42). Además, los juicios se fusionan con las intuiciones fundantes correspondientes (ver V, pars. 5 a 10, 13 y ss.). Aquí se advierte lo

que Schreier no advierte y que señalamos en la Glosa 9, a saber: que lo fundado y lo fundante en el sentido de principio de Brentano, no coincide con lo fundado y lo fundante a secas en el sentido de las vivencias complejas (V, par. 18).

19. El tercer párrafo de la misma página confirma todo esto, principalmente que Schreier se circunscribe al análisis de una vivencia lógica y que la aprehensión por la conciencia que él buscará y considerará es una mención, no propiamente una aprehensión.

Y así concluye diciendo que la proposición jurídica es un juicio, para su interés, en un doble sentido: como enunciación (acto actualmente objetivante) y como expresión (significación lógica).

20. En la página 58 se hace la crítica a Stammler por haber usado la palabra *querer* en dos sentidos, cosa advertida ya por la doctrina (ver Larenz: *La filosofía contemporánea del Derecho y del Estado*, página 50 y ss., Madrid, 1942), aunque ahora buscando el alcance fenomenológico de esta dualidad.

Schreier viene a decir: Si el Derecho se constituye en un acto vivencial de querer o voluntad, como afirma Stammler en un primer momento, entonces el Derecho como objeto noemático de esta vivencia es lo querido (los fines de la voluntad) y el análisis fenomenológico debería examinar la vivencia correspondiente. Pero si el Derecho como objeto es el querer mismo, como se afirma después, entonces el análisis fenomenológico debería examinar la vivencia *que conoce* este objeto. Con lo cual, de acuerdo con el manejo que hace Schreier del principio de Brentano, habría que ir a la vivencia cognoscente como vivencia constitutiva. Y con esto se ha claudicado subrepticamente del voluntarismo que se anunció.

La misma ambigüedad reaparece cuando Stammler trata de explicar el significado del vocablo «entrelazante» con el que se va a definir el Derecho: Si lo entrelazante son dos voluntades, entonces lo entrelazante no es el fin de esas voluntades, sino la representación intelectual del sujeto cognoscente de ellas, que así las pone en unidad categorial al conocerlas. Pero si son tres voluntades, como resulta del otro pasaje, entonces lo entrelazante es el fin querido por la tercera voluntad respecto de las otras dos, con lo que se volvería al voluntarismo con esta vivencia voluntarista constitutiva del objeto.

No nos interesa ni la ambigüedad de Stammler ni la crítica que le dirige Schreier, porque nos interesa el pensamiento de éste y no el de aquél. Y ya se colige que su crítica fenomenológica va tarada por su insuficiente fenomenología, que es lo que nos interesa puntualizar.

21. En la página 63 se formula la crítica general al empirismo jurídico: confundir objeto e intuición. Hay que tener presente que Schreier se refiere únicamente a la intuición sensible, según lo aclara en la página 36, nota 1.

Cuando Husserl dice: «Toda expresión no sólo dice algo, sino que también lo dice *acerca* de algo (I, parág. 12), con el segundo *algo* se alude al objeto. De este modo el objeto está en una vivencia intelectual, como es la vivencia expresiva que así recordamos. Ahora bien, la intuición sensible a que se limita Schreier y con la que el objeto no debe ser confundido, no se da en esta vivencia intelectual, sino en la vivencia perceptiva destinada a verificar el primer *algo*.

La confusión que se censura al empirismo es correcta: no se puede creer que todos los objetos son hechos naturales. La finalidad deformante del empirismo expuesta al pie de la misma página, es inobjetable.

Pero la división entre objetos reales e ideales que presenta Schreier en su desarrollo como siendo exhaustiva, es precipitada y construída, pues lo cultural también es real aunque no es Naturaleza. Es antifenomenológico y pretemático «idealizar» al Derecho *por exclusión*, es decir, declararlo objeto ideal sólo por que no es real en aquel sentido sinónimo de Naturaleza. La ceguera para la cultura como una auténtica región óptica, es fenomenológicamente inexplicable para quien se jacta de ser fenomenólogo.

El error del empirismo es confundir la conducta con la experiencia natural. Pero el de Schreier está en no ver que de la conducta, siendo ella el objeto jurídico, tenemos una intuición sensible que no es la de la Naturaleza porque es una intuición de la libertad.

22. En la página 64 Schreier plantea la distinción entre hecho y norma como la diferencia entre dos ontologías regionales *materiales*, no como la diferencia entre una ontología material y otra formal. Pone en guardia al lector sobre la hominimia en que se incurre con la palabra Derecho al referirla a actos humanos y a normas, pero la acepta y confirma. Y así afirma que no se trata de diversas significaciones referidas al mismo objeto, sino de dos objetos totalmente diversos.

Pero además de pretemático, en todo esto, como veremos, Schreier es inconsecuente al agregar que estos dos diferentes objetos se pueden dar en *la misma* intuición. Esto, fenomenológicamente, no puede ser, porque esas intuiciones tendrían diversa materia vivencial y, por lo tanto, no serían así *la misma* intuición. Aparte de que así se viene a aceptar una intuición sensible para la norma, en contra de toda evidencia y de lo que el propio Schreier reconoce en numerosos pasajes (por ejemplo, en págs. 70-71). Schreier ni por un instante se coloca en la posición contraria, que es la correcta, a saber: que el mismo objeto puede suministrar diversas intuiciones, precisamente porque el objeto y la intuición no se confunden. Husserl ha efectuado un amplio manejo de esta cuestión respecto de diversas intuiciones de una misma clase concernientes a un mismo objeto, al analizar la percepción (ver VI, parág. 14, b; 29 y especialmente 47); y nosotros, en nuestro trabajo *Ciencia del Derecho y Sociología jurídica*, hemos evidenciado la posibilidad de intuiciones de diferente clase sobre un mismo objeto.

Sobre esta actitud construccionista de Schreier se le cuele todo un mundo pretemático de consecuencias que, en su explicitación y desarrollo, llevará inevitablemente a contradicciones sistemáticas. Señalemos algunas: se acepta por anticipado y sin más razón que la norma es el objeto Derecho, a cuyo conocimiento se aboca la Ciencia Dogmática; y que el Derecho es un objeto ideal, es decir, que la Ciencia Dogmática no estudia el Derecho positivo, sino el Derecho a secas. El problema de la positividad resurgirá como un misterioso rompecabezas porque, evidentemente, esta descalificación y eliminación no lo hace desaparecer del horizonte del jurista. De ninguna manera se lo conecta, como nosotros hemos hecho en el 4.º análisis del cap. II, con la idea de que una verdadera norma reclama ser una norma verdadera, en forma similar a lo que ocurre con el juicio. Por último, problemas como el recíproco esclarecimiento que se brindan la Ciencia Dogmática y la Sociología jurídica quedan sin explicación posible no bien se ha afirmado la homonimia inserta en la palabra «Derecho» en cuanto referida a dos objetos totalmente diversos.

Lo grave y lo incongruente de todo esto es que Schreier no ejerce ninguna *epojé* sobre su creencia de que la norma, en tanto que objeto ideal, es el Derecho. Y de que, a la par, los dos objetos diversos que él admite en la homonimia de la palabra «Derecho» vienen a quedar ubicados en forma paralela en dos regiones ópticas *materiales*. Como hicimos notar en nuestra Glosa núm. 1, el primer paso de una

correcta investigación fenomenológica consiste en ubicar el objeto bajo examen dentro de su adecuada ontología regional, a fin de poder operar con las legalidades metódicas pertinentes.

Si en este punto Schreier hubiera manejado la cardinal distinción husserliana entre formalización y generalización por abstracción ideatoria, otro hubiera tenido que ser el planteamiento resultante. Pues la formalización, al operar, nos da esencias formales y éstas constituyen la ontología formal; en tanto que la generalización de la abstracción ideatoria, al operar, nos da esencias materiales, y éstas, al agruparse en torno a sendos géneros supremos, nos dan las diversas ontología regionales. Usando estos conceptos en este punto, no hubiera podido dejar de ver, como vimos nosotros en el cap. II, que la norma es formalizable y que así presenta su estructura, en tanto que un hecho de la vida colectiva (el otro objeto que él da a la sinonimia que admite para el Derecho), como un imperativo, por ejemplo, tiene una esencia que sólo puede ser descrita por abstracción ideatoria, pero que no es una forma, sino un contenido eidético. En tal caso, la distinción entre norma y hecho admitiría la relación que puede haber entre toda esencia formal y una esencia material. No era necesario plantear una distinción de separación entre ambas, cosa propia entre dos esencias materiales.

23. En la página 65 la idealidad del Derecho a que acabamos de referirnos se exhibe en forma detonante dentro de la tesis de Schreier, y con ese motivo se la enlaza superficialmente como fuente de juicios sintéticos *a priori*, con una expresión vaga y elusiva.

Pero esto es otro error, porque se debió de haber considerado la idea husserliana de la *III Investigación*, par. 11 y 12, en el sentido de que los juicios sintéticos *a priori* provienen de las esencias materiales, en tanto que los juicios analíticos *a priori* provienen de las esencias formales. La diferencia entre Geometría y Aritmética, indicada por Husserl en este sentido en las *Ideas*, debería estar a la vista. En este sentido a nadie se le escapa la diferencia que existe entre el principio jurídico de que «todo lo que no está prohibido, está jurídicamente permitido», y el principio de que «el juez debe de juzgar siempre, aunque la ley fuere insuficiente».

24. En la página 66 se hace un primer cotejo entre las normas jurídicas y las leyes naturales, omitiéndose en forma inexplicable y sin dar ninguna razón al Principio de Efectividad, en cuya virtud el ju-

rista no considera como válido a un sistema normativo si el sistema no tiene un mínimo de vigencia. No obstante esta consideración, se imponía para resolver en cualquier sentido el problema que suscita.

En tal sentido, la irrelevancia que tienen los hechos respecto de las normas en cuanto que éstas no se modifican por el curso opuesto de aquéllos, se presenta por Schreier como fundada en la idealidad del Derecho.

Pero esto no es una evidencia a mostrar, sino una tesis a demostrar. La misma irrelevancia puede explicarse diciendo que la norma subsiste inalterable ante los hechos, no por ser Derecho, siendo el Derecho un objeto ideal, sino por ser la norma concepto. Tal es la tesis egológica. Y la mera existencia de esta otra posibilidad hubiera debido llevar a nuestro autor a discutir el punto en forma temática en vez de presentarlo como una cosa evidente de suyo.

25. En la página 67 admite Schreier sin ambages que la norma es un concepto.

En este caso, si concepto es significación, uno no entiende cómo puede haber eludido la pregunta acerca del objeto mentado por ese concepto, reconociendo entonces en ese objeto el objeto del conocimiento jurídico.

Y si concepto es objeto, uno no entiende cómo puede enudarse la identificación de la Ciencia del Derecho con la Lógica (por lo tanto, la evaporación de la ciencia del Derecho como ciencia propia), en cuanto que la Lógica es el estudio acerca de los conceptos: los conceptos son los objetos que conoce la Lógica.

Schreier, que declara sin relevancia aclarar si el concepto está tomado como significación o a su vez como objeto, no advierte la diversidad de rumbos que tiene esta alternativa ni se hace cargo de su importancia.

26. En la página 71 censura a los juristas por la inclinación que tienen para confiar en la intuición y no en su propio pensamiento.

Pero ¿cómo un fenomenólogo puede renegar de la intuición y confiar sólo en el pensamiento? Esto sólo cabe si al pensamiento se le ha hecho objeto de la investigación. Pero aun así, el fenomenólogo debe contar con la intuición intelectual del pensamiento. Y esto es Lógica.

De nuevo tropezamos con la mala asimilación que tiene Schreider de la doctrina del acto objetivante. Bien poseída ésta, no se le podía

pasar que el pensamiento *mienta* objetos y, por lo tanto, que su objeto no estaba en el pensamiento a que él se dirige.

27. En la página 72, al discutir una tesis de Scholssmann revela otra deficiencia fenomenológica que concierne al supuesto mismo de la *epojé*. Schreider pretende dar primacía a la pregunta por la esencia respecto de la pregunta por la existencia. Pero la verdad es que ambas preguntas son entre sí independientes. Ninguna se funda en la otra. Cada una se legitima de por sí.

28. En la página 75 trata Schreier de diferenciar la norma jurídica y la significación para justificar las alusiones de sus desarrollos anteriores y subsiguientes. Sin duda ninguna acá hace crisis el punto de partida pretemático de nuestro autor. Después de referirse a que la norma es un objeto independiente deja sin aclarar las siguientes cosas que maneja con confusión:

a) La norma tiene efectivamente independencia, según hemos visto en el tercer análisis del cap. II. Pero nosotros pudimos establecer que esa independencia es la independencia de una significación. En cambio, no se puede saber en Schreier si esa independencia es la de una significación lógica o la de un objeto ideal diferente, de otra región óptica, como en el caso de los números o de las esencias materiales.

b) Schreier parece creer lo primero cuando superpone la norma a la significación *plena*. La norma sería la suma de significaciones posibles, y una significación simple sería tan sólo una norma incompleta o un componente normativo. Esto denota la concepción gnoseológica de ciencia de la Escuela de Marburgo, pero no la concepción ontológica de la Fenomenología, que lo tiene que llevar a la intuición para captar el objeto. El objeto no puede construirse con la suma de todas las significaciones posibles y nada más. De todas maneras, la equiparación de la norma y la significación plena denuncia una reduplicación inútil del problema, pero no que norma y significación sean cosas diferentes.

c) Si para Schreier fuera lo segundo, es decir, que la norma fuera un objeto ideal de una región óptica diferente a la de las significaciones lógicas, no hubiera podido excusar remitirnos a una intuición intelectual diferente de la intuición intelectual que corresponde a las significaciones lógicas. Nada de esto se advierte en el desarrollo de Schreier, ni lo advertimos nosotros por nuestra cuenta. Por el con-

trario, en el cap. I, párrafo 1.º de la *Teoría Ecológica* se ha demostrado con abundancia de argumentos que no corresponde una diferencia de intuición intelectual para norma y significación porque son la misma cosa. Sólo intuiciones diferentes acreditarían que no se trata de una inútil reduplicación.

d) Sabemos que la materia de una vivencia es el objeto que es representado más el cómo de este qué. Ambas cosas en la materia son inseparables. No obstante, en algún pasaje Schreier da la impresión de que los concibe en separación y que la significación siempre sería sólo el cómo del qué. Esto es antifenomenológico y permitiría acusar a Schreier de que es él quien confunde significación y objeto, dirigiéndole la misma objeción que él pretende dirigir a los juristas en este capítulo. Pero todo esto es en él muy confuso e impreciso. Schreier, después de haber distinguido entre significación simple y significación plena, acusa a los juristas de confundir significación y objeto porque toman las significaciones simples o componentes normativas por significaciones plenas o normas completas. Pero el mismo argumento vale en su contra desde que él confunde la significación plena o norma completa con el objeto. Fenomenológicamente el objeto está dado en una intuición y sólo en ella. La correlación entre intuición y objeto es de esencia (*Ideas*, párrafo 3). Al objeto no se accede sumando significaciones porque el objeto no es algo construido, sino algo dado. Hablar del objeto como de una suma de significaciones es reduplicar el papel de las significaciones en embozado racionalismo pero no es fenomenología. Tanto la significación parcial como la significación plena no pueden cumplir otro papel que el de mentar el objeto, magüer la diferente amplitud de la mención. Mientras Schreier trata con una significación simple, entiende estar con una significación independiente, pero no con un objeto independiente; pero cuando trata con una significación plena, cambia los valores y entiende estar ya con un objeto independiente. Por qué y cómo es que la significación deja aquí de ser significación para transformarse en objeto, o por qué y cómo agrega aquí a su ser significación el ser de un objeto, es algo de lo que no se da ninguna explicación.

29. En la página 76 vuelve a lo pretemático inicial con su pretensión de que todo lo jurídico debe reducirse a normas jurídicas, sin dar ningún fundamento fenomenológico.

Esto ya no merece mayor comentario. No basta decir que éste es

el punto de partida que suele tomarse en la ciencia jurídica, como se ha dicho en la página precedente. Por la *epojé* estaba obligado a suspender esta tesis de ser.

30. En las páginas 75 y 77, con las críticas que dirigé, respectivamente, a Binding y a Reinach, confirma lo expuesto en nuestra glosa 28 b), a saber: que él cree que la norma como objeto es la suma de significaciones posibles; que la norma coincide con la significación plena y que una significación no plena es algo así como una norma incompleta o un componente normativo de una norma completa. Es decir, que está apoyándose en última instancia en una inútil reduplicación entre norma y significación.

31. En la página 79, en todo el capítulo VII —y ya así en todo el resto del libro— comienza la exposición del pensamiento constructivo de nuestro autor, con plena evidencia de las insuficiencias fenomenológicas que ya le hemos puntualizado. Por ejemplo: no conoce otra realidad que la de la Naturaleza; se pasa por alto la realidad de los objetos culturales. Se afirma la irrealidad conceptual del Derecho. Se da por cierto que el Derecho es norma, etc. Y aparecen cosas inadmisibles como, por ejemplo, que las ficciones jurídicas son objetos jurídicos en sentido propio (pág. 83). Ni por asomo se desarrolla una fenomenología de la ficción, cosa que hubiera correspondido si ésta fuera un objeto, ni se examina si las ficciones son significaciones sin objeto, como en el caso de la expresión «cuadrado redondo», etc.

En suma, Schreier no advierte la región óptica de la Cultura, ni efectúa a fondo la *epojé* fenomenológica, ni tiene la neutralidad técnica de la fenomenología al suponer que el Derecho es norma, ni maneja con claridad y provecho lo que es el concepto como Lógica dentro de la doctrina del acto objetivante.

* * *

Todas estas deficiencias reaparecen en el resto del libro a cada nuevo tópico que trata nuestro autor. Por ello damos por terminado aquí nuestro análisis pues no era nuestro objeto analizar la doctrina jurídica de Schreier, sino aclarar la inautenticidad de la Fenomenología por él proclamada para el Derecho.

IV

EL MANEJO FENOMENOLÓGICO DE ADOLF REINACH

Primera parte

1. Se ha tomado como base de la investigación el libro de Reinach *Los fundamentos apriorísticos del Derecho Civil* (Barcelona, 1934, ed. Bosch, trad. de José Luis Alvarez), dividiéndose la lectura en dos partes: la primera comprendió desde la página 21 a la 72 para examinar el manejo fenomenológico de un punto en concreto: la promesa y las facultades y obligaciones emergentes de ella; la segunda comprendió desde la página 166 a la 189 para ver cómo defiende el autor su idea de que, no obstante haber estado hablando de esencias materiales, pudiera el Derecho positivo apartarse de estas esencias, dando la paradoja absurda de que existieran hechos que no realizarían la esencia a ellos correspondientes.

Después de la primera parte de la lectura no se consideró necesario leer ya el capítulo II del libro, porque aquí aparecería sobre otras instituciones (propiedad, posesión, prenda, mandato, etc.) el mismo manejo fenomenológico que antes se había desplegado acerca de la promesa. Y para los fines de este seminario, lo único que se necesitaba era ver con exactitud la corrección o incorrección de la fenomenología que se prometía hacer.

2. Reinach, el único de los juristas fenomenólogos a quien Husserl otorgó, aunque con vaga generalidad, positivas palabras de asentimiento en ocasión del discurso que pronunciara en la inhumación de sus restos en 1917, es quizá el caso más desconcertante de la literatura jurídica del siglo XX, para los ojos de la mentalidad jurídica dominante. Muy lejos de que pueda creerse que se trata de una voz muerta o de un intento periclitado no sólo por la prolongación que su esfuerzo recibe de Schapp y otros continuadores, sino principalmente por las virtualidades que contiene su intento. Lo que sí ha de decirse sin titubear es que el pensamiento de Reinach aún no ha sido asimilado por la ciencia jurídica. No se lo ha revisado para juzgar de sus aciertos o desaciertos, y ni siquiera se le ha dado un preciso sentido como intento, ubicándolo de algún modo en el campo de la investigación jurídica. Pero, en la medida en que ese pensamiento

fuera auténtica fenomenología y, por lo tanto, contuviera de verdad algunos descubrimientos, no parece aventurado concederle una gran riqueza virtual, con sólo pensar que el pensamiento filosófico de nuestro siglo acentúa vertiginosamente, día por día, su dirección fenomenológica.

Precisamente, respecto del sentido que cabe asignar a la investigación de Reinach, en el ámbito del habla española ha de considerarse la opinión de Recaséns Siches, expresada en el prefacio del libro de Schreier *Conceptos y formas fundamentales del Derecho*. Recaséns Siches entiende que Reinach no ha efectuado fenomenología jurídica, que sólo ha realizado fenomenología sociológica. No se habrían explorado las esencias que, como ciencia eidética, están a la base de la Jurisprudencia dogmática, sino tan sólo las esencias que, como ciencia eidética, están a la base de la Sociología jurídica. No da para semejante afirmación más razón que el hecho de que Reinach está permanentemente apartado de toda referencia axiológica y de que la Ciencia Dogmática es una disciplina valorativa.

Pero no se puede aceptar esta apreciación, a su vez completamente pretemática, porque la esencia jurídica es la misma donde quiera que del Derecho se hable; es decir, que la eidética del Derecho, en su núcleo central al menos, es común a la Jurisprudencia Dogmática, a la Sociología Jurídica y a la Historia del Derecho. Esto está temáticamente investigado y verificado en el trabajo de Cossío *Ciencia del Derecho y Sociología Jurídica*. Lo que ocurre es que Recaséns Siches no ha tenido en cuenta que la fenomenología de lo humano requiere una doble descripción, la óntica y la ontológica, en el sentido que se ha precisado en el cuarto análisis del capítulo II de esta investigación. El fundamento de lo empírico es óntico; el fundamento de lo axiológico es ontológico. En lo primero se logra un conocimiento entitativo de espectador y en lo segundo un conocimiento existencial de protagonista. Y por más que ambas investigaciones tengan que superponerse en coincidencia como el anverso y el reverso de una misma medalla, ello no amengua que sean dos investigaciones diferentes, que han de realizarse con recíproca independencia, siguiendo los cánones metodológicos válidos para una y otra.

Ahora bien, no es que la investigación de Reinach tenga exclusivo alcance sociológico, como dice Recaséns. Ella es auténticamente fenomenológica y, en tal sentido, está en directa conexión con la Jurisprudencia Dogmática. Lo que ocurre es que se limita al análisis óntico de los problemas. Cuando efectuemos el estudio de la obra

de Schapp, veremos que este autor, en cambio, explora el aspecto ontológico de los mismos. Sólo así puede entenderse que Schapp sea un continuador del esfuerzo de Reinach. Con Reinach se inaugura la verdadera investigación fenomenológica del Derecho, y éste es su gran valor como orientación general en el esfuerzo que realiza. Esto ha de entenderse sin perjuicio de las rectificaciones de detalle, por importantes que sean, que le formularemos al seguirlo en sus análisis. Pues acá se tratará de señalar que se ha equivocado de hecho en la descripción fenomenológica que nos comunica, pero no de descalificarlo en su actitud como fenomenólogo del Derecho, cual fué el caso respecto de Schreier, Kauffman y Llambías de Azevedo. Los errores de Reinach son manejos defectuosos de la fenomenología, pero no ausencias de Fenomenología, por no estar compenetrado de lo que ésta intenta ser. Y esos errores en gran parte se hacen explicables no sólo por la temprana fecha de su intento, sino que también por la fuerza de la gravitación de las orientaciones jurídicas entonces dominantes, de las cuales no era fácil independizarse en la primera intentona.

3. Desde las primeras páginas es patente que Reinach quiere apresar esencias materiales. Su único y constante recurso es la intuición: quiere mostrar y describir lo que la mirada intelectual ve con motivo de los casos empíricos. Su aprehensión permanece neutral a lo que le está dado en bruto a su intuición. Ha tomado la promesa como punto de partida: ése es su dato y quiere saber en qué consiste y cómo emergen de ella pretensiones en cuanto facultades y obligaciones. Con motivo de este dato de experiencia, busca el consistir eidético del mismo con su mirada intelectual. Lo que se le exhiba por estarle dado en bruto, eso es lo que le interesa. Se trata, pues, de un algo presente, no de una relación entre algos. Esta es la correcta dirección hacia una fenomenología material. Lo comprueba el hecho que, ya desde la página 26, aclara que no se dirige a las proposiciones jurídicas, sino a los hechos.

Pero junto con esta correcta aclaración encontramos allí mismo que admite, al pasar, la afirmación de que las proposiciones del Derecho positivo no son, en modo alguno, juicios. Las normas, pues, no serían juicios. Esta última tesis será examinada, en su incorrección, en la segunda parte de la lectura. Pero es correctísimo no atender ahora a las normas, sino a lo dado como fundamento de lo que se percibe en un caso empírico. Tal es el comienzo de una investigación de esencias materiales.

4. Reinach parte de un caso ejemplar: «un hombre hace una promesa a otro» (pág. 31), suspende toda tesis acerca de lo que es una promesa, declarando no saberlo en modo alguno (pág. 34). Tal es su correcta intención metódica. Le interesa averiguar el ser promesa, no el ser Derecho. Como todas las esencias genéricas aparecen a la par, como calidades del caso ejemplar, esto es posible y legítimo. Pero en ello se corre un gran riesgo de perjudicar la investigación si no está permanentemente alerta. En efecto, las esencias de géneros subordinados o específicos están sometidas a las legalidades gnoseológicas y metodológicas derivadas de las esencias genéricas superiores. De ahí la ventaja de comenzar los análisis fenomenológicos de arriba a abajo, *comenzando con las esencias superiores*. Véase lo que dice Husserl al respecto en las páginas 367 y 171 de las *Ideas* (traducción castellana): «Lo que tiene carácter de principio no es, en efecto, otra cosa que aquello que se agrupa en torno a las ideas regionales como conceptos y conocimientos fundamentales y que encuentra o que tendría que encontrar su despliegue sistemático en sendas ontológicas regionales». «Un método no es, en efecto, nada que se traiga ni pueda traerse de fuera a un dominio... Un método determinado —no en su mera especificidad técnica, sino en su tipo metodológico en general— es una norma que brota de la fundamental forma regional del dominio y de las estructuras universales de ésta, o sea, que del conocimiento de estas estructuras se depende esencialmente para aprehenderlo epistemológicamente.»

Ahora bien: hay promesas morales y jurídicas: Pero ¿a cuál de ellas se refiere la investigación de Reinach? El autor no lo aclara. En ningún momento aparece en su tarea la distinción entre Moral y Derecho. La elude sistemáticamente. Habla de la promesa en general como algo válido para cualquier clase de promesas. Pero sin esclarecer las esencias genéricas de Moral y Derecho, resulta un prejuicio dar por sentado que el ser Derecho no determina ninguna variante constitucional en la promesa jurídica que la haga diferente de la promesa moral. El riesgo de tomar por la esencia de la promesa en general lo que sería propio de la promesa moral únicamente, y con ello de comunicar descripciones que no se verifican en el ámbito del Derecho, es así inminente. Y esto es lo que decididamente le ocurre a nuestro autor.

En efecto: su exposición de la promesa como acto social (páginas 57 y ss.) y más aún su sorprendente descubrimiento de que basta la percepción de la promesa por el destinatario para que nazcan las

pretensiones y obligaciones, sin que para ello se requiera aceptación (págs. 62 a 67), cuentan entre los análisis fenomenológicos más finos y convincentes que se conocen. Así, por ejemplo, la cuestión de por qué el ruego reclama una vivencia de aceptación por el rogado (un «yo estoy dispuesto») y por qué ocurre lo mismo en la orden cuando no hay una relación jerárquica entre el imperante y el imperado; pero por qué no es ese el caso de la promesa, todo lo cual está contenido en la página 66 del libro, es, sin duda, una página maestra de fenomenología.

Pero sucede que todo esto corresponde perfectamente a la promesa moral, pero no a la promesa jurídica, la que sin un acto perceptible y especial de aceptación, no genera ni obligaciones ni pretensiones o facultades. Ello no obstante, Reinach, en forma constante, está refiriendo su análisis al campo del Derecho, y, cosa curiosa, nunca lo hace expresamente al campo moral, que es donde funciona con evidencia.

No se le escapa a Reinach, por cierto, que la experiencia jurídica contradice sus tesis fundamentales. Pero de tres maneras alude a la superación de esta tremenda dificultad:

1) La primera y principal es la defensa de su paradójal idea de que la experiencia puede estar divorciada de las esencias materiales por él descritas, cosa que tratará en el capítulo III de su obra.

2) La segunda es el empeño que pone para hacer ver que el contenido vivencial de una *aceptación* es sólo la exteriorización de obligaciones y pretensiones ya constituídas por la simple percepción de la promesa; es decir, que las pretensiones y obligaciones no se constituyen con la aceptación.

Pero, en contra de esto, la experiencia jurídica acredita que, frente a una promesa jurídica, las obligaciones y pretensiones emergentes se constituyen en la aceptación. Reinach aquí fracasa en su intento. Reinach en este punto procede deductivamente y ya no descriptivamente. Pues luego de hacer ver en forma brillante e irrefutable (página 66) que es *imposible* que el contenido vivencial de la aceptación de una promesa sea un «yo estoy dispuesto», concluye que, por consiguiente, sólo puede ser la exteriorización de algo ya previamente constituido.

Sin embargo, nada intuitivo confirma esta conclusión meramente razonada. Por el contrario, bastaría tener en cuenta que, si el ser Derecho radica en la conducta compartida, la promesa jurídica tiene que ser también conducta compartida en el preciso sentido de

conducta en interferencia intersubjetiva. En este caso es entonces directamente comprensible que para que la promesa sea un acto cohecho, es decir, una conducta en sí misma compartida entre el promitente y el beneficiario, únicamente lo es desde que se acepta y gracias a la aceptación. Es claro que en esto lo compartido es el ser de la conducta, donde radica el sentido del acto visible. Y con ello resulta evidente que la aceptación no es mera exteriorización de algo antes constituido (pretensiones y obligaciones jurídicas), sino que ella misma es constitutiva de estas cosas.

3) Por último, en la página 62, Reinach recoge, al pasar, exactamente, que como contenido vivencial una cosa es la promesa pura y simple y otra cosa la promesa «para el caso de una aceptación», en que la aceptación, ciertamente, ya sería constitutiva de pretensiones y obligaciones. Pero él anota esta diferencia como un simple caso de la modalidad condicionada con que pueden modificarse las vivencias originarias; cosa anteriormente examinada por él con toda precisión clasificatoria.

Pero en esto, también en forma deductiva, comete una petición de principio. Pues lejos de ser sencillamente una variante posible, debió de haberse averiguado si acaso en el Derecho todas las promesas no se presentan siempre «para el caso de una aceptación» necesariamente. La exigencia esencial de que la conducta jurídica sea una conducta compartida, explica esta necesidad y hace ver que precisamente ese es el caso del Derecho; de modo que lo que a Reinach le parecía una simple variante posible, resulta ser el horizonte exclusivo de la percepción jurídica. Advertido esto, hubiera tenido que ser muy otro todo el desarrollo del análisis fundamental.

En resumen: la obra de Reinach, a pesar de la gran cantidad de aciertos parciales y de detalles magníficos y a pesar de su actitud general inobjetable, está perjudicada en el conjunto, como fenomenología jurídica, porque se ha dirigido al ser promesa, descuidando por completo el ser Derecho.

5. Entre los aciertos de detalle que contiene su análisis, merece un recuerdo especial la demostración concerniente a la orden o imperativo (págs. 48 a 50 y luego 171 y sigs.), en que se recogen las notas ya anticipadas por Husserl, llevándolas a mayor amplitud, y que han servido de base al desarrollo, aún más avanzado, de la tematización egológica de este problema. Ya del análisis de Reinach resulta evidente que normar no es mandar y que una norma no es una

orden. Las líneas de este desarrollo, avanzando desde Husserl a través de Reinach hasta la egología, se detallaron en la primera parte de este seminario.

6. También puede recordarse, en forma marginal, la tesis de que son juicios sintéticos *a priori* afirmaciones como la siguiente: «Una pretensión sobre determinada prestación se extingue en el momento en que se hace la prestación», y la réplica de Riezler de que se trata de un juicio analítico (pág. 33).

La verdad es que Reinach no funda directamente su aserto. Pero del desarrollo ulterior se colige lo siguiente: es una verdad apodíctica; por lo tanto, no proviene de la experiencia, que sólo permitiría afirmar algo asertóricamente; por lo tanto, y en cuanto se refiere a una esencia material, no a una esencia formal, es un juicio sintético *a priori* desde que Husserl ha hecho ver que toda verdad eidética material traduce el contenido de una esencia material en esta forma: de manera paralela a como toda esencia formal se traduce en juicios analíticos *a priori*.

Pero esto es discursivo, no concluyente. La aprioridad podría ser analítica, no sintética. Reinach tendría que defenderse diciendo ahora: «He comprobado que la promesa se constituye como tal en la vivencia de "declaración de promesa" y que las pretensiones y obligaciones emergentes se constituyen por aparte, ulteriormente, al percibir la promesa.» Luego promesa y obligación están en relación sintética. Y como lo que se extingue es la obligación, mas no la promesa, del mero análisis de la noción de promesa no resulta aparecer la noción de extinción de la obligación.

Pero ha de decirse que Reinach no plantea la cuestión así, para la noción de promesa, sino para la de obligación y pretensión. Y éstas sí contienen la determinación de extinguirse, como lo señala en las página 67. De modo que aquí la relación sería analítica.

En resumen: Una cuestión planteada por Reinach en forma deficiente, que no se la ve funcionar respecto del juicio que él suministra, en la forma que él lo suministra.

7. En el capítulo II de la obra de Reinach, que no se juzga necesario leer a los fines de esta investigación, se ve, respecto de otras figuras jurídicas diferentes de la promesa, la misma deficiencia: perjudica a los análisis el no haber inquirido previamente por el ser Derecho. Pero, además, ésta es otra circunstancia: operar, más de

una vez, en forma deductiva sobre las bases que se tienen por logradas respecto de promesa, pretensión y obligación. En tal caso, la incorrección de las bases aparece también en las conclusiones.

Por eso pasamos ahora directamente a la segunda parte de la lectura que está en nuestros planes.

Segunda parte

8. Para afrontar la dificultad de que «apenas hay una proposición reclamada por nosotros (por Reinach) como ley de esencia, a la que no se pudiera oponer una proposición diferente del Derecho positivo» (pág. 167); es decir, para afrontar la paradoja de que en los hechos no aparecen realizándose las esencias descritas por nuestro autor (que ya fué asunto insuperable también para Schreier, según lo destacamos en la glosa II de la pertinente sección), Reinach comienza afirmando que las proposiciones del Derecho positivo no son ni juicios hipotéticos ni órdenes; no serían juicios de ninguna especie, sino que, en tanto determinaciones o normas, serían actos *sui generis* de la conciencia con un tipo de vivencia peculiar e inconfundible. El jurista, sobre la base que le suministran las normas, puede emitir juicios; pero las normas mismas no son juicios, porque no admiten la calificación ni de verdaderas ni de falsas.

Desde la página 171 a la 173, Reinach cumple brillantemente la tarea de completar su anterior diferenciación entre norma y mandato, para que no haya confusión entre una y otro. Pero allí mismo comienza su descripción completa de lo que concierne a la norma como algo *sui generis* y que habría de permitir contraponerla al juicio como cosa diferente. Sin embargo, ahí se comete un grave error fenomenológico que se traduce nada menos que en una evidente superfetación.

En efecto, Reinach pretende distinguir (pág. 173) entre vivencia de norma, acto de norma, proposición de norma, contenido de norma y efecto de norma. Pero no cabe distinguir la vivencia de norma y el acto de norma, porque este último también es vivencia. Precisamente Husserl llama actos, en forma específica, a ciertas peculiares vivencias, a saber: las vivencias lógicas. Reinach, pues, al señalar las dos primeras cosas de su serie, reduplica la única y misma cosa que está aludida por ellas, a saber: la vivencia de norma. No cabe distinción entre la vivencia de norma y la vivencia de norma. Cuando

Reinach, antifenomenológicamente, ha reduplicado la vivencia de norma hablando primero de vivencia de norma y luego de acto de norma, sólo se prepara el camino para justificar, mediante este artificio, la dualidad que más adelante (pág. 174) va a señalar en la norma como semejanzas con la orden, por un lado, y como semejanzas con el juicio, por otro.

Esta dualidad vivencial en la vivencia normativa, que Reinach admite sin ningún resquemor, fenomenológicamente es absolutamente ilegítima. Puede la vivencia normativa ser compleja, es decir, constar de múltiples componentes, cada uno de los cuales, por aparte, aparece en su vivencia propia; pero no por esto la vivencia compleja deja de ser única, donde los componentes no significan ya una suma de vivencias simples, sino tonalidades entrecruzadas de la vivencia compleja única. Sobre esta unidad irreductible con que se constituye una vivencia compleja, la palabra de Husserl es inequívoca y convincente (ver *Investigaciones Lógicas*, V «Investigación», pars. 18, 26, 31 y 42). Ello no obstante, Reinach pretende presentar la norma como apareciendo sobre dos vivencias simultáneas que conservan su independencia vivencial; y así, habla de vivencia de norma y de acto de norma.

Este error, que tiene el propósito preparatorio de introducir en la norma una doble función, visiblemente se ha originado sobre la confusión entre conocimiento y saber. Véamoslo: hay, sin duda, una vivencia de mandar; pero no hay una vivencia de saber que se manda, porque ya cualquier vivencia es precisamente esa conciencia de que se hace y de lo que ese hace. Aquí sólo va la intencionalidad de la conciencia, y en ello, el ser conciencia como saber de la propia conciencia; pero este saber no es conocimiento de un objeto diferente de la conciencia y al cual, precisamente, se le conocería como objeto de conocimiento. Así como en la orden encontramos la vivencia de mandar, que ya lleva en sí ese saber que se manda, así en el conocimiento encontramos la vivencia de conocer, que ya lleva en sí también ese saber que se conoce, pero que no es lo que acerca del objeto se predica precisamente como conocimiento. El saber viviente acerca de sí mismo no es el saber por la correspondencia impletiva de una intuición, respecto de un concepto; y sólo este último saber es, fenomenológicamente, conocimiento. Así se trate de un conocimiento de protagonista —que Reinach no sospecha, por cierto—, el conocimiento reclama siempre esa conjunción de concepto e intuición. Pero Reinach incurre en aquella superfetación fenomenológica

porque confunde el ser conciencia (que existe en toda vivencia) con el conocimiento que puede haber en ciertas vivencias, a saber: en las vivencias lógicas.

9. Aclarado este error fundamental, no tiene mayor interés el seguir a Reinach sobre los detalles secundarios que enumera para diferenciar norma y juicio; detalles que impresionaron a Llamblas de Azevedo hasta el extremo de repetirlos prolijamente, pero que la Lógica del deber ser o Lógica normativa, tal como ésta se esbozó en el seminario sobre Husserl, hace perder importancia en cuanto que, a lo más, serían diferencias fundadas en los reinos del ser y del deber ser, pero no diferencias atinentes al juicio como tal.

En cambio, es importante ver cómo presenta el noema normativo y luego la efectuación intuitiva a él correspondiente.

10. Respecto del noema normativo, comienza destacando con razón que «todo juicio sólo puede referirse a estados de cosas» (página 174); lo que significa simplemente que son actos actualmente objetivantes.

Sobre esta base marca la dualidad noemática de la norma de esta manera. Así como el juicio se refiere a cosas como siendo, así también la norma se refiere a cosas, pero como debiendo ser. Pero, a la vez, así como la orden hace a la conducta una materia de configuración, así también la norma puede hacer de la conducta su materia de configuración.

Esta dualidad noemática no es en sí misma incoherente; por ejemplo, si el primer miembro se proyectara sobre el ser Derecho y el segundo sobre los modos del ser Derecho. Pero es incoherente y anti-fenomenológica como la presenta Reinach: 1.º, porque la radica en dos vivencias independientes, según más arriba hicimos notar, y 2.º, porque las dos contenidos de aquella dualidad están presentados a la par, jugando ora el uno, ora el otro, en los datos de la experiencia; con lo cual no parece que ha entrado en juego un único objeto de análisis, sino dos objetos diferentes.

Precisamente esto es lo que se patentiza muy críticamente cuando Reinach pasa a analizar el efecto normativo como eficacia o vigencia de las normas (págs. 176 y sigs.), tema donde se lo ve fracasar, pero tanteando y balbuceando con genialidad. Así, por ejemplo, cuando señala (pág. 177) la norma del dirigente de una sociedad disponiendo la construcción de un puente, y anota que si esa norma tiene eficacia

frente a los miembros de esa sociedad, esto quiere decir, *no sólo* que el puente está referido como debiendo ser, *sino que existe mucho más*.

Reinach no ve que eso «más» que existe sólo sería la intuición que da cumplimiento al pensamiento normativo. La conducta como deber ser existencial no cae bajo la percepción de Reinach. Es verdad que hubiera bastado esto para torcer el rumbo de todo el pensamiento de nuestro autor, admitiendo el conocimiento normativo en la forma egológica. Pero a pesar de ello, y en conexión con aquel preciso punto, es notable que llegara a distinguir tres clases de deber ser (pág. 178): el deber ser existente en sí, con el que está aludido el deber ser axiológico; el deber ser, que vale para un determinado círculo de personas y que nace de todas las normas eficaces (donde Reinach no ve que está aludiendo a una verdadera norma, en cuanto conjunción de intuición y concepto normativos), y el mero estar puesto como debiendo ser, inherente a toda norma, aun a las infundadas e ineficaces (donde Reinach no ve que alude a un simple pensamiento normativo con su deber ser lógico, pero sin intuición de la conducta).

Hasta qué punto Reinach en este momento está rozando los verdaderos fundamentos de la ontología jurídica, aunque sin dejarse ilusionar por ella, lo puede apreciar perfectamente cualquier conocedor de la concepción egológica del Derecho.

11. Pero todavía falta destacar dos cosas que van correlacionadas en la construcción de Reinach y que son de lo más sorprendentes:

Por un lado, la idea de que las normas y el normar no son datos jurídicos en el sentido de que no serían formaciones jurídicas dadas de por sí al investigador. Esto quiere decir que Reinach no ve en las leyes ni en las sentencias contenidos jurídicos de la experiencia jurídica que fueran objetos dados en esa experiencia. Y es sorprendente que se pueda haber creído que la promesa, la propiedad, etc., son de por sí formaciones jurídicas dadas como objetos al conocimiento en la experiencia jurídica, pero que la ley y la sentencia como objetos carecerían de un similar ser jurídico. Aquí se ve de nuevo cuánto perjudica a la investigación de Reinach no haber esclarecido previamente el ser del Derecho. Su investigación alcanza a partes del ordenamiento jurídico, pero no ve el todo de éste en su conjunto gobernando de algún modo lo que en las partes aisladas aparece de diversa manera como resultado de una abstracción. La verdad es que

las normas y el normar también contienen conexiones eidéticas, como el mismo Reinach lo reconoce en la página 187; sólo que Reinach no las ha estudiado; y como ellas conciernen al ordenamiento jurídico en su conjunto, por ejemplo, como pirámide jurídica, a Reinach irremediablemente se le escapa en qué medida el ser de la norma está dando ser al ser de la promesa, por ejemplo, en cuanto que ambas, norma y promesa, tienen un común ser jurídico que explica y legitima su fusión en la experiencia.

Por otro lado, en cuanto que a las normas, desprovistas de ser jurídico, se les asigna una dualidad noemática paralela al juicio y al imperativo, hay que describirles —o, de lo contrario, inventarles— el papel que les toca jugar respecto al Derecho. Y aquí Reinach se aviene a afirmar lo inexplicable, a saber: que la función de la norma es destruir las formaciones jurídicas que han nacido *a priori* o crear por su propia fuerza las formaciones jurídicas excluidas por legalidades apriorísticas (págs. 180 y 183).

Queriendo explicar lo inexplicable, Reinach aclara en este punto que la norma no puede hacer nacer de un acto, por ejemplo, de una promesa, lo que por esencia es imposible que nazca de la promesa, por ejemplo, una pertenencia. Pero cree que bien puede impedir el nacimiento de lo que con necesidad eidética está adscripto a ese acto. Una nueva distinción artificial se le hace necesaria para superar esta incongruencia: hay esencias que valen bajo todas las circunstancias y otras que valen sólo bajo la condición de que no *existen* (sic) ciertos estados de hecho (pág. 184). Las normas jurídicas implicarían semejantes estados de hecho. Por eso se ve forzado a concluir en la página 185 que si las leyes jurídicas de esencia se formularan de modo que recogieran en su contenido todas las posibilidades de exclusión, entonces valdrían incondicionalmente. Formuladas así las esencias, entonces los hechos siempre realizarían las esencias a ellos concernientes y no cabría haber planteado la absurda tesis señalada en nuestra primera glosa. Pero parece obvio que, si se ha de hablar de esencias, sólo puede formularse de esta manera. Y también resulta obvio que este recoger en su contenido esencial todas las posibilidades de exclusión, al que las esencias jurídicas de Reinach parecen haber ligado su suerte, sólo significa considerar las diversas figuras de un ordenamiento jurídico jugando dentro del ordenamiento en total. Este examen de la experiencia jurídica sobre la base que suministra el ordenamiento en total es lo que se le ha escapado a Reinach por no haber elucidado en su momento el ser del Derecho. Ahora se ad-

vierte con suma claridad que las descripciones de la promesa jurídica, con que comienza el libro, están resentidas precisamente de esto.

12. También ahora ya se puede ver el artificio que como simple yuxtaposición determinó a señalar en la norma aquella dualidad noemática que la emparentaba a veces con el juicio y otras con el imperativo. Habría normas que se orientan como tendencia hacia el ser objetivo; es decir que simplemente reclaman la comprobación de los actos sociales efectivamente acaecidos para luego reconocer sumisamente las conexiones jurídicas esenciales nacidas con esos actos. Estas normas se parecen al juicio porque su contenido es representativo de la situación de las cosas, aun estando las normas en el plano del deber ser. Pero habría otras normas que no tienden a realizar lo que es en cuanto conexión eidética emergente de actos efectivamente acaecidos, sino que tienden a realizar lo que axiológicamente debe ser a pesar de los hechos acaecidos. Estas normas obviamente se parecerían a los imperativos (pág. 182).

Sobre estas bases le parece justificado tomar una actitud salomónica respecto a la disputa de si el Derecho subjetivo es previo al Derecho objetivo, o a la inversa, diciendo: «Respecto de las formaciones jurídicas esenciales, y con ello, en lo que concierne a las normaciones jurídicas guiadas por el ser objetivo, el Derecho subjetivo es previo al Derecho objetivo. Pero respecto de las normas jurídicas eficaces que crean lo que ellas afirman, y con ello, en lo que concierne a las normaciones jurídicas guiadas por el deber ser axiológico, entonces el Derecho subjetivo debe su existencia al Derecho objetivo» (pág. 186).

A nadie se le escapará el artificio construccionista de estos desarrollos. Si ya era ininteligible comprender que una norma pudiera impedir la aparición de una conexión esencial inherente a un hecho, a pesar de que este hecho hubiera llegado a existencia, mucho más ininteligible resulta comprender cómo la norma podría crear conexiones *jurídicas* (sic), excluidas por las legalidades apriorísticas del Derecho, por más que se le adscriba este efecto a su eficacia. Pues lo llevado a existencia en virtud de la eficacia normativa que reconoce Reinach, también consiste en algo, es decir, también realiza a su vez alguna esencia. Y aquí la pregunta decisiva: esta esencia, ¿es jurídica o no lo es?

Si lo es, es patente la cortedad de Reinach al haber excluido a las normas del reino de las objetividades jurídicas dadas como ob-

jetos. Y si no lo es, no se comprende cómo la eficacia de las normas podría crear formaciones jurídicas anormales, pero igualmente jurídicas, según hemos subrayado que Reinach lo reconoce. La ontología no podría admitir la intromisión en el ser jurídico de un ser que a su vez no fuera también jurídico.

* * *

Podemos, pues, cerrar este comentario repitiendo lo que en diversas partes del mismo ya hemos señalado como el gran déficit de Reinach: Reinach ha inaugurado de verdad la investigación fenomenológica del Derecho; sus aciertos parciales son muchos y notables; hay momentos en que los grandes problemas ontológicos están rozados desde tan cerca, que sorprende que se quedara donde se ha quedado, con visible construccionismo en las ideas o arbitrario corte en las descripciones. Pero por no haber intentado esclarecer el genérico ser del Derecho, todo su intento se resiente gravemente, no quedando a salvo ningún valor de conjunto, sino sólo el acierto en algunos detalles. Por eso, saldando cuentas, ha de decirse que la tentativa de Reinach termina en un fracaso y que fenomenológicamente también es una frustración de fenomenología.

V

LA CONDUCTA Y EL PENSAMIENTO QUE LA INTEGRA

1. La naturaleza de esta investigación nos exime de concluirla presentando, en un desarrollo sistemático y pormenorizado, todo lo que ella, como fundamentación, otorga a la concepción egológica del Derecho. Pero nos da la oportunidad, eso sí, de esclarecer, sin resquicio de sombra, el punto donde el jusfilósofo ha declarado frecuentemente encontrar dificultades insuperables para la comprensión de la Egología. Y ese punto, sin duda, es fundamental; ese punto es el de la relación que hay entre la norma y la conducta, una vez que se ha afirmado que el Derecho ónticamente es la conducta en su interferencia intersubjetiva.

La idea de la imperatividad de las normas y, en particular, la idea de que la ley es una orden del legislador, siempre ha sido criticada,

dentro de la Ciencia del Derecho, por la doctrina más calificada, en razón de que fué fácil al razonamiento discursivo advertirle sus incongruencias y señalar la incompatibilidad sistemática que ella tenía, por sus consecuencias, con otras verdades bien establecidas de la experiencia jurídica. Así, yo mismo, en mi ensayo *Ciencia del Derecho y Sociología jurídica*, he podido exponer ordenadamente estas claras objeciones levantadas por el razonamiento en atención a las consecuencias que acarrea. Pero creo que la refutación al imperativismo recién concluye definitivamente con la presente investigación fenomenológica, porque ahora se ve el error en su raíz. Aquí se ha mostrado que normar es juzgar y no mandar, y que la norma es una esencia formal, en tanto que el imperativo es una esencia material. Ambos son límites no sobrepasables y estamos en un punto final. No se trata de lo que el discurso rechaza al tenor de consecuencias que no pueden ser, sino de lo que directamente en sí misma la norma es y de la diferente cosa que también directamente y en sí mismo el imperativo es.

Sin embargo, la situación no es clara ni la opinión unánime dentro de la teoría jurídica que en este momento emerge. Por un lado, la tesis egológica de que la norma como concepto integra el objeto (la conducta) que ella misma está mentando, no obstante su convergencia con el presente análisis fenomenológico, ha producido un «shock» entre filósofos y juristas bajo la tacha de incomprensible, e incluso de imposible, por lo cual nos incumbe una explicación aclaratoria.

Por otro lado, la idea imperativista resurge en forma larvada en científicos de primera categoría, si bien oscura e imprecisa en su delimitación, reclusa a un segundo plano y encubierta y, lo que es peor, sin fundamento fenomenológico, desde que no se nos muestra la vivencia correspondiente a la significación que se nos da para esclarecer la significación normativa (9). Así, para Adolf Reinach, la norma no es un juicio ni una orden, sino una determinación (*Los fundamentos apriorísticos del Derecho Civil*, p. 170 y ss., ed. cit.); para Juan Llambías de Azevedo, la norma como pensamiento del Derecho es una disposición (*Eidética y Aporética del Derecho*, p. 25, 2.^a edición); para Werner Goldschmidt, se trata de un pensamiento directivo en cuanto que la norma sería un imperativo pensado objetivamente (*Sistema y Filosofía del Derecho Internacional Privado*, Introducción); para Hans Kelsen, después de su inesperada vuelta de carnero iniciada

(9) Sabido es que sin vivencia no habría experiencia, y que es la vivencia la que nos aclara a qué orden de experiencia nos estamos refiriendo de verdad.

en Harvard en 1945 y concluída en Buenos Aires en 1949, la norma es un imperativo despsicologizado (*General Theory of Law and State*, p. 35, 1.^a edición); para Karl Olivecrona es un imperativo impersonal (*L'Imperativo della legge*, en revista «Jus», diciembre de 1954, p. 461); para Alf Ross es una directiva (*On Law and Justice*, p. 8 y ss., University of California Press, 1959); y todavía Luis Legaz y Lacambra nos anuncia tipificarla como precepto en su notable balance sobre la Lógica jurídica en curso de publicación.

Es visible el larvado residuo imperativista que hay en todas estas expresiones y no creo que ninguna de ellas se convalide científicamente mientras no se nos muestre la vivencia en que emergen y cómo, sobre la base de tal vivencia, la significación propuesta se engasta en la experiencia jurídica, contribuyendo a la fenomenalización de esta experiencia. Así, en una nota anterior referente a la tesis de Ross, nos ha bastado remitirnos a la correspondiente vivencia para poner a luz el truísmo de la idea de este ilustre autor y disipar la diferencia que él creía advertir entre norma y juicio jurídicos, aquélla como directiva y éste como aserción.

De cualquier manera, hay dos frentes, el egológico y el cripto-imperativo, ambos requeridos de una confirmación plena por parte de la experiencia jurídica en todo el ámbito alcanzado por esta experiencia. En este sentido, se impone de entrada el alcance deficitario de la tesis cripto-imperativa, pues la experiencia jurídica se integra indistintamente con los cuatro modos posibles de conducta en interferencia intersubjetiva (facultad, prestación, entuerto y sanción), todos ellos mentados por la norma jurídica completa; siendo obvio cuán ajena es, a tres de ellos, cualquier idea imperativa.

En efecto; frente a las facultades o zona del derecho potestativo determinada por las normas, carece de sentido ver en la norma misma el antecedente imperativo de una determinada conducta como efecto, porque en esa zona todas las conductas posibles —y no solamente la que se realiza están en la misma relación con la norma y son igualmente permitidas. Cualquier determinación, disposición, directiva, precepto, imperativo despsicologizado o imperativo impersonal resultan incompatibles con la autodeterminación de una facultad jurídica. En cambio, la norma como concepto que la mienta e integra, no obsta a que el derecho subjetivo sea siempre una facultad deberosa (10) en la medida en que la facultad, por ser conducta, lleva

(10) JOSÉ VILANOVA, en su trabajo inédito *El Deber normativo*, presentado para

en sí la exigencia de los valores jurídicos de la conducta. Tal así es mejor acreedor el que es más justo.

De análoga manera, frente a las transgresiones también carece de sentido ver en la norma misma el antecedente imperativo de una determinada conducta como efecto, porque precisamente la transgresión significaría la desobediencia de lo imperado y, en alguna forma, la ineficacia de la directiva, precepto, disposición o como quiera llamarla, con nuevo lenguaje, a la norma de siempre. Si frente a la facultad jurídica el cripto-imperativo es extraño, frente al entuerto resulta inoperante. Y en ambos casos, superabundante. Sólo queda en pie el problema del sentido con que ha de comprenderse la conducta acaecida, al ser interpretada mediante la norma y resultar un entuerto, pero ello se resuelve en forma igualmente satisfactoria con la tesis egológica, y acaso mejor.

Por último, el resultado es similar si buscamos el nexo que ha de haber entre la norma y la sanción. Pues la sanción, según resulta del análisis egológico (11), no es la conducta del juez u órgano que impone una medida coercitiva como pena, indemnización, nulidad de un acto, etc., donde sólo se da el deber del órgano a través de una nueva norma coordinada horizontalmente con la que contiene la representación de la conducta del transgresor. La sanción es la vida que vive el transgresor con el sentido que le otorga esta interferencia de conducta del órgano y a raíz de esta interferencia. En ello, es irrelevante la voluntad del transgresor acerca del sentido jurídico que ahora y así adquiere su propia vida (12), por lo cual la egología puede decir fundadamente que la norma, al pensar la sanción, piensa la libertad de la conducta sin el sentido de la libertad. Y esto hace ver que toda idea imperativista, por larvada que esté, es ajena a la constitución intrínseca de la sanción misma, porque la directiva, precepto,

graduarse a la «Southern Methodist University», ha tocado este tema con notable rigor y amplitud. Sólo que para contraponerlo al deber obligatorio de la prestación, él habla del deber facultativo. Yo prefiero mantener la terminología tradicional diciendo «facultad deberosa» y, al propio tiempo, destacar el contenido axiológico que se abre, también allí, con el tratamiento egológico del problema.

(11) Ver Cossío: *La Teoría egológica del Derecho*, págs. 318 y 322 (Buenos Aires, 1944, ed. Losada); y Cossío: *Norma, Derecho y Filosofía*, pág. 44 (en «Anales del Colegio de Abogados de Santa Fe», núm. 1, año 1947).

(12) Ver el amplio y hermoso desarrollo que de esta idea egológica hace MARIO ALBERTO COPELLO, en su celebrado libro *La Sanción y el Premio en el Derecho* (Buenos Aires, 1945, ed. Losada).

disposición imperativo impersonal, etc., no podría estar dirigido a una persona cuya voluntad ha quedado precisamente descartada de la consideración. Ahora también sólo queda en pie el problema del sentido con que ha de comprenderse la conducta del transgresor interferida por la del órgano y cómo se constituye ese sentido.

Así las cosas, sólo resta la zona que se piensa con las obligaciones y se efectiva con las prestaciones, como el ámbito donde la idea criptoimperativa puede disputar a la tesis egológica una mejor explicación de la experiencia jurídica. Por eso vamos a pormenorizar nuestro pensamiento a este respecto. Pero no está de más, antes, insistir en lo que significa esta reducción del ámbito de la experiencia jurídica y en las consecuencias sistemáticas que ello acarrea para la teoría.

No se trata solamente de una mutilación arbitraria de lo que señala una esencia material (la conducta humana en su interferencia intersubjetiva) y que, al aflojar la trabazón que corresponde a la facultad, el entuerto y la sanción dentro de esa única experiencia amenaza con dejar a la deriva estos conceptos. No se trata solamente de la imprecisión con que irrumpe el criptoimperativismo; tal así en Goldschmidt la noción de «directiva» desborda en todo sentido, incluso en el moral; en tanto que en Ross la norma como directiva lo sería exclusivamente para el órgano, pero no para el súbdito. Se trata también y principalmente de esto otro:

A raíz de la obra de Kelsen, parece una conquista firme de la Ciencia del Derecho que la experiencia jurídica ha de ser concebida con pensamiento normativo; esto es así tanto para el racionalismo ortodoxo de los kelsenianos como para la interpretación egológica de la Teoría pura del Derecho, que han hecho así temática la aplastante mayoría de la situación hoy alcanzada por el pensamiento del jurista práctico.

Ahora bien: como consecuencia de esa conquista, la Teoría egológica ha formulado el esquema formal de la norma jurídica completa con el siguiente juicio disyuntivo: Dado *Ht*, debe ser *P* por *Ao* frente a *At*, o dado no-*P*, debe ser *S* por *Fo* ante *Cp*, lo que se lee de la siguiente manera: Dada una situación vital temporalmente determinada como hecho antecedente, debe ser prestación por alguien obligado frente a alguien titular; o dado el entuerto, debe ser la sanción determinada por un funcionario obligado ante la comunidad pretensora. En este esquema aparecen en número de diez —que no son ni más ni menos— todos los conceptos puros a que el jurista recurre, por

una necesidad apriorística (13), para pensar su experiencia y dar soporte a los conceptos empíricos con que presenta el Derecho positivo. En ese esquema, cada uno de los conceptos puros muestra su papel y la relación que guarda con los otros. Y el esquema sirve, al ser desformalizado con los elementos que suministra cualquier caso concreto, para que el jurista vea su propio caso práctico con rigor completo y claridad total.

Ocurre, sin embargo, que la idea cripto-imperativa habría de completarse con una teoría de la norma, si es que habría de salvarse aquella conquista de la Ciencia del Derecho antes señalada, a saber, la necesidad de concebir la experiencia jurídica mediante un pensamiento normativo. En Ross con toda claridad y en el Kelsen actual con gran confusión (14) se renuncia a esta conquista en cuanto que se intenta la conceptualización del Derecho con la vieja Lógica del ser y no con una Lógica del deber ser. Pero en la medida en que este camino presenta dificultades insuperables, según lo verifica el presente ensayo, queda abierto el problema de la estructura lógica de la norma jurídica, donde no parece fácil que el cripto-imperativismo, con su mutilación de la experiencia jurídica, pueda señalar los conceptos puros del pensamiento jurídico el papel que cada uno juega en ese pensamiento y la relación que ellos guardan entre sí para poder presentar una adecuada conceptualización de aquella experiencia. Tal así el propio Ross propugna la eliminación total de la noción de facultad jurídica, lo que hace ver de por sí, a la menor reflexión, el tipo de dificultades que habría que afrontar.

Pero vamos ya al examen de la tesis egológica en el ámbito de las prestaciones, que es donde la idea cripto-imperativa aparece con una apariencia de fuerza de hecho.

(13) Este planteamiento lógico-formal de la egología, ha sido incluso profundizado por JOSÉ VILANOVA en el sentido de esclarecer la génesis fenomenológica de aquellos conceptos, en una monografía digna de la mayor atención titulada *Ideas para el esquematismo de los conceptos puros del Derecho*. (Ver el volumen «Del actual pensamiento jurídico argentino», Buenos Aires, 1955, ed. Arayú).

(14) La crítica de ROSS a esta vaguedad de KELSEN, mostrándola como una autocontradicción, es lapidaria (ver *On Law and Justice*, pág. 10, ed. cit.). Yo mismo también se la tengo formulada como una autocontradicción en *Teoría egológica y Teoría pura: Balance provisional de la visita de Kelsen a la Argentina*, en «La Ley», tomo LVI, Buenos Aires, 1949; y en *La polémica antiegológica*, en «La Ley», tomo LXXVI, 1954.

2. Cuando la tesis egológica afirma que la norma jurídica es el concepto que mienta la conducta jurídica, integrando a la vez con la propia mención esa conducta que está mencionando, se encadenan en síntesis varias cuestiones, todas las cuales han de tenerse en cuenta para dar a nuestra tesis su verdadero alcance y para comprender el valor de conocimiento conceptual que puede tener la norma; es decir, para comprender por qué una representación normativa llega a ser de verdad una norma, sólo en el caso de que la conducta que ocurra en la experiencia concuerde con el pensamiento de aquella representación, impletándolo.

Una primera cuestión emerge cuando nos aclaramos lo que es motivo de la representación normativa. La norma como mención conceptual no es la representación intelectual de ningún ente de la Naturaleza, no es, por lo tanto, la representación limitada de aquello que de la conducta se ve, se palpa e incluso se mide en la experiencia y que se agota en ser fuerza precisamente por ser esfuerzo. La norma trae la representación de la conducta como conducta, de la conducta en su libertad, y esto quiere decir que la norma mienta el hecho de la posibilidad, aludiendo a la opción que en cada momento resulta constitutiva de la vida humana como tal. Esto es así tanto en el derecho legislado con su normación *a priori* de la experiencia, como en el derecho consuetudinario con su normación *a posteriori*; pues si la vida humana es, en la indivisible unidad de ambas enunciaciones, «el poder ser una posibilidad, siendo la posibilidad que llega a ser», claro está que el derecho legislado se tematiza sobre la primera enunciación, aunque llevando implícita la segunda, y que el derecho consuetudinario se tematiza sobre la segunda, aunque llevando presupuesta la primera.

Ahora bien, si la norma es mención de la conducta como conducta, en la norma hay, a la vez, una mención de su substrato y una mención de su sentido, en cuanto que todo objeto cultural se compone de ambas cosas en la relación de la expresión a lo expresado. Pero entonces se advierte que la mención normativa, egológicamente, cumple un doble papel (15): respecto del substrato, la mención normativa termina en mención porque la existencia del substrato de la conducta está dada, como experiencia, en el mundo objetivo, mientras que la existencia de la mención como pensamiento está dada, como vivencia, en el espíritu

(15) Para un mayor detalle, ver Cossío: *Ciencia del Derecho y Sociología jurídica*, parágrafo 9; y Cossío: *La Coordinación de las normas jurídicas y el problema de la Causa en el Derecho*, parágrafos 5 y 6.

que la vive; por lo cual ambas existencias son independientes, sin más relación que la relación gnoseológica que entre ellas quepa. Pero respecto del sentido, la mención normativa no termina en mención, pues acá tanto el sentido de la conducta como el pensamiento normativo de la mención tienen la misma existencia vivencial que les otorga el espíritu que los vive en sus actos. Por lo cual la mención normativa del sentido de la conducta entra a formar parte del propio sentido por ella mentado, en la medida en que la compleja vivencia resultante es, siempre, una vivencia simple y única (16). En el análisis de la relación entre substrato de conducta y norma encontramos una existencia entativa y otra vivencial, en tanto que en el análisis de la relación entre sentido de la conducta y norma sólo encontramos una existencia vivencial, compleja por sus componentes pero simple y única como vivencia de comprensión. Así se advierte que la integración de la norma en la conducta, que estamos analizando, se opera únicamente por el sentido y no por el substrato, aunque la norma mienta ambas cosas, porque el substrato, que se percibe (o lo inferimos de percepciones), no debe su existencia a la norma, en tanto que el sentido, al vivenciarse, se la deberá en parte. Sólo en parte, sin duda, pero mediante esa parte, incuestionablemente en alguna medida.

3. El esclarecimiento de este punto acarrea una nueva cuestión: es la que concierne a la distinción entre el ser del Derecho y sus modos de ser (17). El Derecho es, ónticamente, la conducta humana en su interferencia intersubjetiva; tal es el resultado del análisis fenomenológico efectuado por la Egología. Y basta comparar esta esencia material con la estructura egológica de la norma jurídica para advertir de inmediato la adecuación conceptual que se da entre esa esencia y un concepto normativo que se hiciera en correspondencia con semejante estructura lógica: toda la problemática de cualquier fenómeno jurídico queda conceptualizada con esta estructura; sin ella, ningún fenómeno jurídico queda conceptualizado sin déficit.

Pero basta poner atención en esa misma estructura lógica para advertir que la interferencia de conducta está aludida de cuatro maneras diversas: como facultad de señorío, con su parámetro de autonomía;

(16) No hay jamás en estas situaciones dos vivencias heterogéneas sucesivas. La vivencia, por compleja que fuere, siempre es simple y única. (Ver HUSSERL: *Investigaciones lógicas*, 5.ª Investigación, especialmente parágrafo 18.)

(17) Ver Cossío: *Teoría de la Verdad jurídica*, págs. 137 a 139, ed. cit.

como facultad de inordinación (objetivamente como prestación), con su parámetro de heteronomía; como entuerto, con su parámetro de fuerza aisladamente personal, y como sanción, con su parámetro de fuerza social. En consecuencia, si el ser del Derecho está en la conducta en interferencia intersubjetiva o conducta compartida y si hay esta interferencia tanto en la facultad de señorío y en la facultad de inordinación como en el entuerto y en la sanción, se ha de decir que la conducta en su interferencia intersubjetiva (esencia genérica) se modaliza como facultad, como prestación, como entuerto o como sanción (esencias específicas del Derecho). El ser del Derecho tiene, así, cuatro modos de ser.

Ahora bien, también el examen de la estructura lógica de la norma jurídica nos advierte que, dentro de esa estructura como un todo, sólo la cópula «deber ser» con sus dos apariciones y la conjunción «o» que enlaza en disyunción la endonorma y la perinorma, son constantes lógicas de la conceptualización que pudiere hacerse mediante esa estructura. Los demás componentes son variables lógicas, como lo acredita su formalización simbólica; lo cual quiere decir que la conceptualización que pudiere hacerse en concreto y con efectividad requiere la desformalización de ellos *a posteriori*, de acuerdo a lo que sea objeto empírico de la mención, según se aprecia en cualquier norma positiva completa. Pero en la medida en que esta desformalización comprende los modos de ser del Derecho, el contenido de estos modos de ser depende de la norma empírica, lo cual significa que desde el momento en que la norma integra el sentido de la conducta —y por ello, la conducta misma—, la norma empírica también es constitutiva de la experiencia jurídica, si bien constitutiva de sus modos de ser únicamente.

La infusión conceptual mediante la vivencia única de la norma como concepto en el sentido axiológico que tiene de por sí la conducta compartida, da carácter apriorístico en esa conducta a todo lo que hay de *a priori* lógico en ese concepto. Los modos de ser del Derecho, como especies vacías, se fundan en la estructura lógica de la norma y, en consecuencia, ellos son modos necesarios de la experiencia jurídica con necesidad apriorística, pues son *a priori* los componentes constantes y, por cierto, la estructura misma donde todos toman el sentido de lo constante o de lo variable. Esta aprioridad de los modos de ser como especies vacías se pone de manifiesto en el hecho de que el Derecho no existe a secas, mondo y lirondo, siendo Derecho en bulto y nada más, sino que existe especificado de alguna de aquellas cuatro maneras. Al captar un trozo de la experiencia jurídica, lo captaremos.

por ejemplo, en su ser prestación y en su ser Derecho a la par, o en su ser entuerto y en su ser Derecho a la vez, etc. Sin embargo, como las menciones de los modos de ser del Derecho son variables lógicas de la estructura de la norma, sólo pueden determinarse *a posteriori*, por desformalización, de acuerdo a lo que la misma norma diga empíricamente. La inserción de la norma como parte de la conducta hace constitutivos de la experiencia a los modos de ser que, como funciones estructurales, se fundan en la estructura de la propia norma; pero por ser variables lógicas, su contenido no depende de la estructura normativa, sino de la norma en concreto.

En resumen «El ser del Derecho no está en la norma; sólo está en ella el modo de ser; la norma juega un papel fundado, pero constitutivo. Para saber qué es Derecho y qué no lo es no necesitamos recurrir a ninguna norma jurídica. Al jurista le basta encontrarse con una conducta en interferencia intersubjetiva para tener la certeza apodíctica de que se ha encontrado con el objeto propio de su interés teórico; le basta que a la conducta haya de considerarla en cuanto a su impedibilidad, para saber *a priori* que esa conducta es o bien permitida o bien prohibida y que su juicio acerca de la licitud o ilicitud de la misma ha de proceder. Pero lo que el jurista no puede saber sin la norma es cuál de ambas calificaciones procede, por más que sepa que una de ellas tiene que proceder. Lo que el jurista no puede saber sin la norma es si esa conducta, con ser Derecho, es facultad, prestación, entuerto o sanción» (18). Sin esta determinación, claro está, no hay conocimiento de la experiencia jurídica; pero se trata de una determinación ulterior; la aprehensión cognoscitiva ha comenzado antes, sobre otras bases, sobre aquello que comienza con lo que el ser del Derecho suministra.

Esta subordinación de la norma al ser del Derecho y la independencia que el Derecho tiene respecto de ella se acreditan directamente y en primer término en ese encuentro inmediato con el objeto por parte del jurista, que acabamos de subrayar en su certeza apodíctica, porque fenomenológicamente el encuentro con el objeto es siempre el comienzo del conocimiento. Pero se acredita también con el hecho insuperable de que un suceso de la Naturaleza no adquiere juridicidad porque se lo conciba normativamente; o con el hecho, igualmente insuperable, de que un acto de conducta en interferencia subjetiva tampoco adquiere juridicidad porque se lo conciba de esa manera. Como

(18) Cossío: *Teoría de la Verdad jurídica*, pág. 138, ed. cit.

en la relación gnoseológica no basta la mención del objeto por parte del concepto, sino que a la par se requiere la impleción intuitiva del concepto por parte del objeto, en un suceso de la Naturaleza no se intuye que este suceso deba ser, sino simplemente que será o no será; y en un acto moral no se intuye la alteridad de la conducta comparada que es lo que el jurista tematiza como cosa específica.

Todo esto se ve con mayor claridad si, en vez de utilizar elementos normativos fragmentarios como la mera cópula «debe ser», se toma la estructura lógica completa de la norma jurídica y se ensaya de desformalizarla con fenómenos naturales o con puros momentos de la conducta de un solo sujeto. Así se hace patente no sólo que carece de juridicidad la experiencia «normada» de semejante modo, sino también, en rigor, que de ninguna manera se está pensando la experiencia del caso, porque así no se la puede pensar: sólo se construye una proposición verbal paralela a la experiencia, pero desconectada de ésta, porque, no habiendo una posibilidad de impleción, tampoco la palabra está jugando en verdad como mención de esa experiencia. Por ejemplo, digo normativamente: «Dado el hecho de que son las cinco de la tarde, debe ser la ocultación del sol dentro de una hora; o dado que no se oculta en ese momento, debe ser que aparezca un cometa.» Es patente que los fenómenos a que se pretende aludir con estas expresiones verbales no adquieren juridicidad porque se usen estas expresiones. Pero también es obvio que esos fenómenos no pueden ser pensados mediante esas expresiones, porque en ellos nada hay que deba ser, ni hay tampoco una unión disyuntiva entre aquella puesta del sol y aquella aparición de un cometa. Acaso sea la época del año en que el sol se pone a las seis de la tarde; a pesar de ello, acaso sea también el tiempo en que aparezca un cometa. Y a la inversa: acaso el sol se oculte mucho después de la hora «normada» y, sin embargo, no aparezca ningún cometa.

En forma normativa, digo ahora normativamente: «Dado el hecho de ser domingo, debo ir a misa; o si no voy a misa, debo hacer una peregrinación a Roma.» Aquí tampoco la conducta mentada adquiere juridicidad por el hecho de que una norma la exprese; la conducta en cuestión, en sí misma, no es conducta en interferencia intersubjetiva. Pero, además, a pesar de la apariencia verbal, la norma no corresponde a la estructura lógica de la norma jurídica esclarecida por la Egología, pues la norma jurídica toma la conducta en la totalidad de sus posibilidades, en tanto que la norma de este ejemplo deja en el aire la posibilidad de que ni vaya a misa ni haga la peregrinación.

La conjunción «o», en el ejemplo, establece una disyunción predicativa, en tanto que la conjunción «o» de la norma jurídica establece una disyunción proposicional. Tan pronto como se utilizara la norma jurídica completa, estaría como término de la referencia la conducta en interferencia intersubjetiva; y a la inversa, no hay manera de referirse a ésta sino con aquella norma, como es fácil de comprobar.

Frente a la circunstancia de que la norma jurídica desentrañada por la Egología funcione tan adecuada y provechosamente con relación a cualquier fenómeno jurídico, cabe preguntar por qué no se puede hacer uso de ella de la misma manera, con relación a los fenómenos de la Naturaleza o de la vida moral. La cuestión, en la medida de su legitimidad, descarta de por sí la idea de que el ser jurídico esté puesto por la norma. Pero la respuesta también es clara: es el ser del Derecho, que está ónticamente en la conducta en interferencia intersubjetiva, lo que frustra esta conceptualización allí donde ese ser no está presente. Con un concepto adecuado para mentarlo, no se puede pretender mentarlo donde ese ser no está. No es casual, pues, la adecuación gnoseológica de aquella conceptualización con la conducta en interferencia intersubjetiva. Ya lo hemos dicho: el conocimiento comienza con el encuentro del objeto al cual se refiere la mención.

En el fondo, es esta misma cuestión la que se advierte en el hecho obvio de que no basta la prohibición legal para que desaparezcan los delitos de la experiencia, o para que aparezcan las instituciones que el legislador desea implantar. Y también descubrimos lo mismo cuando caemos en la cuenta de la elipsis contenida en la afirmación de que el legislador crea el Derecho por medio de las leyes; pues el legislador únicamente lo modifica; crea su modificación, la modificación de un Derecho anterior siempre existente; crea los modos de ser del Derecho, aunque fueren antitéticos a los que reemplaza. Pues siempre hay en la sociedad algún Derecho en su ser y con sus modos de ser. Una conducta sin forma alguna, como cualquier otra realidad, es una imposibilidad metafísica. Por eso el Derecho lleva su propia juridicidad inmanente en esa interferencia de conducta que pertenece a la conducta de por sí; juridicidad que el jurista simplemente reconoce cuando la encuentra en cualesquiera de sus modos de ser y que le impide deambular en el vacío buscando un objeto que jamás encontraría si este objeto no lo enfrentara con su ser.

4. La teoría egológica ha aludido permanentemente al tema del precedente análisis, expresando que el sentido de la conducta jurídica

no es un sentido axiológico cualquiera libremente constituido, sino que es un sentido «mentado», esto es, un sentido que tiene, a la par de sus contenidos axiológicos, el contenido peculiar de estar mentado por un concepto. Si esto fuera así, claro está que la mención normativa habría de expresar esta exigencia, pues para que esta mención pueda ser impletada ha de respetarse al dato tal como es, aludiendo a todo lo que el dato le presente y sólo dentro de los límites de esta presentación. Que la comprensión resultante sea conceptualmente emocional en el Derecho legislado y usualmente emocional en el Derecho consuetudinario, no es asunto que interese en este lugar.

Ahora bien, el análisis precedente muestra que el sentido de la conducta jurídica tiene esa calidad de «mentado» y que así existe porque así es forzosamente vivido, pues no bien la mención normativa de ese sentido se refunde con él, integrándolo vivencialmente, claro está que ya el sentido axiológico mismo adquiere la calidad de «mentado», pues no se trata de una mención externa a él, que simplemente lo alude con independencia, sino que el propio sentido consiste, en parte, en la mención de él mismo, que se le ha incorporado merced a la vivencia unitaria en que se soporta. Esta situación, siendo vivencial, es óptico-ontológica y, por lo tanto, forzosa; puede no estar explicitada por el pensamiento normativo, pero es vivida siempre en el conocimiento normativo que ese pensamiento expresa. Y nada obsta, por cierto, a que se la haga normativamente explícita; tal ocurre cuando el ordenamiento jurídico cuenta con principios supremos de este tipo: «nadie está obligado a hacer lo que la ley no manda», «las leyes disponen para lo futuro» (19) u otros similares.

Sin embargo, esto determina nuevas desinteligencias y ocasiona nuevos problemas. En efecto: no basta lo dicho para que la conducta jurídica adquiriera así un sentido mentado. La conducta es la unidad dialéctica de un substrato y de un sentido, aunque el ser de la conducta sea ser un sentido. Esa unidad hace que la alteración del sentido signifique tener por delante otra conducta diferente a la que antes se consideraba. Pero esa unidad, en nuestro presente problema,

(19) Conocidos son los galimatías de la ciencia jurídica con motivo de lo que se llama la retroactividad de las normas y en especial de las leyes. La escuela egológica cuenta sobre el punto con dos estudios esclarecedores: el de AFTALION, GARCÍA OLANO Y VILANOVA en el capítulo dedicado al tema, en su libro *Introducción al Derecho*, Buenos Aires, 1956, ed. Ateneo; y al de ESTEBAN YMAZ: *Los problemas de la retroactividad*, en revista «La Ley», t. LXXXIII, Buenos Aires, 1956.

viene a decir también que la inserción vivencial de la norma en el sentido de la conducta ha de ser consentida por la conducta toda en cuanto objeto, incluso por su substrato. Ya sabemos cómo la norma llega a ser parte del sentido de la conducta; pero esta inserción no es cosa caprichosa, ni basta concebirla para que tenga lugar. Menester es que la conducta la consienta o tolere; es decir, que el objeto constituido como conducta contenga la posibilidad de semejante integración por no serle la norma ónticamente extraña a su esencia. Y aquí comienzan las nuevas dificultades.

No nos referimos, claro está, a la posibilidad existencial como opción de la libertad, que más arriba analizamos. Si lo que la norma mienta es el hecho de la posibilidad, es obvio que una opción imposible sería un mero pensamiento normativo, pero jamás el sentido de una conducta. Acá nos referimos a otra cosa más radical, de carácter óntico en la esencia de la conducta. Se trata de que ningún ser puede entrar en una región del ser diferente de la suya propia. En tal sentido, si la norma que mienta la conducta, siendo pensamiento, puede psicológica y lógicamente incorporarse a la conducta, sólo puede ser porque la conducta existe con pensamiento psicológico y lógico y porque la posibilidad de esto le pertenece a ella. Esto que estamos afirmando efectivamente es así: la conducta se integra con el pensamiento de sí misma. Si nosotros dijéramos que la conducta se integra con la emoción de sí misma, con los impulsos de sí misma, con la voluntad de sí misma, etc., diríamos algo obvio que nadie controvertirá. Poca conducta quedaría si la pudiéramos privar de su emoción, de sus impulsos, de su voluntad. Pero por la misma razón ha de aceptarse que la conducta se integra con el pensamiento de sí misma, ya que este pensamiento pertenece anímicamente al yo actuante de la misma manera que aquella emoción, aquellos impulsos y aquella voluntad. Todo esto queda translúcido con sólo tener presente que el objeto egológico de conocimiento es un sujeto *qua* sujeto, y con advertir que el «yo actúo» como sujeto trascendental práctico también es un sujeto pensante, porque pensar ya es una manera de actuar.

5. Todavía ha de subrayarse que este pensamiento de sí misma con que la conducta se integra, para de verdad serlo de *sí misma* tiene que ser un pensamiento normativo. Toda la presente investigación ha puesto de relieve este punto, por lo cual huelga reiterarlo con extensión. Basta resumirlo recordando que la conducta como libertad no es un ser, sino un deber existencial, y recordando también que

únicamente el deber ser lógico puede mentar adecuadamente el deber ser existencial. La conducta, valiosa o desvaliosa, es un deber existencial en cuanto que, estando proyectada, se dirige a su término como lo que debe ser, para llegar a ser (20). En razón de su proyección o trazado temporal en la conducta, un hecho de la libertad no llegaría a ser si no fuera vivido como un deber ser por la propia libertad.

6. Con esto llegamos a la máxima dificultad que tiene la filosofía académica para entendernos. Si afirmamos que la norma que mienta una conducta es *el mismo* pensamiento de sí misma con que la conducta se integra, ¿cómo estos pensamientos pueden ser *la mismo*, siendo que esa norma ha sido pensada por el legislador o el juez y siendo que cada súbdito vive su conducta con el pensamiento de ella misma que le es inherente? Si una mención conceptual es cosa diversa del objeto mentado por ella, ¿cómo puede identificárselos en la medida en que la norma no deja de ser mención y el pensamiento de la conducta es, en este orden de ideas, el objeto mentado? La dificultad se articula sobre la sinonimia que existe entre estas dos expresiones: «la conducta se integra con el pensamiento de sí misma» y «la norma integra la conducta de la que ella misma hace mención», en cuanto que esto último, sin la especificidad del caso, significaría que el concepto integra el objeto que él mismo mienta. En el orden práctico de la Jurisprudencia, la dificultad es paradójica, pues viene a significar que, por ejemplo, los artículos del Código civil sobre matrimonio o las sentencias judiciales referentes a la relación conyugal son el pensamiento tenido por los cónyuges mismos y con el que ellos viven sus relaciones matrimoniales de carácter jurídico.

No cabe confundir, claro está, el pensamiento como mención de algo, con algo por él mentado; no es lo mismo el concepto de manzana con que mentalmente aludo a ella y la manzana así aludida; la manzana puede ser comida y digerida por mí, en tanto que su concepto no. Pero ya hemos hecho referencia en este mismo ensayo a la explicable excepción (21) que reconoce esta polaridad en el momento de la pura reflexión lógica, cuando el pensamiento se toma a sí mismo como objeto de conocimiento: si quiero discurrir, no sobre el triángulo,

(20) Para un mayor detalle, ver Cossío: *Ciencia del Derecho y Sociología jurídica*, capítulo «Lo dado al investigador del Derecho».

(21) La excepción es cosa reconocida. A ella alude JULIUS R. WEINBERG en su libro *Examen del positivismo lógico*, pág. 71, Madrid, 1959, ed. Aguilar.

sino sobre el concepto de triángulo, he de valerme del propio concepto de triángulo al mentar con mi pensamiento pensante (*cogitatio*) aquel pensamiento pensado (*cogitatum*) que, en el caso, resulta ser el mismo. La imposibilidad de mentar el concepto de triángulo (*cogitatum*) mediante cualquier otro concepto que haya de ser su *cogitatio*, por ejemplo con el de círculo, el de piedra, el de esperanza, es patente. Así, pues, cada vez que el pensamiento pensado (*cogitatum*) y el pensamiento pensante (*cogitatio*) son el mismo pensamiento, la superposición por identidad entre el pensamiento y el objeto es completa. Ambos pensamiento no sólo conciernen a lo mismo, sino que son lo mismo por ser el mismo, no obstante la diferente función que cumple en un caso y otro: mentante en el *cogitatio* e impletiva en el *cogitatum*.

Ocurre obviamente que la misma situación se da con referencia a la conducta respecto del pensamiento de sí misma con que ella se integra. La conducta lleva en sí su pensamiento como lleva su emoción, sus impulsos, su voluntad, etc., por la simple razón de que el objeto egológico de conocimiento es un sujeto *qua* sujeto. Por lo tanto, respecto del pensamiento de sí misma con que la conducta se integra, la norma que lo mienta, al mentar la conducta en total, se encuentra consigo misma en la situación de identidad emergente en el caso de que la mención fuere verdadera.

Sin embargo, dentro de una apreciación ordinaria, no analítica, esa identidad oculta la situación y pasa inadvertido el hecho de que en la norma y en la conducta hay pensamiento y precisamente el mismo pensamiento. Lo cual se comprende de suyo porque dentro de las necesidades de la vida práctica o de otros fines teóricos del intelecto, basta tomar ese pensamiento de uno u otro de sus extremos, del *cogitatio* o del *cogitatum*, cuando sea necesario contar con él, precisamente porque ambos caminos suministran la misma cosa. Así, los temperamentos racionalistas lo tomarán de la norma y los temperamentos empíricos lo tomarán del comportamiento. Pero tan pronto como la mención normativa no corresponda al pensamiento de sí misma con que la conducta se integra, aludido también por aquella mención, se desoculta la situación y queda en evidencia el hecho de que la conducta lleva de por sí su propio pensamiento normativo, patente ahora frente a la incongruencia que tiene con el pensamiento de la mención normativa. Es lo que ocurre en el caso de los actos simulados: que admiten las leyes civiles. Los terceros, carentes de un contradocumento, no podrían pretender ni obtener la declaración ju-

dicial de simulación de un contrato si la conducta misma de los contratantes no tuviera un sentido de por sí cuyo inmanente pensamiento normativo está en discrepancia, bien a la vista, con el de la norma contractual.

Lo que este ejemplo ilumina se proyecta muy lejos dentro de una teoría de la verdad jurídica; sin lo que aquí estamos mostrando, no se podría establecer el error de una ley o de una sentencia y ni siquiera hablar de ello; pero esto no nos concierne en este momento. Nos concierne sólo verificar lo que el análisis nos ha dicho, a saber: que hay pensamiento en la norma y en la conducta, que se trata del mismo pensamiento cuando hay verdad en la norma y que esta identidad de ellos oculta la dualidad del pensamiento en la apreciación no analítica de la conducta por razones fáciles de comprender. Claro está que dentro de la total mención de la conducta que la norma efectúa, la norma en cuanto *cogitatio* conserva esta función mentadora respecto del pensamiento de sí misma con que la conducta se integra, y que dentro de la total impleción intuitiva que la conducta mentada suministra a la norma, el pensamiento normativo de la propia conducta conserva esta función impletiva hacia la norma. Pero fuera de esto, ambas cosas como pensamiento no sólo conciernen a lo mismo, sino que son lo mismo. No afecta a su mismidad la diferente función, mentadora o impletiva, que el mismo pensamiento asume en un caso y otro. Y en ello, la función mentadora de la norma es tributaria de la función impletiva de la conducta en la medida en que el concepto lo es de la intuición. Pues tampoco es incomprensible que el pensamiento implete con su contenido la fase mentadora de sí mismo que contenga.

7. Pero la máxima dificultad todavía no está superada. Precisamente aquí surge la gran cuestión: ¿Qué es lo que la expresión normativa incorpora a la conducta con su mención conceptual? ¿Sólo la mención, por cuya virtud el pensamiento de sí misma con que la conducta se integra adquiere la cualidad de «mentado»? ¿O también el entramado de la mención que igualmente contiene? ¿O acaso todo el contenido de la mención en que la mención, como pensamiento, consiste?

Por de pronto y sin duda, la expresión normativa incorpora la mención. Pero también incorpora el entramado de la mención, pues va en esto la constitución de los modos de ser del Derecho; no es indiferente el orden o lugar que la norma asigne, dentro de su estruc-

tura, a los diversos componentes del contenido normativo; no es lo mismo que una referencia a «veinte azotes» aparezca en la norma como facultad, como prestación, como entuerto o como sanción. Queda en pie únicamente determinar si la expresión normativa también incorpora a la conducta todo el contenido de la mención en que la mención, como pensamiento, consiste; es decir, si lo que incorpora es todo lo que ella expresa; con lo cual caería en crisis la idea de que la conducta se integra con un inmanente pensamiento normativo de sí misma, por cuanto, de ser aquello así, todo lo que hubiere de pensamiento jurídico en la conducta jurídica provendría de la norma.

La cuestión es radicalmente crítica porque la abona en pro y en contra una tremenda paradoja. Por un lado tenemos el hecho decisivo y definitorio de que un acto de conducta, como objeto egológico, es lo que es sólo cuando se sabe qué es (22). Por ejemplo: sea el caso de que alguien está acusado por robo. Nos ponemos, como hilo conductor, en el caso de una sentencia intachable, carente de todo error, para eludir complicaciones accesorias. Hasta que no recaiga sentencia sobre el hecho motivo de aquella acusación no se puede decir si existe un robo o no y si el acusado es o no es un ladrón; mientras la sentencia no lo afirme como tal con su pretensión veritativa, no está determinado ni lo uno ni lo otro. La determinación se efectúa, ciertamente, por la conducta del juez al interferir con la del acusado, en cuanto que así y sólo así, con esta interferencia de conducta, se constituye el hecho de la pena o el de la inocencia que conciernen a aquella acusación; pero en la medida en que esta interferencia como sentencia va fundándose en las normas que aplica y en la valoración del juez, no parece que intervenga para nada en la constitución del saber que nos concierne el pensamiento de sí misma de la conducta del ladrón con que ésta se integra. Sólo cuenta, al parecer, como contenido de pensamiento, el que se contiene en la conducta del juez. Y si la sentencia está tachada de error por quien fuere, la persona que así juzga se coloca en posición de juez y con ello,

(22) La expresión está usada ya en mis libros *Teoría de la Verdad jurídica*, páginas 119, 197 y 225, y *El Derecho en el Derecho judicial*, 2.ª ed., pág. 267. Conviene aclarar que esta nota definitoria conviene genéricamente a todo objeto cultural (mundanales o egológicos) por ser vivencial la existencia de su sentido. Sólo que ese saber constitutivo es inmanente al substrato de los objetos egológicos, se lo toma de adentro de ellos mismos, según se explica en el texto para los objetos jurídicos, en tanto que es trascendente al substrato de los objetos mundanales. A éstos, su pensamiento integrante les viene de afuera en cierto peculiar sentido.

para ella al menos, queda pendiente de nuevo la existencia del robo o de la inocencia como tales. (Luego se verá lo que además significa el alcance general o individual que este saber tiene, según pertenezca al juez o a un súbdito.)

La misma situación que estamos examinando ocurre en el ámbito de los actos jurídicos espontáneamente cumplidos, donde el conocimiento de los protagonistas, sin error acerca de lo que deben hacer, es igualmente constitutivo de lo que hacen. Y todavía es más elocuente el hecho de que lo mismo ocurra en el ámbito de la vida moral, donde es definitivo el descubrimiento kantiano acerca del papel que le cabe a la buena intención en la constitución de la existencia moral; buena intención que se integra con un pensamiento tan inmanente a la conducta como la intención misma. Así, pues, un objeto egológico es lo que es sólo cuando se sabe qué es.

Pero volvamos al ejemplo precipuo del juez. Como dijimos, en la medida en que la interferencia judicial de conducta, determinando si hay robo o inocencia, se remite mentalmente a las normas penales cuya aplicación declara ella misma como siendo el pensamiento con que se integra; y en la medida en que las normas del Código penal se incorporan a la conducta del procesado dándole sentido, precisamente por la sentencia y con el acto de mención que ésta contiene, cabe concluir, al parecer, que el contenido de todo el pensamiento jurídico de la conducta del acusado proviene de la norma y es totalmente de la norma que a esa conducta se incorpore. La norma incorporaría, pues, a la conducta virgen e incompleta, no sólo la mención y el entramado de la mención, sino que también el contenido de la mención íntegro. La norma no encontraría en la conducta del procesado ese pensamiento idéntico destinado a impletarla, de que hemos hablado, porque todo el pensamiento jurídico de esta conducta le vendría de afuera, puesto por la norma al incorporársele como sentido, y sería la norma misma. Lo pondría, como cosa propia, el juez en el procesado al interferirlo pensando normativamente.

Parece confirmar esta conclusión el examen de otros casos de la experiencia jurídica peculiarmente elocuentes. Piénsese, por ejemplo, en la personalidad jurídica de las personas por nacer y de los niños de corta edad. Si bien no pueden ejercitarla por sí mismos, tienen una capacidad jurídica prácticamente completa; pueden ser propietarios, acreedores hipotecarios, deudores de impuestos, compradores, locatarios, etc. Como el pensamiento normativo de semejantes cosas no está dado en su conducta, ni puede estarlo, obviamente lo re-

ciben de las leyes al aparecer su conducta con aquellas calificaciones como sentido. Parecería, otra vez, que la norma pone en la conducta todo el pensamiento normativo que, como parte de su sentido, esta conducta ha de tener y efectivamente tiene, pero que aquí de ninguna manera se lo percibe en el substrato antes de la mención normativa.

Por otro lado, sin embargo, el análisis muestra cosas opuestas. Volvamos el ejemplo precipuo del juez y del acusado por robo. Es indudable que el juez determina la pena o la inocencia con su interferencia de conducta, es decir, con su sentencia. Pero es igualmente indudable que la sentencia tiene una pretensión de verdad no eliminable, justo en la medida en que ella se remite mentalmente a las normas cuya aplicación declara ella misma como siendo el pensamiento con que se integra; y tiene esa pretensión de verdad precisamente porque se remite a las normas. Para que la sentencia sea ese saber de conocimiento que aquí nos interesa, fuerza es que la sentencia exprese una verdad; si la sentencia no contiene verdad, no hay tal saber en ella. Si se condena a alguien por homicidio (sentido), claro está que la sentencia será un conocimiento verdadero si el acusado ha dado muerte a otra persona (substrato), pero no si sólo le ha tomado el automóvil. Y si lo absuelve porque obró en legítima defensa (sentido), también será verdadera sólo si en el substrato acaecido hay una verificación de ello.

No hay duda que hay sentencias que son no ya axiológicamente erradas, sino ónticamente falsas, como cuando alguien es condenado por homicidio y luego resulta que la presunta víctima está viva, gozando de buena salud. Y que el error en ellas con conocimiento puede ser no sólo el llamado error judicial de una equivocación, sino también el deliberado de la tiranía o el soborno. Pero precisamente entonces hablamos de error o de falsedad, localizando en qué consiste lo uno o lo otro; y nada mejor que esto destaca, precisamente, la pretensión de verdad con que toda sentencia se constituye. Y el contraste entre una sentencia tachada de error o falsedad y otra tenida por verdadera pone punto final en la discusión acerca de lo que una sentencia es como conocimiento. Lo cierto es que si no cupiera hablar de la verdad de una sentencia, el realismo habría de renunciar también a hablar de conocimiento jurídico y de ciencia del Derecho.

Y bien; en la medida en que una sentencia sea un conocimiento conceptual constituido por pensamiento normativo; por lo tanto, en la medida en que ella exprese una verdad, ya es irremediable que encuentre dado dentro de la conducta el mismo pensamiento que la

sentencia es como mención, para poder tener, justamente, la impleción intuitiva que también a este respecto ella requiere para ser verdadera como mención. Como es indudable que el juez encuentra lo que piensa normativamente cuando su sentencia es verdadera, la verdad de la sentencia garantiza, por su impleción, que la conducta contenía en sí el pensamiento de sí misma. Confirma esto el uso real y operante que el jurista da, por ejemplo, a un código civil, se trate de un legislador, de un juez o de un tratadista: el jurista no estudia su código civil para descifrar signos conjeturados de ser signos gramaticales, sino para aprender algo. Tampoco lo estudia para aprender un lenguaje técnico que va a quedar en disponibilidad dentro de su espíritu para comunicarse con alguien cuando llegue la ocasión. Estudia el código civil para usarlo en su conocimiento de la experiencia jurídica, porque entiende que ese código, estando vigente, es el conocimiento conceptual de esa experiencia. En este uso que él le da no hay dos conocimientos jurídicos sucesivos, primero el del código y luego el de su caso de experiencia, por la misma razón que no hay dos conocimientos astronómicos sucesivos en quien primero aprende el idioma inglés y luego expresa en inglés lo que investiga acerca de los astros; en ambos casos, una vez ya en posesión de las significaciones gracias al conocimiento lingüístico, éstas mientan simplemente su objeto en el único conocimiento jurídico o en el único conocimiento astronómico dado en estas situaciones. Y hay en ello un único conocimiento jurídico y no dos sucesivos (primero, el del código, y luego, el del caso o los casos en general), porque una sola vez está el pensamiento referido al objeto jurídico, a saber: cuando se refiere a la conducta en su interferencia intersubjetiva. Cuando hacemos del código civil el objeto de nuestro conocimiento como quien aprende un lenguaje—lenguaje técnico, sin duda—, nos referimos a un sistema de significaciones que son menciones de conducta, pero no nos referimos a la conducta misma. Así, pues, el juez, que en su conocimiento usa del Código civil como un conocimiento conceptual, lo usa para un conocimiento de la conducta por fuerza empírico; lo cual quiere decir que la conducta, como substrato y como sentido, ha de impletar las menciones del código para que estas menciones resulten verdaderas. Y en la medida en que las verdaderas significaciones conceptuales del Derecho no son las que se leen en un código, sino lo que ellas dicen ampliadas o restringidas por la jurisprudencia de los tribunales, aquella quiere decir también que primero se conoce la conducta por comprensión, interpretándola jurídicamente, y

luego, por convención científica, el jurista reajusta a ella las significaciones literales del código para darle a sus menciones todo el rigor que requieren como menciones técnicas.

Estas dos líneas analíticas que hemos explorado nos dejan perplejos: la primera ha negado que la conducta se integre con el pensamiento jurídico de sí misma; la segunda sostiene esta integración. La paradoja tiene que superarse. Hemos partido de indudables apariencias del fenómeno jurídico y hemos llegado a la paradoja. Acaso partiendo, al revés, desde el origen existencial donde ese fenómeno tiene su punto constitutivo, encontremos el camino de la superación.

Recuérdese que la primera cuestión que hemos tratado ha elucidado que la norma mienta el hecho de la posibilidad existencial; mienta esa posibilidad de posibilidades que el hombre es y que se fenomenaliza en su conducta. En tal sentido se recordó, con la frase canónica, que la vida humana es, en la indivisible unidad de ambas partes de la enunciación, «el poder ser una posibilidad, siendo la posibilidad que llega a ser». En consecuencia, lo mencionado *ab initio* y siempre por toda norma es el poder ser una posibilidad en la posibilidad que llega a ser. Si las normas empíricas generalmente limitan su expresión a lo último, a la posibilidad que llega a ser, no hay que engañarse; siempre y necesariamente la posibilidad que llega a estar mentada como un caso del poder ser una posibilidad, y sobre su base. Ya sabemos de la vacuidad que existe en la mención normativa de la Naturaleza.

Con esto queda resuelto algo muy importante que concierne a nuestra paradoja: si no hay posibilidad que pueda ser, no hay legislador ni juez que valgan para nada. Si en la conducta no hay una posibilidad que pueda ser, ni el legislador ni el juez ni nadie se la puede fabricar, ni tampoco incorporar a la conducta nada que requiera de esa posibilidad sin posibilidad. Si los fetos y los infantes, gozando de personalidad jurídica, están privados de su ejercicio directo, simplemente es porque ese ejercicio no es una posibilidad que pueda ser. La conducta, en efecto, sea individual, sea colectiva, existe como fenómeno personal y solamente así. Cada cual vive su propia vida y solamente la propia, sin posibilidad de vivir la de otro.

De esto, una primera conclusión emerge incommovible: en la conducta, nada de lo que es su poder ser una posibilidad proviene de la norma; la norma se limita a ser mención de este aspecto en la conducta; la norma encuentra totalmente dado en la conducta este poder ser una posibilidad, que es el punto de partida de todo. Y

acaso convenga subrayarlo: este poder ser una posibilidad comprende tanto el poder ser la posibilidad de un esfuerzo como el poder ser la posibilidad de una emoción, de un impulso, de una voluntad o de un pensamiento.

Así es en lo afectado por la segunda sección de la mención originaria de la norma, es en «la posibilidad que llega a ser» donde se decide si la conducta lleva un pensamiento en sí misma idéntico al de la norma o si este pensamiento de sí misma sólo es el contenido de la norma que se le incorpora en la fusión vivencial ya conocida por nosotros; pues esta posibilidad que llega a ser ya es un esfuerzo concreto, una emoción concreta, una voluntad concreta, un impulso concreto y también, por cierto, un pensamiento normativo concreto.

Sin embargo, esta segunda sección de lo mentado originariamente por la norma no es independiente de la primera. Ambas se ligan en una unidad que expresa la preposición «en» de la expresión completa; lo mentado originariamente es el poder ser una posibilidad en la posibilidad que llega a ser. Siendo así, quiere decirse que algo que la norma no aporta de ninguna manera, transvasado a la segunda sección, está gobernando e incluso constituyendo la posibilidad que llega a ser. Nuestro tema depende, pues, de la siguiente pregunta: ¿Cómo llega a ser la posibilidad que llega a ser? En la medida en que, respondiendo a esta pregunta, encontremos en la segunda sección de lo mentado originariamente por la norma, lo mismo exactamente que hemos encontrado en la primera sección (a saber: que el poder ser una posibilidad es algo que la norma encuentra dado e independiente de ella), justo en esa medida se habrá superado la paradoja que nos acucia, así fuere legitimándola, porque se habrán convalidado sin contradicción, esto es, de la misma manera y por la misma razón, las afirmaciones opuestas de la paradoja. Estas afirmaciones pueden seguir siendo opuestas, pero dejan de ser excluyentes entre sí cuando se verifica que obedecen a la misma razón, a esa razón independiente de la norma y que por ella está meramente mentada como el poder ser una posibilidad. Con ello, el problema del pensamiento de sí misma con que la conducta se integra dejará de ser un problema y adquirirá un alcance inequívoco.

Esta cuestión nos ha llevado a la pregunta: ¿Cómo llega a ser la posibilidad que llega a ser? Su respuesta contiene la solución que buscamos para aquel problema. Pero para responder a esta pregunta tenemos que contestar también a esta otra: ¿Posibilidad de quién? Es-

tamos hablando del poder ser una posibilidad y de la posibilidad que llega a ser. Pero en ello, ¿posibilidad de quién?

8. No requiere explayarnos mucho para tener por sentado que se trata de una posibilidad comunitaria, de una posibilidad del grupo social. La noción societaria de comunidad es coparticipante de la noción de Derecho, y el Derecho siempre es un fenómeno social, porque en el Derecho no se trata de la conducta en su interferencia subjetiva, sino de la conducta en su interferencia intersubjetiva. Ya esta participación se exhibe en los dos extremos del esquema lógico de la norma jurídica suministrado por la Egoología, porque son comunitarios el primero y el último de sus conceptos integrantes, el del Hecho antecedente (donde, como lo hizo notar Laureano Landaburu, incide en la norma todo el ordenamiento jurídico, que es algo comunitario) y el de Comunidad pretensora. Sostenido por ellos dos se tiende, como una soga, el resto del entramado de la mención normativa con sus referencias a la conducta del individuo. No cabe, pues, hablar del Derecho sin referirnos a un fenómeno social, ni del pensamiento jurídico sin referirnos a un pensamiento comunitario (23).

El tema de nuestras dudas concierne, así, al pensamiento comunitario con que la conducta se integra como pensamiento de sí misma, según fuere inherente a ella y en ella estuviere dado, o fuere el de la norma que a la conducta incorpora el juez o el legislador. Por otra parte, la alternativa no se modifica si decimos que es la comunidad la que pone el pensamiento comunitario en la conducta del individuo, porque esta expresión es metafórica desde que la comunidad no tiene otra existencia que la de los individuos que la componen. La comunidad es una peculiar realidad funcional de las vidas personales, y nada más; por eso, la comunidad actúa de dos únicas maneras posibles: cuando actúan directamente los súbditos que componen, así, ese funcionamiento societario, y cuando actúa como órgano una persona que

(23) En el campo egológico se han escrito decisivos ensayos para el Derecho, los más propicios que conozco, sobre la comunidad y sobre el pensamiento comunitario, por JOSÉ VILANOVA: *Vigencia y Validez en el Derecho e Ideas para el esquematismo de los conceptos puros del Derecho*; ESTEBAN YMAZ: *La norma jurídica y su vivencia*, y JULIO GOTTHEIL: *La obligatoriedad en el Derecho, Acerca del significado comunitario de los conceptos jurídicos, Acerca de los usos sociales y su ubicación dentro de las disciplinas jurídicas* —en colaboración con EDUARDO PONSSA, y *Criterios de objetividad en el Derecho* —en colaboración con MARIANO FIALLOS.

asume la representación del grupo, contando al menos con su pasividad como aprobación. Y el pensamiento de tales individuos relativo a aquella realidad funcional (o el del órgano o vocero que lo reproduzca), cuando en cada individuo tiene el mismo contenido que en los otros individuos, entonces ese pensamiento está atribuido a la comunidad. Así, pensamiento de la comunidad es aquel que es común a sus miembros integrantes por el predominio con que de él ellos participan.

Consideremos ahora el pensamiento comunitario con que la conducta del individuo se integra como pensamiento de sí misma, que es nuestro tema. Y considerémoslo, primero, en lo que meramente concierne a su poder ser una posibilidad. No cabe discusión a este respecto. La norma es ajena a la cuestión. La cuestión concierne totalmente a la conducta personal de los individuos que hacen la comunidad y en esa conducta personal está dada, porque la comunidad no tiene otra existencia que la de los individuos que la componen. El poder ser una posibilidad, de esto, de aquello o de lo que fuere, es inherente a la conducta, la cual siempre es personal. Lo que aquí consideramos es algo que la mención normativa simplemente ha de encontrar o no ha de encontrar en la conducta individual por ella mentada. Obviamente, juega en esto una legalidad de la ontología jurídica.

Si pasamos a considerar la cuestión en su segundo aspecto, esto es, en cuanto ella fuere la posibilidad que llega a ser, encontramos el mismo juego de la misma legalidad, porque, claramente, el que la conducta lleve de por sí el pensamiento comunitario de sí misma o, en cambio, que lo reciba de la norma cuando ésta se incorpora a la vivencia de su sentido axiológico, depende de que lo uno o lo otro sean, precisamente, la posibilidad comunitaria donde la opción que los hace ser los ha franqueado a su otra posibilidad, a la de su contingencia.

En efecto: en la inmensa mayoría de los fenómenos jurídicos, el individuo puede llevar por sí mismo el pensamiento comunitario de su propia conducta, con que ésta se integra. Y si esa es la posibilidad comunitaria que puede ser, cada vez que esa posibilidad existe, ocurre que la conducta individual lleva en sí el pensamiento comunitario de sí misma con que ella se integra, de modo que la mención normativa simplemente lo encuentra allí y con él se impleta, cualquiera que sea el signo jurídico o el modo de ser que incorpore la mención. Para confirmar lo que decimos, piénsese en la revolución, en el desuso y sobre todo en el área inmensa del cumplimiento espontáneo del Dere-

cho, que es la situación comunitaria originaria en la medida en que la actuación directa de la comunidad es forzosamente previa a su actuación indirecta por medio de representantes. En todos estos casos (el propietario que usa de su propiedad, el contratante que contrata y cumple, el gremio que va a la huelga, el testador que dispone de sus bienes, etc.), es obvio que la conducta individual lleva en sí, con o sin error, el pensamiento jurídico de sí misma que la integra. El pensamiento jurídico, siendo comunitario, está puesto, sin duda, por la comunidad; pero la comunidad, ya lo sabemos, es inmanente al individuo, porque ella no tiene otra existencia que la de los individuos que la componen. Y esta situación jurídica, como hemos subrayado, es la situación originaria, porque es la actuación comunitaria directa por simple presencia de la comunidad. Por lo tanto, es una situación ineludible como punto de partida. Incluso sólo en la forma muy marginal de ella consentiría en ser desatendida, en apariencia, por las normas. Es lo que ocurre en lo que el jurista llama presunciones *jure et de jure*. Por ejemplo, la ley argentina presume que los hijos concebidos por la madre, durante el matrimonio, tienen por padre al marido (art. 245 del Código Civil); que el marido no puede desconocer al hijo, dando por causa el adulterio de la mujer o su impotencia anterior al matrimonio (art. 252); y que cualquiera declaración o confesión de la madre, afirmando o negando la paternidad del marido, no hará prueba alguna (art. 255). Todo esto es así, salvo que se probase que había sido imposible al marido tener acceso con su mujer en los primeros 120 días de los 300 que han precedido al nacimiento (artículo 246). La excepción es elocuente porque contempla precisamente el no poder ser una posibilidad. Pero nada impide que la ley no admitiera esta excepción, así como no admite la prueba del adulterio con relación a la filiación. En tales casos, quien no fuese biológicamente un hijo, llega a tener igualmente la situación jurídica del hijo biológico. Pero ha de convenirse que éste sería, precisamente, el pensamiento de la comunidad, sobre cuyo poder ser no cabe discutir. Con todo, la situación individual, con su desacuerdo entre su pensamiento comunitario y el resto de su realidad individual, es visiblemente marginal y muy marginal, porque salta a la vista cuán imposible sería que todo el ordenamiento jurídico se integrara exclusivamente con presunciones *jure et de jure*. La irrebasable exigencia de la conducta de llevar en sí misma un pensamiento comunitario que se corresponda con su realidad individual —realidad individual donde también se radica la realidad de la comunidad—, muestra en esto, me-

por que de ninguna otra manera, que, efectivamente, la posibilidad originaria del pensamiento comunitario aparece en la actuación directa de la comunidad misma.

Sólo cuando el pensamiento comunitario no tiene la posibilidad de aparecer en la conducta de los miembros de la comunidad, sólo entonces ocurre que la comunidad lo inserta en aquélla por la vía indirecta de la actuación de sus representantes u órganos. Sigue jugando en esta situación, claro está, respecto de la posibilidad que llega a ser, la legalidad ontológica del poder ser una posibilidad. Por eso, los fetos y los niños, aun teniendo personalidad jurídica, no la ejercitan por sí mismos, en cuanto que la posibilidad de este ejercicio carece de posibilidad y mientras así se crea. (Es elocuente el hecho de que no puede haber una comunidad jurídica de puros niños de corta edad, aunque alguien dictara su legislación, eliminándose luego de esa comunidad.) Pero también ocurre cotidianamente esto mismo en el caso precipuo de la actuación judicial: entre las partes que litigan en los estrados tribunalicios no hay un pensamiento común a ellas; por eso litigan. Y el pensamiento comunitario es, ya lo vimos, un pensamiento común para quienes de él participan. En los litigantes no hay, así, un pensamiento comunitario, porque, en vez de un pensamiento común, ellos tienen dos pensamientos en oposición. No es que todo pensamiento común a dos individuos sea por eso un pensamiento de la comunidad, sino que el pensamiento de la comunidad tiene que ser un pensamiento en común. Faltando entre los litigantes, por fuerza, un pensamiento en común, el pensamiento comunitario en ellos, como tales, es una posibilidad sin posibilidad. Por eso interviene el juez como órgano de la comunidad y a nombre de ella lo incorpora o lo verifica en la conducta individual de los litigantes, con pretensión de verdad. Cada vez que falta el acuerdo entre los miembros de una comunidad, la comunidad pierde su posibilidad de actuación directa y sólo es posibilidad la actuación indirecta por medio de un órgano que la represente.

En todo esto no puede perderse de vista el carácter comunitario del pensamiento jurídico, tanto del que se intuye en la conducta como del que se conceptualiza en las normas. Este carácter comunitario, por ser constitutivo, es decisivo para la pretensión de verdad que abrigan las sentencias y en general para comprender el sentido de cualquier conocimiento jurídico.

La personalidad jurídica de los fetos y niños, que fué una cuña en nuestro análisis, aparece antes que su personalidad moral y aún a su

despecho. Pero nada hay de absurdo en esto, porque la personalidad moral es asunto de la persona, en tanto que la personalidad jurídica es problema y pensamiento de la comunidad. La comunidad los tiene proyectados a sus miembros desde que su vida comienza hasta que fenece; y ella les incorpora este pensamiento a lo largo de toda la trayectoria de su conducta como parte del sentido de esa conducta en proyección, aun antes que las personas, cuyas existencias ya están integrando la existencia de la sociedad, asuman por sí mismas ese pensamiento; es decir, comienzan a participar directamente en el sentido de la vida comunitaria.

Por eso nos toca subrayar que una sentencia judicial no es un acto personal del individuo que juzga, ni que las normas que un juez aplica al fundar su sentencia sean su pensamiento individual. La sentencia de un juez es una actuación comunitaria por la vía indirecta de su representante; y las normas que él aplica al sentenciar son pensamientos de la comunidad de la cual él es órgano. Estos pensamientos, entre otras cosas, son parte del entendimiento societario en que el convivir originariamente consiste. Convivir es, irremediabilmente, entenderse. Por eso ha de decirse que el pensamiento del legislador o del juez, y, en general, el del jurista, es descubrimiento, no es invención. Ellos hacen explícito un pensamiento comunitario que ya está dado en la sociedad como un pensamiento en común bajo la forma de poder ser una posibilidad siendo la posibilidad que llega a ser. Esta explicitación, que es descubrimiento, puede ocurrir sólo porque el pensamiento que en el juez, en el legislador y en el jurista es significación, preexiste bajo aquella forma existencial en el objeto al cual ellos se refieren y del cual esperan la correspondiente impleción. Ese objeto no es el individuo; es la comunidad. Y aun en el caso de que la conducta, siempre individual, carezca de la posibilidad de llevar adentro de sí el pensamiento comunitario de sí misma que la integra, aun en ese caso aquel pensamiento ha de ser encontrado por el juez en la conducta de aquellas otras personas que componen con la primera y con él mismo una misma comunidad. Solamente así la verdad estará rigiendo las menciones normativas que el juez o el órgano hicieren. Ni podemos privar a la conducta comunitaria del pensamiento compartido de sí misma con que se integra, ni podemos impedir que sea por identidad la impleción que este pensamiento otorga a las significaciones normativas usadas por el juez, el legislador o el tratadista.

Y, por último —lo que no es lo de menos—, también así se comprende que, cualquiera que fuere la posibilidad que ofrezca la conduc-

ta del caso judicial a su propio pensamiento comunitario, este pensamiento es encontrado por el juez en él mismo, no sólo porque el juez también es parte de la misma comunidad cuyo órgano es; no sólo porque el juez asume las normas que invoca, las cuales son la expresión conceptual de ese pensamiento si ellas fueren verdaderas, sino principalmente porque también se trata del pensamiento comunitario de la conducta, siempre individual, del propio juez, en cuanto que su sentencia es una interferencia intersubjetiva de conducta entre él y las partes afectadas por la sentencia. Por eso, porque ésta es la realidad del juez, tiene un riguroso sentido de verdad hermenéutica la invulgarmente vulgar conclusión de Danz: «El mejor juez será el que sepa ponerse *él mismo* en el lugar de las partes; verá entonces, y muy pronto, si se coloca primero en el lugar del demandante y luego en el del demandado, pero *seriamente, como si se tratase de su propio bolsillo*, cuáles son los fines económicos que las partes persiguen. Entonces no se ceñirá a las palabras, *faltando abiertamente a sus deberes*, no se entregará ciegamente a los conceptos jurídicos, sin mirar para nada a los fines prácticos que las partes persiguen ni atender a los hechos, sino que los ponderará para ver si, en efecto, corresponden a lo querido por las *partes*. Cuando se trata del *propio bolsillo*, hasta el más impasible de los juristas esclavo de los conceptos se torna sentimental...» (24).

9. Con relación a las normas generales que una sentencia invoca para fundamentarse, el problema que hemos estudiado se esclarece y verifica con esta última consideración:

El lenguaje ha puesto una común raíz etimológica en los vocablos «norma» y «normalidad», desencubriendo una razón de existencia que a ambas las liga por su origen, en algo que es lo mismo para ambas. El lenguaje, que está en el hombre como un existenciario en cuanto que la vida humana es un «encontrarse en» y un «comprender», nos da, como expresión, un hilo ontológico insuperable. Pues expresar es ex-presar, hacer presa hacia fuera. Por eso es pueril negar la vinculación temática existente entre norma, normal y normalidad, que la etimología desencubre, como hace alguna vez Kelsen en forma tangencial, sin dar ninguna razón, a no ser la latente de que esa vinculación desmiente la idea ontológica sobre el Derecho que el racionalismo fabrica para proteger su coherencia. Quienes, como Carl Schmitt, al revés,

(24) E. DANZ: *La Interpretación de los negocios jurídicos*, pág. 133 y 134, Madrid, 1955, ed. «Revista de Derecho Privado».

la han analizado (25), la han esclarecido con patente fuerza de convicción.

Ahora bien: cuando la palabra «norma» ingresó al campo de las significaciones jurídicas, todavía se ignoraba la existencia de normas individuales, el tan reciente descubrimiento kelseniano. «Norma» significaba siempre una norma general, esto es, una norma válida para indefinidos casos individuales; y por eso las leyes de un legislador resultaban las normas jurídicas por excelencia, cuando no las exclusivas normas. Es, pues, esta referencia a la pluralidad indefinida de casos individuales lo que está etimológicamente recogido por la palabra «norma» cuando, como lenguaje, el hombre se sitúa en su mundo mediante ella.

A su vez, «normal» y «normalidad» presentan el hecho de esa misma pluralidad de casos individuales en lo que ellos tienen de similar y repetido. Lo anormal y la anormalidad están por fuera de los límites de esta similitud o de esta repetición. Así, lo normal es predominante y lo anormal resulta excepcional. Por eso resulta normal una estatura masculina dentro del margen de 15 centímetros que hay entre un metro ochenta y un metro sesenta y cinco; por eso es normal la conducta de la persona que, en una determinada situación, responde a ella como los demás miembros de su grupo social esperan que lo haga; y es anormal si la respuesta de conducta resulta inesperada.

La captación etimológica del vocablo «norma» se refiere precisamente a esto que es normal o predominante dentro de la pluralidad de casos individuales y que es lo que ella enuncia como debiendo ser para todos. Carl Schmitt dice con toda exactitud que «una reglamentación jurídica presupone un concepto de normalidad», «que tal normalidad corresponde a una nota jurídica esencial de la validez de la norma, a una determinante normativa de ella misma», y que «si la norma excede la medida (de la normalidad), se le escapan los casos que debía disciplinar». Esto mismo ya se lee en el memorable alegato de von Kirchmann cuando subraya que los casos normales no crean problemas al intérprete; que las leyes hacen crisis únicamente frente a los casos anormales, y que los juristas han reducido su atención

(25) Ver CARL SCHMITT: *Sobre as três modalidades científicas do pensamento jurídico*, en «Boletim do Ministerio da Justiça», núms. 26 y 27, Lisboa, 1951, especialmente págs. 21 y ss. del primero, y pág. 20 del segundo.

éstos, tachándolos de haberse «convertido en gusanos que sólo viven de la madera podrida» (26).

Cuando se trata de una norma general, las cosas, por cierto, no pueden ser de otra manera; una mención general tiene que apoyarse en lo general, en lo predominante. En este punto se comprende el valor superlativo que tiene, para el conocimiento jurídico, la teoría norteamericana del *standard*, cuyo vocablo, con su intraducible matiz idiomático, la hace ajena a todo cripto-imperativismo. Pues un *standard* es lo laudable que se debe hacer para entendernos mejor, en razón de que la mayoría ya lo hace. No hay en él nada imperativo, aunque a éste se lo quiera presentar «despsicologizado»; ni es precepto ni disposición; es un hecho axiológico comunitario que sirve de medida para la conducta del prójimo, porque se piensa en el hombre razonable. El hombre razonable del Derecho es, dice Cardozo, «aquel que en su conducta se acomoda a los *standards* habituales de la sociedad» (27).

Sobre este punto vincular entre norma y normalidad, la Teoría egológica en nada fundamental disiente con lo que han vistos estos científicos de la realidad; ella ve lo mismo en la experiencia jurídica. Acaso haya afirmado ese vínculo en forma más explícita y unívoca; y, sin duda, ha puesto de manifiesto el carácter gneosológico de esa relación al subrayar que la normalidad es un hecho —y, por lo tanto, cosa intuible— y que la norma es un concepto —y, por lo tanto, cosa pensable—. Con esto, claro está, ha elevado la cuestión al plano de una teoría del conocimiento jurídico absolutamente general, capaz de dar cuenta de la problemática de la verdad jurídica como verdad científica y capaz de hacer de la experiencia jurídica el tema de una teoría general del Derecho absolutamente universal, donde las normas, la normalidad y los *standards* encuentran una radicación sistemática verificable, de carácter teórico, de que antes carecían. Pero en lo que concierne al contacto en bruto con el tema, al vínculo originario que liga la norma con la normalidad y a la exactitud de lo que se expresaba acerca de la existencia de este vínculo, la Teoría egológica no ha

(26) JULIUS VON KIRCHMANN: *El carácter a-científico de la llamada Ciencia del Derecho*, en el volumen «La Ciencia del Derecho», pág. 267, Buenos Aires, 1949, ed. Losada.

(27) BENJAMÍN N. CARDOZO: *Paradoxes of Legal Science*, en el volumen «Selected Writings of Benjamin Nathan Cardozo», pág. 297 (New York, 1947, ed. Fallon Publications).

dicho nada nuevo para el realismo. Nuevo sólo es su descripción más pulcra del hecho, efectuada mediante un método que da más garantías filosóficas.

Y nuevo también puede ser, como un paso hacia adelante que acota ese hecho cuando aparece dentro de una privilegiada región de la total experiencia jurídica, su análisis de lo que en los países codificados se llama la jurisprudencia de los tribunales; cosa emparentada a la teoría del precedente revocable vigente en los Estados Unidos. Dentro de su zona de acción perinormativa, como los *standards* en la suya endonormativa, la jurisprudencia de los tribunales sería la tangible normalidad jurídica del Derecho legislado. La teoría normativa de la jurisprudencia como fuente formal del Derecho está totalmente descalificada, porque afirma la existencia de normas jurisprudenciales y no puede presentar ninguna de esta especie, ni general ni individual. En cambio, la jurisprudencia como hecho axiológico —valioso o desvalioso en su contingente contenido, no importa— sobre el que se constituye el entendimiento societario de los sujetos del Derecho, por resultar un modo de actuación predominante, es cosa verificable con coherencia y proyecciones teóricas. En su zona, la jurisprudencia de los tribunales es la apertura de la experiencia al valor orden, el valor que rescata al Derecho de la nada (28). En el orden, a la jurisprudencia le va su ser o no ser. Para el orden, ella es el poder ser la posibilidad de aquél, siendo el orden o el ritualismo que llegan a ser. Pero seguir con esto sería ultrapasar nuestro tema (29).

CARLOS COSSIO

(28) Ver COSSIO: *Los Valores jurídicos*, cap. V, en ANUARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, Madrid, 1956.

(29) Sobre el punto, ver COSSIO: *El Derecho en el Derecho judicial*, 2.^a ed., págs. 185 a 207 (Buenos Aires, 1959, ed. Abeledo-Perrot).

NORMA NEGOCIAL Y PARADIGMA NORMATIVO (*)

SUMARIO: 1. Problema: Cómo debe ser pensada la norma jurídica para poder pensarse coherentemente en la esencia normativa del negocio.—2. Negocio y promesa. El absurdo inherente al concepto de autolimitación de la voluntad: imposibilidad de resolverlo a través de la noción de confianza.—3. Autolimitación de la voluntad y automando. La crítica de la imperatividad de la norma jurídica en cuanto necesaria a la doctrina normativa del negocio. «Inversión» operada por Kelsen en la representación tradicional del paradigma normativo.—4. Inaceptabilidad de la «inversión» kelseniana.—5. Determinación de un paradigma de la normatividad respecto del cual sea coherente afirmar la esencia normativa de los negocios.—6. Norma y sanción. Ventajas ofrecidas por las hipótesis aquí observadas en comparación con los resultados de las doctrinas criticadas.

1. ¿Cómo debe ser pensada en general la norma jurídica para poder pensarse con coherencia en la esencia normativa y, por tanto, en el contenido preceptivo del negocio? El problema expresado por esta pregunta no es por cierto sólo aparente. En efecto, según los caracteres atribuidos a la norma jurídica, será o no será posible hablar coherentemente de una norma jurídica negocial. Hay aquí una cuestión de coherencia del lenguaje jurídico en relación al paradigma de la normatividad más o menos explícitamente presente en la opinión de quien sostenga la esencia normativa del negocio (1). Lo que naturalmente no significa que una concepción normativa del negocio sea provechosamente aceptable por el solo hecho de su coherencia respecto al paradigma de la normatividad en ella implicado.

Sin duda, en el pensamiento de los más lógicos y documentados defensores de la concepción normativa del negocio, debe estar pre-

(*) Relación presentada al IV Congreso Nacional italiano de Filosofía del Derecho (Pavía, octubre 1959).

(1) Ver también para las referencias a una vasta bibliografía: E. BETTI: *Teoria generale del negozio giuridico*, 2, Torino, 1955; SALVATORE ROMANO: *Autonomia privata*, Milano, 1957; L. FERRI: *L'autonomia privata*, Milano, 1959.

sente un modo distinto de concebir —y diré casi también de sentir— el paradigma de la normatividad frente a los que sostienen las concepciones contrarias. En definitiva, la crítica de la concepción consensualista del contrato, la crítica de la concepción voluntarista del negocio, la crítica de la voluntad como fundamento de la obligatoriedad de las promesas, todas estas críticas (2) parecen movidas, respecto a las concepciones criticadas, de todo un diverso conocimiento de la realidad jurídica en sus concretas y actuales determinaciones, y consecuentemente de una diversa representación del paradigma normativo, la cual se manifiesta de varias maneras más o menos evidentes y más o menos claras a tenor de los distintos autores. Por otra parte —huelga apenas decirlo—, las variaciones en el modo de concebir el paradigma de la normatividad, están sin duda influenciadas por el movimiento, por la transformación y por la revolución histórica de los valores, finalidades, intereses, ideologías, estructuras ambientales, sociales y económicas, reconocidas como transformaciones de la llamada conciencia jurídica (3), aun cuando simplemente entendida como modo de sentir, de vivir y de concebir de vez en vez las funciones y por ello también las estructuras de los distintos ordenamientos jurídicos.

2. Para intentar responder a la pregunta propuesta: ¿Cómo debe ser pensada la norma jurídica para que pueda coherentemente pensarse en la esencia normativa del negocio?, es necesario tener, ante todo, presente alguna de las razones importantes en cuya virtud también a los ojos de los defensores más coherentes de la concepción normativa, no parezca aceptable una concepción voluntarista del negocio. Y ello, propiamente para después determinar cómo deba ser pensado el paradigma normativo a fin de que en la concepción nor-

(2) Ver, por ejemplo, en una amplia literatura: G. ASTUTI: *I principi fondamentali dei contratti nella storia del diritto italiano*, en *Annali di storia del diritto*, I, 1957, págs. 13-42, y entre las más varias perspectivas, G. MORIN: *La désagrégation de la théorie contractuelle du code*; M. DJUVARA: *L'idée de convention et ses manifestations juridiques*; F. BATTAGLIA: *Le problème du contrat*, en *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, 1940, respectivamente en las págs. 7-32, 110-158, 174-185. Ver, igualmente, M. VILLEY: *Essor et décadence du volontarisme juridique*, en *Archives de philosophie du droit*, 1957, págs. 87-98.

(3) Cfr. B. PARADISI: *Le dogme de l'histoire vis-à-vis de l'historiographie juridique*, en *Archives de philosophie du droit*, 1959, págs. 25 y sigs.

mativa del negocio no se vuelvan a presentar subrepticamente aquellas mismas dificultades importantes de la concepción voluntarista.

El negocio es concebido como manifestación o también como declaración de voluntad que tiende a producir efectos jurídicos —para los partidarios de la doctrina voluntarista—, y ello no obstante la interna discordia entre los partidarios del llamado dogma de la voluntad y los partidarios del llamado dogma de la declaración (4). La esencia del negocio es vista en la voluntad. A la voluntad se atribuye el poder de crear efectos jurídicos y por lo tanto de hacer nacer, modificar o extinguir relaciones o situaciones preliminares a relacio-

(4) En sustancia, no obstante las discusiones entre los llamados defensores del dogma de la voluntad y los defensores del dogma de la declaración, también los defensores del dogma de la declaración pueden ser considerados en el ámbito de una concepción voluntarista del negocio entendida en sentido lato. Como dice P. ROUBIER (*Essai sur la responsabilité précontractuelle*, Lion, 1911, págs. 269 y sigs.; *Le rôle de la volonté dans la création des droits et des devoirs*, en *Archives de philosophie du droit*, 1957, pág. 16), no es necesario negar a la voluntad su función creadora en los actos jurídicos para satisfacer aquellos intereses de las relaciones jurídicas que exigen que cada uno de los contratantes pueda contar con la voluntad declarada del otro. En efecto, es suficiente decir que la declaración constituye el modo de expresión de la voluntad y que no es necesario obligar a cada una de las partes a probar la correspondencia de su declaración con su voluntad. Según ROUBIER, éste es, por lo demás, el punto de vista del Derecho positivo francés, que no admite más que una nulidad relativa en materia de error, y solamente, de otra parte, la admite en ciertos casos de error.

Según E. BERTI (op. cit., págs. 56-57), cuando por «voluntad» declarada no se entienda «institución o precepto de la autonomía privada», se concluye en un equívoco.

«O se cae en la equivocada opinión de que la declaración, antes que servir para constituir y poner en circulación un precepto de la autonomía privada, sirva únicamente para manifestar un estado de ánimo, para descubrir un hecho psíquico interno —el hecho del querer— y que en este hecho psíquico, por sí incontrolable, consista y se termine la esencia del negocio. O, sea como fuere, se configura la voluntad como una entidad estática en sí que se contrapone y se junta a la declaración conservándose superior a ella como el alma al cuerpo y, sin perder su propia y neta independencia, encuentra en ella un simple complemento y un medio de manifestación.»

No siendo aquí posible hacer referencia a la más importante y bien amplia literatura crítica sobre concepción voluntarista, vuelvo a indicar, para las referencias bibliográficas, desde el punto de vista de la concepción preceptista, la citada obra fundamental de BERTI. Ver igualmente el citado libro de L. FERRI sobre *L'autonomia privata*, en el cual la tesis preceptista se sostiene y demuestra en sus significaciones más notables.

nes (5). Mas, ¿cómo se explica que a la voluntad de obligarse jurídicamente, la ley positiva haga seguir un vínculo jurídico?

Refirámonos a los actos patrimoniales entre vivos, y específicamente a los actos de obligación distintos de los actos de disposición (6), y, por tanto, a las promesas. Todas las veces que en un acto es implicado, de una manera u otra, el fenómeno de la promesa (7), ¿qué es lo que la ley tutela: la voluntad del promitente de autoobligarse o la fe del promisorio? Estas interrogantes ponen la doctrina voluntarista frente a dificultades que parecen verdaderamente insuperables. La voluntad del promitente de autoobligarse rechaza el concepto de autolimitación de la voluntad.

Tal concepto es absurdo desde varios puntos de vista. En efecto,

(5) Ver también para las referencias bibliográficas: A. LEVI: *Teoria generale del diritto*, Padova, 1950, pág. 303 y sigs.

(6) «Los actos patrimoniales entre vivos» «se dividen en actos de obligación (promesas) y actos de disposición.» «Los actos de obligación son aquellos que tienen el objeto o función de dar lugar a una obligación: particularmente, los contratos. Los actos de disposición son aquellos que tienen el objeto o función de disponer de un derecho patrimonial.» Así, G. GORLA: *Il potere della volontà nella promessa come negozio giuridico*, en *Riv. dir. comm.*, 1956, pág. 21.

(7) A. REINACH (*Zur Pränomologie des Rechts. Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, Monaco, 1953 —ya ha aparecido en 1913 en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, con el título *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*— pág. 84) no quiere dar una verdadera y propia teoría de la promesa. La promesa implica por sí misma una obligación y una pretensión. Querer explicar cómo y por qué una promesa sea obligatoria sería para REINACH como querer explicar la razón por la cual $1 \times 1 = 1$.

Bajo este aspecto, la posición de REINACH es axiomaticista. La obligatoriedad de la promesa es un axioma susceptible solamente de ser intuído y al cual, por tanto, es inútil buscar una explicación. Se excluye el problema concerniente al porqué y a las condiciones de posibilidad de constituirse una obligación en el plano del promitente. Se excluye toda explicación como mediación en cuanto que la obligatoriedad de la promesa queda como verdad inmediata.

No nos podemos referir a la particularidad de la posición de REINACH, el cual ha querido utilizar en su estudio el método fenomenológico (así como se muestra delineado, entre otros, en su escrito: *Was ist Phänomenologie?*, reimpresso en Múnaco, 1951) para llegar a determinar los elementos fundamentales de una doctrina apriorística del Derecho —en que se trata, pues, de ver en qué cosa ha de consistir claramente la aprioridad.

La concepción de la obligatoriedad de la promesa como verdad axiomática se encuentra repetida en otros autores contemporáneos de formación diversa respecto a REINACH como, por ejemplo, D. ROSS, en *Foundations of Ethics* (Oxford, 1939, pág. 77), según el cual la obligatoriedad de la promesa es un axioma sin el que ningún orden moral sería concebible.

la voluntad presente que se autolimita es una voluntad presente que tiene como objeto una voluntad futura, es un querer-querer. Pero el querer-querer no es querer concreto y real, es voluntad irreal. La voluntad del promitente de autoobligarse es, entonces, un presupuesto irreal. Vale aquí lo que Croce ha demostrado: que «se quiere sólo en concreto», o sea en una situación determinada y de tal forma que el querer «se traduzca inmediatamente en acción, es decir, que sea además acción efectiva» (8).

«El año pasado he prometido y estipulado porque quiero. Ya no quiero más.» «¿Por qué» «debe estar la voluntad pasada, muerta y ya no mía», que dispone de mi voluntad presente? (9).

Ya Hume, frente a la concepción iusnaturalista de la voluntad tomada como fundamento de la obligatoriedad de las promesas, había explicado muy claramente la razón por la cual, según su modo de expresarse, «el acto» «que entra en una promesa y produce su obligatoriedad» no puede ser ni «el deseo ni la voluntad» de cumplir una particular acción. Mientras «una promesa se refiere siempre al futuro», «la voluntad tiene sólo influencia sobre acciones presentes» (10).

(8) B. CROCE: *Filosofia della pratica*, 6, Bari, 1950, págs. 33 y sigs., pág. 328.

(9) Cfr. G. RENSI: *Lineamenti di filosofia scettica*, 2, Bologna, 1921, páginas 165 y sigs.

(10) Ver D. HUME: *A Treatise of Human Nature*, III, 2, 5, edic. al cuidado de L. A. SELBY-BIGGE (Oxford, 1946), pág. 516, y mi ensayo *Esperienza giuridica e politica nel pensiero di D. Hume*, estr. de los *Studi senesi*, 1947-1948 —vol. LX-LXI (vol. XXXV-XXXVI de la segunda serie), págs. 54 y sigs.

Los argumentos de HUME son en parte seguidos por W. SCHUPPE (*Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie*, Breslau, 1881, pág. 304 y sigs.). También según SCHUPPE la obligatoriedad de la promesa no puede estar fundada sobre la voluntad, ya que, como él dice, el concepto de voluntad —y de declaración del querer— no puede comprender el carácter de la inmutabilidad. La palabra voluntad indica el «movimiento» en el «contenido de la conciencia» humana; «nadie puede saber lo que querrá, sino sólo puede saber lo que ha querido y actualmente quiere». «La voluntad sigue evidentemente las opiniones y los sentimientos; y tanto estos últimos no son inmutables, cuanto tampoco la voluntad». A los sentimientos y a la voluntad no se les aplica de ninguna forma el concepto de obligación (ib., pág. 304).

«La irrevocabilidad de una voluntad manifestada sólo puede ser demandada a favor de la seguridad de la propiedad. La obligatoriedad de los conceptos —y de las promesas— no consiste más que en el significado de la voluntad objetiva del derecho —positivo—, la cual, por lo demás, quiere la irrevocabilidad» (ib., página 305). Con esta solución suya del problema (por la que se separa de HUME,

El concepto de la fe del promisorio en la voluntad del promitente no basta, como parecen creer algunos autores, a explicar el fundamento de la obligatoriedad de una promesa y la razón de su tutela

a quien inicialmente se había aproximado en la parte crítica), SCHUPPE puede ser tomado como ejemplo significativo de las consecuencias a que puede llevar lógicamente la postura voluntarista y, por tanto, la manifestación inicial de la promesa como esencialmente reducible a manifestación de voluntad.

Si en la promesa hay sólo la voluntad del promitente, si en la promesa no hay algo que, siendo puesto en existencia por la voluntad del promitente, sea inexpresable a través de la noción de voluntad del promitente, es lógico, como observa, por lo demás, también REINACH (*Die apriorischen Grundlagen* cit., páginas 78-79) que la justificación de la obligatoriedad de la promesa se busque fuera de la promesa. Además, según REINACH (*ibidem*), SCHUPPE confunde los dos conceptos de obligatoriedad y de irrevocabilidad, y su punto de vista, refiriéndose solamente a las relaciones de propiedad, viene a ser arbitrariamente limitado.

En el libro de Fr. BASSENCE: *Das Versprechen. Ein Beitrag zur Philosophie der Sittlichkeit* (Berlín, 1930), se hallan convincentes argumentos (págs. 27 y siguientes) contra las distintas doctrinas para las cuales, respectivamente, el fundamento de la obligatoriedad de las promesas es contemplado en la voluntad del promitente, es enlazado al deber de decir la verdad, es considerado como reducible al valor de un determinado comportamiento independientemente de la consideración del hecho de que tal comportamiento sea objeto de una promesa, es determinado por la utilidad del cumplimiento.

BASSENCE acepta en parte el análisis de la promesa hecha por REINACH, pero quiere integrarla a través de la busca de un principio metafísico (págs. 7-8). Y bien, el principio metafísico absoluto, y en cierto sentido, por sí evidente, el interés social y cósmico, «ein komisches Interesse», sobre el que se funda la obligatoriedad de la promesa, es, según el autor, «la libertad de la ilusión», la cual no es a su vez simplemente uno de los momentos de la libertad moral, sino «el momento esencial» (pág. 33). Precisamente en la promesa el autor ve un elemento esencial que se encuentra en todas las acciones conscientes y, por tanto, un empeño que el agente implícitamente hace suyo frente a los otros y frente a sí mismo. Toda acción implica un empeño frente a los otros, que necesita mantener en el curso mismo de la acción a fin de que no sean traicionadas las otras expectativas. En este sentido, por lo demás, una promesa que no sea mantenida, equivale a la creación de una ilusión, así como equivale a la creación de una ilusión un comportamiento que no sea coherente y fiel respecto a su implícito significado (*ibidem*).

Según creo, lo que dice este último autor podrá ser en sí o por sí también aceptable, pero no nos ofrece una perspectiva propiamente útil para aclarar el campo de las concretas relaciones posibles, antinomias y alternativas que se reúnen en la promesa. Buscando volver a llevar —como han hecho otros autores de diversos modos— la esencia de la promesa a un criterio universal y absoluto de valoración de los comportamientos humanos, BASSENCE acaba perdiendo el significado específico de la promesa. Pues si es verdad que puede existir un «interés cósmico»

jurídica evitando las dificultades, ahora señaladas, inherentes al concepto de autolimitación. En la opinión de quien siempre presuponga que el objeto de la fe sea la voluntad del promitente, se manifiesta necesariamente el absurdo de la autolimitación de la voluntad. El promisorio puede fiarse —y juzgar sobre ello— de la voluntad del promitente sólo en cuanto éste haya autolimitado su futura posibilidad de querer poner, por así decirlo, su voluntad a disposición de la otra parte. La posibilidad de la fe del promisorio depende aún del hecho de que la voluntad actual del promitente se encuentra limitada por su voluntad pasada (11). El que, además, hoy el interés social

y universal en el cumplimiento de la promesa, es también verdad que en ciertos casos, a la obligación de ligarse a los pactos, pueden contraponerse intereses igual de fundamentales e irreductibles. La consideración de la obligación del promitente como fundada sobre una norma que está en relación de correlación y de subordinación respecto al ordenamiento social, moral o jurídico del que forma parte, parece más útil para una comprensión de las situaciones concretas: más útil en una reducción del fundamento de la obligatoriedad de la promesa a un principio absoluto de incondicionada validez.

(11) El punto de vista según el cual la obligatoriedad de la promesa es contemplada en función de una especie de adquisición de la voluntad del promitente por parte del promisorio, es muy difuso, y se halla presente, entre nosotros, de modo diverso en KANT (parágrafos 18-19 de *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*) y en ROSMINI (parágrafos 368, 1.090 y 1.094 de la *Filosofía del diritto*).

Para la discusión de la postura de estos dos autores en un claro encuadramiento del problema que aquí nos interesa, remito al penetrante ensayo de W. CESARINI SFORZA: *Promessa e giuramento*, en *Scritti giuridici in onore di F. Carnelutti*, Padova, 1950, v. I, págs. 225-227.

El mismo punto de vista se halla en GROCIO y en los iusnaturalistas. Para la documentación correspondiente, ver el fundamental estudio de GORLA: *Il potere della volontà nella promessa* cit., págs. 24-27, a considerar en relación con la obra del autor: *Il contratto. Problemi fondamentali trattati con il metodo comparativo e casistico* (en 2 vols., Milano, 1955). GORLA critica con argumentos que me parecen muy válidos, lo mismo el concepto de la autolimitación de la voluntad, que la repetida tendencia a «igualar» acto de enajenación y promesa (*Il potere della volontà nella promessa* cit., págs. 25 y sigs.), pero no me parece que el concepto de fe propuesto por GORLA (ib., pág. 45) puede sustraerse a las dificultades inherentes a las doctrinas criticadas si la fe es siempre entendida simplemente como fe del promisorio en el plano de la «voluntad» del promitente.

Según CESARINI SFORZA (ob. cit., pág. 224), «prometer significa fiar un comportamiento propio posible (y, por tanto, futuro) a la voluntad ajena, y es la voluntad ajena la que crea el vínculo obligatorio, o sea que pone el comportamiento posible en un estado de obligación. Quien acepta la promesa capta, por así decirlo, la acción proyectada por el promitente fuera de su esfera volitiva, la

perseguido por nuestro ordenamiento jurídico positivo tienda a identificarse más con la tutela del interés del promisorio que con la tutela de la voluntad del promitente, podrá ser también una verdadera constatación; la cual, sin embargo, servirá para explicarnos, si acaso, la razón política de la tutela y no su presupuesto y su condición específicamente jurídica.

3. El absurdo de la voluntad que se quiere a sí misma, del querer-querer, de la voluntad que se autolimita, es el absurdo mismo de un mando que manda dirigirse a sí mismo. Si la esencia obligatoria de una promesa estuviese constituida por la voluntad del promitente, la promesa implicaría en sí misma este absurdo del automando. Por tanto, a fin de que una concepción normativa, y no voluntarista, del negocio, no tenga que reproducir en sí este absurdo, es necesario que el precepto negocial pueda ser concebido como estructuralmente diverso e irreductible respecto a la voluntad del que lo crea. Es necesario, pues, que la norma negocial pueda no ser pensada como imperativo.

Consecuentemente, es necesario que del paradigma general de la normatividad forzosamente implicado en la opinión de quienes afir-

acción que por ello es objetivada, llegada a ser un «objeto» del mundo práctico; y la promesa continúa obligando hasta tanto que su destinatario «tenga en la propia esfera volitiva la acción objetivada». La «obligatoriedad surge sólo cuando la promesa es aceptada, sólo en el momento en que el destinatario de ella comienza a tener fe en la verificación del comportamiento prometido. El estado de obligación, con otras palabras, es una creación del que obliga y no del que se obliga» (ib., pág. 225).

Si no de este modo, a mi parecer, no se explica la posibilidad de la objetivación de la voluntad, la posibilidad de que la voluntad del promitente, permaneciendo como voluntad (aun cuando voluntad querida), se proyecte fuera de la esfera volitiva del promitente para entrar en la esfera volitiva del promisorio; queda, en fin, sobre el plano de una equiparación de promesa y acto de enajenación con todas las dificultades que tal equiparación comporta. Y, por lo que concierne a la aceptación, ¿repugna verdaderamente a las reglas de la lógica jurídica el pensamiento de que la promesa no aceptada pueda en ciertas circunstancias constituir un motivo obligatorio? ¿Este pensamiento ha sido en realidad reconocido y aplicado en el Derecho moderno? (Omitiendo las referencias a toda una vasta bibliografía sobre el tema, remito a una vieja pero siempre viva aportación de UNGER: *La promessa quale motivo obbligatorio nel diritto moderno*, trad. F. FORLANI, Trieste, 1874, págs. 7-23. Ver también para las referencias bibliográficas, C. A. FUNAIOLI: *Promesse unilaterali*, Siena, 1943.

man la normatividad del negocio, sea posible excluir el concepto de mando y, por lo mismo, de imperatividad.

Exactamente, por ejemplo, la exclusión de la imperatividad por el número de caracteres esenciales del paradigma normativo es, en el pensamiento de Santi Romano (12), condición imprescindible para la atribución a los negocios de un carácter preceptivo que sirve, entre otras cosas, para diferenciarlo de los actos no negociales (13). También Kelsen, para poder sostener la concepción preceptista del negocio, debe oponerse a la concepción imperativista de la norma jurídica tal y como, por ejemplo, se presenta en la formulación de Austin (14).

Para poder hablar de norma negocial, Kelsen debe separar de lo psicológico el paradigma normativo, eliminando de él el carácter de mando en sentido psicológico, esto es, en el sentido en cuya virtud la atribución del carácter de imperatividad en la norma jurídica en general vaya unida a la noción de la norma jurídica como voluntal.

Desde el punto de vista kelseniano, para quitarle lo psicológico al paradigma normativo, es necesario, por consiguiente, poder poner entre paréntesis la voluntad, eliminando de la representación del paradigma normativo la idea de una relación entre la presunta voluntad normativa y sus destinatarios. Bajo este aspecto, el viejo problema de los destinatarios llega a ser un pseudoproblema. El paradigma normativo se resuelve formalmente y esencialmente en el concepto de una relación entre un comportamiento presupuesto y una consecuencia. «Si alguno roba» —presupuesto—, «será castigado» —consecuencia—. La representación de la sanción, como expresión de una amenaza, se convierte en término obligado de la relación normativa. El punto de vista tradicional *es invertido*. El «no se debe robar», por ejemplo, no puede expresar el carácter esencial del paradigma normativo. En una descripción exacta, formal, racional y

(12) SANTI ROMANO, *Frammenti di un dizionario giuridico*, Milano, 1947, páginas 3-30, 41-43, 64-74.

(13) En torno al problema de la distinción de actos y negocios —independientemente de la solución propugnada por mí, que ya no considero válida—, para la crítica y algunas doctrinas más o menos ligadas a la concepción voluntarista del negocio, remito a mi *Diritto e scienza giuridica nella critica del concreto*, Milano, 1942, pág. 153.

(14) H. KELSEN: *General Theory of Law and State*, 3, Cambridge-Mass., 1949, págs. 30 y sigs., trad. S. COTTA y G. TREVES (Torino, 1952), págs. 30 y sigs.

científica del paradigma normativo, el «no se debe robar» es una proposición inesencial y superflua respecto al «si alguno roba será castigado» (15).

4. Prescindamos de todas las dificultades que la solución formal —y la inversión kelseniana— puede hacer surgir y que en ella puedan manifestarse desde varios puntos de vista. Limitémonos a sus repercusiones en lo que concierne a la posibilidad de pensar coherentemente en la esencia normativa del negocio.

Es verdad que la solución formal elimina del paradigma normativo aquel carácter de imperatividad que por las razones señaladas no conviene a la norma jurídica negocial. Sin embargo, la exclusiva reducción del paradigma normativo en los términos de una relación de conducta y sanción no va de acuerdo con la esencia normativa del negocio propugnada por Kelsen. Las dificultades que la solución formal hace surgir, parecen, bajo este último aspecto, el contragolpe teórico de las que quiere evitar.

Admitiendo que el paradigma normativo sea realmente reducible en los términos de una relación entre conducta y sanción, es necesario, como lógica consecuencia, admitir que sólo el órgano al que compete ordenar la sanción al verificarse en las condiciones previstas, es el efectivo destinatario del elemento directivo necesariamente expresado por las normas jurídicas (16). Pero ciertamente en esta consecuencia, que es lógica respecto a su presupuesto, consiste evidentemente la razón principal en cuya virtud no hay ya más posibilidad de hablar coherentemente de una norma jurídica negocial y, por tanto, de una norma jurídica que existe, por ejemplo, a través de una promesa. En efecto, pagando a A el canon de alquiler convenido, B realiza el significado teórico y práctico de su promesa. Resulta absurdo decir que el significado práctico de una promesa se realiza mediante la aplicación de una sanción consiguiente a su incumplimiento, como se debería decir atribuyendo coherentemente a la norma jurídica negocial el paradigma normativo kelseniano.

¿Cómo puede ser entonces pensado el modelo normativo para poder pensar coherentemente en una norma jurídica negocial abrien-

(15) KELSEN, ob. cit., págs. 60-61, trad. cit., pág. 61.

(16) KELSEN, ob. cit., págs. 137-138, trad. cit., pág. 140. Ver también, de KELSEN, *La Théorie juridique de la convention*, en *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, 1940, págs. 33-76.

do un tercer camino entre las posiciones verdaderamente significativas que están representadas por la doctrina de la autolimitación y por el formalismo kelseniano? Para responder a esta pregunta creo que es necesario referirse a un análisis de lenguaje preceptivo que tenga en cuenta algunas contribuciones recientes (17).

Como regla de la conducta y como precepto, una norma jurídica es una valoración de los modos de comportarse. Lo cual no significa aún nada si no nos ponemos de acuerdo sobre la diferencia existente entre proposiciones indicativas (por ejemplo: «el agua hierve a 100 grados») y proposiciones valorativas (por ejemplo: «no se debe robar»). Carácter peculiar de una proposición valorativa es aquel que consiste en expresar una tendencia a influir en las conductas, y, por tanto, podemos decir, su carácter directivo. A su vez, sin embargo, tal carácter directivo no es reducible en la forma de una relación de causa y de efecto (18).

La norma por la que B debe pagar a A, expresando una influencia sobre el comportamiento de B, no es correctamente pensable como causa de la conducta de B. En el límite de la idea de causa, llevada al plano de la consideración de las relaciones entre las acciones humanas, está quizá la idea de mando, de coacción, y por consi-

(17) Me refiero especialmente a los estudios de R. M. HARE: *Freedom of the Will*, en *Aristotelian Society, Supplementary Vol. XXV*, 1951, págs. 201-216; *The Language of Morals*, Oxford, 1952, y a otros autores por mí citados en *Responsabilità e analisi del linguaggio* (*Riv. trim. dir. proc. civ.*, 1958, págs. 592-597).

(18) Igualmente según R. M. HARE (*The Language of Morals* cit., págs. 12 y sigs.), la función de las valoraciones prácticas de influir en los comportamientos se concibe como determinación causal en R. CARNAP (*Philosophy and Logical Syntax*, Londres, 1935, pág. 24), en A. J. AYER (*Language, Truth and Logic*, 2, Londres, 1948, pág. 108), y es particularmente elaborada por Ch. L. STEVENSON, en *Ethics and Language*, 5, New Haven, 1950 (1.^a ed., 1945), y antes en *Ethical Judgements and Avoidability* (*Mind*, 1938, págs. 45 y sigs.) y en *Persuasive Definitions* (*ib.*, págs. 334 y sigs.).

Sobre las dificultades suscitadas por la posición de los mencionados autores, también como referencia a la cuestión que aquí interesa, ver mis anteriores estudios: *Aspetti della critica dei valori etico-giuridici nel pensiero contemporaneo*, en *Riv. int. fil. dir.*, 1950, págs. 235-267, y *La interpretazione del non verificabile*, en *Il Saggiatore*, 1954, págs. 69-88.

Para el contraste y la incoherencia interna que se manifiesta, a mi parecer, en el pensamiento de STEVENSON, entre su análisis de la noción de libertad y su análisis de las reglas de la conducta, remito a mi relación: *Determinismo e imputabilità*, en *Atti del II Congresso nazionale italiano di filosofia del diritto*, Milano, 1956, págs. 44-47.

guiente de una voluntad (la voluntad de quien ha querido la norma) que se impone a la voluntad de los destinatarios de la norma para determinarla necesariamente. Una pura determinación causal, y por lo mismo una influencia de sus conductas pensada rigurosamente como determinación constrictiva, reducible precisamente en los términos de una relación de causa y de efecto, tendería a excluir el consentimiento de parte de los destinatarios. Un consentimiento es, en efecto, pensable sólo en aquellos casos en los cuales sea posible un disentimiento. La razón de la existencia de normas jurídicas está unida también a la posibilidad concreta de su violación.

Es cierto que, en concreto, un comportamiento puede ser conforme a una regla de conducta de la que el agente no tenía conocimiento, es decir, sin que al comportamiento normal corresponda un verdadero y propio consentimiento por parte del agente. Mas esto no obsta para que el objeto precípua de la formulación de una regla sea el de determinar la posibilidad de un consentimiento y por ello de un consciente comportamiento conforme a ella. El hecho de que una regla pueda ser ignorada no excluye que la positiva formulación de una regla tenga el objeto de estar presente al conocimiento y a la elección de los destinatarios.

El consentimiento en los supuestos de la influencia sobre los comportamientos, expresado por una regla de la conducta, y así, también por una regla jurídica, es un consentimiento que podemos llamar práctico. El consentimiento práctico consiste en el hecho en virtud del cual el destinatario está dispuesto, en las circunstancias previstas por la regla, a actuar según la regla. Este estar dispuesto no es un estar forzado porque se pone como respuesta a una, aunque implícita, pregunta: ¿Qué debo hacer? ¿Actuar según la dirección expresada por la regla, o contra la regla afrontando las consecuencias? Lo cual no significa que quien asiente prácticamente deba por ello mismo reconocer la bondad o la justicia de una regla, esto es, la correspondencia de ésta con sus propios ideales de bien y de justicia.

A diferencia del consentimiento práctico, el consentimiento teórico consiste simplemente en creer que una proposición sea verdadera. Una proposición es:

1) Indicativa, o 2) valorativa, respectivamente, según que, considerada en el concepto en que se encuentra expresada, 1) implique consentimiento teórico, o bien 2) implique consentimiento práctico.

Una proposición que sea concebida y puesta como causa de la voluntad ajena independientemente del implícito postulado de un consentimiento práctico, no es norma, y, por tanto, no es ni siquiera valoración práctica, es sólo un puro deseo, una simple afirmación de voluntad, o una voluntad que se impone a otra, o un puro imperativo. El hecho de que en el modelo normativo se muestre el implícito postulado de un consentimiento práctico por parte del destinatario es lo que nos permite representarnos y determinar la estructura de una norma como irreductible en los términos de voluntad y de mando (19).

El postulado del consentimiento es, en sustancia, el postulado de un elemento funcional: precisamente en el sentido de que la función de una norma, a diferencia de la función de un puro mando, no es pensable sin que se pueda pensar en tal elemento. Esto no quita para que pueda haber consentimiento por parte del destinatario también en los supuestos de un puro mando. La consideración del hecho por el cual el consentimiento exista o no exista allí efectivamente, es una cosa distinta del problema concerniente a la necesidad de

(19) Después de haber escrito la presente relación he podido leer el recentísimo ensayo de E. REDENTI: *Variazioni sul tema del verbo comandare*, en *Riv. Trim. dir. proc. civ.*, 1959, págs. 777-794, que es, entre otros, un documento muy significativo de análisis del lenguaje jurídico. He tenido el placer de encontrar en él un eficaz sostén para mi punto de vista. «Las leyes en último análisis, dice REDENTI, son hechas por los hombres para los hombres y no por mero arbitrio, sino inspirándose en las exigencias comúnmente sentidas en la vida social, en convicciones, aspiraciones o tendencias difusas de la masa. Ahora bien, en la humana naturaleza, cuando se quiere lograr, por ejemplo, que no se mate, que no se robe, etc., se comienza teniendo en cuenta antes que todo a la «generalidad» de aquellos que deberán abstenerse. Lo que tiene que ser en el pensamiento de los órganos legislativos, da necesariamente su impronta también a sus dictados. Por eso, cuando se demuestra que éstos no pueden efectivamente imponerse a los ciudadanos, no se hace y no se puede hacer problema de dirección o de destino, sino se constata sólo la impotencia de la ley para imponerse por vía de mando de un modo directo e inmediato. Por tanto, yo diría que los ciudadanos pueden ser destinatarios, pero no gobernados o «governables» directamente por la ley. Cosa que no obsta para que pueda aún tener una eficacia el dirigirse programáticamente a ellos.»

Estas manifestaciones de REDENTI están precedidas de todo un penetrante análisis de los elementos constitutivos del «mando» (en el orden jurídico) reducibles esquemáticamente, según la terminología misma usada por el autor, a la «dualidad», «programación», «intimación», «subordinación» (ib., págs. 776-785).

postular el consentimiento como condición de la pensabilidad del significado normativo de una proposición (20).

6. En conclusión, frente a la perspectiva formal y la inversión kelseniana, yo creo que el elemento característico de una proposición

(20) Una de las más notorias tentativas para explicar el fundamento de la obligatoriedad de la promesa psicológicamente, sobre la base del principio de la «simpatía reflejada», es la ofrecida por Th. LIPPS (*Die ethischen Grundfragen*, 2., Hamburgo y Leipzig, 1905, págs. 152-161, 167-170).

La promesa, según LIPPS, suscita una expectativa en el promisorio, que recibe con las palabras del promitente la voluntad que éste le manifiesta. El promitente, a su vez, revive, por así decirlo, en sí mismo la expectativa del promisorio y con ello se constituye en el prominente la conciencia de la obligatoriedad de su promesa. Hay, pues, una relación refleja de simpatía por la cual la voluntad del promitente se refleja en la «conciencia» del promisorio y vuelve objetivada al promitente constituyendo en él la conciencia de la obligación (ob. cit., pág. 167).

LIPPS, en sustancia, parte de una concepción puramente voluntarista de la promesa y busca explicar lo que, desde el punto de vista voluntarista, es, según creo, imposible explicar y así la presunta objetivación de la voluntad del promitente. ¿Basta que yo sepa que otro ha tenido conocimiento de mi voluntad para que el contenido de mi voluntad tome para mí el significado objetivo de una obligación?

REINACH observa justamente (ob. cit., págs. 74-75) que, según el punto de vista de LIPPS, la promesa hecha a Ticio de obrar en interés de Cayo deberá hacer surgir un derecho de Ticio en el plano del promitente y no de Cayo. Lo cual estaría también en contraste con el hecho en cuya virtud LIPPS es constreñido a reconocer que la pretensión del cumplimiento es más fuerte en lo que tiene de interés. Además, frente a LIPPS, REINACH demuestra que con frecuencia obligaciones, pretensiones y derechos se constituyen independientemente de toda situación psicológica «interna» consistente en voluntades y sentimientos.

En conclusión, ha fallado la tentativa ofrecida por la psicología de LIPPS (autor también de un libro titulado: *Leitfaden der Psychologie*, Leipzig, 1903) de explicar el fundamento de la obligación a través del presunto reflejarse o «simpatía reflejada» de la voluntad del promitente en la conciencia del promisorio y de la expectativa del promisorio en la conciencia del promitente: este presunto juego de reflexiones de simpatía no sirve como explicación. Lo que no obsta aún, según mi opinión, para que un diverso concepto de participación simpática pueda servir para expresar la estructura del proceso valorativo. En efecto, si —como yo deseo sostener— toda norma contiene una valoración práctica y toda valoración práctica implica una tendencia a influir en los comportamientos, en la que —y en el sentido dicho— se postula el consentimiento por parte de los destinatarios, se infiere que el acto en el cual se concreta una valoración práctica debe poder ser, de algún modo, concebible como acto de participación en la situación real o hipotética de los destinatarios. Sobre esto, remito a mis estudios precedentes en torno al problema de la participación simpática entendida como

normativa —en cuanto proposición valorativa, considerada en el contexto del que forma parte y en sus implicaciones de uso— consiste en la expresión de una tendencia a influir y dirigir las conductas; pero, frente a la perspectiva voluntarista e imperativista, yo excluyo el que la influencia directiva de la norma sobre las conductas pueda ser identificada en los términos de una relación de causa y de efecto, en cuanto el consentimiento práctico es, según creo, el postulado funcional de tal influencia (21).

Consecuentemente, repito, si la voluntad del promitente es concebida como creadora de una norma, no puede ser, por lo mismo, concebida como causa de la conducta futura del promitente, que consiste en el cumplimiento de la promesa. La voluntad del cumplimiento no es causada por la voluntad que ha hecho surgir la promesa. La voluntad del cumplimiento no es el efecto de la voluntad pasada del promitente. Se evita así el absurdo concepto de la autolimitación de la voluntad. Entre la voluntad de prometer y la voluntad de cumplir está la norma creada por la voluntad de prometer.

«simpatía indirecta»: *La simpatia nella morale e nel diritto. Aspetti del pensiero di A. Smith*, reimpresso en Torino, 1958; *Utilità e limiti della sociologia nella valutazione in termini di giustizia distributiva*, en *Aut Aut*, 1954, n. 21, págs. 196-203; *Giustizia distributiva e simpatia*, en *Riv. int. fil. dir.*, 1954, págs. 712-725.

(21) Una adecuada discusión del análisis del lenguaje preceptivo llevada a cabo por HARE no puede hacerse aquí. Yo acepto en parte el punto de vista del autor en lo que concierne al «consentimiento» en la determinación de la diferencia entre proposiciones indicativas y proposiciones preceptivas (*The Language of Morals* cit., págs. 18 y sigs., y *Freedom of the Will* cit., pág. 215). Pero, entre otras cosas, no me parece verdad lo que él desea demostrar frente a CARNAP, AYER y STEVENSON negando que la función de un mandamiento sea la de determinar al destinatario a obrar en el modo expresado por el mandamiento mismo (*The Language of Morals* cit., pág. 13). ¿Se puede, sin alterar previamente el significado común de la palabra «mandar» tal como se presenta en los más varios contextos, hablar, por ejemplo, de un querer mandar que no implique un querer ser obedecido? ¿Es correcto hablar de un querer mandar que se utilice como tendencia a «instruir» y a «guiar» las acciones de los destinatarios sin utilizarse por otra parte, como tendencia a influir en los comportamientos de los destinatarios y a persuadirlos a obrar en el sentido expresado por el mandamiento u orden? (*Freedom of the Will* cit., pág. 214). Me parece que en el pensamiento de HARE hay un equívoco constituido por el hecho de asumir indebidamente las nociones de «influencia sobre las conductas» y de «persuasión» como exclusivamente reducibles en los términos de una «determinación causal». Es un equívoco que probablemente nace de la tensión polémica del autor en los supuestos del punto de vista que él atribuye, por lo demás, como decía, a CARNAP, AYER y STEVENSON.

Y además, de un lado, la norma activada por la voluntad de prometer y, de otro lado, la voluntad de cumplir no son a su vez concebibles como términos de una relación de causa y de efecto, precisamente porque la voluntad de cumplir la promesa es una elección, y no simplemente un efecto. Es una elección entre dos posibilidades: cumplimiento o incumplimiento, implicando, respectivamente, un acto de consentimiento o un acto de disentimiento en los supuestos de la influencia sobre las conductas expresadas por la norma negocial.

Como se ha visto, según la inversión operada por Kelsen respecto al punto de vista tradicional, las formulaciones del tipo «no se debe robar» serían superfluas e inesenciales, en una descripción científica del paradigma normativo, respecto a las formulaciones del tipo «si alguien roba será castigado». Por lo tanto, la norma por la cual un deudor debe pagar, no estaría dirigida al deudor, sino estaría dirigida, de manera condicionada por el incumplimiento del deudor, al órgano que debe aplicar la sanción. Pero así cabalmente se pierde, en el sentido ya visto, el significado directivo de la norma como valoración práctica y, a mi entender, ya no se puede hablar coherentemente de norma jurídica negocial (22).

Para que sea posible hablar coherentemente de norma negocial hace falta poder decir —como creo se puede decir si es que es aceptable el punto de vista aquí propuesto— que la norma va dirigida al deudor y su influencia directiva está condicionada por la creencia de que la sanción será aplicada en caso de incumplimiento.

La sanción es evidentemente el medio que la regla jurídica presupone, a diferencia de otras reglas prácticas, a fin de que sea ejercitada su influencia sobre los comportamientos; mas, para que se pueda hablar de norma jurídica negocial, la influencia directiva de la norma no debe identificarse con el medio con el cual se ejercita y que necesariamente implica. (La influencia directiva de un precepto jurídico está, en suma, condicionada por la creencia de que la sanción será aplicada, o también quizá por el hecho de que un precep-

(22) A. Ross, que teniendo una general perspectiva teórica personal, parece aceptar la inversión kelseniana (*On Law and Justice*, Londres, 1958, pág. 52), es más coherente que KELSEN cuando se abstiene de una concepción normativa del negocio (ob. cit., pág. 224).

to forma parte de un sistema de preceptos en su mayor parte sancionables.) (23).

La descripción de esta relación de imprescindible implicación entre norma negociada y sanción presupone, pues, evidentemente la descripción de las relaciones entre norma negociada y otras normas del ordenamiento jurídico positivo en el cual la norma negociada se encuentra incluida.

LUIGI BAGOLINI

Catedrático en la Universidad
de Génova

Traducción de MANUEL MANTERO.

(23) Según H. L. A. HART (*Positivism and the Separation of Law and Morals*, en *Harvard Law Review*, 1958, pág. 621), «allí hay muchas cosas que no son verdaderas si vienen referidas a las normas jurídicas consideradas separadamente» respecto al sistema de normas de que forman parte, «sino que son verdaderas e importantes si van referidas en general al sistema legal del que forman parte, considerado como un todo». Esto vale también, según el autor, para la «conexión» entre normas y sanciones. Entre las más recientes y vivas discusiones sobre el tema de la sanción, ver en la bibliografía italiana, F. ALLORIO, *Osservazioni critiche sulla sanzione* (resumen en *Studi in onore di F. Messineo*, v. IV), Milano, 1958, págs. 3-50, y D. BARBERO, *Polemiche sulla sanzione* (resumen en la *Riv. dir. civ.*, 1956), Padova, págs. 3-24.

LA CARACTERIZACION DEL DERECHO NATURAL Y DEL DE GENTES POR LOS AUTORES DE LA ESCUELA ESPAÑOLA

Terminábamos un trabajo anterior (*) indicando que la inmutabilidad de la ley y del derecho natural, para Santo Tomás, no son absolutos, sino que cabe hablar también respecto a ellos de cierta mutabilidad. Los autores de la escuela española marcan un cambio de actitud en este punto. Las expresiones de necesidad, invariabilidad, inmutabilidad, aplicadas al derecho natural, adquieren un tono que no se encuentra en las obras de Santo Tomás de Aquino.

«Por lo general, los autores afirman que es lo mismo derecho natural que derecho necesario; es decir, que derecho natural es aquel que es necesario, o sea, el que es independiente de cualquier voluntad. Y el que depende de la voluntad y del arbitrio humano se llama derecho positivo» (1).

«Pues es, en efecto, abusar de los nombres y de las expresiones el llamar derecho natural al que no se deriva de manera necesaria, sino sólo congruente y probablemente de los primeros principios naturales» (2).

Porque «el derecho natural precisamente se distingue con toda propiedad del positivo en virtud de que aquél en manera alguna depende de la voluntad y consentimiento humano, sino que simple y

(*) *La doctrina de la propiedad en Santo Tomás*, en «Homenaje a D. Nicolás Pérez Serrano», Madrid, Reus, 1959, págs. 264 y sigs.

(1) «Respondetur ergo quod communiter doctores dicunt quod idem est ius naturale sicut ius necessarium, id est ius naturale est illud quod, esta necessarium, puta quod non dependet ex voluntate aliqua. Et illud quod dependet ex voluntate et beneplacito hominum dicitur positivum.»—F. VITORIA: *Comentarios a la «secunda secundae» de Santo Tomás*. Edic. preparada por el P. V. BELTRÁN DE HEREDIA, III, *De iustitia*, q. 57, a. 2.

(2) «Abuti vocibus et terminis profecto est vocare ius naturale quod non sequitur necessario sed congruenter tantum et probabiliter ex primis principiis naturalibus.»—M. B. SALÓN: *Commentarior. in disput. de iustitia*, q. 57, a. 2.

absolutamente es necesario y justo por razón de la sola naturaleza de las cosas, mientras que el derecho positivo no es absoluta y simplemente necesario por la naturaleza de las cosas, sino que es justo solamente conforme a cierta utilidad y congruencia, e introducido por la voluntad y consentimiento humanos» (3).

La verdad es, sin embargo, que no siempre las expresiones suenan tan terminantes. Porque si bien es cierto que siempre este aspecto de la mutabilidad e inmutabilidad aparece como diferencia entre el derecho natural y el positivo, ya que el positivo «es mudable propiamente hablando conforme a la voluntad del legislador», y el derecho natural, en cambio, «de suyo es inmutable»; sin embargo, hay que tener en cuenta que «el derecho natural no en todos sus principios conserva la misma inmutabilidad. Porque ciertos principios son de tal manera inmutables que ni en virtud del poder divino se pueden cambiar; v. gr.: 'Se ha de hacer el bien y huir del mal'; 'no se puede perjurar o decir falso testimonio'. Pero otros son inmutables con respecto a toda la naturaleza y el poder humanos, mudables, en cambio, para el supremo poder de Dios...

«Hay otros preceptos que, por lo general, conservándose las costumbres humanas rectas y sanas, no varían, pero que a veces tienen que variar por la maldad de algún sujeto. Tal es el precepto de devolver el depósito, que pertenece al derecho natural; pero que por la maldad del depositante, porque pide la espada depositada con el fin de matar al inocente, no debe cumplir el depositario; es más: está obligado a no devolver la espada depositada, según enseña Santo Tomás en la resolución de la primera objeción. Pero esto no sucede porque el derecho natural cambie en sí, sino porque cambia aquel a quien había que devolver el depósito y al cual correspondía ese derecho. La razón de esta doctrina es que en este caso hay otro derecho natural, que es la defensa del inocente o de la colectividad. Es más: concurre el precepto de no matar. Y quien entonces devolviera la espada depositada se haría cómplice de la muerte de otro. Y como estos preceptos de la defensa del inocente y de no matar son más im-

(3) «Ius naturale eo nomine distinguitur formaliter et proprie a positivo, quia illud nullo modo pendet ex hominum beneplacito et consensu, sed simpliciter et omnino est necessarium et iustum ex sola natura ipsarum rerum, ius vero positivum non est absolute et simpliciter necessarium ex natura rerum, sed iustum tantum secundum utilitatem et congruentiam, introductumque hominum beneplacite et consensu.»—M. B. SALÓN: *Commentarior. in disput. de iustitia*, q. 57, a. 3.

portantes y universales que aquel precepto de devolver lo depositado, por esta razón no hay obligación de devolverlo» (4).

Como se ve, el eco de los textos tomistas es no sólo perceptible, sino manifiesto y expreso en este texto de Báñez. Mucho más íntima es todavía la dependencia de Soto, en esta cuestión, de la concepción tomista (y aristotélica). Ya que «lo que por su naturaleza es necesario puede cambiarse por variar las cosas mismas. Porque la necesidad de cada cosa se ha de considerar según su naturaleza. Y así, si su naturaleza es inmutable, también el derecho que de ella se derive será sencillamente inmutable; así como porque el cielo es una cosa inmutable, su movimiento también lo es; y, en cambio, el agua, porque es una cosa mudable, aun cuando simplemente hablando le sea connatural el enfriar, sin embargo, cuando está caliente, calienta. De manera semejante, el que haya que devolver lo depositado a su dueño, de suyo es sencillamente necesario; pero, como el hombre es mudable, cuando el dueño no está en su sano juicio y pide su espada para matar, no se le ha de entregar; porque así como si estuviera en sus cabales lo preceptuado sería entregársela, así mientras no lo esté lo debido es no entregársela. Lo mismo que es una obligación simplemente absoluta que hay que pagar lo que se debe; pero en caso de

(4) «Etenim ius positivum mutabile est per se loquendo secundum legislatoris beneplacitum. Ius autem naturale simpliciter et per se loquendo immutabile est, sicut et sua regula est immutabilis et firma. In qua differentia maxime observandum est: quod ius naturale non in omnibus principiis parem immutabilitatem retinet. Quaedam enim sunt immutabilia: ita ut per divinam potentiam mutari non possint, v. gr. 'Bonum est agendum, malum est fugiendum', 'non est periurandum', 'non est falsum testimonium dicendum'. Alia vero sunt immutabilia quidem per totam naturam et potestatem humanam, sed mutabilia per divinam potentiam absolutam Dei... Alia sunt praecepta quae ut in plurimum, stantibus humanis moribus rectis et compositis, non variantur: sed aliquando necesse est variari propter malitiam alicuius hominis. Cuius modi est proceptum de reddendo deposito, quod rescipit ius naturale. At vero propter malitiam deponentis: quia petit depositum gladium ad occidentum innocentem, non debet depositarius depositum reddere gladium: imo tenetur non reddere, ut docet Divus Thomas in solutione ad primum. Hoc autem non contingit quia ius naturale mutetur secundum se, sed quia mutatur ille cui reddendum erat depositum, et cui adaequatum erat tale ius. Ratio huius doctrinae ea est, quoniam in illo eventu est aliud ius naturae, quod est defensio innocentis aut reipublicae. Imo concurrat praeceptum de non occidendo. Quod si tunc redderem depositum gladium essem ego coöperans ad mortem alterius. Et quoniam ista praecepta de defensione innocentis et de non occidendo sunt principaliora et universaliora quam illud praeceptum de reddendo deposito, ideo non reddendum est.»—D. BÁÑEZ: *De iure et iustitia decisiones*, a. 2, concl. 2.

que al pagar se quede uno sin comer, no se está sujeto a semejante obligación. Por lo tanto, esta mutación no se refiere tanto al derecho como a los hombres mismos. Y es por esta razón por la que al final del primer libro expusimos como motivo de convenir cambiar a veces las leyes humanas el que las cosas se cambian. Y en el libro 2, cap. 3, demostramos a su vez que en aquellas leyes que en sí mismas llevan la idea y el cumplimiento de la justicia no puede haber la dispensa; pero en aquellas, en cambio, que no llevan consigo el cumplimiento de la justicia, sino los medios para ello, puede tener lugar la dispensa; porque ésta es la índole de las cosas naturales de las que dice Aristóteles en el lugar citado que pueden variar. Ya que, aunque la mano derecha por naturaleza sea la más fuerte, a veces esto falla, y es el brazo izquierdo el más robusto» (5).

No parece añadir nada nuevo que merezca señalarse P. Aragón cuando trata el tema dentro de la línea de Soto (6).

Tampoco me parece que marque un matiz esencialmente distinto a este respecto Molina cuando explica la diferencia que hay entre la manera de variar el derecho natural y el derecho positivo: «Pues la variación— dice— de las cosas que son de derecho natural no sucede por la variación o cambio de la ley natural, sino por la agregación de una circunstancia que coloca al objeto fuera del número de los regu-

(5) «At vero id quod natura sua est necessarium potest mutatis rebus mutari. Necessitas quippe uniuscuiusque rei secundum eius naturam perpendenda est. Si enim natura rei immutabilis est, tunc et ius eius erit simpliciter immutabile: ut quia coelum res est immutabilis, eius motus est immutabilis: sed quia aqua est res mutabilis, licet simpliciter illi sit naturale infrigidare, nihilominus quando est calida calefacit. Pari modo, quod depositum sit domino reddendum, per se consideratum est simpliciter necessarium: sed quia homo est mutabilis, dum dominus prave affectus suum gladium petit ad occidendum non est illi reddendum, quia sicut si sanus existeret ius esset ei reddere, ita dum insanus sit ius est non reddere. Eodem modo ius per se simpliciter necessarium est quidquid debes ut solvas: quando vero solvendum non est, ius non te ligat. Haec ergo mutatio non tam fit in iure quam in hominibus ipsis. Atqui ex hac radice in fine primi libri rationem deduximus quare expedit leges humanas nonnunquam mutari, nempe quia res mutantur. Et lib. 2, q. 3, commonstravimus in illas leges quae rationem ipsam iustitiae et finem continent dispensationem cadere non posse: in illas vero quae non finem, sed media secum afferunt, cadere posse: hoc enim naturalium genus est quod Aristotelo loco citato ait posse mutari. Nam etsi dextera naturaliter validior sit, aliquando deficit: et est sinistrum brachium robustius.»—D. SOTO: *De iustitia et iure*, l. 3, q. 1, a. 2.

(6) P. ARAGÓN: *In secundam secundae D. Thomae D. A. commentaria, De iustitia et iure*, q. 57, a. 2.

lados por aquella ley... La variación, en cambio, de las cosas que son de derecho positivo puede acontecer no sólo por variar el objeto, como, por ejemplo, en el caso de caer enfermo el que está sujeto a la ley de abstinencia de carne, sino también cambiándose y variando la ley misma, bien sea por abrogación, o bien por dispensa» (7).

En cambio, sí parece estar mucho más desprendido de las expresiones tomistas y coger el tono más particular de la escuela española Juan de Salas cuando dice: «Certum est legem naturalem mutari non posse quoad vim obligandi, ita ut illam amittat. Quod necessarium erat ut simpliciter mutari diceretur, sicut aliae leges tunc proprie et simpliciter mutari dicuntur quando vim obligandi amittunt, ita ut etiamsi contingat casus de quo loquebantur non obligent actu» (8).

Pero el que más insistentemente rechaza el concepto de mutabilidad aplicado a la ley o al derecho natural es tal vez Vázquez. Aborda directamente la cuestión de si Dios puede dispensar en los preceptos del Decálogo; pero toda la discusión descansa sobre la idea de que «los preceptos del Decálogo son de derecho natural», «omnia enim deducuntur per evidentem consequentiam ex principiis naturalibus, ut omnes fatentur». «Y puesto este fundamento, no es nada difícil probar que Dios mismo no puede dispensar en la ley del Decálogo, no sólo si se toma la dispensa en el sentido de remisión y relajación de la ley, sino también si se toma en el sentido de interpretación y de epiqueia» (9). Pero esto se entiende hablando de la ley natural propiamente dicha, en cuanto que es una regla de nuestras acciones; porque en cuanto a la materia de la ley natural, puede ésta variar por diversas circunstancias. Lo más interesante tal vez en la exposición de Vázquez sea la unidad sistemática que logra buscando la fundamenta-

(7) «Est tamen notandum latissimum discrimen inter variationem eorum quae sunt de iure naturali et eorum quae sunt de iure positivo. Variatio namque eorum quae sunt de iure naturali non evenit propter variationem aut mutationem quae in lege naturali fiat, sed propter adventum circumstantiae quae extrahit obiectum a numero eorum quae lex ea comprehendebat... Variatio autem eorum quae sunt de iure positivo evenire potest non solum facta variatione ex parte obiecti, ut si is qui die Veneris a carnibus abstinere tenebatur in febrim incidat, sed etiam facta mutatione et variatione in ipsa lege eam abrogando omnino, aut in ea dispensando.» L. MOLINA: *De iustitia et iure*, tract. 2, disp. 4.

(8) J. SALAS: *De legibus*, disp. 5, sect. 7. Cfr. también *ibíd.*, sect. 9.

(9) «Hoc iacto fundamento facile probari potest non solum non posse dispensari in lege decalogi ab ipso Deo, accepta dispensatione pro remissione et relaxatione; sed etiam si accipiatur pro interpretatione et epikia.» G. VÁZQUEZ: *Commentationum ac disputationum in primam secundae S. Thomae*, disp. 179, c. 2.

ción última de su aserto. Y esa fundamentación consiste en que para Vázquez la ley natural se identifica con la naturaleza racional, la cual, sin más añadidura, es y se puede llamar ley. Probada, por lo tanto, y admitida por todos los aristotélicos, la inmutabilidad aplicada al concepto de naturaleza (específica), ningún esfuerzo más hay que hacer para probar la inmutabilidad e invariabilidad de la ley natural. El argumento vale también, si bien no con tanta virtualidad, para aquellos que, como Santo Tomás o Suárez, no admiten que la naturaleza humana sin más pueda llamarse ley natural, sino que ésta consiste en una luz de la razón natural o en una fuerza especial añadida y derivada de la naturaleza humana.

Pero el temperamento metafísico de Vázquez no se conforma con esto y lleva la discusión hasta el último reducto: ¿es que Dios no podría actuar libremente en contra de la naturaleza? Esta es la polémica entre intelectualismo y voluntarismo planteada en el campo de la ética, de la que Vázquez ya ha tratado en la disputa 97, cap. 3 «Ibi enim monstravimus ea quae sunt suapte natura mala non quia voluntate alicuius etiam Dei prohibita sunt; sed quia suapte natura contraria et dissentanea sunt naturae rationali.» Pero la construcción sistemática de Vázquez da un paso más y enmarca el problema del intelectualismo o del voluntarismo ético en su concepción metafísica: «Nam quemadmodum res talis naturae possibilis est non quia Deus voluit esse possibilem, ut ibidem diximus; sed quia ex se non implicat contradictionem ut esse possit; eodem modo opera aliqua dicuntur suapte natura mala non quia Deus voluit ea ut mala prohibere, sed quia ex se ipsis naturae rationali quatenus rationalis est disconvenientia sunt et contraria. Cum igitur Deus non possit pro voluntate sua variare naturas rerum, non potest etiam mutare convenientiam aut disconvenientiam earum inter se, si res eodem modo permanent ut ibidem ulterius demonstravimus» (10).

Sin embargo, el que trató el tema con más precisión de matices y más rigor científico fué Suárez. Comienza el tratamiento de la cuestión distinguiendo entre la mutación por adición y la mutación por sustracción. De la primera no va a tratar, porque para nada afecta a la inmutabilidad de la ley natural. En cuanto a la segunda, que sería la única verdadera mutación, afirma que hablando con propiedad no se da en la ley natural, de la que dice «per se ipsam desinere non posse vel mutari, neque in universali, neque in particulari». Y esto se prue-

(10) G. VÁZQUEZ: *ibíd.*

ba en primer lugar porque «este derecho natural o se considera respecto de Dios o respecto del hombre; considerado en el hombre, no puede cambiar, porque es una propiedad intrínseca que fluye necesariamente de su naturaleza en cuanto tal, o —como otros quieren— es la misma naturaleza racional (Vázquez); por lo tanto, es imposible que, permaneciendo esa naturaleza como capaz de usar de la razón, pueda fallar la ley natural. Y si se considera esta ley tal como está en Dios, ya hemos demostrado en otra ocasión que esa ley no se puede alterar, no sólo por el juicio del entendimiento divino, sino tampoco por la voluntad, que quisiera o mandar tales bienes o evitar tales males» (11). Y enfrentándose con las expresiones de Aristóteles y de Santo Tomás, que afirman la mutabilidad de la ley y del derecho natural, advierte: «Las cosas que consisten en una cierta adecuación y como relación pueden cambiar, o sufrir una especie de cambio, es decir, dejar de existir, de dos maneras: o intrínsecamente, por un cambio en ellas mismas, como el padre deja de ser padre al morir, o extrínsecamente, solamente por un cambio de otra cosa, como el padre deja de ser padre por la muerte del hijo, lo cual no constituye una variación en el padre, pero es concebido por nosotros como si fuera una variación, o al menos como tal se expresa. En la ley positiva, pues, se da la variación en el primer sentido, ya que se la puede suprimir; pero en la ley natural de ningún modo sucede lo mismo, sino que solamente en el segundo sentido, por un cambio de la materia ocurre que la acción queda fuera de la obligación de la ley natural, no porque la ley se suprima o se altere, ya que siempre obliga y obligó del mismo modo, sino porque la materia misma de la ley se cambia» (12). «Por lo tanto, cuando Santo Tomás, siguiendo a Aris-

(11) «Probatum autem, primo, quia hoc ius naturale vel consideratur in Deo, vel in homine; prout est in homine mutari non potest, quia est intrinseca proprietas necessario fluens ex tali natura, qua talis est, vel, ut alii volunt, est ipsa rationalis natura; ergo repugnat, manente tali natura apta ad utendum ratione, auferri legem naturalem. Si vero consideratur haec lex ut est in Deo, supra ostensum est non posse auferri non solum a iudicio divini intellectus, verum etiam neque a voluntate, qua vult vel talia bona praecipere, vel talia mala vitare.»—F. SUÁREZ: *De legibus*, 2, 13.

(12) «Est ergo considerandum ea quae consistunt in quadam adaequatione et quasi relatione, dupliciter posse mutari, vel quasi mutari, seu desinere esse, scilicet, vel intrinsece per mutationem sui, ut pater desinit esse pater si moriatur; vel extrinsece tantum per mutationem alterius, quomodo pater desinit esse pater per mortem filii, quae desinitio in patre non est mutatio, sed per modum mutationis a nobis concipitur, vel significatur. In lege ergo positiva contingit mutatio priori modo.

tóteles, dice que algunos preceptos de la ley natural varían, o pueden fallar, o sufren excepción en ciertos casos, habla de una variación impropia, llamada tal tan sólo por denominación extrínseca y por razón de la variación que se realiza en la materia, como se desprende del mismo en la citada cuestión 100, art. 8. Y en cuanto a esto establece una diferencia entre unos preceptos naturales y otros, y entre los preceptos y los principios universales. Porque pueden referirse a una materia que no sufre variación o limitación, como en el caso del principio general *no hay que hacer el mal*, o de algunos preceptos particulares, como el de *que no hay que mentir*; otros preceptos, en cambio, pueden sufrir variaciones por parte de la materia, y por eso están sujetos a limitaciones y como excepciones. Por lo que muchas veces hablamos de estos preceptos como si estuviesen expresados en términos absolutos, dentro de los cuales caben excepciones, porque no declaran suficientemente el precepto mismo de la ley natural tal como es en sí. De modo que el precepto considerado en sí mismo no sufre ninguna excepción, porque la misma razón natural ordena que esto se ha de hacer de tal o tal modo, o concurriendo tales circunstancias y no cuando faltan» (13).

En el capítulo siguiente esclarece más esta concepción con el ejemplo de la medicina, tomado de San Agustín: «Así como la medicina manda unas cosas para los enfermos y otras para los sanos, unas para los fuertes y otras para los más débiles; y, sin embargo, no por eso

quia tolli potest; in lege autem naturali minime, sed solum secundo modo per mutationem materiae contingit ut actio subtrahatur ab obligatione legis naturalis, non quia lex tollatur, vel minuat; semper enim eo modo obligat, et obligavit, sed quia ipsa materia legis mutatur.»—F. SUÁREZ: *De legibus*, 2, 13.

(13) «Quando ergo D. Thomas cum Aristotele ait aliqua praecepta legis naturalis mutari vel deficere, aut exceptionem pati in paucioribus, seu in casu, loquitur de mutatione impropria per solam denominationem extrinsecam ratione mutationis quae in materia fit, ut ex eodem sumitur dicta q. 100, art. 8. Et quoad hoc differentiam constituit inter quaedam praecepta naturalia respectu aliorum, vel respectu principiorum universaliorum. Nam quaedam versantur in materia quae non recipit mutationem, vel limitationem, ut est, vel generale principium, *non sunt facienda mala* vel interdum particulare praeceptum, ut *non est mentiendum*: alia vero sunt quae ex parte materiae mutationes recipere possunt, et ideo limitationem, vel quasi exceptionem admittant. Unde saepe loquimur de his praeceptis ac si essent proposita per absoluta verba, sub quibus patiuntur exceptionem, quia non satis declarant ipsum praeceptum naturale prout in se est. Sic enim praeceptum in se spectatum nullam exceptionem patitur, quia ratio ipsa naturalis dictat hoc debere fieri tali, vel tali modo, et non aliter, vel concurrentibus talibus circumstantiis, et non absque illis.»—F. SUÁREZ: *De legibus*, 2, 13.

las reglas de la medicina varían de suyo, sino que se multiplican, y unas sirven en esta ocasión, otras en otras, así el derecho natural, siendo siempre el mismo, manda una cosa en tal ocasión, y otra en otra, y ahora obliga, antes no, o bien después, sin variar en sí mismo, sino por variación de la materia» (14).

Al llegar aquí es ya oportuno preguntar si existe verdadera oposición entre la concepción que hemos señalado como característica, y también como predominante en la escuela española, y la doctrina de Santo Tomás de Aquino. Suárez quiere dar a entender que ambas concepciones son coincidentes en la idea, aunque sean diferentes, claro está, en el modo de hablar. Según él, Santo Tomás y Aristóteles cuando hablan de la variabilidad de la ley o del derecho natural hablan de una variación extrínseca, por variación en la materia. Sin embargo, me parece que, si bien tienen en cuenta esa variación de la materia y se refieren a ella, hablan en realidad también de una variabilidad que afecta al precepto mismo. Los textos aducidos en mi trabajo citado y los mismos de la escuela española que les siguen pueden ser prueba de ello. Por eso me parece que cuando Suárez está más acertado en el análisis es en lo que dice a continuación, uniéndolo con lo anterior, aunque en realidad es diferente. «Unde saepe loquimur de his praeceptis ac si essent proposita per absoluta verba sub quibus patiuntur exceptionem, quia non satis declarant ipsum praeceptum naturale prout in se est.» «Por lo que muchas veces hablamos de estos preceptos como si estuviesen expresados en términos absolutos dentro de los cuales caben excepciones, porque no declaran suficientemente el precepto mismo de la ley natural tal como es en sí.» Suárez se refiere, pues, a la formulación en términos absolutos y como definitivos de preceptos que no han encontrado todavía su expresión rigurosa y exacta, aun cuando el que los formula pueda creer que sí lo es. Al añadirse nuevas circunstancias y aspectos que antes no se habían considerado, hay que variar el precepto, o, si se quiere, la formulación del precepto. Entonces caben dos posturas: o considerar que el precepto, tal como estaba formulado anteriormente, no pertenecía a la ley natural, puesto que no la refle-

(14) «Sicut medicina alia praecepta tradit pro infirmis, alia pro sanis, et quaedam pro fortibus, alia pro debilioribus, et tamen non propterea regulae medicinae in se variantur, sed multiplicantur, et quaedam nunc deserviunt, nunc aliae: ita ius naturale idem existens aliud praecipit in tali occasione, aliud in alia et nunc obligat et non antea vel postea sine sui mutatione, propter materiae variationem.»—
F. SUÁREZ: *De legibus*, 2, 14.

jaba fielmente, y entonces no hay ninguna variación propiamente dicha en la ley ni en los preceptos naturales (postura de Suárez); o bien considerar que el precepto era un precepto de la ley natural, sólo que, como suele acontecer en el conocimiento y en la expresión del conocimiento humano, no logra expresar adecuada y perfectamente la verdad; y en este caso cabe hablar de que al variar el precepto varía también la ley natural, no en sí misma, naturalmente, sino en su formulación. Pero formulación que es ella misma ley natural (postura de Aristóteles y de Santo Tomás). Son dos modos de hablar y ambos en principio aceptables, con tal de que se sepan distinguir.

Lo que no se puede hacer es insistir en la inmutabilidad, necesidad, inabrogabilidad, inderogabilidad... de la ley natural en sí misma y luego aplicar todas esas cualidades a cada uno de esos preceptos más o menos imperfectos, relativos, contingentes que se consideran pertenecientes a la ley natural.

Esta doctrina tendría su complemento en la distinción de clases y de grados dentro de los preceptos del derecho natural (y en la distinción de éstos de los principios); como ya vimos que hacía insistentemente Santo Tomás y acabamos de ver recogido por Suárez. Es un punto tratado también cuidadosamente por los autores de la escuela española. Pero creo poder prescindir aquí de él, puesto que lo fundamental está dicho ya por Santo Tomás (15).

Pasemos ahora a analizar el concepto del derecho de gentes. Como sabemos, fué ésta una cuestión que no quedó del todo esclarecida por Santo Tomás. Los autores de la escuela española son más o menos conscientes de ello. Unas veces lo expresan claramente, como Salón: «Divus Thomas non satis aperte nec certo in hac quaestione loquitur» (16); otras veces lo dan a entender con expresiones como «videtur», «nihilominus tamen potest intelligi»... (17).

Dedican al tema largas e insistentes consideraciones y, desde luego, la categoría del derecho de gentes adquiere en ellos una autonomía y un relieve que no había tenido ni de lejos en Santo Tomás. Sin embargo, por lo general no pretendieron dar un concepto pro-

(15) Cfr. F. VITORIA: *Comentarios a la «secunda secundae» de Sto. Tomás*, q. 57, a. 2; D. SOTO: *De iustitia et iure*, l. 2, q. 3, a. 1; D. BÁÑEZ: *De iure et iustitia decisiones*, a. 2, concl. 2.^ª; M. B. SALÓN: *Comentariorum in disputationem de iustitia*, q. 57, a. 2.; L. MOLINA: *De iustitia et iure*, tract 1, disput. 4.

(16) M. B. SALÓN: *Comentariorum in disputationem de iustitia*, q. 57, a. 3.

(17) F. SUÁREZ: *De legibus*, 2, 19.

piamenté dicho de él, calando en la esencia del mismo y buscando la raíz diferenciadora de los otros dos derechos: el natural y el civil. Casi todos se conformaron con describir sus características, exponer los puntos de contacto y de diferenciación con las otras dos categorías de derecho y hablar de algunos casos de aplicación en la práctica. Las dos únicas excepciones son, a mi entender, Soto y Vázquez.

Soto expone su opinión sobre este punto varias veces; pero siempre de modo incidental, sin desarrollar científicamente su teoría. Sin embargo, se ve que su mente es firme, ya que repite la misma idea en distintos pasajes; y su punto de vista me parece que es de gran interés. Para él el criterio discriminativo de las tres especies de derecho es el gnoseológico, y así establece en términos categóricos: «Itaque ius naturale absque ulla ratiocinatione scriptum est in mentibus nostris: ius autem gentium naturali ratiocinatione, absque hominum conventu et longo consilio inde elicatum: ius autem civile arbitrato hominum in unum coeuntium concilium constitutum» (18). No cabe duda de que a Soto se le va la pluma en esta ocasión en su ansia de acertar en pocas palabras con la clave de la cuestión. Tomando en rigor sus palabras el derecho natural estaría sólo compuesto de principios y no también de conclusiones; lo cual estaría en contradicción con su teoría de los grados en el derecho natural que expone en otro lugar; y distingue tres, sin contar los principios, «porque los primeros principios que son conocidos por sí mismos no constituyen grado, sino que son fuente y raíz, ya que un grado viene a ser lo mismo que un paso: y así como en la línea de consanguinidad el tronco o estirpe no es un grado, sino que los hermanos que proceden directamente de él están en primer grado; así los principios de derecho natural no son un grado, sino las conclusiones que se derivan de ellos» (19).

Por eso en el mismo artículo, al enfrentarse con un inconveniente que se derivaría de su teoría: «que los mandamientos del Decálogo serían de derecho de gentes», tiene que rectificar de alguna manera: «sin embargo, dada la evidencia con que se deriva el Decálogo in-

(18) D. Soto: *De iustitia et iure*, 1. 1, q. 5, a. 4.

(19) «Enimvero prima per se nota principia non faciunt gradum, sed sunt radix et fons: gradus enim idem est quod gressus: unde sicut in linea consanguinitatis stirps et radix non est gressus, sed fratres inde proxime cadentes sunt in primo: Sic iure naturae principia non sunt gradus, sed quae inde consequentia descendunt.» D. Soto: *De iustitia et iure*, 1. 2, q. 3, a. 1.

mediatamente, tal vez no se le deba aplicar sino la categoría de derecho natural» (20).

En cambio, me parece que no es justo con él Suárez cuando le atribuye la tesis de que «el derecho de gentes *tiene necesidad intrínseca en sus preceptos y sólo difiere del natural porque el derecho natural es conocido sin necesidad de raciocinio o con un raciocinio en extremo fácil*, mientras que el derecho de gentes se deduce por medio de mayor número de ilaciones y más complicadas» (21). Porque si bien es cierto que la mente de Soto no aparece en este artículo del todo clara, puede esclarecerse por otros pasajes donde vuelve a tocar el tema: «Cuando dijimos, pues, que el derecho de gentes se deriva de los principios de la naturaleza por vía de deducción no se ha de entender que la deducción sea completamente necesaria, sino conveniente a la naturaleza de la cosa en orden a tal fin» (22). «Porque el derecho natural es sencillamente necesario, o sea, que no depende del consentimiento humano: el derecho de gentes, en cambio, obliga porque así se opina, esto es: porque los hombres así lo tienen por conveniente (23).

El otro autor que trata de encontrar la razón esencial que constituye en tres categorías al derecho es Vázquez. A diferencia de Soto, no trata incidentalmente la cuestión, sino en un capítulo expreso, desarrollando amplia y sistemáticamente su pensamiento. El capítulo se titula: «Verdadera diferencia entre el derecho natural y el de gentes.» Vázquez se aparta aquí, al menos nominalmente, de la postura, totalmente generalizada, como luego veremos, en la escuela española, que considera el derecho de gentes como derecho positivo. Influenciado por el texto de Santo Tomás de la «secunda secundae» q. 57,

(20) «Tametsi propter evidentiam proximae illationis, forsam non sortiretur nomen nisi iuris naturae. Nam est Decalogus adeo patens, ut principiis naturalis iuris sit proximus.» D. SOTO: *De iustitia et iure*, 1. 1, q. 5, a. 4.

(21) «Quapropter etiam non placet modus loquendi aliquorum theologorum, qui sentiunt ius gentium habere intrinsecam necessitatem in suis praeceptis. Solumque differre a naturali quia ius naturale sine discursu innotescit; ius autem gentium per plures illationes et difficiliore colligitur. Quod potest sumi ex Soto 1. 1, q. 5, a. 4», F SUÁREZ: *De legibus*, 2, 17.

(22) «Quando enim diximus ius gentium ilici ex principiis naturae per viam illationis non intelligitur quod illatio sit omnino necessaria: sed rei naturae in ordine ad talem finem conveniens.» D. SOTO: *De iustitia et iure*, 1. 3, q. 1, a. 3.

(23) «Ius enim naturale est simpliciter necessarium, id est quod non dependet ex humano consensu: ius autem gentium obligat quia videtur, id est quia ab hominibus sic iudicatur.» D. SOTO: *De iustitia et iure*, 1. 3, q. 1, a. 3.

a. 3, que es el que cita, parte de la idea de que el derecho de gentes es una especie del derecho natural y trata de diferenciarlo del derecho natural propiamente dicho, o en sentido estricto. «A fin de establecer una verdadera razón de diferenciación entre el derecho natural y el de gentes se han de presuponer dos asertos fundamentales. El uno es que la naturaleza humana se puede considerar de dos maneras: en primer lugar en sí misma, de una manera absoluta sin referencia a ninguna sociedad ni organización política; en segundo lugar tal como se desenvuelve en la vida de sociedad dentro de la organización política: y de estas dos situaciones se originan aquellas dos clases de derecho natural, a saber, el derecho natural propiamente dicho, que suele llamarse primordial o primario, y el derecho de gentes, que se llama natural secundario. Y en efecto Santo Tomás 2-2, q. 57, en el artículo tercero...

«La otra observación que hay que hacer es lo que advierte muy acertadamente Francisco Conan en el l. 1.º de sus comentarios al derecho civil c. 6, n. 5 ss.: que el nombre de derecho se aplica de dos maneras diferentes, como derecho de justicia y como derecho de utilidad. El derecho de justicia es el que no sólo permite, sino que también manda de tal modo que su opuesto sea injusto o inicuo: tal, por ejemplo, devolver el depósito a su tiempo debido, lo cual es de tal modo justo y conforme a derecho que lo opuesto va contra la justicia... Este derecho, que es la misma naturaleza racional en cuanto que es norma de virtud y de pecado, es de una verdad eterna y por ningún motivo puede variar, como veremos en la disputa 179, cap. II. El derecho de utilidad, por el contrario, es aquel que ni es norma de lo justo y de lo injusto, de la virtud y del pecado, ni manda nada de tal forma que lo opuesto sea malo, sino que solamente concede la libre facultad de utilizar alguna cosa como útil, y aun como honesta; pero de tal modo que no utilizarla o seguir la contraria no sea malo... Derecho en este sentido significa facultad o poder, puesto que entre otras acepciones de la palabra derecho ésta es una de ellas, como ya advertimos en la disp. 150. Se puede hablar también de derecho en este último sentido, ya que es norma de lo justo, esto es, de lo honesto, de modo que lo opuesto no sea injusto, ni malo moralmente...

»Esto supuesto, yo distinguiría el derecho de gentes del derecho natural, siguiendo a Conan en el lugar citado, en que el derecho natural es aquel que se deriva de los principios de la naturaleza por un raciocinio evidente y no como solamente permisivo, sino como preceptivo y prohibitivo, de modo que es norma de lo justo y de lo in-

justo, del pecado y de la virtud; y esto tanto si se considera la naturaleza en sí misma, como en colectividad y dentro de la organización política, según luego diremos. Y el derecho de gentes será solamente el derecho de lo permitido y de la utilidad, que conviene a la naturaleza humana considerada dentro de la comunidad política. Puesto que hay ciertas cosas que convienen y son útiles a los hombres que viven organizados políticamente que no convendrían al hombre considerado en sí mismo y aisladamente. Esta permisión, pues, de lo que conviene a toda la naturaleza humana considerada en el estado de organización política se llama derecho de gentes, esto es: libertad y poder» (24).

(24) «Ut aliquam veram rationem differentiae inter ius naturale et gentium constituamus duo principia supponenda sunt. Unum est, naturam humanam posse dupliciter considerari: primum secundum se, et absolute absque ulla civili societate, et republica: deinde prout in republica communi vitae consuetudine degit: ex quibus duobus statibus duo illa iura naturalia oriuntur, videlicet naturale simpliciter, quod dici solet primarium, seu primaevum, et ius gentium, quod naturale secundarium vocatur. Et sane Sanctus Thomas 2. 2, q. 57 art. illo tertio hac ratione distinctionem illam iuris naturalis et gentium explicavit. Nam ius naturale dicitur illud quod convenit naturae rationali secundum se consideratae absque ulla societate; ius autem gentium quod convenit eidem naturae in societate civili constitutae. Idem enim videtur ius gentium quod ius populorum, non unius, aut alterius, sed omnium; namque variae omnium congregationes gentes dicuntur, hoc autem naturale est non quidem homini secundum se, sed homini prout in populo et civitate...

«Alterum observandum est id quod optime adnotavit Franc. Conanus lib. I commentariorum iuris civilis, c. 6, n. 5 et seq. nempe ius dupliciter dici, primum ius iustitiae, deinde ius utilitatis. Ius iustitiae illud est quod non tantum fieri permittit, sed etiam ita iubet, ut oppositum iniustum sit, et iniquum: quale est reddere depositum suo tempore, quod ita iustum et secundum ius est ut oppositum sit contra iustitiam. Quod si de hoc iure communius loquamur, quatenus iustitia generalis dicitur ratio cuiuscumque virtutis, hoc ius dicitur regula iusti et iniusti, et recti et non recti, peccati et virtutis in universum. Hoc autem ius quod est ipsamet natura rationalis, prout est regula virtutis, et peccati, est aeternae veritatis, nec ulla ratione mutari potest, ut disput. 179 cap. 2 dicemus; ius autem utilitatis illud est quod nec est regula iusti et iniusti, virtutis et peccati, neque aliqua ita iubet, ut oppositum peccatum sit, sed solum liberam concedit facultatem utendi re aliqua tanquam utili, imo etiam tanquam honesta: ita tamen ut illa non uti vel uti contraria non sit inhonestum. Ius autem in hac significatione denotat licentiam seu facultatem, nam inter alias iuris significationes haec una est, ut disp. 15. notavimus. Dici etiam potest hoc posteriori modo ius, quia fit regula iusti, hoc est, honesti, ita ut oppositum non sit iniustum, nec inhonestum...

«His positis ego quidem ita distinguerem ius gentium a iure naturali cum

¿Acierta Vázquez cuando pretende dar la razón esencial de diferenciación del derecho de gentes? Desde luego, la categoría que él expresa es conceptualmente posible, está lógicamente desarrollada, tiene suficiente autonomía de los conceptos afines y es, por tanto, instrumentalmente válida para expresar la idea del autor que quiera utilizarla. De consiguiente, cuando Vázquez hable de cosas a que aplique la categoría del derecho de gentes, habrá, naturalmente, que tenerla en cuenta. Pero cuando Vázquez se plantea la tarea de buscar una «*Veram rationem differentiae*» del derecho de gentes no cabe duda que lo que quiere es encontrar la razón íntima del concepto del derecho de gentes tal como era entendido en general. Y si no la mente de los juriconsultos, porque dice «*haec divisio quam tradunt consulti mihi non probatur*» (25), sí, al menos, la de Santo Tomás y la de los autores de su época pretende expresarla, aunque, claro está, buscando una raíz más profunda y dando una explicación más filosófica de lo que ellos expresaban más descriptiva y superficialmente. En este sentido me parece que Vázquez no logró su intento. Suárez, que analiza extensamente la postura de Vázquez, la rechaza (26). Y me parece que de haberla analizado la hubieran rechazado todos o casi todos los demás autores. En efecto, creo que no coincidía con ellos ni en restringir el área de las relaciones del derecho de gentes a la naturaleza humana considerada en orden a la sociedad civil, ni en conceder al derecho de gentes sólo carácter permisivo y nunca preceptivo. Sin embargo, no cabe duda que cuando él formula esa teoría tratando de dar explicación a las descripciones de los otros no debe de andar muy lejos de la concepción dominante en el ambiente; y en este sentido tiene un valor sintomático indiscutible. Por otra par-

Francisco Conano loco allegato, ut ius naturale sit illud quod ex principiis naturae optima ratiocinatione colligitur, non permittens solum, sed praecipiens et prohibens, ita ut sit regula iusti, et iniusti, peccati et virtutis, et hoc sive natura secundum se consideretur, sive in communi et civili vita, ut inferius ostendemus. Ius autem gentium sit solum permissionis et utilitatis, conveniens naturae humanae consideratae in civili communitate. Quaedam enim hoc modo conveniunt, et utilia sunt hominibus in civitate constitutis, quae homini secundum se et solitarie degenti non conveniunt. Haec igitur permissio rei convenientis toti naturae hominis secundum statum civitatis dicitur ius gentium, id est licentia et facultas.» G. VÁZQUEZ: *Comm. ac disputationum in Primam Secundae Sti. Thomae tomus secundus*. Disput. 157. Cap. 3.

(25) G. VÁZQUEZ: *Commentariorum ac disputationum in Primam Secundae Sti. Thomae tomus secundus*. Disput. 1957. Cap. 1.

(26) F. SUÁREZ: *De legibus*; 2; 17 y 18.

te no sería difícil encontrar los puntos de contacto de esta teoría con las posturas de los demás autores de la escuela. Suárez, por ejemplo, que tan decididamente rechaza la tesis de Vázquez, cuando trata de establecer la característica del derecho de gentes frente al derecho civil, establece ésta, como luego veremos, en que es un derecho no escrito, un derecho que se origina y se expresa en las costumbres, «no de una u otra ciudad o provincia, sino de todas o casi todas las naciones» (27). Y no se olvide que la costumbre contiene esos dos elementos, o, si se prefiere, esos dos estadios; uno que obliga y otro que sencillamente indica lo que se hace, la serie de actos que por encontrarse *conveniente* para la *convivencia humana* se vienen repitiendo con consentimiento o anuencia más o menos generales y a veces en contra de una ley escrita que se considera *permitido* violar.

Con Salas la relación es mucho más estrecha, ya que éste considera los ejemplos más clásicos y comunes del derecho de gentes no como preceptos, sino como cosas simplemente permitidas (28).

Sin embargo, al no coincidir adecuadamente con el punto de vista de los demás autores, nos obliga esto a renunciar a un concepto unitario del derecho de gentes dentro de la escuela española, ya que la postura de Soto no está, por una parte, suficientemente desarrollada, y por otra es rechazada (29) o no es recogida por los otros, no obstante ser Soto uno de los primeros escritores de la escuela. Conscientemente hemos de conformarnos con las descripciones que nos hacen los demás de los caracteres del derecho de gentes, en lo que sí resultan, generalmente hablando, coincidentes.

Que «el derecho de gentes es intermedio entre el derecho natural y el civil y, por tanto, es muy semejante y afín a ambos al mismo tiempo que difiere de uno y otro» (30) es una afirmación que se puede

(27) F. SUÁREZ: *De legibus*, 2, 19.

(28) «Haec Molina, et bene quantum ad rem ipsam, quidquid sit de illis exemplis, in quibus ego nullam agnosco dispensationem, vel abrogationem iuris gentium: nam ius gentium non praecepit ut omnes capti bello mancipia essent: sed ut mancipia fieri possint...» J. SALAS: *De legibus*, disput. 20, sect. 3.

(29) P. ARAGÓN: *In secundam secundae D. Thomae Doctoris Angelici commentaria. De iustitia et iure*, q. 57, a. 3; F. SUÁREZ: *De legibus*, 2, 17.

(30) «Ad intelligentiam huius controversiae observandum est ius gentium esse medium inter naturale et civile, ac propterea utrique esse plurimum simile et affine, ac ab utroque etiam differre. M. B. SALÓN: *Commentariorum in disputationem de iustitia...*, q. 57, a. 3. Cf., también P. ARAGÓN: *In secundam secundae D. Thomae Doctoris Angelici commentaria. De iustitia et iure*, q. 57, a. 3; D. BÁÑEZ: *De iure et iustitia decisiones*, a. 3.

considerar compartida por todos los componentes de la escuela. Sentado este principio, la tarea consiste en explicar las semejanzas y diferencias con ambos derechos, para que quede el concepto del derecho de gentes deslindado y perfilado como categoría autónoma, a la vez que esclarecido en la medida de lo posible.

«Con el derecho civil coincide el derecho de gentes, en primer lugar, en que ambos se derivan del derecho natural no de un modo necesario, sino conforme a cierta congruencia. Segundo, en que ambos fueron establecidos por el discurso de la razón humana y por consentimiento de los hombres, aunque con diferencia de grados: ya que el derecho civil se debe al parecer del Príncipe o de la colectividad, conforme a su definición: 'Lo que cada pueblo o ciudad estableció para sí como propio'; y el derecho de gentes se debe al común consentimiento y parecer de todas las gentes y naciones, aunque no del todo libremente, sino como urgiendo e instigando a ello el dictamen de la recta razón, aun cuando no deje de deberse al consentimiento humano por el hecho de que impulse a ello la recta razón; puesto que como no se sigue absoluta y necesariamente de los principios de la ley natural, sino sólo según cierta congruencia, el que esta congruencia adquiera fuerza de derecho es obra del común consentimiento de todas las gentes y naciones» (31). «Con el derecho natural coincide en primer lugar en que ambos se deducen de los primeros principios conocidos por sí mismos del derecho natural, a modo de conclusión, conforme al dictamen de la recta razón: respecto al derecho natural resulta esto claro en los mandamientos del decálogo, que son como conclusiones deducidas necesariamente

(31) «Cum iure civili convenit etiam ius gentium. Primo quia utrunque derivatur a iure naturali non necessario, sed secundum quandam congruentiam. Secundo quia utrumque humana ratione discurrente introductum est et ex consensu hominum, quamvis secundum magis et minus: quia ius civile ex beneplacito Principis vel Reipublicae, sic enim definitur «quod quisque populus vel civitas proprium sibi constituit», ius vero gentium ex communi consensu et beneplacito omnium gentium et nationum licet non omnino libero, sed quasi urgente et instigante dictamine rectae rationis, quamvis non propterea desinat esse ex hominum consensu, quia ad illud urgeat recta ratio, quia cum illud non sequatur absolute et necessario ex principiis naturalibus, sed secundum quandam congruentiam tantum, ut huiusmodi congruentia haberet vim iuris, fecit communis omnium gentium et nationum consensus.» M. B. SALÓN: *Commentariorum in disput de iustitia*, q. 57, a. 3. Cfr. también, aunque mucho menos extensamente, D. BÁÑEZ: *De iure et iustitia decisiones*, a. 3; P ARAGÓN: *In sec. secundae D. Th. D. Angelici commentaria*, q. 57, a. 3.

del principio: *Quod tibi non vis...* y también respecto al derecho de gentes aparece claramente en los ejemplos que aduce Durando en el segundo argumento, acerca de las compraventas... De esta primera coincidencia se sigue la segunda... a saber que estos derechos... son comunes a todas las gentes. Convienen en tercer lugar en que ninguno de los dos consiste en una ley escrita. De donde se sigue la cuarta coincidencia: que así como el derecho natural... no necesitó de ninguna promulgación para que tuviera fuerza de obligar, así tampoco el derecho de gentes» (32). Y estas conveniencias con el natural vienen a ser las diferencias que separan al derecho de gentes del civil: «en primer lugar que el derecho de gentes se deduce del natural como una conclusión que se sigue de él mediante cierto discurso y raciocinio... En cambio, el derecho civil no es una conclusión deducida mediante discurso del derecho natural, sino una determinación particular de una regla universal del mismo derecho natural o del derecho de gentes» (33).

(32) «Convenit ergo imprimis cum naturali quia utrunque deducitur ex principiis primis et per se notis iuris naturalis per modum conclusionis dictante recta ratione: de iure quidem naturali patet hoc in praeceptis decalogi, quae sunt velut conclusiones necessario deductae ex illo principio: quod tibi non vis, etc. De iure autem gentium patet etiam in exemplis illis adductis a Durando in secundo argumento de emptionibus et venditionibus... Ex hac prima convenientia sequitur secunda... ut haec quoque iura... omnibus gentibus sint communia... Conviniunt tertio, quia sicut ius naturale non est aliqua lex scripta... eadem ratione ius gentium... non est aliqua lex scripta... Ex quo sequitur quarta convenientia ut sicut ius naturale... non indiguit aliqua promulgatione ut haberet vim obligandi, ita nec ius gentium.» M. B. SALÓN: *Commentariorum in disput. de iustitia...* q. 57, a. 3. Cfr. también: P. ARACÓN: *In Sec. Secundae D. Thomae... commentaria. De iustitia et iure*, q. 57, a. 3; D. BÁÑEZ: *De iure et iustitia decisiones*, a. 3.

(33) «Differunt vero quia ius gentium deducitur ex naturali ut conclusio illata ex illo quodam discursu et syllogismo. Ius autem civile non est conclusio deducta per discursum ex iure naturali, sed determinatio particularis alicuius regulae universalis ipsius iuris gentium.» M. B. SALÓN: *Commentariorum in disputationem de iustitia...* q. 57, a. 3.

De la misma manera, SOTO: «Ius autem gentium et civile in primis hoc basilari discrimine differunt, quod lib. 1. q. 5, art. 4 ex mente D. Thomae deprompsimus, nempe quod ius gentium ex principiis naturalibus verum consideratum in ordine ad aliquem finem et circumstantias per viam conclusionis elicatur... Ius autem civile colligitur ex uno principio naturali et altera praemissa arbitrato humano posita: et ideo non colligitur per viam illationis, sed per determinationem generalis principii ad specialem legem.» D. SOTO: *De iustitia et iure*, l. 3, q. 1, a. 3.

«En segundo lugar son diferentes porque para establecer el derecho de gentes no fué necesario, como ya hemos visto, que todas las gentes se reunieran, sino que sólo por la luz de la razón coincidieron todos en él. Mientras que en el civil, como es una determinación particular de una norma universal y para establecer las cosas en particular hay que atender necesariamente a las circunstancias privadas y particulares de cada provincia y de cada momento, es preciso, de consiguiente —para crear el derecho civil—, que se reúnan los hombres de cada provincia o nación, que se consulten entre sí y busquen el modo de adaptar a su tiempo y región esa norma universal; y que intervenga la autoridad del gobernante o del pueblo para que esa deliberación y lo que en ella se juzgue oportuno establecer adquiera fuerza de ley.

»De donde se sigue la tercera diferencia: que el derecho de gentes es común a todas las gentes, como lo es la recta razón que lo dicta, no por escrito o por medio de promulgación, sino únicamente por insinuación a la inteligencia de cada hombre, mientras que el civil es particular a cada demarcación territorial, del mismo modo que cada una de éstas tiene su propio gobernante, su peculiar organización de la autoridad, su particular situación y circunstancias, por las que tal vez lo que es conveniente para una no lo será para otra» (34).

Suárez, que, como antes dijimos, rechaza tanto la teoría de Soto como la de Vázquez para explicar la esencia del derecho de gentes

(34) «Differunt secundo, quod ad constituendum ius gentium non oportuit, ut expositum est, omnes gentes convenire, sed sola recta ratione dictante in illud omnes consenserunt, civile autem quia est determinatio particularis alicuius regulae universalis et ad res in particulari constituendas attendendae sunt necessario private et particulares circumstantiae cuiusque provinciae et temporis, oportuit propterea ad condendum ius civile homines cuiusque Provinciae et Reipublicae in unum locum convenire, inter se consultare et inquirere qua ratione regula illa universalis suae provinciae et tempori sit accomodanda intervenireque auctoritatem Principis vel Reipublicae ut illa consultatio et quod in ea videbitur decerni oportere, habeat vim legis.

«Ex his sequitur tertia differentia, ut ius gentium sit omnibus gentibus commune, sicut et recta ratio quod illud dictat, et sine ullo scripto aut promulgatione, sed sola recta ratione illud mentibus humanis insinuante, ius autem civile sit particulare cuique provinciae sicut unaquaeque habet suam peculiarem Principem, suam peculiarem auctoritatem, suum privatum statum ac circumstantias, propter quas quod uni formae convenit alteri non expediet.» M. B. SALÓN: *Commentariorum in disput. de iustitia...*, q. 57, a. 3.

frente al civil y al natural, tampoco sigue un camino meramente descriptivo de los diversos caracteres que presenta cada una de las categorías de derecho. Lo que pretende Suárez es, al menos, describir el rasgo distintivo y más característico del derecho de gentes, con el que baste para diferenciarlo bien del civil, bien del natural. Por eso tal vez se expresa en términos semejantes: «Nunc autem superest explicandum in quo differat ius gentium a civili... Ad hoc igitur explicandum ita statuo; praecepta iuris gentium in hoc differunt a praeceptis iuris civilis, quia non scripto, sed moribus non unius vel alterius civitatis aut provinciae, sed omnium vel fere omnium nationum constant...» «Así, pues, para explicar en que difiere el derecho de gentes del civil, establezco esta proposición: que los preceptos del derecho de gentes se diferencian de los del derecho civil en que no constan por escrito, sino en las costumbres, no de una o de otra ciudad o demarcación territorial, sino de todas o casi todas las naciones: porque el derecho humano es de dos clases, a saber, escrito y no escrito; pero sabemos que el derecho de gentes no es escrito y así en esto se diferencia de cualquier clase de derecho civil escrito, aun el imperial y común. Ahora bien, el derecho no escrito consiste en la costumbre, y si está introducido por la costumbre de una sola nación y la obliga tan sólo a ella se llama también en este caso civil. En cambio, si fué introducido por las costumbres de todas las gentes y obliga a todas, éste creemos que es el derecho de gentes propiamente dicho, que se diferencia del natural en que tiene su fundamento no en la naturaleza, sino en la costumbre, y se distingue también del civil en el origen, fundamento y universalidad, del modo explicado» (35).

Como se ve, encontramos señaladas por Suárez dos notas en el derecho de gentes, para distinguirlo del civil: una más descriptiva

(35) «Ad hoc igitur explicandum ita statuo: praecepta iuris gentium in hoc differunt a praeceptis iuris civilis, quia non scripto, sed moribus non unius vel alterius civitatis, aut provinciae, sed omnium vel fere omnium nationum constant: «Ius enim humanum duplex est, scilicet, scriptum et non scriptum... constat autem ius gentium scriptum non esse, et ita in hoc differre ab omni iure civili scripto etiam imperiali et communi, ius autem non scriptum moribus constat, quod si sit unius gentis moribus introductum, et illas tantum obligat, dicitur etiam civile. Si vero introductum sit moribus omnium gentium, et omnes obliget, hoc credimus, esse ius gentium proprium, quod et differt a naturali, quia non naturae sed moribus innititur, et a civili etiam distinguitur in origine, fundamento, et universalitate, modo explicato.» F. SUÁREZ: *De legibus*, 2, 19

y distintiva, el venir expresado en la costumbre; la otra más esencial, su cuasi-universalidad. Ambas hay que entenderlas cumulativamente: porque si bien la nota de derecho no escrito separa al derecho de gentes de un gran sector del derecho, de todo el derecho escrito, ella sola no basta, ya que, como advierte Suárez, también hay derecho civil no escrito, que consta tan sólo en la costumbre; por eso hay que recurrir a la segunda característica: su cuasi-universalidad. Pero aquí la peculiaridad de Suárez desaparece, ya que ésta ha sido siempre la nota aplicada como más propia del «ius gentium», desde los juristas romanos; a quienes Suárez cita a continuación a través de las Instituciones de Justiniano, así como cita a San Isidoro, etc., en idéntico sentido. No obstante, sí es peculiar de Suárez la profundidad con que esta nota está tratada: no se conforma, como Molina (36), por ejemplo, con señalar la atenuación de esa universalidad: «Nec praetereunda leviter est illa particula 'ferre'», sino que además explica el sentido y la razón de esa universalidad relativa. «La razón es, de una parte, que esta semejanza no siempre es perfecta, sino solamente en algún concepto general y común, como ya expliqué; y de otra que, aunque este concepto común no sea estrictamente de derecho natural, es, sin embargo, tan cercano y tan a propósito o acomodado a la naturaleza, que fácilmente pudo ésta instigar a cada una de las naciones a coincidir en esas normas de derecho; finalmente pudo tener parte en esto la tradición y la mutua imitación desde el comienzo del género humano, desarrolladas luego y extendidas a la par que él» (37).

Le queda ahora a Suárez distinguir el derecho de gentes del derecho natural. «Se diferencia el derecho de gentes del natural, en primer lugar y sobre todo, en cuanto contiene preceptos positivos.

(36) «Neque enim ut aliquid sit de iure gentium necessarium est ut omnes universim gentes illud exercent.» L. MOLINA: *De iustitia et iure*, tract. 1, disp. 5.

(37) «De alio vero modo iuris gentium facile explicari potest unde orta in illo sit magna similitudo inter gentes, licet per alias per se civile sit. Ratio enim est tum quia haec similitudo non semper est perfecta, sed tantum in aliqua ratione generali et communi, ut explicavi; tum etiam quia licet huiusmodi ratio communis non sit simpliciter de iure naturae, est tamen adeo propinqua et adeo consentanea vel commoda naturae ut facile potuerit singulas nationes ad talia iura inclinare; tum denique quia potuit in hoc etiam intervenire traditio et mutua imitatio inchoata a principio generis humani, et cum illo aucta et dilatata.» F. SUÁREZ: *De legibus*, 2, 20.

en que no lleva consigo la necesidad de lo mandado, por la sola fuerza de la naturaleza de la cosa, mediante una consecuencia evidente de los principios de la ley natural; ya que lo que se sigue con esta necesidad es derecho natural, como ya demostramos. Por lo que es necesario que provenga de distinto fundamento su necesidad. Y de modo semejante los preceptos negativos del derecho de gentes no prohíben algo porque sea malo por sí mismo: ya que lo que es así pertenece al derecho natural; por lo que con referencia a la razón humana no es el derecho de gentes solamente manifestativo de la malicia de las cosas, sino constitutivo; y así no prohíbe lo malo, sino que al prohibirlo hace que empiece a ser malo» (38). Como vemos, Suárez busca aquí también la nota más característica: sólo que en este caso le seguirán en su afirmación de que en ello consiste la diferencia «*primo ac praecipue*» la inmensa mayoría de los autores de la escuela, que tienen de hecho afirmaciones semejantes (39). Pero si las cosas que están mandadas o prohibidas por el derecho de gentes no tienen en sí una razón intrínseca de su bondad o malicia, sino que éstas dependen de la decisión humana, se seguirá que semejante derecho es humano y positivo. Es ésta una afirmación que se puede dar por unánime dentro de la escuela española. Y si esto es así ya no es ningún problema el diferenciarlo del derecho natural: ya que difieren en su misma raíz; el uno obliga por dictado de la misma naturaleza, el otro por imposición de la voluntad humana. Los autores de la escuela española no sólo son coincidentes en afirmarlo así, sino que parece quieren compensar las dudas y vacilaciones que había dejado Santo Tomás en este

(38) «*Differt autem primo ac praecipue ius gentium a iure naturali, quia, quatenus continet praecepta affirmativa, non infert necessitatem rei praeceptae ex sola rei natura per evidentem illationem ex principiis naturalibus, quia quidquid huiusmodi est, naturale est, ut ostendimus. Unde necesse est ut aliunde oriatur talis necessitas. Et simili modo praecepta negativa iuris gentium non prohibent aliquid quia per se malum sit: nam hoc etiam est mere naturale: unde ex parte humanae rationis non est ius gentium tantum ostensivum malitiae, sed constitutivum; itaque non prohibet mala, quia mala sunt, sed prohibendo facit esse mala.*» F. SUÁREZ: *De legibus*, 2, 19.

(39) Cfr. F. VITORIA: *Comentarios a la «secunda secundae» de Santo Tomás*, III. *De iustitia*, q. 57, a. 3; B. MEDINA: *Expositio in primam secundae Agelici Doctoris D. Thomae Aquinatis*, q. 95, a. 4; M. B. SALÓN: *Commentariorum in disputat. de iustitia...*, q. 57, a. 3; D. BÁÑEZ: *De iure et iustitia decisiones*, a. 3; P. ARAGÓN: *In secundam secundae D. Thomae D. Agelici commentaria. De iustitia et iure*, q. 57, a. 3.

puntos: y repiten hasta la saciedad la misma idea. «Decimos, pues, siguiendo a Santo Tomás, que el derecho natural es bueno por sí mismo sin referencia a ninguna otra cosa. Pero el derecho de gentes no es bueno de suyo, es decir, que derecho de gentes se llama el que no tiene en sí la justicia por su misma naturaleza, sino que fué establecido por convenio humano.

«Y así respondo a la cuestión capital por medio de esta conclusión: que el derecho de gentes hay que ponerlo más bien dentro del derecho positivo que del natural. Por lo que los teólogos no ponen los mismo ejemplos de los juristas romanos: del culto divino, del respeto a los padres, etc., sino otros...» (40). «Porque el derecho natural es sencillamente necesario, o sea, que no depende del consentimiento humano: el derecho de gentes, en cambio, obliga dependientemente de la opinión humana, esto es: porque los hombres así lo tienen por conveniente...; por lo tanto, el derecho de gentes no es sencillamente derecho natural, sino positivo» (41).

Salón dice terminantemente: «De lo cual, deduzco que se ha de establecer la siguiente afirmación: el derecho de gentes no está contenido en el derecho natural, sino en el positivo, como una verdadera especie de éste» (42). Preocupándose pocas líneas después de demostrarlo con un silogismo sencillo: «El derecho positivo no es absoluta y simplemente necesario por la naturaleza de las cosas, sino que es únicamente justo conforme a la utilidad y congruencia, e introducido por el parecer y consentimiento humano; pero el derecho de gentes es de esta clase, como consta ya por lo dicho anteriormente:

(40) «Dicimus ergo cum Sancto Thoma, quod ius naturale est bonum de se sine ordine ad aliud. Ius vero gentium de se non est bonum, id est ius gentium dicitur quod non habet in se aequitatem ex natura sua, sed ex condito hominum sancitum est.

«Et sic ad dubium principale respondeo per hanc conclusionem: quod ius gentium potius debet reponi sub iure positivo quam sub iure naturali. Unde theologi non ponunt illa exempla quae ponunt iurisconsulti de cultu Dei et honoratione parentum, etc., sed alia...» F. VITORIA: *Comentarios a la «secunda secundae» de Santo Tomás*, III. *De iustitia*, q. 57, a. 3.

(41) «Ius enim naturale est simpliciter necessarium, id est quod non dependet ex humano consensu: ius autem gentium obligat quia videtur, id est quia ab hominibus sic iudicatur... ergo ius gentium non est simpliciter naturale, sed positivum.» D. SOTO: *De iustitia et iure*, l. 3, q. 1, a. 3.

(42) «Ex his colligo statuendam esse hanc assertionem. Ius gentium non continetur sub naturali sed sub positivo tanquam vera ipsius species.» M. B. SALÓN: *Commentariorum in disput. de iustitia...*, q. 57, a. 3.

luego por más que sea afín y semejante al natural y coincida con él en muchos aspectos, sin embargo, propia y formalmente es positivo. Y puede esto confirmarse de la siguiente manera: el derecho natural o es un primer principio conocido por sí mismo, o una conclusión que se deduce necesariamente de estos principios con necesidad absoluta y sin la intervención del parecer humano; ahora bien: el derecho de gentes ni es un primer principio conocido por sí mismo, ni una conclusión que se deduzca necesariamente de él con necesidad absoluta, sino solamente una conclusión tomada como útil y conveniente y en la que todas las gentes vinieron a coincidir como conveniente que es a la sociedad humana; y por eso se le llama derecho de gentes, como queriendo decir que a las gentes debe su fuerza y su establecimiento» (43).

No menos terminante es P. Aragón, quien, tratando de esclarecer su pensamiento sobre el derecho de gentes, establece esta «primera conclusión»: «El derecho de gentes no pertenece al derecho natural, sino al positivo humano, cuya parte es...» «Y se prueba nuestra conclusión. En primer lugar, porque las cosas que pertenecen al derecho natural son intrínsecamente buenas y las opuestas son intrínsecamente malas, aun antes de que las leyes las prohiban, conforme al común sentir de los teólogos; pero las cosas que son de derecho de gentes no son intrínsecamente buenas, ni sus opuestas son intrínsecamente malas; luego el derecho de gentes no pertenece al derecho natural» (44). Aragón se

(43) «Ius vero positivum non est absolute et simpliciter necessarium ex natura rerum, sed iustum tantum secundum utilitatem et congruentiam, introductumque hominum beneplacito, et consensu. Sed ius gentium est huiusmodi, ut ex dictis constat, ergo licet sit affine et simile naturali, ac cum illo plurimum conveniat, formaliter tamen et proprie positivum est. Et confirmatur. Ius naturale aut est primum principium per se notum, aut conclusio aliqua ex illo necessario deducta, necessitate absoluta et sine ullo hominum beneplacito. Ius autem gentium neque est primum principium per se notum neque conclusio ex illo necessario deducta necessitate absoluta, sed solum collecta ut utilis et expediens et in qua omnes gentes ut societati humanae congruente consenserunt, propter quod dicitur ius gentium, quasi a gentibus accipiens vim et institutionem.» M. B. SALÓN: «Commentariorum in disputationem de iustitia...», q. 57, a. 3.

(44) «Ut quid in hac re dicendum sit explicemus, sit prima conclusio. Ius gentium non pertinet ad ius naturae, sed ad positivum humanum, cuius pars est... Sed probatur nostra conclusio. Primo: Ea quae pertinent ad ius naturale sunt intrinsece bona et opposita sunt intrinsece mala etiam antequam per leges prohibeantur, ut est communis consensus Theologorum; sed quae sunt de iure gentium non sunt intrinsece bona, nec opposita eorum sunt intrinsece mala: ergo ius gentium non pertinet ad ius naturae... P. ARAGÓN: *In secundam secundae D. Thomae Doctoris Angelici commentaria. De iustitia et iure*, q. 57, a. 3.

extiende luego en una segunda prueba y en una confirmación que coinciden esencialmente con las ideas ya expuestas por Salón.

Semejantes pruebas se pueden encontrar en los demás autores, como son semejantes las afirmaciones: «Sequitur secundo, quod ius gentium simpliciter pertinet ad ius humanum, propter rationem modo assignatam» (45). «Si autem ius gentium illo modo presse ac proprie sumatur, constat non esse ius naturale, nec sub se ius naturale comprehendere, sed esse ius positivum humanum, ut ibi ostensum fuit» (46). «Quarto sentio ius gentium sumptum in summo rigore et proprissime dictum esse simpliciter ius positivum» (47).

Merece un tratamiento más extenso la doctrina de Báñez sobre este punto, porque es él el que me parece trata de manera más certera la distinción de las diversas acepciones del derecho de gentes que hemos visto aludidas en los autores últimamente citados.

«Se ha de tener en cuenta que los jurisconsultos diferencian el derecho natural y el de gentes afirmando que el derecho natural es común a los hombres y a los animales, mientras que definen el derecho de gentes como el que es común a los diversos pueblos y no se aplica a los animales. Y, por lo que parece, toman ciertamente la definición y denominación del derecho de gentes, no del hecho de que haya sido establecido por las gentes, sino del hecho de que se encuentre en los hombres y no en los animales. De donde se deduce que con el nombre de derecho de gentes comprenden el derecho natural, el que es propio de la naturaleza racional... Y asimismo comprenden también el derecho de gentes, el que han establecido las gentes, en el que a su vez éstas coinciden. Pero los teólogos, cuando hablamos normalmente del derecho de gentes, no comprendemos en él al derecho natural, no sólo el que es común a nosotros y a los animales, sino tampoco el que es propio de la naturaleza racional. Del mismo modo hay un doble sentido en la denominación derecho civil. Porque se puede aplicar o bien por tener vigor en las diversas ciudades, o bien por haber sido instituido por las ciudades o sus gobernantes. En este segundo sentido emplean la palabra los juristas romanos; y este mismo es el que nosotros tenemos en cuenta cuando llamamos leyes del reino

(45) B. MEDINA: *Expositio in primam secundae Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis*, q. 95, a. 4.

(46) L. MOLINA: *De iustitia et iure*, tract. 5, disput. 69, 3. Cfr. también tract. 1, disput. 3: «Divisio iuris in sua membra.»

(47) J. SALAS: *De legibus*, disput. 2, sect. 3.

a las establecidas por el rey del nuestro. La misma diversidad de significación podemos encontrar en la expresión derecho humano, de tal manera que se puede entender el que tiene aplicación entre los hombres o el establecido por los hombres.

«Si tratamos ahora de determinar la verdad sobre la cuestión, podemos establecer esta primera conclusión. El derecho de gentes, el derecho humano, el derecho civil, si se toman en su primer sentido, convienen al derecho natural propio de la naturaleza humana y al derecho positivo.»

«La segunda conclusión es: el derecho humano, tomado en su segunda acepción, se identifica con el derecho positivo y se divide en derecho de gentes y derecho civil. Toda la dificultad estriba en explicar cómo el derecho de gentes es parte del derecho positivo. Sin embargo, se prueba esto por diversos capítulos. En primer lugar, por lo que dice Cicerón... Y por la razón se prueba este aserto en cuanto que lo que por derecho natural se manda o se prohíbe es por sí mismo bueno o malo. Pero no todo lo que es derecho de gentes es de tal clase... Asimismo se puede probar la conclusión establecida teniendo en cuenta la diferencia que existe entre el derecho natural, el derecho de gentes y el derecho civil positivo. Puesto que lo que es derecho natural o es un principio conocido por sí mismo o una conclusión que se deriva de él por consecuencia necesaria. Pero lo que se introduce por derecho de gentes ni es un principio conocido por sí mismo, ni se deriva de esta clase de principios por consecuencia necesaria» (48).

(48) «Sciendum est quod iurisconsulti distinguunt ius in ius naturale et ius gentium asserentes ius naturale esse commune homini cum brutis, ius autem gentium diffiniunt ex eo quod gentibus commune est, neque brutis competit. Et profecto quantum videtur ius gentium diffiniunt et denominant non ex eo, quod a gentibus sit institutum, sed ex eo quod invenitur in gentibus et non in brutis. Ex quo colligitur, quod nomine iuris gentium includunt ius naturale quod proprium est rationalis naturae. Et simul etiam includunt ius gentium quod gentes stabilierunt, in quo et gentes conveniunt. At vero theologi nomine iuris gentium in communi usu loquendi excludimus ius naturale, non solum quod est commune nobis cum brutis, sed etiam quod est proprium rationalis naturae. Similiter est aequivocatio in hoc nomine ius civile. Potest enim denominari ex eo quod vis illius iuris communis est civitatibus, vel ex eo quod a civitatibus vel eorum principe institutum est. Et in hac secunda significatione utuntur hoc nomine iurisconsulti in qua etiam significatione nos solemus appellare leges regni quae ab ipso Rege regni institutae sunt. Eadem aequivocatio potest esse in hoc nomine ius humanum ut dicatur vel quod homines habent in usu vel quod homines instituerunt.

«Pro decisione veritatis sit prima conclusio. Ius gentium et ius humanum et

Parecidas consideraciones hacen Molina (49) y M. B. Salón (50). Los tres coinciden, además, en afirmar que si Santo Tomás parece contradecirse en esta cuestión es porque habla a veces al estilo de los juristas romanos (Báñez, Molina), o porque toma los términos en un sentido menos propio (M. B. Salón).

Si el derecho de gentes, hablando con propiedad, es humano y positivo, cabe hacer este sencillo raciocinio: «El derecho de gentes es positivo; es así que a la esencia intrínseca del derecho positivo pertenece que así como fué establecido por la voluntad y decisión de los hombres, de la misma manera pueda ser abrogado por ellos; luego el derecho de gentes se puede abrogar por la libre voluntad humana, de tal manera que aun cuando se obre mal al hacerlo tal abrogación tenga valor» (51).

En la afirmación y en el raciocinio coinciden esencialmente todos los autores de la escuela española, aun cuando ofrezcan diversidad de matices, que en definitiva no son otra cosa que los diversos aspectos que completan la exposición de un mismo pensamiento. Así, Vitoria se propone la abrogabilidad del derecho de gentes como una dificultad que se deriva de su teoría de que es derecho positivo; y responde negando esa consecuencia, «porque dado que por el consentimiento

ius civile, si priori modo accipiatur, commune est ad ius naturale proprium rationalis naturae et ad ius positivum...

«Secunda conclusio. Ius humanum in secunda acceptione convertitur cum iure positivo: et sic dividitur in ius gentium et civile... Sed tota difficultas est in explicando quomodo ius gentium sit pars iuris positivi. Nihilominus probatur hoc multipliciter. Primo ex Cicerone... Ratione vero probatur conclusio, quantum ad istam secundam partem; quoniam ea quae iure naturae praecipuntur vel prohibentur sunt vel per se bona vel per se mala. Sed non omnia de iure gentium sunt huiusmodi, ergo... Deinde probatur conclusio ex differentia inter ius naturae et inter ius gentium et ius civile positivum. Etenim quod est ius naturae vel est principium per se notum vel conclusio quae ex illo per necessariam consequentiam colligitur. At vero ea quae introducta sunt iure gentium neque sunt principia per se nota, neque ex illis per necessariam consequentiam deducuntur...»

D. BÁÑEZ: *De iure et iustitia decisiones*, a. 3.

(49) L. MOLINA: *De iustitia et iure*, tract. 5, disput. 69, 3.

(50) M. B. SALÓN: *Commentariorum in disput. de iustitia*, q. 57, a. 3.

(51) «Quarta conclusio. Ius gentium possibile est abrogari ex humano beneplacito, ita ut etiam si culpabiliter fiat talis abrogatio, facta tamen teneat... probatur conclusio. Ius gentium est positivum eo modo quo diximus, sed de ratione instrinseca iuris positivi est ut sicut ex hominum beneplacito et constitutione constat, ita ex eodem possit abrogari, ergo...» D. BÁÑEZ: *De iure et iustitia decisiones*, a. 3.

virtual de todo el orbe se establece y se admite una cosa, sería necesario que para la abrogación de la misma conviniera en ello de nuevo todo el orbe, lo cual, sin embargo, es imposible, porque lo es que el consentimiento de todo el orbe coincida en la abrogación del derecho de gentes.

»Por otra parte, afirmo que bien puede suceder que se abroge en parte el derecho de gentes, aun cuando no lo sea en su totalidad; como, por ejemplo, es de derecho de gentes que los hechos prisioneros en guerra justa queden como siervos, y, sin embargo, Palude afirma que esto no rige entre cristianos. Puesto que si los españoles cogen en la guerra prisioneros franceses, éstos son prisioneros, pero no siervos, ya que pueden comparecer en juicio y otras cosas por el estilo, que no les estarían permitidas si fueran siervos... Tenemos, pues, aquí un caso en que se anula el derecho de gentes, dado que por derecho de gentes los hechos prisioneros en guerra justa son siervos» (52).

Hecha esta limitación, ya se puede decir que la afirmación de que el derecho de gentes es abolible la comparten sin más, hablando en general, todos los autores. Es verdad que Soto, a propósito de las cosas que se pueden dispensar, se expresa con distinciones: «Algunas cosas del derecho de gentes son de tal manera útiles para la convivencia humana que de ningún modo es lícita en ellas la dispensa; es más: tal vez fuera inválida la dispensa, caso de hacerse» (53).

Pero semejante restricción «se puede entender» (Báñez) (54) o «se

(52) «Sed arguitur: ius gentium, postquam non est necessarium ius et naturale, sed positivum: ergo potest abrogari sicut ius positivum.

Respondeo negando consequentiam, quia quando semel ex virtuali consensu totius orbis aliquid statuitur et admittitur, oportet quod ad abrogationem talis iuris totus orbis conveniat, quod tamen est impossibile, quia impossibile est quod consensus totius orbis conveniat in abrogatione iuris gentium.

«Secundo dico, quod bene potest ex parte abrogari ius gentium, licet non omnino; sicut ius gentium est quod captivi in bello iusto sint servi, sed Palude dicit quod hoc non tenet inter christianos. Si enim in Bello Hispani capiant Gallos, Galli sunt captivi, sed non servi, quia possunt comparere in iudicio et alia huiusmodi, quae tamen non licerent si essent servi... Ecce hic ex parte violatur ius gentium, nam de iure gentium captivi in bello iusto sunt servi.» F. DE VICTORIA: *Comentarios a la «secundam secundae» de Santo Tomás*, q. 57, a. 3.

(53) «Utrum in ius gentium cadat dispensatio, an perinde atque ius naturale sit indispensabile. Respondetur sub distinctione. Aliqua enim sunt de iure gentium adeo conducentia ad humanum convictum, ut nullatenus fas sit super illis dispensare: imo forsam dispensatio esset irrita.» D. SOTO: *De iustitia et iure*, l. 3., q. 1., a. 3.

(54) «Veruntamen ille potest intelligi si sola principis autoritate fiat dispensatio absque consensu regni.» D. BÁÑEZ: *De iure et iustitia decisiones*, a. 39.

ha de entender» (Salón) (55), «si esa dispensa y abrogación se hace por la sola autoridad del gobernante y sin estar de acuerdo los súbditos». Interpretación que no tiene nada de arbitraria ni forzada por el deseo de poner de acuerdo a Soto con su propia opinión, sino que es la obvia y natural. Ya que Soto está hablando de la dispensa, y ésta, como acto particular y de trámite administrativo, pudiéramos decir, es natural y corriente que la lleve a cabo el gobernante sin contar con los súbditos. Y por eso bien puede decir Soto que el derecho de gentes es en ciertas cosas indispensable, ya que el gobernante —el que estaría encargado de hacer la dispensa— no tiene suficiente autoridad para ello. Por consiguiente, «se debe mantener sin género de duda que cualquier clase de derecho de gentes se puede abrogar, conforme a lo que más arriba hemos dicho; pero que para su abrogación no es suficiente la sola voluntad del gobernante, sino que se requiere, además, el consentimiento y la autoridad de la colectividad. Pues como el derecho de gentes no fué introducido por la sola voluntad del gobernante, sino principalmente por el consentimiento de los hombres del pueblo, será esto también necesario para su abrogación: puesto que en lo moral cada cosa debe anularse por las mismas causas por las que se implantó» (56). Con referencia, pues, a «la autoridad que reside en la comunidad, está claro que el derecho de gentes puede ser abolido» (57); y lo mismo dispensado; «pues siendo derecho humano, introducido por la voluntad de los hombres, caben en él la dispensa y la abrogación, al menos con respecto a una parte de él» (58).

(55) «Intelligendus est si illa dispensatio et abrogatio fieret sola autoritate Principis dissentientibus civibus.» M. B. SALÓN: *Commentariorum in disputationem de iustitia...*, q. 57, a. 3.

(56) «Sed proculdubio tenendum est quodcumque ius gentium posse abrogari iuxta id quod a nobis superius est explicatum, ad eius tamen abrogationem non erit sufficiens solius principis beneplacitum; sed ultra hoc etiam requiritur consensus et autoritas reipublicae. Cum enim ius gentium non fuerit introductum sola principis voluntate, sed praecipue hominum et populi consensu, iste etiam erit necessarius ad eius abrogationem; unumquodque enim per quas causas nascitur per easdem dissolvi debet in moralibus». P. ARAGÓN: *In secundam secundae D. Thomae Doctoris Angelici commentaria. De iustia et iure*, q. 57, a. 3.

(57) «Sequitur tertio quod ius gentium potest aboleri autoritate reipublicae.» B. MEDINA: *Expositio in Primam secundae Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis*, q. 95, a. 4.

(58) «Petis utrum in ius gentium cadat dispensatio aut abrogatio. Respondetur: Cum sit ius humanum, hominum voluntate introductum, cadere proculdubio, saltem in parte, ut patet». L. DE MOLINA: *De iustitia et iure*, tract. I. disput. 5.

Juan de Salas, que habla de manera diferente y dice disentir, al menos en la argumentación, de Salón y Báñez, parece no haber entendido bien la cuestión ni a los autores que le habían precedido. Y así afirma que «aunque el derecho de gentes sea positivo, sin embargo, como es un derecho establecido por todo el género humano, no puede ser abrogado ni dispensado, si no lo es por todo el mismo género humano; porque otras comunidades o gobernantes son inferiores y por eso ni pueden abrogar las leyes de todo el género humano ni dispensar en ellas, de no ser que les sea atribuída una peculiar autoridad por parte de todo el género humano o por parte de Dios... Por lo que no es muy fuerte la argumentación de Báñez y de Salón, según la cual... fué introducida por derecho de gentes, que es positivo; luego puede el Rey, por ejemplo el de España, suprimirla» (59).

Creo que la razón por la que Salas piensa encontrarse en oposición a Báñez y Aragón estriba en que no se ha fijado bien, primero, en que aquéllos no atribuyen la potestad de abrogar o dispensar el derecho de gentes al rey sin más, sino al rey con el consentimiento del pueblo y, segundo, en que tanto Báñez como Salón no hablan de la abrogación de todo el derecho de gentes, sino de parte, entendiendo esta limitación en un doble sentido: parte del derecho de gentes y con respecto a una parte del género humano, «nempe aliquod apud aliquos tolli», como dice Salón. Si hubiera tenido esto en cuenta, no es verosímil que hubiera exigido sin más que, «puesto que es un derecho establecido por todo el género humano, es necesario para abrogarlo o dispensarlo, todo el género humano». O al menos hubiera añadido, al expresar que en otro caso sería necesaria «una especial facultad concedida por todo el género humano», que esa especial facultad se sobrentiende con referencia a las comunidades inferiores siempre que se trate de asuntos que no perjudiquen al resto de la humanidad. Distinción que es expresa en Suárez. Y en cuanto a ese derecho que es derecho de gentes por ser común con el de otras organizaciones políticas, pero que interno y no se refiere a las rela-

(59) «Et sane quamvis ius gentium positivum sit, tamen quia est ius constitutum a toto genere humano non potest abrogari, vel dispensari, nisi a toto ipso genere humano: aliae enim communitates, vel Principes, inferiores sunt, et ideo nec possunt abrogare leges totius generis humani, nec in ipsis dispensare, nisi peculiaris facultas a toto humano genere illis esset concessa, aut certe a Deo... Unde infirma est illa Bannes et Salonis argumentatio... introducta est iure gentium, quod est positivum, ergo potest Rex, verbi gratia Hispanae, illam auferre». J. SALAS: *De legibus*, disput. 2, sect. 3.

ciones de las diversas colectividades «en cuanto que tienen entre sí una especie de sociedad y comunicación», dice Suárez que no hay ninguna dificultad en que se cambie «por un reino u organización política en cuanto se refiere a ella misma; porque en cuanto se da en ella es solamente derecho intrínsecamente civil —por así decirlo— y sólo se le llama derecho de gentes o por la relación y concomitancia con los de otros lugares, o porque es tan cercano al derecho natural que de aquí se origina esa universalidad de tal derecho en todas o casi todas las gentes. Pero de suyo, tal como está en cada comunidad política, depende de la especial determinación y ordenación de esa comunidad o de su costumbre, dentro de ella y sin relación a las otras; por consiguiente, puede ese derecho cambiarse por una de ellas, aun cuando las demás no estén de acuerdo; porque no hay ninguna obligación de que cada una se acomode a las demás» (60).

Y no faltan elementos para pensar que existe una concepción semejante en J. de Salas cuando dice que «puede introducirse una costumbre en contra de otros derechos positivos, en una determinada ciudad o provincia, por consentimiento tácito del príncipe o de la colectividad política, en virtud de la cual se hace lícito para esa ciudad o provincia lo que para las otras es ilícito; y de la misma manera puede suceder en contra del derecho de gentes por el consentimiento tácito de las mismas» (61).

Pero es más: hay otro pasaje en que Salas manifiesta —probablemente sin saberlo— estar de acuerdo con la opinión de Báñez y de

(60) «In quo etiam adverte talem mutationem aliter posse contingere in iure gentium quod solum est commune propter convenientiam plurium rationum in tali vel tali lege; aliter vero in illo quod est commune ex usu et more gentium, quatenus inter se habent societatem aliquam seu communicationem. Nam prius potest inmutari a particulari regno vel republica quantum ad ipsam, quia ut est in illa revera est tantum civile intrinsece —ut sic dicam— solumque appellatur ius gentium vel per relationem et concomitantiam aliorum vel quia est tam propinquum iuri naturali ut inde oriatur illa universalitas talis iuris in omnibus gentibus. Per se autem ut est in unaquaque republica pendet ex peculiari determinatione et potestate vel consuetudine illius reipublicae in se ipsa, et sine respectu ad alias; ergo potest ab una in se mutari licet aliae non consentiant, quia non tenentur singulae aliis conformari», F. SUÁREZ: *De legibus*, 2, 20.

(61) «Deinde sicut potest consuetudo introduci contra alia iura positiva in aliqua civitate vel provincia ex tacito consensu Principis, vel Reipublicae, per quam fit illi civitati vel provinciae licitum quod aliis est illicitum: ita et contra ius gentium ex tacito consensu ipsarum gentium.» J. SALAS: *De legibus* disput. 2, sect. 4.

Salón —que es la del resto de la escuela—. Cita el texto de Molina: «Pues siendo (el derecho de gentes) derecho humano, introducido por la voluntad de los hombres, caben en él la dispensa y la abrogación, al menos con respecto a parte de él, como está claro; porque los cristianos hechos prisioneros en guerra por cristianos...» Y él añade: «Esto dice Molina, y *con razón en cuanto a la idea misma*, sea lo que quiera de sus ejemplos, en los que yo no encuentro ningún caso de dispensa o de abrogación del derecho de gentes, ya que el derecho de gentes no manda que todos los prisioneros de guerra queden como esclavos, sino que se les pueda hacer esclavos» (62).

Creo, pues, que se puede afirmar —al menos en términos generales— la unanimidad en los autores de la escuela española con respecto a la abrogabilidad, derogabilidad o dispensabilidad del derecho de gentes, que ellos tratan sin distinguir con propiedad el rigor de los términos, porque para todas estas propiedades la *ratio* es la misma: la no necesidad intrínseca del derecho de gentes, su positividad, que no requiere para su dispensa, derogación o abrogación sino unas causas equivalentes a las que lo implantaron.

En cuanto a los procedimientos por los que se puede llevar a cabo esa supresión parcial o total, Vázquez señala el «derecho civil o incluso la autoridad privada» —«*per ius civile imo etiam privata auctoritate*» (63)—, consiguientemente con su opinión de que el derecho de gentes no es preceptivo, sino permisivo. Suárez destaca el papel en este sentido de la costumbre, correspondientemente al papel decisivo que también le atribuye en su implantación. Por lo demás, la costumbre tiene fuerza en cuanto es expresión del consentimiento tácito de la colectividad donde se implanta o se deroga el derecho de gentes (64). Punto que es también señalado por los demás autores. Y es claro que si vale el consentimiento tácito que tiene su cauce en la costumbre, también puede valer el expreso manifestado por un acto explícito de anulación del derecho existente, siempre que ese acto explícito de anulación sea expresión de la voluntad colectiva y no una simple decisión tomada aisladamente por el gobernante.

JOSÉ MARÍA RODRÍGUEZ PANIAGUA.

(62) «Haec Molina et bene quantum ad rem ipsam, quidquid sit de illis exemplis, in quibus ego nullam agnosco dispensationem, vel abrogationem iuris gentium: nam ius gentium non praecepit ut omnes capti bello mancipia essent: sed ut mancipia fieri possint.» J. SALAS: *De legibus*, disput. 20, sect. 3.

(63) G. VÁZQUEZ: *Commentariorum ac disputationum in primam secundae Sti. Thomae...*, disput. 157, c. 4.

(64) Cfr. F. SUÁREZ: *De legibus*, 2, 20; 7, 3.

LA PEDAGOGIA IUSFILOSOFICA

I

METODO DE INVESTIGACION

GENERALIDADES.—La educación y formación técnica de los juristas tiene uno de sus niveles, el más depurado quizá, y el más delicado en todo caso, en el que el saber jurídico se convierte en reflexión y en capacidad de crítica de su propia estructura científica. Este nivel jurídico supone tomar contacto con los métodos de la filosofía, los cuales se refieren a la investigación crítica del Derecho, a la manera en que esta tarea filosófica puede ser asimilada por juristas —que no filósofos propiamente dichos—, y al modo en que el profesor de filosofía jurídica puede llegar con mayores garantías de éxito hasta la conciencia profesional y hasta la mentalidad científica de los juristas.

En la investigación filosófica del Derecho ocurre, en primer lugar, una amplificación de los puntos de vista técnicamente jurídicos, los cuales han de ser encuadrados en un conjunto de saberes y de apreciaciones críticas indispensables. El ahondamiento crítico presupone un examen de puntos de vista opuestos. Contra el peculiar «dogmatismo» de las escuelas jurídicas, la conciencia crítica exige perder el «miedo a las ideas» de que padecen en nuestro tiempo mentalidades científicas demasiado condescendientes con la mentalidad vulgar. Frecuentemente los filósofos son mal vistos por los políticos, los cuales se arrojan cierto privilegio de «calificación», cuyas bases quedan improbadas, pero que obedecen a intereses concretos que se identifican o no, con el interés socializado —que halla su máximo exponente en la «seguridad» política (1).

Sin embargo, el método de la filosofía, o mejor, del filosofar, es

(1) Tal como ocurre en Estados Unidos, según R. M. HUTCHINS: *The Meaning and Significance of Academic Freedom*, «The Annals», julio 1955, págs. 72-78.

investigación sin presupuestos, que se reconstituye desde cada hallazgo y desde cada punto de partida. Es problematicidad radical que se reconstituye desde toda solución (2). Cada momento particular de investigación se refiere a un punto determinado, y por ello exige una actitud determinada por la índole misma del problema. Pero la actitud íntima de provisionalidad de lo ya alcanzado, y la dependencia absoluta del problema mismo, es requisito indispensable para que pueda hablarse de una investigación radicalmente filosófica.

El ambiente propicio para la investigación es el de la reunión de puntos de vista dispares, donde surjan la ocasión y el estímulo de la superación. El imperativo de la conciencia individual asegura la expresión de cada opinión, de tal modo que sean posibles rectificaciones y conciliaciones: pues en definitiva, en materias adecuadas a la elucidación científica, se trata de distintos aspectos de una misma realidad (3).

La corrección metodológica no consiste en examinar doctrinas abstractas acerca del método mismo. Realmente, el método para un conocimiento consiste en la inmediación previa de otro conocimiento peculiar desde el cual progresar hacia el que en último lugar queremos saber.

Una discusión sobre la metodología es previa a la investigación, en cuanto se refiera a la materia o conocimiento que ha de ser punto de partida para la misma. Mas tratándose de la investigación metodológica, el científico cuenta ya con métodos formales estructurados lógicamente, a cuyas formas ha de reducirse de algún modo en su tarea. En segundo lugar, el conocimiento previo a la filosofía jurídica es el contenido en las ciencias éticas, sociológicas, jurídicas, y en la Teoría general del Derecho. En tercer lugar, para investigar en los distintos aspectos de la filosofía jurídica, se implican mutuamente todos los campos aludidos, pero además se pone de relieve la existencia de puntos de vista metodológicos propios de ciertas escuelas jurídicas: positivismo, iusnaturalismo, institucionalismo, normativismo, etc.

La radicalidad específica del saber filosófico, requiere que la filosofía jurídica tienda a buscar las últimas certidumbres de la realidad jurídica. Pero también esta radicalidad jurídica lleva a puntos de vista y actitudes metodológicas variadas. En principio, no debe ser adoptado un solo punto de vista, al menos sin admitir corrección de algunos

(2) C. MAZZANTINI: *Il método e i metodi della filosofia*, Atti. metodologici, 90.

(3) G. DEL VECCHIO: *Parole Inaugurali*, RIFD, I-II, 1958, 3.

asertos en gracia de observaciones procedentes de ciertas actitudes sistemáticas. Entre éstas podemos citar: el esencialismo, el naturalismo, el idealismo, el irracionalismo, el individualismo, el socialismo, el existencialismo, etc.

Un peligro que carcome y corroee por dentro todo intento investigador, es la actitud que no es capaz de querer atender, al menos, los fundamentos de otras actitudes, y de resistirse a la tentación de rechazarlos aunque parezcan insostenibles. Este peligro es típico de la mentalidad española. Menéndez Pelayo le achaca la frustración de la gran filosofía del Siglo de Oro (4).

Todo intento filosófico ha de tender a estructurar y reforzar los dos aspectos de la formación científica: comprender la realidad —tal como se presenta en nuestro ambiente—; y conocer las grandes construcciones ya elaboradas para elucidar la realidad con que se ha enfrentado en cada tiempo. Sería un error, sin embargo, confundir la realidad con su interpretación, así como manejar las consecuencias en su identidad cierta.

Para Kant, constituía un «delito» de hipocresía filosófica el hecho de determinar el método por la peculiaridad del objeto, dado que el objeto se desconocería mientras el método investigador no hubiera llegado a su fin. Sin embargo, el objeto es preconstituído mediante una hipótesis investigadora, de tal modo que permite, al menos, determinar la peculiaridad y dirección de los esfuerzos investigadores. El método depende de los objetos que se «quiere» conocer. Además, en el curso de la investigación hay «grados» de conocimiento: intelección —imaginación del objeto como mera «posibilidad»—, explicación —captación del proceso real del objeto mismo—, comprensión —conceptual y real: ya que puede consistir en la correcta «conceptuación» jurídica del objeto, o en la captación de su «sentido» último (5).

(4) La típica incapacidad española para el diálogo radica, quizá, en los defectos de «pereza» y de «envidia» que se completan perfectamente, y que se afanan en buscar en cualquier sitio —hasta con argumentos pseudo-teológicos— algún motivo para el sesteo. Otra cosa hacían nuestros grandes pensadores. L. DE LA PUENTE, en su *Dictamen al «Ratio Studiorum» de 1586* (publicado en «Miscelánea Comillas», XIX, 1953, págs. 42-43) dice que «en Castilla no es uno tenido por más docto de cuanto es thomista, y aunque haga milagros, si se desvía de Santo Tomás es desechado, como yo lo he visto por experiencia en algunos de los nuestros, que, por esta causa, perdieron reputación y el fruto que pudieran hacer...»

(5) Según E. J. AFTALIÓN: *El saber de los juristas como conocimiento por comprensión*, REPOL, 57, 1952, págs. 165-207.

La determinación del objeto investigador de la filosofía jurídica, consiste en llevar al jurista por cada uno de los grados del saber hasta hacerle encuadrar su ciencia y su técnica jurídicas en una comprensión del sentido último de la realidad jurídica. La Universidad ha de proporcionar a la comunidad las especies de sabiduría que la comunidad misma necesita. Pero el conocimiento más universal constituye la esencialidad universitaria, por promover la universalización del espíritu humano, constituyendo un grado máximo de conciencia social encuadrador de toda actividad profesional concreta.

El desarrollo especial de la investigación ha venido dependiendo, hasta hace pocos años, del esfuerzo más o menos disperso de profesores y de técnicos. Mas la concentración de medios exigida por todo proyecto actual que tienda a lograr finalidades establecidas socialmente, exige un orden y una distribución y mayor generalización de los esfuerzos investigadores en todos los ramos del saber.

Según el postulado racionalista (6) «sólo los sabios pueden juzgar a los sabios». Por tanto, la Universidad debe ser completamente autónoma, aunque esté conectada con el gobierno estatal. La consideración del influjo social —mediante el Estado sobre los servicios universitarios, hizo pensar a Schopenhauer que la actividad filosófica debía necesariamente desarrollarse fuera del ámbito universitario, dejando para éste el estudio de la historia filosófica. Por el contrario, Hegel tenía un concepto totalizador de la Universidad, la cual constituía un poderoso órgano de conciencia colectiva, donde los profesores enseñan y los alumnos aprenden organizadamente.

Nosotros pensamos que, cualquiera que sea el enfoque general que adquiera la organización universitaria, los estudios jurídicos han de estar siempre en estrecha conexión con las instituciones políticas estatales, dado que es preferible que en la mentalidad de los juristas se ejerza la influencia del bien común y del interés concretamente nacional que el dominio de intereses de otro orden cualquiera de ámbito inferior al público. Pues un ámbito superior —como el religioso, por ejemplo— excede en muchos puntos el conocimiento propio del jurista, mientras que el ámbito jurídico coincide en toda su extensión con momentos del ámbito directivo, administrativo, legislador, judicial, organizador, etc., del Estado. Mientras que si dependiese de otras in-

(6) Concretamente, según Kant, cfr. W. GOLDSCHIMDT: *La filosofía y la Universidad en el pensamiento clásico alemán*, «Notas y Estudios de Filosofía», IV, 13, 1953, págs. 15-29.

fluencias —tales como las «juntas de administración» de las Universidades americanas— resultaría que los grupos directivos tendrían muchas veces interés en que no se produjeran ideas que contrastaran con las admitidas por ellos mismos —con perjuicio de la función investigadora en todo caso (7).

La mentalidad académica siempre mantiene puntos de contacto con la cultura socializada y trivial, pero mantenidos a través de caminos de incompreensión y de estrechez de miras por ambas partes: puesto que ni la Universidad llega nunca a ser un guía comprensible y aceptable por todas las partes de la comunidad, ni ésta llega nunca a estar alcanzada por las directivas recién obtenidas en la investigación universitaria. Por ello, la Facultad jurídica debe potenciar su propia actividad en el sentido investigador de alumbrar verdades mediante las cuales la sociedad pueda crear normas rectas e ideales sociales adecuados a la convivencia política, y donde los técnicos del Derecho y de la actividad política puedan hallar «standards» exactos para fundamentar sus actividades en una radicalidad racional (8).

Sobre toda la competencia de la formación jurídica, la filosofía debe promover un alto grado de conocimiento tanto especulativo como práctico.

El conocimiento especulativo se obtiene de modos diversos. Se refiere al estudio de cosas en cuanto que no pueden ser «hechas» ni «modificadas» por el investigador. Se dirige al conocimiento de las «Leyes» mediante cuya eficacia las cosas son hacederas y explicables, a obtener aquella modalidad de conocimiento cuya pretensión es mera contemplación de la verdad de una cosa, como averiguar las leyes mismas de alguna concreta realización.

La investigación en el saber práctico tiene que tener presentes las diferencias entre éste y el especulativo. Se diferencian teleológicamente. El fin especulativo es la «verdad» sin más. El práctico es la verdad más una actividad subsiguiente: *verum relatum ad opus*. El objeto o fin de la actitud intelectual especulativa y práctica son distintos. Consiguientemente, el acto científico práctico es más difícil, más sostenido y más responsable que el especulativo, pues además de ser elucidado en su verdad ha de ser llevado a su inmediata aplica-

(7) Como ha hecho notar A. A. BERLE: *Concentration of Economic Power and Protection of Freedom of Expression*, «The Annals», julio 1955, págs. 20-28.

(8) TH. P. NEILL: *The Social Function of the Intellectual*, «Thought...», 125, 1957, pág. 223.

ción sometiéndose a las condiciones de comprensión y eficacia de otra técnica distinta que —en el caso del Derecho— se refiere a una práctica cuya estructura está dada objetivamente fuera de nosotros, y tiene una realidad constante a pesar de los cambios sistemáticos de que adolecen los propios intentos de comprensión científica de la misma (9).

El investigador, tanto en las fases especulativas como en las prácticas, ha de poner al servicio de la tarea heurística ciertas cualidades indispensables. El hábito de observación, que afina los sentidos, enseña a contar con los resultados erróneos y a servirse de los instrumentos de contrastación. La curiosidad, que se detiene en los detalles y en ciertos hechos que el vulgo no admira y ni siquiera advierte. La atención que procura que nada se le escape. La paciencia, esperando a descubrir el detalle importante que ha de dar la clave de la solución buscada. La imparcialidad de alma, evitando prejuicios, rutina y paradojas. La exactitud, que no omite ni añade nada. La precisión, que mide y valora minuciosamente. La sagacidad, para distinguir lo importante y decisivo. La erudición, consistente en el conocimiento de trabajos previos referentes a ese tema. Y el espíritu crítico, que corona todas las cualidades de un investigador de cualquier ramo del saber, pero que es la especialidad habitual de todo filósofo, y constituye el más alto grado del saber (10).

La actitud investigadora, dentro del campo abarcado por la realidad jurídica, ha de cuidarse especialmente de observar las reglas siguientes:

- Considerar, además de la estructura social, la estructura del hombre mismo.
- Captar ordenaciones sociales y políticas claras.
- Procurar influir en el pensamiento directivo y la convivencia comunitaria.
- Al representar la organización jurídica, distinguir precisamente las funciones.
- Establecer una íntima relación entre división y centralización de la actividad social de la comunidad.

(9) Cfr. un estudio en «The New Scholasticism», 2, 1956, págs. 198-205, sobre este asunto.

(10) La descripción de la actitud científica está tomada de A. REY: *Lógica*. Madrid, 1927, 331; y de J. BALMES: *El criterio*.

- Estructurar el ordenamiento desde el punto de vista de la autoridad, pero sin exagerar la dependencia disciplinaria en la colectividad misma.
 - Establecer una relación mutuamente favorable entre cada escala de influencia y de poder social y político.
 - Tener en cuenta que el organismo mismo es quien crece o declina a través de la organización de sus actividades.
 - Tener siempre en cuenta los orígenes de cada especialización funcional, pero sin hacer depender de aquellos, en todo caso, la evolución ulterior.
- Captar costumbres e instituciones adaptadas a claras finalidades y vigencias en el centro de cada actividad orgánica producida en sociedad (11).

LA INVESTIGACIÓN IUSFILOSÓFICA.—La ciencia jurídica toma la inteligencia de la realidad del Derecho en su grado empírico y lo encuadra en una técnica sistemática y abstracta puramente conceptual. La filosofía jurídica pretende enfrentar a la ciencia jurídica con su propia regla de corrección, para determinar los límites de su propia sistematización, y para obtener una visión plena de la realidad jurídica en sí —de la cual la Ciencia sólo aporta abstracciones conceptuales.

En este sentido de ciencia jurídica que se estudia y se perfecciona a sí misma, habla Carnelutti (12) de «metodología jurídica».

El saber técnico-científico se contrapone al empírico-vulgar añadiéndole madurez y generalidad. Pero la filosofía jurídica ha de tomar en sí un criterio propio no solamente acerca de la idoneidad y corrección del conocimiento científico, sino también del vulgar. Contra la opinión de Carnelutti, estimo que la filosofía jurídica ha de tomar conciencia de todos y cada uno de los modos y actos cognocitivos del Derecho, y referirlos entre sí en una construcción universal, pero sin que la filosofía del Derecho sea forzosamente una filosofía de la ciencia jurídica (13).

La ciencia jurídica resulta de la generalización de la «regla del obrar interhumano». Por tanto, también es objeto científico el estudio de la

(11) Según la inspiración brindada por L. VON WIESE: *Rasgos fundamentales de una teoría general de la organización*, «REPOL», 79, 1955, págs. 31-33.

(12) *Metodología*, trad., págs. 16-17.

(13) CARNELUTTI: *Metodología*, 18; B. GRIZIOTTI: *Il metodo della scienza pura e delle successive approssimazioni nelle scienze sociale e giuridiche*, Atti... metodologici, págs. 309-314.

evolución de la regla misma. Pero el sentido evolutivo procede de una captación filosófica —metafísica e histórica a la vez (14).

La investigación jurídica es un proceso simultáneo con la enseñanza, pero que la debe preceder en parte. «El hacer didáctico implica haber hecho antes la ciencia» (15). La tragedia de la enseñanza jurídica es que, generalmente, el que se dedica a enseñar no ha hecho lo que transmite, y da algo muerto, como recetario trasnochado. Este defecto de la enseñanza jurídica se acentúa en el aspecto iusfilosófico, cuando no sólo el profesor no tiene gran experiencia científica del Derecho, sino que tampoco llega a haberse estructurado su propio sistema filosófico, más allá del propio saber científico, o no ha llegado a conjuntar armónicamente ambos aspectos.

La amplitud del conocimiento filosófico del Derecho requiere aceptar el dogmatismo y conceptualismo propios de la Ciencia jurídica, pero encuadrando su unidad sistemática junto a la variedad fáctica de las instituciones jurídicas. Captada la realidad en su dato, hay que compatibilizar ambos puntos de vista: el teórico-dogmático y el institucional-sociológico. Pues el dato, además de encuadramiento técnico, admite y postula estructura y función orgánica (16).

Dentro de la Facultad universitaria de Derecho, la actividad investigadora se encardina en la jurisdicción de una cátedra o de una rama jurídica determinada. Por ello dispone de una actividad investigadora, centrada en el Seminario especializado. Este es el centro complementario de la cátedra, donde los estudiantes aprenden a investigar observando reglas científicas cuyo cumplimiento se vigila por el catedrático. De este modo se procura que el estudiante aprenda a situarse a un lado de los conceptos vulgares sobre la materia propuesta y a considerar por sí mismo los hechos sobre los cuales han de versar las conclusiones posibles (17).

En el Seminario, el catedrático es un director del trabajo y no su simple ejecutor. Cuida, preferentemente, la formación del espíritu crítico del estudiante y de ensanchar todo lo posible su comprensión,

(14) No, como asegura CARNELUTTI: *Metodología*, págs. 14-15, de la Ciencia.

(15) MINDÁN: *El último curso...*, «Rev. Fil.», 60-61, 1957, pág. 152.

(16) Como se deduce de la crítica de A. HERNÁNDEZ GIL a CARNELUTTI: *Para el estudio de la posición metodológica de Carnelutti*, «Rev. Der. Priv.», 32, 1944, págs. 834 y ss.

(17) Véase N. MURATTI: *El seminario y sus funciones*, recogido en el volumen dirigido por BUONOCORE: *Temas de pedagogía universitaria*, Buenos Aires, 1957, págs. 257-265, y en el que se recoge abundante bibliografía.

abarcando la mayor cantidad de datos y de aspectos posibles y seleccionando los más significativos para ordenar todo el conjunto del saber. En el Seminario, sin embargo, el catedrático ejerce su influencia personal a través de su autoridad científica, la cual será objeto de la más depurada y honda crítica de los alumnos, de manera implacable.

El nivel del Seminario, sin embargo, no alcanza tanto a las tareas de investigación pura como de educación para el ahondamiento y comprensión personal de los resultados ya anteriormente obtenidos por la investigación en su nivel más competente. Pues no ha de olvidarse que en las tareas del Seminario intervienen tanto futuros investigadores y docentes como alumnos destinados a ejercer sus funciones en cualquier otra dedicación jurídica.

La actividad investigadora debe ser dirigida, pues, a la obtención más razonada y profunda posible de resultados filosófico-jurídicos satisfactorios para el actual momento del desarrollo jurídico, tanto en su realidad como en su Ciencia. Por ejemplo, es una dirección aceptable la dirigida a examinar la posibilidad de demostrar *a priori* la identidad entre la relación lógico-formal que constituye el Derecho (según las escuelas dogmáticas y neokantianas) y las relaciones jurídicas concretas. Pues este dato es previo a toda construcción sistemática y valora su corrección de modo indubitable.

La investigación debe ser dirigida, en todo caso, a la superación de antinomias procedentes del pensamiento vulgar, o, mejor dicho, de opiniones triviales. El jurista ha de llegar a la conciencia de que no hay contradicción entre investigación «jurídica» y «filosófica» del Derecho; entre abstracción y concreción, pues su respectivo desarrollo supone su mutua implicación; entre proposiciones verificables y no verificables, pues no puede suponerse demostrable la naturaleza, analítica o de hechos, de la Ciencia jurídica (18). La actividad filosófica dentro del saber jurídico viene postulada por el valor de la Ciencia misma, por la eficacia persuasiva de sus construcciones, por su influencia sobre la conducta de los juristas, etc. Pero, sobre todo, la filosofía debe dar razón de las metamorfosis y transformaciones escondidas bajo la identidad de los textos jurídicos, mediante la imposición interpretativa de la adecuación social del Derecho. Pues, en definitiva, «el inconveniente que hasta ahora han ofrecido las teorías de la lógica y la filosofía del Derecho consiste en que son incapaces de ofrecer una

(18) Como afirma L. BAGOLINI: *La scelta del metodo nella giurisprudenza*, «RIFD», I-II, 1958, pág. 33.

metodología que pueda ser aplicable al análisis y a la resolución de los problemas de cada día» (19).

Y los defectos de la filosofía jurídica dependen de ser escasamente filosófica, en cuanto que no haya adquirido una clara conciencia de su propia función y responsabilidad frente al saber y frente a la realidad jurídica misma.

LA INVESTIGACIÓN IUSNATURALISTA.—Es preciso establecer una técnica del saber iusnaturalista: juridicidad, valoración, conocimiento, etc., del Derecho natural, y no sólo utilizar los elementos más «simpáticos» en la anterior producción iusnaturalista. La perspectiva iusnatural permite al menos enfocar todos y cada uno de los problemas de la Filosofía del Derecho. Pero, además, requiere ser objeto de una comprensión crítica más radical cada vez, al menos en cuanto la ciencia jurídica va siendo cada vez más exigente en la condición de sus presupuestos. La fase «filosófica» del Derecho natural ha de conducir a la estructuración de una técnica investigadora acerca del pensamiento iusnaturalista mismo. La metodología iusnaturalista tenderá a buscar tipos de conocimiento mediante los cuales sea posible captar, en cada ordenamiento jurídico concreto, y en una época concreta, cuál sea su *factor iusnatural*. Por tanto, es preciso tener una técnica que sirva para darnos por resultado dominar la «Ciencia del Derecho natural» dentro de una ciencia jurídica: o sea, disponer de criterios científicos, dentro de un sistema jurídico correcto, para el conocimiento de la función, valor y concreción existencial del Derecho natural en cada momento de la estructuración jurídica total.

Direcciones ejemplares para efectuar esta revisión investigadora de las doctrinas jurídicas, para replantearlas con expansión de su base, de tal modo que admita fundamentos iusnaturalistas, son las seguidas por Renard, Le Fur, Olgiati, Coing, Fechner, y, en general, todos los juristas españoles modernos.

La radicalidad crítica peculiar de la mentalidad iusnaturalista requiere su conexión con criterios fundamentales. Tales como los éticos, políticos, sociológicos e históricos. Es preciso, por tanto, establecer la puridad conceptual —y, a veces, restaurar el prestigio científico— de términos tales como «interés», «conveniencia», «principio», «empiría», «práctica», etc.; apreciar la importancia y las respectivas conexiones de los conceptos éticos y políticos, y adoptar la variedad de métodos

(19) LOEVINGER: *Una introducción a la lógica jurídica*, Barcelona, 1954, página 45.

requeridos por la actividad investigadora, estableciendo la primacía de los hechos sobre su expresión conceptual; cuidar la universalidad del juicio atendiendo a la perfección relativa de las condiciones de su emisión, y definiendo las realidades jurídicas de forma adecuada a su inmediato empleo ulterior por técnicos del Derecho (20).

La implicación política del Derecho natural procede de su naturaleza institucional además de personal, y de la actual intimidad real del Derecho y del Estado. Como asegura Messner (21), «el Derecho natural procede del poder para integrarse al hombre actualmente en sí mismo como persona, por lo que a esta integración se da el nombre de naturaleza esencial». A su vez, la conexión sociológica exige el método *a-posteriori* comprobativo y empírico, para la determinación de los factores que dependan de su existencialidad concreta. El iusnaturalismo debe proceder a la revelación del Derecho natural frente a los problemas jurídicos y sociales de toda clase, mediante la manifestación de las propias posibilidades científicas.

Pero todo desarrollo iusnaturalista responde a un planteamiento humanamente radicalizado, que suponga la buena voluntad y la creencia en los principios intelectivos de cada hombre individual, y su aptitud para intervenir en los problemas sociales y políticos con cierta posibilidad de conocer los datos condicionantes y de resolver imparcialmente y con altura de espíritu los problemas planteados. El Derecho natural puede recibir gran estímulo desde las filosofías existenciales. Entre las realidades —que parecen tan abstractas y lejanas— del Derecho y de la existencia singular, hay proximidades que no han sido reveladas del todo. Desde una metafísica existencial, una mentalidad iusnaturalista puede ayudar a conectar el Derecho formal con el proceso de la existencia cotidiana (22).

De todos modos, la investigación iusnaturalista ha de dirigirse a los problemas concretos planteados por la ciencia jurídica actual. La respuesta postulada puede ser distinta, según que se trate de un problema filosófico originario, o de un aspecto problemático planteado por la previa existencia de un sistema jurídico. Aceti (23) entiende

(20) Como requiere, para todo saber ético, D. WALHOUT: *Appearance and Morality*, «The Rev. of Met.», 3, 1956, págs. 450 y sigs.

(21) *Social Ethics*, 34.

(22) Como en parte ha realizado E. FECHNER en su «Filosofía del Derecho», según había adelantado en un artículo: *Naturrecht und Existenzphilosophie*, «Archiv f. R. u. S. ph...», 41/3, 1955, págs. 305-325.

(23) *Il problema*.

que la filosofía realista puede tratar del Derecho natural en el ámbito del sistema propio, presuponiendo una metafísica general, además de una gnoseología y metafísica especiales del hombre y de la naturaleza, y hasta una moral general altamente desarrollada. Pero también puede tratarse al Derecho natural de modo accesible a toda persona culta, y en particular a los juristas, economistas y políticos, tan esquivos y ayunos frente a la compleja problemática filosófica —que, por otro lado, no está a su alcance—. En todo caso, el iusnaturalismo hará frecuentes apelaciones a la experiencia de todo orden, para enriquecer los principios generales, y para demostrarlos y enzarzarlos en la experiencia jurídica directa, de modo que dicho tratamiento viene a contener implícitamente, de modo práctico, la ontología del hombre y del mundo, reflejando en la experiencia todo el contenido ético del iusnaturalismo tradicional, y toda la problemática filosófica de nuestros días.

Es también muy necesario, en la investigación iusnaturalista, no sobrevalorar los sistemas estructurados en tiempos pasados, ya que los mismos conceptos iusnaturalistas han sufrido repetidos procesos de transformación, lo cual hace que apenas pueda hablarse de «constancia conceptual» del Derecho natural, a pesar de que existe una tradición ininterrumpida. Este hecho hace exclamar a N. Bobbio (24): «¿cómo puede hablarse, entonces, de continuidad histórica» del Derecho natural?». En su libro reciente, Strauss reconoce este hecho, y pretende hacer ver que el Derecho natural no es «ideología», sino *realidad jurídica existente*. Tal vez la solución correcta a la perspectiva histórica, sea la apuntada por Aceti: fundamentalmente el Derecho natural no tiene historia, aunque sí tienen historia los aspectos diversos que se derivan, de diversas maneras, de su fundamentación como valor y como rectitud del Derecho mismo en su totalidad.

El mismo Aceti plantea otro aspecto de la investigación iusnaturalista: el problema teórico del Derecho natural y la posibilidad de exponer un contenido iusnatural del Derecho. ¿Es una abstracción, o una realidad, la naturaleza humana?, ¿cuál es la estructura del hombre?, ¿es humana la estructura social?, ¿se identifican Derecho natural y ética individual, o aquél y ética social, o ambas, o ninguna?

Nosotros tenderemos a responder a estas preguntas, si quieren obtener un concepto adecuado del Derecho natural. Pero en la inteligencia de que los desarrollos efectuados constituyen un punto de

(24) *Sul diritto naturale*, «Riv. di Filosofia», 45, 4, citado por Aceti.

partida y un trazo de líneas orientadoras, más que un punto de llegada, el cual siempre ha de permanecer, por exigencias de la cientificidad iusnaturalista, y por el estímulo del diálogo científico, en continuo estado de revisión.

Los problemas del Derecho natural son verdaderamente elementales. Uno debe replantearse estas preguntas: ¿Cuál es la sociedad ideal hacia la cual nos moveríamos? ¿Dónde buscamos el progreso material? ¿Igualdad política o económica o social? ¿Un desarrollo máximo de los poderes individuales? ¿Felicidad espiritual? ¿Y cómo se alcanzarían estos fines?: ¿por la competencia entre individuos?, ¿por colaboración conjunta?, por ¿amor y caridad? ¿Y cómo podría contribuir el Derecho al logro de los fines de la sociedad?, ¿cómo podemos conocer si el derecho contribuye a tales fines?, y ¿qué conocemos acerca de lo que es al tiempo nuestra materialidad y nuestra herramienta, el hombre mismo?, ¿cuáles son las facultades y cómo pueden ser mejoradas y empleadas? A. L. Harding (25) propone para su estudio las siguientes guías que transcribimos por considerarlas valiosísimas:

1.^a Nuestro iusnaturalista debe estar completamente dedicado a la búsqueda humana de la verdad, examen de su impacto en las instituciones existentes, costumbres y hábitos mentales. No debe caer en una mera racionalización *a priori* del *status quo*.

2.^a Nuestro iusnaturalista estaría muy prevenido para no abjurar de la metodología empírica de nuestros pragmatistas. Las instituciones jurídicas planean la relación del hombre consigo mismo, sus relaciones con los otros, y la relación del hombre con su contorno físico. En estas áreas la razón científica ofrece perspectivas demasiado valiosas para ignorarlas.

3.^a Nuestro iusnaturalista debe tener en cuenta el punto de vista de las leyes y de las instituciones jurídicas para conocer su influencia en la sociedad humana, considerando al Derecho como acción más que como forma. Puede correctamente imitar a nuestros pragmatistas reduciendo las formas jurídicas a sus consecuencias y valorando entonces estas consecuencias.

4.^a Nuestro iusnaturalista debe recordar que los hombres solamente existen en la sociedad humana. Una concepción anarquista, atomista, individualista de los derechos naturales no puede ser aceptada.

(25) *A Reviving Natural Law*, en el volumen «Natural Law and Natural Rights», 91.

Antes bien, un Derecho natural moderno debe ofrecer guías para la realización de una sociedad buena.

5.^a Nuestro iusnaturalista deberá pensarlo antes de exigir demasiado poder a la razón humana. Particularmente debería librarse de precipitadas quejas exigiendo haber percibido lo absoluto. Más bien deberá seguir a Santo Tomás considerando que las fórmulas humanas del Derecho natural son, a lo más, preludios que apuntan a un motivo absoluto. Debe recordar que su empirismo científico puede darle, a lo más, probabilidades, y que una revelación a él de la voluntad o de la razón divina puede ser bastante menos que completa.

6.^a Nuestro iusnaturalista debe precaverse de precisar demasiado detalladamente. Una proposición de Derecho natural puede ser demasiado vaga para servir de gran ayuda en los negocios humanos. Por otra parte, Santo Tomás ha precisado que el proceso de particularización envuelve una probabilidad de error. Un puro principio de Derecho natural será tanto como ofrecer guía, pero al tiempo necesita ser suficientemente general como para permitir una considerable amplitud de experimentación, variedad de aplicación y, siempre, error en la aplicación.

7.^a Finalmente, nuestro iusnaturalista debe enfrentarse irreduciblemente con el problema de la relación del hombre con Dios, y extenderla a lo que el hombre debe elegir en su búsqueda del fin último, bajo la guía asistencial o gracia de su credo.

II

METODO DE EXPOSICION

GENERALIDADES.—Aún tienen actualidad las palabras de H. Poincaré, quien afirmó que mientras las ciencias físicas están ocupadas en la solución de sus problemas, las ciencias sociales todavía discuten acerca del método que han de seguir. Pero son notorias las desventajas que en este aspecto tienen los objetos mismos de las ciencias sociales. El objeto de la física es simplemente medir y relacionar ciertas regularidades ocurridas como fenómenos objetivos. Pero las ciencias sociales tienen que determinar previamente su objeto, la estructura del mismo, y la finalidad de su estudio práctico. Por tanto, la extensión de las ciencias sociales, como pertenecientes a las ciencias

del espíritu, exige una mayor complejidad expositiva, así como una creciente complejidad heurística —como ya se ha visto.

La enseñanza universitaria del Derecho tiende directamente a la formación profesional de los juristas, al menos en su inicio. Ha de dar a sus alumnos los principios formativos suficientes para la especificación universitaria del conocimiento científico. Por tanto, debe infundir a los juristas una sentida devoción hacia la ciencia jurídica (26). La formación *universal* del jurista implica una serie de conocimientos sociológicos y éticos, fácticos y normativos. Debe conocer la existencia de regularidades que unen entre sí todos los elementos de la conducta y del deber social, con los datos fácticos y económicos. Población, riqueza, poder civil, poder militar, ciencia, virtud están en una concatenación indestructible (27).

Pero el jurista debe tener siempre en cuenta que toda objetividad «descrita» es sólo relativa. Quien pretenda disponer de una objetividad absoluta, no sólo se engaña a sí mismo, sino a los demás. No hay objetividad ninguna, sin conciencia de las propias limitaciones, predisposiciones y propósito de irrevocable veracidad. Para ello se requiere gran humildad de espíritu, pero, además, la intención de comprender la realidad social no sólo penetrando en el presente, sino profundizando en el pasado y en el futuro que se lo disputan, antes de buscar tanto lo que es como lo que *debe ser*. Esta objetividad ha de brillar siempre en toda exposición científica del Derecho. La humildad de espíritu no es audaz, pero tampoco tiene que adolecer de falta de imaginación.

La docencia universitaria debe educar a la futura *élite* social, pero las fuerzas sociales mismas nos llevan a extender la comprensión de la realidad rectora misma, expansión procedente de la propia eficacia de la educación, la cual reside sobre todo en el desarrollo de nuevas facultades de comunicación del saber y en la vitalización del mismo, evitando su inercia, mediante su continua conexión con sus aplicaciones prácticas (28).

(26) Como dice J. CASTÁN: *Teoría de la aplicación e investigación del Derecho*, Madrid, 1947, pág. 377. Se estudia el problema de la naturaleza y los fines de la enseñanza del Derecho, aludiendo a la práctica de diversos países, en CH. EISEMANN: *Las ciencias sociales en la enseñanza superior*, «Derecho», Madrid, 1958.

(27) Según hace notar G. BOSETTI: *La teoría rosminiana degli equilibri politici*, «RIFD», I, 1955, págs. 1-14.

(28) A. N. WHITEHEAD: *Fines de la educación. Razones de su reforma*, «Revista de Educación», 40, 1956, pág. 94.

Por ello, el primer mandamiento (29) en toda cuestión educativa es «no enseñar demasiadas cosas», y el segundo, «enseñar a fondo lo que se enseñe». Pues estos son los procedimientos para penetrar en la mentalidad del alumno los conocimientos fundamentales. Esto que es exacto en toda enseñanza es notoriamente verdadero en la enseñanza de las disciplinas sociales, y más que en ninguna otra, tal vez, en el Derecho natural y en la filosofía jurídica.

Existe, en el cumplimiento de la enseñanza jurídica, un necesario correlato entre saber y libertad —tal como sucedía en el estadio investigador—. Pero ahora ha de ser tamizada y contrastada esta relación en el criterio del catedrático, atendiendo a las consecuencias escolares de su concreta enseñanza, y atendiendo a la amplitud discursiva que puede ser dedicada a cada tema —puesto que se trata de explicar todo un programa de conocimientos, y no ideas sueltas y sin plan de conjunto.

En países estructurados totalitariamente —centralismo, estatismo exagerado, etc.— la enseñanza está bastante alejada de las verdades recientemente obtenidas por la investigación iusfilosófica. Por ejemplo, hasta la reciente reforma, en Francia no existía libertad académica, ya que la función de la Universidad, desde Napoleón, consistía en crear generaciones adictas al régimen (30). Pero la actual reforma tiende a que los investigadores enseñen y que los docentes puedan investigar por sí mismos las materias que explicarán seguidamente.

La lucha por la libertad docente está limitada por la aparición de ideologías radicales, por las necesidades sociales y por la economía de la enseñanza facultativa en su conjunto (31).

La libertad de exposición académica tiene que ser, por tanto, relativa, o sea, condicionante de la existencia de concretas posibilidades de dar a conocer posiciones distintas, pero dándolas junto con sus elementos de comprobación y de análisis ideológico y fáctico, de tal modo que sea posible establecer sobre ellas un procedimiento docente necesario en toda enseñanza: la exposición dialéctica. La dialéctica es el método fundamental de todo conocimiento. Se constituye en un «proceso dramático» del conocimiento directo, donde las distintas posiciones protagonizan un diálogo y una acción en que se ob-

(29) Cfr. WHITEHEAD: *Ibid.*, pág. 92.

(30) E. GILSON: *L'Etat. l'Université et les universités*, «Politique», V, 37, 1958, pág. 682.

(31) H. D. GIDEONSE: *Academic Freedom*. «The Annals», set. 1955, págs. 75-85.

jetiva cada término al dar constancia de sí mismo frente al juicio del expositor y del alumno. El momento cognoscitivo del diálogo es el momento real de saber jurídico-filosófico, por llevar consigo, en su dialéctica, la condición elemental para la existencia y la producción de un proceso crítico, en el cual consiste la filosofía. La enseñanza debe actualizar los resultados de la investigación, mediante su replanteamiento y acción. La ciencia jurídica no procede ni de la revelación genial ni de la inspiración interior, sino del manejo de sus términos y de la contemplación de su eficacia y de su destino en la comunidad jurídica.

Recientemente, en Francia, se ha sustituido el curso explicado por direcciones de estudio, que permite un procedimiento en el cual la «lección magistral» no es indispensable (32).

La enseñanza debe prever la posibilidad de que gran número de alumnos no están en contacto permanente con las enseñanzas orales del profesor. Por tanto, ha de insistir en puntos convenientes para una planificación mejor del trabajo que se puede desarrollar por medios indirectos de fácil adquisición por los alumnos, tales como programas provistos de bibliografía y, sobre todo, textos y comentarios.

Las condiciones de exposición de cada material, de cualquier modo que se efectúe, han de permitir al alumno rebasar las informaciones proporcionadas por el catedrático, por medios de referencias a ulteriores procedimientos de conocer directamente la materia estudiada, así como de contrastar el origen de cada idea. Para ello, las citas son instrumento de honestidad científica, dan autoridad a las opiniones conocidas y son un auxilio necesario para ulteriores estudios del tema. Pero sin olvidar que el catedrático debe enseñar también al alumno a crear por sí, es decir, a formarse un concepto propio, elevado y original del mundo y de la vida en general, y de la realidad jurídica y de la función social de los juristas en particular.

En la técnica de esta exposición, el catedrático necesita ciertas condiciones personales: dominio absoluto del lenguaje, tecnicismo, precisión, claridad, facilidad en la elocución, dominio de las disciplinas jurídicas y de las técnicas filosóficas y docentes, y fe en la propia obra. No es exagerado manifestar, a veces, el entusiasmo y la vocación profesionales del catedrático, poniendo de manifiesto la supre-

(32) TROTABAS: *Recherche et enseignement dans les Facultés de Droit*, «Revue ir. et. ec. du Sud-Ouest», 3-4, 1957, págs. 117-131.

macía que en ciertos aspectos la filosofía jurídica obtiene sobre todas y cada una de las ramas jurídicas.

La exposición conceptual ha de fijarse en dos momentos: la formulación del concepto y el extracto o definición del mismo (denominación expresiva completa). El concepto, como instrumento de toda ciencia y de la construcción sistemática, ha de ser cuidado al máximo. Por ello, el catedrático debe emplear el tiempo que sea necesario a la definición de los términos conceptuales, de los cuales es preciso definir en todo caso los equívocos, de significación indeterminada en general, pero que desean ser empleados en un sentido particular; los usados en un sentido distinto del usual, pero que desea ser rectificado o variado sistemáticamente, y los introducidos por el autor, los cuales han de ser justificados filológicamente, por constituir una verdadera invención conceptual.

En general, se debe construir prácticamente una «pedagogía comprometedora», que es aquella modalidad didáctica que, basándose en la responsabilidad universal del hombre íntegro y trascendente, despierte en el alumno su vocación individual y le ayude de esta manera a integrarse en la comunidad científica de su época (33).

LA EXPOSICIÓN DIDÁCTICA DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO.—La manera de exponer los temas iusfilosóficos oscila entre los métodos diferentes. La síntesis procede de un planteamiento de partida, y el análisis y desmenuzamiento de los aspectos por separado requiere una previa inteligencia de la totalidad cuyas partes son así examinadas. Por ello, análisis y síntesis son momentos dialécticos de la exposición docente.

Mayor influencia práctica ejercen, metodológicamente, las tendencias metodológicas particulares, las cuales presuponen una visión material de la realidad desde una perspectiva muy cualificada. Estos métodos pueden describirse bajo formas opuestas y correlativas: realismo e idealismo, empirismo y dogmatismo, sincretismo y unilateralismo, etcétera, en una conjugación y sucesión que aparecen claramente en distintos momentos de la exposición. Pues no hay que perder nunca de vista el hecho de que la exposición consiste en imitar y reproducir el planteamiento investigador originario del problema que se pretenda resolver en cada caso. La exposición viene a ser como un experimento repetible tantas veces como se quiera, pero que hay que llevar cuidadosamente en cada una de sus fases, si se quiere que el experimento

(33) Según una brillante idea de E. OBREGÓN BARREDA, *¿Adónde va la enseñanza?* Santander, 1956, en referencia de C. DE LA GÁNDARA, RED., 1956, pág. 50.

«salga bien». Pues como los factores son escogidos deliberadamente, es preciso que se ajuste a la verdad problemática, para que el resultado venga bien con los verdaderos presupuestos problemáticos, y no falsee el resultado, por haberse calculado mal la perspectiva misma del desarrollo.

Los conceptos jurídicos juegan como material indispensable. El concepto, a su vez, radica en el reino de la «posibilidad» y no de la «actualidad». De ahí que todo concepto sea una «abstracción», cosa que critican ingenuamente ciertos juristas que presumen de filósofos. Pero, por ser «abstracción», ha sido elaborado a partir de la empiria, y debe ser siempre mantenido en tal correspondencia (34).

Contando con el correcto funcionamiento del «concepto jurídico», la «jurisprudencia de intereses» representa un estadio más perfecto en la evaluación del método jurídico. Pero no hay que olvidar el papel representativo y descriptivo que el concepto llena en su adecuación formal a su contenido (los intereses mismos).

Hay que contar también con la finalidad política de la propia estructuración científica, la cual tiene que situarse básicamente ante definiciones surgidas en actos legislativos y en peculiaridades de organización jurídica. La categoría formal de las distintas clases de leyes del Estado, los órganos procesales, etc., plantean una serie de soluciones técnicas que es inútil y dañoso, para una comprensión realista, buscar en criterios comparativos y dogmáticos. Así, la división entre normatividad de Derecho privado y de Derecho público, sanción penal, civil y administrativa, etc.

En todo caso, hay que cuidar extremadamente no caer en una especialización metodológica tan radical que la realidad jurídica sea entendida casi exclusivamente como realidad estatal, o como realidad-conducta, o como realidad-norma. Cada uno de estos aspectos, por importante que sea, debe ser situado en un encuadramiento ampliamente jurídico que no cierre posibilidades a nuevos planteamientos.

La libertad intelectual frente a la tiranía de los métodos de enseñanza se logra manteniendo cierta distancia entre el problema y nosotros, de tal modo que podamos seguir abarcando el conjunto de la realidad jurídica. Para ello es muy conveniente hacer frecuentes alusiones a elementos de Derecho comparado —si se estudia alguna institución nacional— o a ciertos principios iusnaturales —si se estudian

(34) Véase la referencia de G. GRUA: *Jurisprudence divine et humaine selon Leibniz*, París, «PUF», 1953, a propósito del método conceptual en SUÁREZ.

aspectos concretos de Derecho positivo—. Otro buen procedimiento es no perder nunca de vista la posibilidad de cambios y evoluciones en detalles concretos de cada institución, de cada fuente normativa y material. Un ejemplo de esta actitud «distante» viene dada por el realismo tomista (35) y, en nuestros días, por el iusnaturalismo de base sociológica.

Loevinger define (36) varios principios que deben ser observados en toda exposición científica del Derecho:

1) El sentido de todas las palabras importantes debe ser analizado al nivel de la conducta concreta.

2) Todas las suposiciones implícitas deben ser explicadas hasta el máximo posible.

3) Los postulados fundados en hechos deben ser comprobados empíricamente.

4) Las múltiples posibilidades que resultan de algún dato determinado deben ser reconocidas y sometidas a consideración.

5) Debe ser valorada la solidez de todas las deducciones. Estas no deben considerarse como «hechos» establecidos, sino como valores probables.

6) Las conclusiones sustantivas sólo pueden ser convalidadas por sus consecuencias materiales y no por su simetría formal.

Lo temas objeto de la exposición magistral no deben ser eludidos en su dificultad. En todo momento, el catedrático tiene una superioridad científica sobre los alumnos que le permite dar al tema un giro prematuro. Pero la honradez científica exige que el filósofo no adopte nunca esta solución caprichosa. Un ejemplo reciente es el de Heidegger, en unos ensayos titulados *Holzwege*, o sea, «caminos de monte». El significado de este título es muy expresivo, aunque requiere meditar un poco acerca del mismo. En las montañas explotadas para la extracción de madera, leñas, cortezas, etc., hay unos senderos que se internan en la profundidad del monte, a través de la maraña. Pero estos caminos son caminos ciegos, que no llegan a ninguna parte, y el que penetre por alguno de ellos llegará a un punto en que no puede avanzar más, debido a lo enmarañado del bosque, y por ello ha de volver atrás sobre sus pasos. Esta convicción de haber llegado a una «aporía» es muestra de estar en la brecha filosófica requerida por el

(35) Según F. J. CONDE: *Misión política de la inteligencia*, «REPOL», 51, 1950, págs. 16-17-22.

(36) *Una introducción jurídica*, 139.

saber actual y de poder intelectual. Pero no de «ignorancia». Por ello, el catedrático no ha de desistir de penetrar en temas difíciles y actuales, cuya solución tal vez no esté aún en su poder. Pero yo no veo el modo de que un profesor pueda zafarse de una cuestión importante por ser demasiado delicada o por tener que tratarla insuficientemente. Pues su oficio consiste en ir aclarando más cada vez la exposición y dar tiempo a esos problemas, sacrificando cuestiones secundarias. Es el caso del tema del marxismo: en su ideología, en su fundamentación filosófica, en su ateísmo, en su repercusión económica y social en cualquier ámbito de la realidad contemporánea. Este tema acomete a todos los jóvenes y les fuerza a decidirse sobre él. Es preciso, por tanto, iluminar la decisión que estos jóvenes han de tomar necesariamente, y hacerlo con la dignidad, altura y provisión de medios requeridos por la estructura filosófica del asunto, y referidos a su reflejo en la realidad jurídica misma.

Una enseñanza deficiente de los temas traídos al primer plano de la problemática actual, repercute sensiblemente en aspectos de la formación fundamental del jurista, y tiene consecuencias desagradables para la administración y para la ordenación de la vida jurídica de la comunidad. Por el contrario, como dice Whitehead (37), «no hay nada más destructor de la verdadera educación que gastar largas horas en el aprendizaje de ideas y métodos que no llevan al alumno a penetrar en un reducto científico fundamental. Esta desviación —por muy programada que esté en la enseñanza tradicional— produce por un lado cierto sentimiento de incompetencia, de incapacidad real para penetrar en el verdadero sentido de las cosas; y por otro, engendra un disgusto ante las ideas, una sospecha de que todas son igualmente inútiles».

Hay que desterrar para siempre procedimientos didácticos que permanecen retrasados en separar tajantemente el mundo de los juristas en dos campos rivales: teóricos y prácticos (38). Por el contrario, la separación entre ciencias especiales y «formación» es señal de un vacío abierto en la formación de los juristas. Pues la formación jurídica total no puede consistir en un lujo espiritual, o en asunto meramente personal que puede tener algo de común con los conocimientos prácticos, pero que no pertenece ya a ellos. La for-

(37) *Analysis of signification*, «Philosophical Review», 1937, citado por R. CRESPO.

(38) BONNECASE: *Introduction à l'étude du D.*, 2.^a edic., págs. 19-20.

mación consiste en la conciencia individual estructurada como una totalidad potenciada ante la presencia de cada aspecto práctico de la realidad jurídica concreta, cuyos problemas hay que resolver en la mejor práctica posible. De ahí que la metodología expositiva de los temas iusfilosóficos debe tender a la exacta elaboración del esquema conceptual condicionante de una explicación práctica y comprensión crítica de los fenómenos jurídicos. La practicidad de la filosofía jurídica viene puesta de manifiesto por H. Motulsky (39), al notar que, si bien la filosofía del Derecho consiste en parte en historia de ideas y doctrinas jurídicas, se relaciona también con la historia del Derecho, Sociología, Economía, Derecho comparado, Sociología jurídica, Psicología social, Teoría general del Derecho, y con todos y cada uno de los aspectos de la realidad jurídica.

La exposición didáctica del Derecho natural.—La técnica iusnaturalista de nuestros días consiste en crear una convergencia sobre los aspectos fundamentales de la vida asociada y sobre las características fundamentales de la problemática jurídica contemporánea (40). El iusnaturalismo tiene que romper los claustros de procedencia —religiosa, racionalista, liberal, socialista, etc.— donde está celosamente custodiado por defensores que le impiden conectarse con la realidad palpitante de la «ciudadanía jurídica»; y olvidar un poco sus resortes de potenciación y sus pretensiones políticas según la índole de su origen como ideología. El valor jurídico representado por el contenido iusnatural puede ser objeto de actividad legislativa y de conveniencias pragmáticas. Pero, sobre todo, debe pesar en sus propios fundamentos para contribuir a la nivelación y a la estabilización de la vitalidad jurídica misma. Esta proyección activa del pensamiento iusnatural tiene que sacrificar momentos muy queridos y muy importantes, pero cuyo encuadramiento en la realidad jurídica no puede ser «actualizada», dadas las condiciones actuales de la ciencia jurídica, entre tanto que la propia acción directa del iusnaturalismo no introduzca planteamientos más favorables a la comprobación de la presencia iusnatural. Ante la urgencia de estos objetivos próximos, palidezca la importancia —siempre notoria— de las diferentes escuelas tradicionales —a las cuales podemos calificar, desde el postulado de la científicidad del Derecho natural, de «preiusnaturalistas».

(39) *Mission pratique de la Philosophie du droit*, Archives de ph. d. Droit, 1952, págs. 175-180.

(40) Como tan acertadamente piensa también ACETI, *Il problema*, 462.

Sin embargo, la exposición de los temas iusnaturales no debe hacer demasiadas concesiones a «modas» jurídicas, tales como las meramente descriptivas de relaciones sociales, etc., pues ello no sería otra cosa que confesar cierta incapacidad para poner de manifiesto el verdadero valor del Derecho. Por el contrario, el catedrático debe jugar toda su dignidad en la actitud de insistir en la contemplación teórica y práctica de la esencia objetiva del Derecho, manteniendo encendido el fuego de la veneración más sincera y elevada hacia «las viejas enseñanzas del Derecho natural» (41).

El mejor método expositivo de la virtualidad iusnatural me parece el que ha seguido H. Coing (42). Se expone en primer lugar una teoría de los «derechos del hombre». Se dividen los principios de la «justicia» atendiendo a sus especies: la conmutativa se refiere a situaciones sociales de coordinación; la distributiva tiene lugar en un ámbito definitivamente comunitario; la justicia *protectiva* revela su eficacia en las situaciones sociales de subordinación.

III

LA ENSEÑANZA IUSFILOSOFICA

GENERALIDADES.—Es frecuente la opinión que desvaloriza el método didáctico, aun entre personas que se dedican a la enseñanza. Olvídase la importancia que el modo de ofrecer las doctrinas científicas tiene no sólo para suscitar el interés vital de los alumnos, sino para que la propia enseñanza del saber profesoral tenga estructuras idóneas para la mentalidad del alumno y para conectarse con el resto de las enseñanzas científicas.

Tal vez se cambiaría de modo de opinar al respecto, si se relacionara la creencia de que las ideas *se imponen* ante la mente del alumno, cualquiera que sea el modo en que *se exponen*, con la no menos frecuente opinión de que nuestros profesores, y los docentes españoles en general, suelen y solemos ser buenos científicos pero malos maestros. No habrá revista profesional ni discurso de circunstancias en que no se contrapongan las categorías de profesor y de maestro, de cien-

(41) Como pide J. GUASP: *Los estudios de Derecho*, «REd», 294.

(42) *Grundzüge*, págs. 168 y sigs., y en otros escritos iusfilosóficos.

tífico y de docente. Y en nuestra especialidad filosófica se ha hablado mucho de la distinción entre profesor de filosofía y filósofo.

Esta coincidencia no es dudosa en el aspecto negativo: el de que la ciencia de muchos de nuestros mejores docentes se frustra en el paso desde el escaño del profesor a los pupitres de los alumnos. Esta observación se complementa en la consideración de que los juristas españoles no dan pruebas convincentes de tener en cuenta, para alguna finalidad concreta, al Derecho natural. Por el contrario, el iusnaturalismo se ha venido convirtiendo en ideología, o sea, en banderín de los elementos positivistas dentro de la estructura jurídica del país. Son los legisladores y los administradores quienes hablan en hermosos proemios legales acerca de los valores personales del hombre y de la dignidad de la persona, pero también se imposibilita de mil modos el ejercicio concreto de los derechos personales en jurisdicciones rígidamente legalistas, y se impide a los jueces el desarrollo de argumentaciones jurídicas basadas en la equidad, correctora de las leyes.

En el aspecto positivo tenemos también pruebas de la influencia que la elección de un método cuidado tiene en el provecho de las enseñanzas filosóficas. Un ejemplo aleccionador, en la enseñanza de saberes filosóficos, lo tenemos en el mismo Ortega. Este maestro llevaba la desesperación a los alumnos que esperaban que siguiera estrictamente el programa que, por exigencias académicas, había debido redactar. Se indignaban ante el hecho de que aquel profesor cortase la explicación en cualquier punto y se pusiera a dar explicaciones acerca del origen de tal idea, acerca de una etimología, de una matización expresiva, de la desviación semántica de tal concepto a partir de su utilización por determinado autor. Esta actitud orteguiana se fundaba, sin duda, no en la anarquía contradictoria con el buen orden de la exposición, sino en un orden más apropiado.

Claro está que el proceder de Ortega no está al alcance de una imitación por parte de quien no tenga un talento similar al suyo. Pero denota la gran necesidad en que se está de lograr estructurar unas formas programáticas que, a la vista de la necesidad de la comunicación docente y de los medios de trabajo con que se cuenta, sean apropiadas para lograr los fines formativos propios de cada aspecto de la formación científica. Sin embargo, es altamente aleccionador el hecho de que esta técnica docente, ciertamente improvisada y no sometida a una planificación general y, por tanto, muy insuficiente, ha coincidido con la revitalización de los modos de hacer filosofía, tanto en la Universidad como fuera de ella.

Un síntoma parecido al que se observó en el «nuevo estilo» de enseñar filosofía, de que fué protagonista la filosofía española de comienzos de siglo, en todas sus ramas y tendencias, se presenta en la propia enseñanza que nos ocupa, del Derecho natural y de la filosofía del Derecho. La filosofía escolástica, renovada en Zaragüeta, discípulo de Mercier, y en el dominico P. Ramírez, ha hecho irrupción en la filosofía del Derecho, con representantes notables.

También la ontología, la filosofía existencial, el vitalismo, el perspectivismo, la fenomenología, etc.

Todas estas tendencias, cuya característica general es la de ir desplazando su interés hacia temas cada vez más sociológicos y más técnicamente jurídicos, diferenciándose progresivamente de las ciencias moral-normativas, se definen también metodológicamente como tendencias que aspiran a surtir el arsenal de los juristas con instrumentos para conocer y apreciar más de cerca las realidades jurídicas.

El momento actual es de signo contrario al que preponderaba hace medio siglo. En aquel entonces el Derecho era considerado como parte de una Ética, dentro de la cual el Derecho tenía una conformación estricta y limitada. Si bien esta construcción era participada por todos, su origen hay que buscarlo, dentro de la metodología científica, en la concepción hegeliana del Derecho como parte del proceso ético del espíritu. Por tanto, el Derecho no planteaba problemas de tipo práctico. El Derecho natural era el lugar científico donde la conexión entre Ética y Derecho se realizaba palmariamente. La versión conciliadora de Ética y Derecho se halla también dentro de la concepción krausista. Los programas de Derecho natural que siguen las pautas tradicionales se hallan todos en la línea impuesta por los krausistas. El Derecho se estudia dentro de una realidad armónica que cubre todo el ámbito de la vida humana, seleccionando para sí el retazo correspondiente a la vida humana exteriorizada. Todo este tratamiento de la realidad jurídica parte de la «armonización previa de hecho» entre la perspectiva jurídica y la ética.

Sin embargo, el movimiento iusfilosófico no sigue este sistema ideológico. La contradicción entre el contenido programático y la problemática jurídica, se refleja en una serie de fenómenos sistemáticos-metodológicos altamente reveladores.

Hay una elemental posición: seguir el sistema tradicional, cambiando su contenido. Hay una parte general del Derecho natural y una parte especial, pero los *derechos naturales* y la *personalidad* son o reflejo del progreso del espíritu o de la cultura, o influencia histórica

de las ideas cristianas, o reivindicaciones de los valores personales frente a los transpersonales, etc. Sin embargo, esta posición no refleja la dialéctica de valores que siempre existe entre la realidad jurídica y la ética.

La actitud contraria es la que rompe abiertamente con cualquier exigencia de programación permanente, y en cursos docentes sucesivos cambia toda la materia de estudio, de modo que se dedica a uno u otro de los aspectos problemáticos de la conexión entre vida jurídica y vida total. Esta conducta es sintomática de crisis en la convicción de cuál debe ser la función de la enseñanza filosófico-jurídica en la Facultad de Derecho. Enfrenta al alumno con grandes desarrollos filosóficos dotados y colmados de erudición portentosa, pero no le ayuda a discutir autónomamente frente a la problemática que en la actuación profesional encontrará. Este modelo de enseñanza de los temas iusfilosóficos es rechazable, por incurrir desde el extremo opuesto en falta idéntica a la anterior: en la ineficacia y en la falta de actualidad para el jurista.

Pues no debe perderse de vista que el maestro no debe limitarse a *formar filosóficamente* la mentalidad del futuro jurista. Esto sería un bonito lema, pero si lo examinamos a fondo, veremos que es absurdo. El futuro jurista no podrá aludir a una solución acerca de «cómo debería ser resuelto tal problema». Sin embargo, el jurista sólo está dotado para «solucionar ese problema» tal como «debe ser». Por tanto, es preciso llevarle los elementos críticos a su propia esfera estructural, que no es la de las ideaciones filosóficas, sino la de las concreciones jurídicas de un ordenamiento determinado. El criterio que el jurista tiene que manejar se puede agudizar mediante la consideración de los dramas de Sófocles, de la *Ética* de Aristóteles, de la *Epístola a los Romanos* o de la *Suma Teológica*, pero sólo cobrará forma estudiando el juego de la legislación y de la jurisdicción en tal sistema jurídico, y mediante la consideración de los poderes que intervienen en la vida jurídica de cada problema posible en un ordenamiento concreto. En suma, el interés de la ciencia jurídica y de la propia filosofía jurídica consiste en el adentramiento del jurista en los problemas concretos, y en su solución mediante el juego de nociones muy elementales pero fuertemente conectadas con el ordenamiento jurídico de que se trate.

La solución a esta problemática metodológica que abarca un problema de contenido, viene siendo apuntada modernamente desde las distintas ciencias jurídico-filosóficas.

La tendencia reformista se concreta, desde varios puntos de partida: en el problema del valor jurídico.

Desde su peculiar posición, el iusnaturalismo cristiano encuentra el valor que el Derecho debe reflejar, en los conceptos de personalidad, de valiosidad personal, y de bien social o bien común. La problemática se plantea entonces como dialéctica del intelectualismo y del voluntarismo jurídicos.

Desde la ciencia jurídica positivista, el problema de la vida jurídica se centra en la distinción entre ley y norma, asignando a la primera una esencialidad formalista, y a la segunda una esencialidad de contenido. De este modo, los problemas técnicamente jurídicos se orientan a soluciones formalistas, y las cuestiones de contenido se centran en la sociología y en las teorías del valor. El dilema cerca del cual surgen las disparidades, consiste en la superior valoración de la realidad individual o de la social, con arreglo a distinciones entre individuo y sociedad típicas en las diversas escuelas jurídicas.

El intento más nuevo y radical de solución de las antinomias prácticas logradas por la consideración filosófica de la realidad del Derecho, puede ser emplazado en las teorías corporativas e institucionales. Estas teorías, de origen sociológico-descriptivo en que se descubren ciertas *unidades técnicas* de la vida jurídica llamadas generalmente *instituciones*, contemplan unitariamente, dentro de una concreción vital-jurídica determinada, los aspectos diversos pero abrazados estrechamente. En la institución jurídica aparece una «naturaleza peculiar» respecto a la cual podrá hablarse de «normas naturales», y una orientación objetiva, a la cual se podrá referir un conjunto de «normas corticales» que pudieran ser calificadas como «normas positivas». Los elementos de voluntariedad y de intelectualidad de las normas tendrían así punto de apoyo en la sistemática concreta de cada institución, quedando relativizados estrechamente dentro de límites peculiares. Desaparece así la gravedad del dilema entre voluntarismo e intelectualismo.

Paralelamente, la distinción positivista entre ley y norma, entre formalismo y materialismo jurídicos, se refiere concretamente a unas estructuras unitarias, que pueden ser contempladas, tanto desde el punto de vista de su forma como de su contenido, puesto que en ellas forma y contenido aparecen referidas funcionalmente entre sí.

La programación institucionalista del Derecho no resuelve los *problemas absolutos* del Derecho, pero puede desinteresarse de ellos en último extremo, al relativizarlos y concretarlos a singularidades históricas. Ello podrá decepcionar a los ideólogos, pero hace posible que la problemática iusfilosófica cumpla con su función propia, que es la de alumbrar el funcionamiento y promover el progreso de la vida jurídica.

dica, mediante la consideración técnicamente jurídica de los problemas planteados concretamente.

La conexión con la realidad viene entonces asegurada por la técnica sociológica (en lugar de operar con datos supuestos o inventados). La conexión con la perspectiva propia del talento filosófico, se realiza mediante las técnicas filosóficas que permiten descubrir el *sentido* de las realidades jurídicas, y construir una metafísica del Derecho; referir la ontología del Derecho a las *realidades* del poder y de la libertad humanas; intuir los *valores* producidos en la vitalidad jurídica, ordenarlos y estructurarlos con arreglo a criterios racionalizados en vista de la organización peculiar de cada país; estudiar la conducta interhumana y en ella conocer las *relaciones* sobre que el Derecho debe operar, siempre desde la consideración de la estructuración de cada clase de relaciones dentro de una unidad social concreta, o sea, dentro de una institución jurídica, situando así las relaciones en terreno hospitalario protegido contra las inclemencias de una racionalización abstracta o de una voluntariedad política demasiado concreta.

La organización de la enseñanza universitaria debe ajustarse a fines propios. La fijación de estos fines será el elemento que permitirá delimitar positivamente los caracteres de la enseñanza.

Al mismo tiempo, los fines han de ser limitados en la proporción en que el conjunto de enseñanzas universitarias lo exija. Esta limitación nos marcará aspectos negativos, de tiempo y de extensión principalmente, de las cuales nos hemos de servir positivamente para procurar el máximo rendimiento de la enseñanza que dentro de esos límites forzosos hemos de impartir.

Los fines que se atribuyen a la asignatura del Derecho natural y de la filosofía del Derecho, se diferencian fundamentalmente de los de otras asignaturas que estudian aspectos concretos de la práctica y de la ciencia jurídicas. Pues la asignatura referida tiene una perspectiva más bien generalizadora, teórica y filosófica.

En los programas que se explican en nuestro país, ajustados al plan general de la enseñanza universitaria, hay aspectos y partes que podrían ser descritas como tendiendo a los fines siguientes: ética del Derecho, información cultural, encuadramiento sistemático-conceptual de las realidades jurídicas, sociología jurídica, crítica de doctrinas jurídicas, historia de los sistemas iusnaturalistas —preferentemente antiguos—, desarrollo sistemático de ideas filosóficas respecto a los valores jurídicos, y algún otro tema menos notorio.

Ante las limitaciones de tiempo hábil para explicar en cátedra to-

das estas materias juntas, hay que optar prontamente por el predominio de alguno de los aspectos posibles a costa de los demás. Por otra parte, hay que tener en cuenta la situación intelectual de alumnos que, en un caso están iniciándose en los conocimientos jurídicos y en otro caso están ya provistos de todas las enseñanzas propias de la fase de licenciatura.

Habrà que encuadrar todos los elementos propios de la asignatura, bajo el enfoque más adecuado en cada caso.

Aparte de las perplejidades que este problema produce, aún hay que hacer una decisión muy importante, en sentido limitador de la modalidad docente oportuna. Hay que optar entre servir directamente a la investigación más honda posible de alguno de los temas escogidos como fin de la enseñanza o buscar primordialmente presentar los temas a estudiar de tal modo que, sin pretender agotar los aspectos heurísticos, se adapte de modo apropiado a la educación de los futuros juristas. Hay que escoger entre lo que queremos: sabios o juristas.

Tal como está planteada la enseñanza universitaria en la fase de licenciatura, la opción viene dada —sin perjudicar la dedicación puramente científica—, por la formación del jurista.

En conclusión, tenemos que: 1) hay que ajustarse a los planes de estudio oficiales; 2) hay que adaptar la enseñanza a los fines de la fase de licenciatura; 3) hay que examinar cuál de entre los posibles desarrollos de la materia a explicar contribuirá más poderosa y eficazmente a la consecución de los fines de formar buenos juristas; 4) hay que impartir concretamente la enseñanza que, desde el punto de vista del jurista, sea más completadora del resto de las enseñanzas, contribuya a hacer más eficaces y depurados los conocimientos propios de un jurista, y libre a éste al mismo tiempo de que un unilateral culto a la técnica jurídica le haga olvidar los valores que encierran y deben encerrar las estructuras jurídicas sobre que tendrá el jurista que verter su actividad profesional, en medio de una sociedad que solicita de muchos y variadísimos modos sus servicios; 5) hay que dotar al jurista de instrumentos que le sirvan en todo momento para resolver problemas totales que le surgirán a menudo: hacerle comprender el sentido más íntimo del Derecho, ponerle al tanto de las modalidades en que la vida jurídica puede actuar, prevenirle, en fin, para que su tarea profesional tenga un verdadero sentido ético y cons-

tituya una obra humana llena al tiempo de valor individual y de utilidad común (43).

El problema más fundamental de toda enseñanza consiste en la ignorancia de la naturaleza de la «educación general». El profesor J. Tusquets (44) da por supuesto el valor de los procesos naturales de toda enseñanza, al afirmar que «la Pedagogía cristiana acoge y consolida las posiciones de la pedagogía creacionista natural». Pero no es suficiente la enseñanza «racional», pues lo valioso no se puede separar de lo empírico. La educación relativista de Dewey es incompleta. La aproximación al punto correcto viene de la conjunción de un punto de vista fundamentalista, junto con el sistemático y el crítico, partiendo desde una posición humanitaria y religiosa. La enseñanza consiste en un apostolado, en «querer salvar la ciencia del jurista que se desarrolla intelectualmente» (45). La educación que resulta de la enseñanza universitaria debe consistir en la creación de la conciencia de comunidad cultural. Los defectos más notorios son la obsesión *historicista*: convertir en mera narración la asignatura más formativa —tal como la iusfilosófica; la obsesión de la *crítica*: sustituyendo el estudio de los autores por pretendidos juicios acerca de los mismos; y la obsesión *erudita*, renunciando a la formación en intensidad y en eficacia personal.

La erudición iusfilosófica no puede consistir en pura historia minuciosa tendida hacia la reconstitución auténtica del pensamiento ajeno. Un creador debe comprender las ideas ajenas por su afinidad o antítesis con las suyas, tomando las suyas para mediar entre las escuelas, bien lejos del eclecticismo inorgánico o de la mediación mecánica.

(43) Sin perder nunca de vista la jerarquización de los problemas alrededor de la actitud iusnaturalista que es fundamental. El profesor VON DER HEYDTE, en el debate subsiguiente a la lectura de su estudio aportado al primer encuentro internacional de BOLZANO, *Das Wesen des Naturrechtes*, cierra las intervenciones haciendo notar que, para él, el problema del Derecho natural no es ni solamente un problema de filosofía jurídica, ni solamente un problema de discusión científica. Sobre todo es el problema de la formación de los juristas. Pues la justicia no es solamente un orden objetivo, sino también es una virtud que debe ser aplicada cada día, en la vida pública, en los actos del Estado. Esto es algo que los juristas no deben olvidar. (Véase v. d. HEYDTE en el vol. *Les bases culturelles*, páginas 99-100.)

(44) *La pedagogía cristiana: su posibilidad e irreductibilidad*, «Pensamiento», 15, 1959, pág. 281.

(45) Parafraseando una definición de EGGERSDORGER, citada por J. TUSQUETS, *Teoría de la crisis de la educación general*, «Convivium», II, I, 1957, págs. 37-66.

La erudición —tan necesaria en el bagaje personal del catedrático— debe ser relegada en la enseñanza misma a un lugar secundario, pues consiste en «un saber del que no hace falta acordarse y del que no puede uno acordarse».

Los datos históricos aportados por la función memorativa se realizan biológicamente «en función del porvenir». Por tanto, el peso histórico nunca debe sobrecargar la problemática actual con rememoraciones románticas, en perjuicio de la eficacia resolutive presente.

La capacidad más altamente desarrollada debe ser el raciocinio. Si el saber consiste en conocer la razón de las cosas, con mucho mayor motivo el conocimiento filosófico del Derecho debe ser razonable, consistiendo en hacer manar de su fuente consecuencias justas, principios verdaderos. Un profesor (46) nunca logrará su fin si no da razón de sus preceptos a sus discípulos y si no les hace sentir hondamente la conexión de cada verdad con el principio de donde emana, para que los discípulos no tengan duda de la fuente de donde deriva cada conclusión.

La enseñanza jurídica debe tender a la utilidad social y al adelanto científico. Esto es cierto en las enseñanzas técnicas del Derecho, pero en las enseñanzas típicamente filosóficas, la utilidad docente es tanto más amplia cuanto que repercute sobre la estructura más honda del jurista, o sea, en sus convicciones más indispensables e inadvertidas, porque consisten en su conformación integral, como miembro de una comunidad vital, como jurista entregado a finalidades a cuyo servicio se dedica en cuerpo y alma.

Para poder hacer frente a compromisos tan importantes, el catedrático debe observar en su enseñanza una dignidad y una libertad que han de tener en cuenta: los métodos utilizados hasta el momento; integración de sus métodos en el plan general educativo, ya que debe ser mantenido el principio de «unidad en la formación científica»; contribuir al desarrollo armónico del alumno; tener conciencia de las limitaciones internas y exteriores dentro de las que debe jugar la competencia profesional de elegir libremente los medios y fines concretos de su enseñanza jurídica (47).

La estructura humana tiende a la perfección, pero la alcanza procediendo con arreglo a leyes estructurales. Por ello, el deber elemental

(46) Dice BONNECASE: *Introduction*, págs. 371-372.

(47) Como hace notar I. DÍAZ ARNAL: *El educador especializado*, «RED», 76, 1958, pág. 35.

de todo educador intelectual consiste en considerar a cada momento de su actuación la *causa final* del proceso educativo (el jurista perfecto), la *causa ejemplar o reguladora* (el ideal paradigmático de desarrollo doctrinal y filosófico), y la *causa eficiente o realizadora* (elementos intrínsecos y extrínsecos: facultades personales, ambiente, aptitudes características del propio maestro, etc.). En el severo planteamiento tomista, el fenómeno docente se desenvuelve en tres términos: maestro, discípulo y valores intelectuales. El magisterio es dedicación a los discípulos, en un recurso continuo a todos los medios y facultades del alumno. El objeto de la enseñanza ha de constituir una necesidad vital dentro de su plano, un valor actual y céntrico. Han de ser desterradas las *inutiles quaestiones, inutiles articulos et inutilia argumenta*. Se ha de encauzar la enseñanza a fines prácticos, puesto que la vida humana consiste en cosas prácticas, y la vida especulativa es supra-humana. Y, sobre todo, hay que atender al principio de unión de los saberes, el *principium concentrationis* como *conexio objectorum scientiae* (48).

La enseñanza podría adquirirse por invención o por recepción de nociones. Lo ordinario consiste en lo segundo. Pero ello no impide el carácter eminentemente activo que se deba suponer en el alumno, ya que él mismo es —terminología escolástica— *causa efficiens* de todo aprendizaje; y, por tanto, el maestro ha de partir siempre de ciertos conocimientos previos del discípulo (49).

La educación es, pues, un género de «perfeccionamiento individual» propio de todo hombre, pero concretado a un campo del obrar concreto. La educación consiste, para el jurista, en estar en situación de resolver oportunamente todos y cada uno de los problemas jurídicos que se le puedan plantear. La responsabilidad profesional consiste en «responder», o sea, «estar en situación de responder» frente a la exigencia que la sociedad pueda plantear profesionalmente al jurista.

Pero la Universidad no puede llegar a proporcionar al jurista todo lo que los problemas comunitarios requieren. La limitación de tiempo, de medios y de procedimientos lo impiden. La Universidad es un medio «exterior» al jurista, en cuanto que le proporciona ciertas nociones y sistemas. La vida profesional y la práctica consiguiente son

(48) Según KUNICIC: *Principia didactica D. Th.*, «Sacra Doctrina», II, 1957, página 400.

(49) Según resume J. VALBUENA: *La formación de la personalidad por los principios pedagógicos de S. T.*, Semana Esp. Fil., Madrid, 1955, págs. 179-180.

quienes contribuyen más poderosamente a la perfección profesional del jurista, al provocar su «autoeducación». Para este proceso es para el que la Universidad le da medios en primer lugar. Por ello podemos definir la función educativa de la Facultad jurídica, no como educación jurídica completa en cuanto «perfeccionamiento profesional», sino como «formación jurídica», o sea, «potenciación para el futuro». Y en esta tarea formativa no hay, dentro de los planes de enseñanza jurídica, disciplina tan eficaz y tan ampliamente formativa como la Filosofía del Derecho y el Derecho Natural, si en su enseñanza se observan las leyes elementales de la educación.

En cuanto a la manera práctica de imponer al jurista en la mentalidad filosófica, es importantísimo descargar la exposición de tecnicismos filosóficos y metodológicos. No es admisible una «introducción metodológica» de conjunto —la cual sólo es adecuada para las enseñanzas de «investigación», o sea, para el período del Doctorado—. Por el contrario, cada concepto y cada avance concreto debe tener una verdadera introducción de método, no abstrusa sino práctica, consistente en relacionar el tema o problema a estudiar con otros ya conocidos. Si es posible se ha de recurrir a personajes o situaciones conocidas por su descripción en obras literarias, o aludidas en legislaciones vigentes. Además, es conveniente realizar frecuentes recapitulaciones, y detallar la historia de ciertos conceptos importantes, como medio eficaz de llenar de contenido ideológico la escasa terminología técnicamente filosófica que la enseñanza de juristas puede recibir provechosamente.

Los temas a explicar desde esta perspectiva docente, se reúnen alrededor de tres clases de cuestiones enunciadas como Ciencia jurídica, Filosofía jurídica y Derecho natural. De la enseñanza de cada grupo trataré por separado (50).

La enseñanza de la Ciencia jurídica.—Suelen verse tratados científicos del Derecho, cuya estructura permanece idéntica en las sucesivas ediciones, limitándose, si acaso, a añadir unas notas, o a resumir la opinión de algunos autores más. Se trata del caso —y del problema— de los libros que crecen por el sistema de yuxtaposición de datos.

Ante la frecuencia de este fenómeno, habremos de preguntarnos si la ciencia consiste en una catalogación de opiniones emitidas, o si, por

(50) Hay un buen resumen bibliográfico acerca de la enseñanza del Derecho en un estudio de F. L. SABSAY y F. N. BARRANCOS, en *Revista Jurídica de Buenos Aires*, 1, 1958, págs. 205 y sigs.

el contrario, no habría de consistir en la elaboración de esas opiniones en un sistema racional, dentro del cual esas opiniones vienen a llenar puntos lógicos dentro del sistema, siendo entonces cada opinión una ejemplificación de una posibilidad sistemática.

Ambas soluciones son correctas. La primera es informativa, aunque siempre quiere ser también sistemática. La segunda es formativa, en cuanto que pone a la disposición del lector una serie de posiciones más o menos equidistantes entre sí, y que ocupan puntos lógicos de posibilidades resolutorias a un problema que las subyace a todas.

Lo que se ha de apreciar, aparte de la propiedad intrínseca de ambas posiciones sistemáticas, es cuál de ellas es la más acomodada para la enseñanza universitaria.

En primer lugar, hay que manifestar que pertenecen a distintas mentalidades científicas. La solución primera o enumerativo-descriptiva, obedece al método casuístico, y tiene preponderancia en las enseñanzas de tipo práctico (aun cuando en las mentalidades empiricistas, tales como la anglosajona, se utilice también en la filosofía). La solución segunda racional-sistemática obedece al método generalizador, y prevalece en las disciplinas teóricas y especulativas.

Al tomarse con objeto de enseñanza al saber jurídico en su conjunto, y tratándose de llegar a conocer su sentido intrínseco y su significación dentro del círculo de los demás objetos culturales, hay que decidirse por uno u otro de los sistemas.

Lo mejor sería hacer compatibles ambos procedimientos, ya que el primero sirve muy bien para poner al alumno en contacto con la mentalidad de un jurista que él mismo está viviendo una modalidad del problema a estudiar, y el segundo porque conecta al futuro jurista no sólo con una clave de comprensión de varias soluciones diversas a un problema, sino también como clave para él mismo reconducir a sistema el problema que personalmente pueda llegar a plantearse alguna vez acerca del punto jurídico debatido.

La solución mejor parece ser la de plantear inicialmente un despliegue estrictamente sistemático del problema en sus conexiones con los elementos de la realidad jurídica y social circundante. Situar luego, dentro de la serie de soluciones que pueden estructurarse para el problema, dos posiciones contrapuestas entre sí, y luego formar la serie de soluciones dentro de las cuales vayan predominando una a otra de las posiciones diametralmente opuestas.

Por fin, las distintas posiciones de la serie se irán ejemplificando mediante las opiniones de las diversas escuelas y autores, de tal modo

expuestas que aparezca no sólo la *razón de variación* respecto a las demás posiciones (ya históricas, ya meramente posibles) sino la *razón de conveniencia* con la situación de la escuela o del autor aludido. Esta conveniencia interna puede ser, o conveniencia con el propio sistema, o con la solución justa del problema debatido —según que prevalezcan métodos generalizadores o casuísticos, respectivamente—. Esto en cuanto compete a la enseñanza de la Ciencia jurídica en general.

Sin embargo, es distinta la modalidad de estudiar la Ciencia jurídica para el técnico del Derecho y para el filósofo del Derecho. El técnico-jurista estudia la Ciencia jurídica como medio de llegar al conocimiento sistemático de la realidad jurídica. Entonces la Ciencia sirve para decirle *quid sit iuris*. Se trata de instrumentar un conocimiento que ha de ser aplicado a la realidad social para mediante él captar las realidades jurídicas. El filósofo-jurista, por el contrario, se sirve de la Ciencia jurídica no para conocer las realidades jurídicas en su individualidad, sino para, a través de ellas, captar las percepciones últimas —*quid sit ius*— del conocimiento jurídico, o sea, cuál es su origen, su necesidad, su idoneidad respecto a otras realidades, su función dentro de la convivencia social, su historia cultural y naturaleza, etc. Por tanto, la Ciencia jurídica es para el filósofo del Derecho un intermediario que le sirve de instrumentación para interpretar adecuadamente los datos experimentales ya conocidos como jurídicos.

En el fondo se debate aquí la Filosofía del Derecho en un círculo vicioso, pues los datos empíricos son jurídicos por poder ser formalizados científicamente y la Ciencia jurídica es correcta si es capaz de formalizar y ordenar sistemáticamente los datos jurídicos tomados en la experiencia.

Sin embargo, la Filosofía jurídica puede resolver este círculo vicioso, si atiende a que en definitiva puede servirse de un sistema científico escogido desde ella misma, ya que lo buscado no es tanto la perfección del sistema empleado, como la conciencia de la corrección crítica que a cada sistema hay que hacer para que sirva adecuadamente a los propios fines, los cuales no son tanto estructurar la realidad jurídica como tener un medio de referencia asequible a todos los juristas y válido para ordenar elementalmente los datos de la experiencia jurídica.

El planteamiento del estudio de la Ciencia jurídica en la disciplina de Filosofía del Derecho, ha de hacerse, por tanto, desde esta base restringida. No se pretende hacer una Metodología, ni una Historia Crítica de las Teorías jurídicas, sino concretar el sentido que el filósofo

del Derecho ha de intuir en las realidades jurídicas de modo inteligible para los juristas en general. Por tanto, la Ciencia jurídica que ha de ser estudiada en esta Disciplina ha de consistir en una propedéutica más o menos extensa, pero suficiente para que los posteriores planteamientos filosóficos acerca de los problemas jurídicos en general tenga patencia clara.

Por tanto, bastará con exponer un sistema científico de conocimiento de todas las realidades jurídicas. Este sistema habrá de ser escogido entre todos los posibles. Debe ser adecuado a la terminología y a la vida jurídica propia del país de que se trate. La Ciencia jurídica acomodada al estudio de la Filosofía del Derecho ha de tener muy presente su adecuación a las realidades jurídicas que los alumnos conocen en conjunto y en detalle para que las reflexiones iusfilosóficas pertinentes tengan sentido para ellos.

Aún hay que detallar otra concreción. La disciplina de Filosofía del Derecho se estudia en el último curso de licenciatura. Está lejos el tiempo en que se iniciaban los conocimientos sistemáticos, primero en la disciplina de Derecho Romano, más tarde en las Partes Generales de las ramas jurídicas: Derecho Civil, Penal, Administrativo, Procesal, Laboral, etc. Por tanto, sería conveniente recapitular los elementos formales del sistema, en una síntesis que, a falta de una Teoría General del Derecho (que no figura en nuestro Plan de Estudios), redujera a unidad las distintas calificaciones sistemáticas que desde las respectivas disciplinas han venido haciendo. Pues sucede que problemas sistemáticos tratados en asignaturas distintas reciben denominaciones distintas. Por ejemplo, el problema del *numerus clausus* en la teoría de los contratos es idéntico al del principio *nullum crimen sine lege* en la teoría de los delitos y faltas. Otro ejemplo: la distinción entre disposición y administración, en el Derecho privado, es paralela a la de Gobierno y Administración dentro del Derecho público.

Sería aconsejable, por tanto, tratar en la disciplina de Filosofía del Derecho, un sistema jurídico completo, dentro del cual se simplificasen los conceptos más particulares dentro de cada una de las disciplinas prácticas, y en que se hiciera también una clasificación de las ramas científicas del Derecho bajo un criterio unitario y referido a un sistema central armonioso. Esta labor sintética dará un resultado mucho más rico que la mera formación de una Ciencia jurídica propedéutica a los estudios jurídicos, ya que tiene lugar cuando los alumnos están enriquecidos por el conocimiento analítico que han adquirido durante sus estudios del período de licenciatura.

El sistema unitario que asuma esta tarea, tiene que ser breve, completo y capaz de acoger en su seno todas las complejidades de la formalización jurídica. Su aptitud se ha de extender también a su utilización en las posteriores adquisiciones filosóficas. Por tanto, no puede exponerse un sistema científico del Derecho con adiciones críticas, tal como puede realizarse cuando lo que se trata de conocer es la propia ciencia jurídica, sino que ha de ser expuesto un sistema científico adoptado con todas las consecuencias de rigor y de precisión. Ello no será perjudicial, por otra parte, porque se ha de atender más a las esferas generales que a los grados particulares, por lo cual pueden desestimarse los índices de corrección (51).

LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO.—Al hablar de problemas metodológicos de la filosofía jurídica, hay que concretar la condición didáctica de los mismos.

En rigor, se trata de método de enseñanza de los problemas jurídicos vistos desde el intento de comprensión típicamente filosófica (52). Por tanto, en definitiva se tratará de explicitar qué es lo que se entiende por problema jurídico y por comprensión filosófica de los problemas jurídicos. La modalidad docente habrá de plegarse al resultado, cuidando de reflejarlo en un plan conveniente a la formación de los alumnos que se hallan cursando el último curso de la licenciatura.

El problema jurídico que es objeto primordial de la filosofía jurídica, es de una parte el epistemológico de la realidad social en cuanto realidad jurídica. De otra lógica, en cuanto que ha de estar expresado en conceptos generales tomados de la técnica jurídica. Ontológico, en cuanto que la realidad jurídica tiene consistencia peculiar, que si por un lado contiene realidades sociales por otro está contenida en ciertas modalidades de conducta personal. El aspecto axiológico viene dado

(51) Además de reunir las condiciones de pertenecer a la actualidad más rigurosa donde el pensamiento presente se manifieste con plenitud. De este modo se valora al máximo el valor del presente como diagnóstico y como propósito científico trascendente a la misma contingencia histórica. LAVELLE: *Le présent*, *Giornale di Met.*, 6, 1958, 674, dice que «así como el espíritu se opone a la materia, el presente se opone al tiempo y aún la relación misteriosa del espíritu con la materia está representada bajo una forma concreta por la relación entre el presente y el tiempo».

(52) En toda su plenitud, S. T. ha puntualizado magistralmente una concepción maravillosa de la filosofía que no podemos menos de compartir absolutamente: «*Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum*» (S. T., *De Coelo*, I).

en función de los valores que el Derecho representa o garantiza, tanto en su propia estructura como en la más amplia estructura del conjunto social. Y el elemento metafísico del Derecho nos lleva a considerar aspectos tan fundamentales como la calificación de su realidad y el problema de su identidad a través de las diversas culturas y en los variados momentos históricos.

De todos estos aspectos, que pueden ser estudiados desde la filosofía, hay que escoger los más adecuados a una mentalidad profana a los estímulos propiamente filosóficos, y ello en proporción que tienda a insistir en los aspectos más adecuados a la formación de los futuros juristas.

Podríamos señalar en principio, las modalidades iusfilosóficas que estén más alejadas del estilo científico propio del Derecho aprendido para su aplicación en la práctica. La metafísica jurídica, por ejemplo, pertenece al reino de las elucubraciones más netamente filosóficas, y no podría plantearse con amplitud suficiente, ya que, aunque se estudiara profundamente, no podría eximir de desarrollar otros modos filosóficos más cercanos al jurista. Por otra parte, la metafísica implicaría un simultáneo conocimiento de la sociología jurídica y de la historia de los sistemas jurídicos. Todo ello no puede ser incluido en un curso lectivo, si también han de ser conocidos un poco los restantes enfoques. Sin embargo, la metafísica del Derecho entrará fundamentalmente en el conocimiento experimental del dato jurídico. Pues el conocimiento experimental está basado en una metafísica del caso concreto cuya aplicación es necesaria e imprescindible, aunque se utilice inconscientemente. En definitiva, toda conceptuación y toda proyección iusfilosófica cuenta con la perspectiva metafísica. Sólo ella asegura que una realidad jurídica sea precisamente jurídica, como resultado de una intuición que pueda discernir la realidad jurídica de la que no es tal.

La axiología jurídica tiene fundamentales conexiones con la ética. Desde ese punto de vista se refiere a factores que están situados en un reino óntico más amplio que el jurídico. Los valores que el Derecho realiza o garantiza en la sociedad pertenecen fundamental y plenamente al campo ético. Por tanto, la filosofía del Derecho ha de aludirlos simplemente, pero no debe entrar en la explicación detallada de cada uno, apremiada como está por los límites del escaso tiempo en que ha de ser desarrollada en sus aspectos más apropiados. Pero también en la Filosofía jurídica ha de ser estudiado cierto aspecto axiológico; es el aspecto de la valoración propia del Derecho, los valores que el

Derecho mismo realiza dentro de sí: la seguridad jurídica y la justicia jurídica referidas al ordenamiento mismo y no a las repercusiones o productos éticos que del Derecho se deriven para la comunidad social. No obstante, es preciso hacer ver la conexión que los valores propios del Derecho y de la vida jurídica tiene respecto a la más amplia dimensión de la ética social e individual. La doctrina de los valores mismos tiene su lugar en la ciencia ética, así como la problemática derivada de la subjetividad y objetividad de los valores. Por tanto, han de tratarse en la filosofía del Derecho dogmáticamente, refiriéndose a las doctrinas éticas y sin tratar de ampliar a la ética los planteamientos concretos del Derecho, pero tomando de ella los elementos precisos para la inteligencia de los valores jurídicos. Por otra parte, la materia de la axiología jurídica ha de ser atendida sistemáticamente al tratarse, en el Derecho natural (Curso I) la teoría de la justicia.

Los procedimientos a emplear serán precisos y certeros: puesto que no hay lugar a eternizar al alumno en complejos problemas epistemológicos que apenas alcanza a entender y que, si los entiende, no le importan. Por tanto, hay que plantearse el modo de llegar directamente a la conciencia del jurista. La intermediación experimentada de la realidad jurídica, por su alcurnia metafísica, es el más eficaz. Sobre todo entendida en el sentido moderno de la «ontología». La vivencia metafísica tiene la cualidad de encarnarse en la vivencia jurídica más inmediata, trascendiéndola de toda visión legalista y metiendo al técnico en la emoción del contacto con la realidad jurídica misma. La experiencia del Derecho, cuya consecución es rara en la vida de un jurista, es el mejor acicate para una depuración de toda frigidez que pueda enmohecer la técnica profesional, y enciende en el ánimo del jurista un hogar donde se fundirán todas las escorias larvadas en los «malos usos», en el egoísmo personal y en la pereza, para producir una pureza profesional exquisita, una responsabilidad nueva, una deontología profesional verdaderamente eficaz. Quien una sola vez en su vida ha tenido el alma quemada por las tensiones entre igualdad y mérito, entre individuo e institución, entre justicia individualizada y justicia generalizada, ha penetrado ya en el santuario jurídico, y está en contacto fecundo con los valores jurídicos y con la conciencia social e individual.

El aspecto doctrinal, indudablemente formativo, ha de referirse a las doctrinas presentes, para cuya comprensión es necesario añadir doctrinas elaboradas en el pasado, pero que sólo deben ser ofrecidas como precedentes de las actuales. Esta enseñanza contribuye mucho

a la formación del sentido jurídico. Todos los esfuerzos han de conducir a este mismo fin. Los estudiantes que frecuentan las aulas de la Facultad no pueden «aprender» metafísica aunque sean capaces de repetir conceptos. Santo Tomás exige, para este aprendizaje, experiencia personal de la realidad misma (53). Pensar consiste en trasladarse de lo actual a lo posible —trasladarse del ser al poder, en expresión de Kierkegaard. La enseñanza activa consiste en aprovechar la experiencia personal de los futuros juristas, para conceptualizarla; y luego radicar de nuevo ese pensamiento en el seno de la realidad. La convicción resultante de este proceso didáctico de la filosofía jurídica, consiste en la libre identificación del jurista con el contenido del propio pensar jurídico. En la relación pensar-obrar surge la posibilidad de la captación filosófica, ya que en dicha tensión se manifiesta la *esencia*, que es objeto de la filosofía.

La provisión de materiales históricos ha de ser, por tanto, subsidiaria de los procesos para promover la vivencia existencial de la realidad jurídica misma. Esta perspectiva permite ratificar el punto de vista de A. Candau (54), de que hoy la filosofía no vive ya la historia en la forma de la «tradición», sino en su incorporación vital a un presente abierto al futuro.

En la ejecución de esta formación filosófica del jurista, se debe atender concretamente a varios problemas que surgen para esta clase de enseñanza. Hay que revalorizar la «funcionalidad» de la filosofía, sin renunciar a su autonomía. El alumno debe ser inducido a descubrir por sí —provocando su espontaneidad— el problema filosófico, sentirlo con viveza inmediata, y resolverlo por sí como problema personal. La problemática debe aparecer como eminentemente actual. Para ello, lo mejor y más honesto es que verdaderamente lo sea.

Son condiciones indispensables en el curso de la explicación: el respeto al adversario, la superación de todo espíritu polémico inter-escolástico (simplificando las cuestiones y reduciéndolas a sus principios comunes), y el esfuerzo por llegar a una «presentación sintética» de la solución (55). Pues no se trata, para los alumnos, de saber todo, sino de saber aprovecharse de lo que efectivamente hayan aprendido.

Por lo demás, no es necesario cerrar los horizontes desplegados

(53) G. KLUBERTANZ: *St. Thomas on Learning Metaphysics*, «Gregorianum», XXXV, 1954, págs. 3-17.

(54) Cfr. REFIL, 62, 1957, pág. 404.

(55) J. M. ALEJANDRO, cfr. «Pensamiento», 54, 1958, págs. 251 y sigs.

hacia los temas propiamente filosóficos. Debe hacerse constar que la filosofía jurídica *presupone* una metafísica general, una ética, una teodicea. Pero el recurso a la «argumentación racional» debe ser reducida al mínimo. La Filosofía del Derecho no tiene por qué «probar» la existencia del Derecho, ya que hay constancia en la experiencia personal de la vida social, y en la propia técnica jurídica. Los momentos del análisis o de la síntesis de conceptos jurídicos, deben seguir los pasos y la terminología peculiar de la ciencia jurídica: otra cosa sería confundir a los alumnos y construir fatigosamente sin beneficio para nadie un edificio vacío al lado del que está ya primorosamente habitable.

El dato primario de toda enseñanza iusfilosófica —reiteradamente— es la existencia individual humana, determinable en cuanto posición personal como portadora del Derecho (56).

LA ENSEÑANZA DEL DERECHO NATURAL.—Los aspectos más generales de la enseñanza del Derecho natural, resultan de la consideración de los datos representados unos por la situación del alumno del primer curso de licenciatura y otros por el conjunto de asignaturas que anterior o simultáneamente tienen relación con el Derecho. Hay que tratar estos datos separadamente.

1. *El alumno.*—Suele tener alrededor de los dieciocho años. Su capacidad de recordar memorísticamente se halla en franco descenso. Tiene aptitud para fijarse en puntos claves, que intenta interpretar desde sus propios medios. Se acerca al estudio del Derecho impulsado por estímulos económicos, seleccionados negativamente en cierta proporción, por tener insuficiente poder intelectual para seguir estudios de que podría obtener ventajas superiores. El conocimiento que tiene del Derecho es intuitivo. Dentro de la vida jurídica aprecia más los aspectos prácticos que los teóricos, y frecuentemente se siente poseído de un espíritu social que podríamos calificar de «apostólico» —referido a la vida política, a los problemas sociales del momento, etc.— que perjudica a la clara percepción de los conceptos científicos, aunque por otro lado puede hacerle interesar por puntos fundamentales de nuestra asignatura.

2. *Antecedentes culturales del alumno.*—Los estudios de bachillerato le han dado un visión de conjunto de las ciencias humanas. Le

(56) Según fué uso didáctico en la gran filosofía española del Derecho natural como demuestra D. COMPOSTA: *La moralis facultas nella filosofia giuridica di F. SUÁREZ*, «Salesianum», 3-4, 1956, págs. 476-477.

permiten leer libros en algún idioma extranjero. El conocimiento de la historia, fundamental para el estudio del Derecho, es defectuoso y basado en moldes poco científicos y deformadores de la sociedad más apropiada a nuestro tiempo, que debe superar nacionalismos y saber definir claramente, dentro de los acontecimientos históricos, cuáles son sus aspectos más valiosos en cuanto sirvan para introducirnos en los ideales sociales más necesarios en nuestro tiempo. El alumno tiene conocimientos filosóficos muy superficiales, aunque relativos a materias sobre que el Derecho natural ha de insistir, tales como la historia de la filosofía y la ética, aparte de que el estudiante está familiarizado con los términos de la lógica, la metafísica y la ontología escolástica tradicional. Además, durante el Curso preuniversitario se ha ejercitado en desarrollar por sí mismo ciertos aspectos culturales, que le han dado confianza en sus propias posibilidades y le hacen apto para procedimientos docentes más sistemáticos que memorísticos (57).

3. *Asignaturas que se cursan simultáneamente.*—Hay una introducción al conocimiento de las realidades sociales, consistente en el estudio de los elementos informadores de la sociedad, atendándose con preferencia a la sociedad estatal y política.

Por otra parte, el estudio del Derecho romano sirve para iniciar a los alumnos en la técnica conceptual e institucional del derecho. La orientación de esta asignatura es tradicional, pero encauzada a formar los instrumentos técnicos que el estudiante ha de manejar básicamente durante la carrera. En este sentido, el Derecho romano hace las veces de la teoría general del Derecho, tarea en que le acompañará también las llamadas «Parte General» del Derecho civil y del penal, en el curso siguiente.

Los estudios históricos, tanto de las fuentes como de las instituciones jurídicas, se refieren a la historia del Derecho nacional. Se cuidan los aspectos científicos (fuentes, textos, legislaciones) y dentro de ellos se atiende más al Derecho de unas regiones que al de otras. Se estudia con más detenimiento el *ius regium* que el *ius regni*. En lugar de explicar las leyes de la evolución del ordenamiento jurídico, aspecto que ayudaría fundamentalmente a nuestra disciplina, se detiene la actual docencia de la Historia del Derecho español en los aspectos «despó-

(57) Esta observación está basada en la experiencia tenida durante los últimos cursos, en contraste con la de años anteriores. El mayor grado de «madurez» observado en los alumnos sólo puede ser atribuido, dada la gran diferencia contrastada, al curso preuniversitario.

«ticos» de la vida jurídica, con lo cual el estudiante se prepara para un positivismo jurídico exagerado. Por tanto, las asignaturas que ayudan a la marcha general de una enseñanza eficaz del Derecho natural en el primer curso son la de Derecho político y parte del Derecho romano. Dada la actual orientación docente de la Historia del Derecho español, la enseñanza de esta asignatura hace difícil la conexión del Derecho natural con el futuro aprendizaje del Derecho positivo.

4. *Consecuencias del análisis efectuado.*—La enseñanza del Derecho natural admite puntos de vista bastante generales. Es posible entroncar la terminología iusnaturalista con la terminología a que el alumno está acostumbrado por sus previos estudios de filosofía y ética. Hay que procurar insistir sobre los puntos en que el Derecho natural se conecta con el Derecho positivo, prescindiendo sistemáticamente de sus conexiones con la Moral y la Religión. No por poner al Derecho en un círculo conceptual independiente de la Ética y de la Religión, sino para que el contenido ético y religioso del Derecho natural se conecte con el conjunto de los conocimientos jurídicos del futuro jurista en cuanto tal. Hacer otra cosa sería falta de visión humana, planteamiento falso de la problemática del alumno, y menosprecio de las cualidades científicas del estudiante sin beneficio para las vivencias religiosas y éticas del mismo, ya suficientemente acondicionadas por la formación precedente y simultánea. Por ello, se trata no de contradecir sino de hacer fecundas las vivencias personales del jurista, haciendo del Derecho natural una vía de paso de los valores personales y sociales hacia la técnica jurídica y hacia la vida profesional del jurista.

Más conveniente que un método histórico, en que los conocimientos llegan ordenados cronológicamente y sólo son aprovechables mediante la introducción de juicios de valor acerca de su admisibilidad para nosotros, resultará un método sistemático, que permitirá al alumno formar su propia mentalidad acerca de los problemas que puedan ser resueltos desde un esquema fundamental válido, sin que a ello estorbe, por otra parte, el conocer la génesis histórica de los conceptos iusnaturalistas más importantes.

Si *método* es «un procedimiento de actuar, aplicado con la conciencia de la posibilidad de emplearlo en cualquier caso pertinente a un orden dado» (58), el método iusnaturalista consistirá en poner en evi-

(58) TH. KOTARBINSKI: *De la notion de méthode*, Rev. Mét. Mor., 2, 1957, página 199.

dencia los fenómenos jurídicos donde actúan fuerzas iusnaturales. Los datos históricos enriquecerán de contenido a los presentes (59).

La enseñanza del Derecho natural viene complicada por su conexión con las otras enseñanzas jurídicas, dentro de cuyo conjunto ha de concordar con todas para que exista unidad docente. Por ello, el Derecho natural se emplea también como «Introducción a los conceptos jurídicos». Temas iusnaturales son aludidos continuamente por las «partes generales» de diversas disciplinas, en referencias al estudio de la personalidad, la capacidad, el acto jurídico, el derecho subjetivo, la persona jurídica, etc.

Hay un defecto frecuente en la enseñanza jurídica: olvidar la existencia de las comunidades nacionales. El estudio abstracto crea demasiados vacíos alrededor del alumno. La enseñanza jurídica, además de tener aspectos políticos, debe contribuir también a la finalidad general de la educación, consistente en formar conciencia colectiva. Pero aquí también es un inconveniente la defectuosa organización de los estudios propedéuticos al Derecho (60). Aún se estudia el Derecho romano en lugar de una Teoría General del Derecho (sistemática y actual). No se atiende a la Sociología del Derecho (mal sustituida por una sociología del Estado encubierta bajo la Teoría de la Sociedad, *D. Político* 1.^o). Y la Historia del Derecho español adolece del peso de las «fuentes formales» viejísimas, y del estudio de instituciones pretéritas, mientras que las instituciones modernas quedan sin precedentes claros y sin referencia histórica concreta. De igual modo, se estudian instituciones romanistas, sin tener en cuenta la influencia que cada una de ellas ha ejercido en el desarrollo de nuestro Derecho nacional y canónicas, donde, sin embargo, no se estudian bastante las conexiones jurídicas existentes entre la legislación eclesiástica y la estatal de nuestro país. Es fatal descuidarse de la captación real de los fenómenos jurídicos, y olvidar la estructuración nacional de la vitalidad jurídica como base de comparaciones supranacionales y de una generalización conceptual válida para todos.

La concreta enseñanza del Derecho natural, frente a estas difícil-

(59) Esta utilización histórica del Derecho Natural fué empleada ya en la enseñanza iusnaturalista, aunque algunos autores modernos la emplean como si la hubieran descubierto ellos mismos. Ver S. M. ZIMARA: *Einblicke in die Unterrichtweise des Franz von Vitoria, O. P.*, «Divus Thomas», 4, 1946, páginas 429-446.

(60) Hay que hacer notar que conservan la misma estructura de hace cien años.

tades, consiste en centrar en el iusnaturalismo el desarrollo del Derecho en general y de las ciencias jurídicas, al menos en su sentido genético y en algunas de sus direcciones. El Derecho natural se referirá siempre a un Derecho relacionado con la justicia.

Y la estructura de la enseñanza ha de referirse a la centralidad humana dentro de toda manifestación de vida social. El estudio del Derecho debe centrarse en la acción de la libertad humana, en la expansión de sus facultades prácticas y en la conexión de esas facultades con los poderes comunitarios. Por ello, el Derecho natural tiene que consistir en una doctrina de la justicia, y en una acción de los derechos humanos. Esta perspectiva hace siempre aparecer al hombre como protagonista —y no como efecto— de la vida jurídica. Sin llegar tampoco a distinguir en el hombre los derechos políticos de los sociales, ni ambos de los derechos jurídicos en sentido estricto ni de los ampliamente humanos. Pues más que de derechos distintos se trata de formas distintas de derechos, definidas en momentos históricos diversos, pero que conservan una clara radicación unitaria en la libertad y en la dignidad del hombre.

Nuestro programa pretendería, pues, centrar sobre los derechos naturales la problemática del Derecho natural. Pero además quiere vitalizarlos mediante su encuadramiento en una teoría de la justicia. De este modo, se encarnan en el valor jurídico mismo, y se redimen de su concreción revolucionaria, tantas veces desmedida, tormentosa y falsa.

Los derechos humanos son el meollo del Derecho natural (61). Pero, además, constituyen el eje de la idea jurídica y demuestran su eficacia vital (62), hasta el punto de que sobre ellos se centra hoy la problemática iusfilosófica. Ellos comprueban la efectividad, el contenido y la fundamentación del Derecho natural. Messner observa (63) que inductivamente puede estudiarse el Derecho natural atendiendo a las respuestas personales obtenidas históricamente, entendidas como patrones generales de conducta, en vez de estudiarlo deductivamente (escolástica tradicional, idealismo, etc.). El procedimiento inductivo

(61) Como afirma también H. COING: *Grundzüge*, pág. 70.

(62) Según coincide MITTEIS: *Ueber das Naturrecht*, 1948, pág. 34.

(63) *Naturrecht ist Existenzordnung*. *Archiv. f. r. u. Sph.*, 42-2, 1957, páginas 187-210. Véanse las incidencias de la enseñanza del Derecho Natural en nuestro país, en SÁNCHEZ AGESTA: *El pensamiento político del despotismo ilustrado*, Madrid, 1953, págs. 291-293.

—que es el seguido por el propio Messner— sirve para unir el orden ontológico (objetividad) con el orden personal (subjetividad). Además permite establecer las normatividades iusnaturalistas de tipo hemonómico. Messner toma como prototipo hemonómico a la familia, donde el *consensus* parece formarse espontáneamente, y donde juegan de un modo concreto la autoridad, la obediencia, etc., interiorizadas en el pensamiento común. Por ello juzga dicho autor, que en la familia se hallarían los valores o principios jurídicos y la actitud que defina el orden de la convivencia como orden existencial. Pero nosotros mismos preferimos estudiar esta comunidad vital en la comunidad «arquitectónica», que es la política. Para ello nos servimos de la conceptualización de los grados de la conciencia y de los grados de participación comunitaria como formas de conciencia hemonómica, y del empleo del concepto de bien común.

ANGEL SÁNCHEZ DE LA TORRE

RECENSIONES Y NOTICIAS DE LIBROS

CALVEZ (J. Y), y PERRIN (J.): *Eglise et Société économique, L'enseignement social des Papes de Léon XIII à Pie XII (1878-1958)*. Aubier. París, 1959, 578 págs.

Los autores del estudio presente recogen en forma definitiva el resultado de un esfuerzo en común realizado durante varios años junto con un equipo de jesuitas de la Facultad de Teología de Lyon.

La finalidad del libro consiste en ofrecer un esquema compacto y afinadísimo de la doctrina social católica. Ello aparece en su amplitud al examinar los títulos de los capítulos: La Iglesia y las relaciones sociales; Revelación y Derecho natural; La intervención de la Iglesia y sus límites; Los principales documentos pontificios; Persona y sociedad; La justicia; Caridad y justicia; La necesidad; La propiedad; El trabajo; El capital; Cambio, precio, mercado; La empresa; Economía nacional, economía internacional; Economía y Estado; Los antagonismos sociales; La Iglesia y la lucha de clases; Sindicalismo; El proyecto social de la Iglesia: comunidad y responsabilidad.

La valoración e incluso la simple exposición de este libro, que es sobre todo una condensación y síntesis decantada hasta una pureza cristalina, serían obra digna de quien pudiera juzgar desde un nivel científico y desde un conocimiento de la materia parejo al de sus autores, quienes figuran entre las máximas autoridades de la sociología cristiana. Sin embargo, es preciso dar cuenta del contenido de uno de los capítulos, que cae de lleno en la especialidad de este ANUARIO. Me refiero al Capítulo II: *Revelación y derecho natural*.

Reflexionan los autores que el fundamento último de la vocación doctrinal de la Iglesia en materia de convivencia es la revelación cristiana. Su inspiración pertenece a un orden superior al de la simple reflexión filosófica sobre cuestiones sociales. Pero, al superar la filosofía, la desborda sin anularla ni denigrarla. La ley natural y moral de que habla la Iglesia desborda en algún momento el alcance de la razón, pero sin dejar en ningún momento de incluirla. El hombre aparece en todo momento como creado por Dios, pero es creado al ser dotado de una capacidad de razón como ser constitutivo del hombre. Por ello puede la Iglesia aludir frecuentemente a una segunda fuente doctrinal de su enseñanza: el derecho natural. Mas ¿cómo puede la Iglesia hablar en nombre de un derecho natural propiamente racional, si su cometido específico es interpretar la revelación?

Los autores piensan que la autoridad del derecho natural en cuya

racionalidad argumenta frecuentemente la Iglesia, no se impone al creyente en cuanto que tenga «autoridad eclesiástica» sino como hipótesis que la propia Iglesia confía que podrá convencer a todo hombre, sea o no creyente; dado que versa en un dominio ilustrable por la razón.

De este modo, la Iglesia puede referirse en su enseñanza a dos clases de argumentación, basada una en la doctrina revelada interpretada magistralmente, y otra en la racionalidad humana considerada en toda su amplitud.

Examinan posteriormente los autores el significado del «derecho natural» a que los Papas se refieren con tanta frecuencia.

La Iglesia piensa que todo hombre, creyente o no, puede llegar a la inteligencia de la ley natural y del derecho natural. El hombre encuentra en sí mismo, en el análisis de su naturaleza de hombre, el conjunto de obligaciones morales esenciales a que debe someterse para obrar conforme a lo que es y debe ser. Este derecho natural tiene caracteres de objetividad: estabilidad, inmutabilidad, universalidad. En conexión con el derecho natural, los particulares derechos positivos tienen que realizar la tarea de definir con mayor exactitud las exigencias de convivencia y de adaptarlas a determinadas circunstancias concretas. Ello aunque el derecho natural al que la Iglesia se refiere no deja de contener por su parte ciertas determinaciones importantes. Pues presenta como ejes de proyección del derecho natural tres instituciones básicas: familia, propiedad y Estado.

Según diversos documentos, la propiedad privada e individual es de derecho natural. Al igual que la familia, es institución necesaria en la estructura social, y ello sin desmentir un continuo irse adaptando a las circunstancias temporales. Pues, tanto la familia como la propiedad son bases indiscutibles de cierto nivel de seguridad en cada persona.

Otra especificación iusnaturalista es la necesidad de que exista una comunidad de trabajo dentro del ordenamiento social en sentido amplio: *sunt nimirum proletarii pari iure cum locupletibus natura cives*.

Por ello, la proyección iusnaturalista no da a las instituciones un contenido detallado, lo cual compete sin duda al Derecho positivo. Mas la Iglesia reconoce en las citadas instituciones un cierto número de determinaciones esenciales que aparecen en correspondencia con estructuras esencialmente constitutivas de la naturaleza del hombre y de la sociedad.

De aquí resultan elementos para establecer la conexión existente, para la enseñanza eclesiástica, entre revelación y derecho natural.

La Iglesia formula proposiciones cuyo contenido es del orden del derecho natural. Estas afirmaciones son materialmente de derecho natural, cuyo módulo de razón es en todo caso el tipo humano considerado en semejanza de la divina razón y del propio Cristo, norma de la humanidad perfecta.

Parejamente, es en los principios de la ciudad cristiana donde aparecen en su plena racionalidad los principios de una ciudad y de una

sociedad plenamente razonable. Pues la mayor dignidad de la naturaleza humana aparece precisamente de haber podido ser elemento de la encarnación divina. Coinciden, por ello, alejamiento de la doctrina revelada y alejamiento de la verdadera naturaleza del hombre. En último extremo, la naturaleza humana y el contenido del derecho natural son la obra misma de Dios creador y redentor, y en Jesucristo se ha restaurado toda naturaleza y se ha revelado la plena verdad de la naturaleza humana.

De aquí el sentido que tiene la enseñanza social de la Iglesia, la cual, custodio del orden sobrenatural cristiano, en la cual se unen naturaleza y gracia, tiene la misión de formar las conciencias, y en consecuencia también de hallar soluciones para los problemas y deberes impuestos por la vida en común.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE

Cossío, Carlos: *Ciencia del Derecho y Sociología Jurídica*. I, El problema y su asunción tradicional; II, Prolegómenos a la solución egológica; III, La solución egológica, en «La Ley», tomos 94 y 95, números de 11-6-59, 2-7-59 y 21-7-59.

Persistiendo en la importante vía por la cual progresa el pensamiento de nuestro conocido autor, se plantea en estos artículos un dilema que se ofrece a los juristas. En el terreno de la ciencia jurídica dicho dilema tiene gran semejanza con una distinción doctrinal muy elaborada en el pensamiento tradicional por obedecer a los más vivos fundamentos de todo conocimiento. Aludo precisamente a la vieja distinción entre la conceptualización «formal» y «objetiva», en relación con la noción del conocimiento como adecuación de intelecto y cosa.

Cossío presenta a la Sociología y a la Dogmática jurídicas en una contraria actitud de pretender darnos la esencia del Derecho, cada una por su lado, y fundamentando así las pesquisas de la otra. Finalmente reflexiona Cossío la importancia que esta pretensión tiene para una concepción científica del Derecho.

Los esfuerzos del articulista tienden, en primer lugar, a manifestar la calidad lógica de este dilema.

El racionalismo dominante en la doctrina actual viene afectado radicalmente por defectos importantes: el relegar el estudio de la noción de *norma*, considerándolo pretemático; identificar la objetividad del Derecho con la norma; el identificar normas jurídicas con legalidad positiva; el considerar también pretemática la noción de *positividad*, subsumiéndola en la noción de *validez*. La Teoría egológica tacha al racionalismo jurídico en los dos puntos de su solución: en la naturaleza imperativa que atribuye innecesariamente a la normatividad y en el fingido nexo causal con que representa la conexión que relaciona la norma y la conducta.

La norma, por el contrario, se integra en la conducta por captar vivencialmente en sí su sentido. Dicha intuición es el solo modo capaz de identificar lo jurídico. Y ello —dice Cossío— en el doble sentido de si el caso está bien referido a la norma por la identidad del substrato real y del substrato mentado, y de si la norma está bien referida al caso porque el sentido conceptualizado es el mismo que el sentido axiológico de éste y no un sentido diferente que haría inaplicable esa norma a ese caso. Para eludir la posibilidad de frustración noética, la conducta, a su vez tiene que desplegarse en conformidad con el contenido de la mención normativa, realizándose también de este modo la oportuna restricción de libertad de acción del sujeto actuante y consciente del Derecho.

La primacía intelectualista del Derecho se manifiesta, por tanto, en la función asumida por la Ley. Cuando se dice que la Ley obliga, se registra el hecho obvio de que la fuerza con que la convivencia se impone como inteligencia mutua de los hombres, se manifiesta en medios idóneos de realizar técnicamente esa inteligencia. No hay otra fuerza de la Ley que la forzosidad de tener que entenderse los hombres que conviven, dado que tienen que convivir, y ello sólo es posible viviendo con la ineludible necesidad de entenderse. De ahí la superfluidad del imperativismo jurídico, lo cual aparece incluso en la dual estructura de la norma, cuya dualidad no puede ser imperada al mismo tiempo.

El racionalismo intentó aplicar al Derecho un método propio de las ciencias naturales. No sospechó que hubiera un conocimiento propiamente normativo y que normar significara una peculiar manera de pensar. Pensó que la conducta era un conjunto de hechos a los que el Derecho tomaba por objeto para ordenarlos, sin estar presente a su vez en la conducta misma.

En todo caso, resulta que el problema de deslindar Sociología y Dogmática jurídicas no puede resultar de un planteamiento lógico de las propias ciencias como tales, sino que ha de plantearse en el nivel filosófico, en el nivel ontológico. El Derecho viene aquí constituido como la conducta en su interrelación intersubjetiva de acciones posibles y se constituye como objeto tanto del sociólogo como del dogmático jurídicos, ofreciéndose en diversos aspectos para métodos científicos distintos desde la intuición jurídica elemental.

La intuición jurídica contiene un dato de sentido, común al jurista y al sociólogo del Derecho, que presenta a la curiosidad científica la contingencia inherente a los hechos. El jurista estudiará la mutua confrontación de libertad y valor de la conducta jurídica, en la cual se integran, limitándose. El sociólogo busca la manera de comprender como hecho lo que en la conducta hay de libertad y de valor que se crean a sí mismos intersubjetivamente. En el plano óntico, la Jurisprudencia dogmática considera el ser o existencia de la conducta en su deber ser existencial o libertad. La Sociología jurídica considera el deber ser existencial o libertad de la conducta en su ser efectivo o existencia. El sociólogo constata ónticamente la conducta jurídica para

explicar causalmente su producción. La descripción analítica del jurista desarrolla un tipología de las configuraciones socio-jurídicas, las cuales se ofrecen al sociólogo como bases estáticas del capítulo genético. De este modo aparece que los caminos de ambas modalidades de comprensión de la realidad jurídica son idénticos pero con rumbos contrarios. Y en cuanto al conocimiento del jurista, importa sobre todo captar el sentido jurídico para, identificándose con él, poder captar su solución previéndola.

Esta comprensión jurídica de jurista puede efectuarse de dos modos: como espectador y como protagonista.

El conocimiento normativo, entendido alguna vez como conocimiento suministrador de reglas de conducta, o como simplemente que las conoce, es para la doctrina egológica aquel tipo de conocimiento que conoce mediante normas. Por ello, el jurista puede conocer como protagonista, y su conocimiento tiene valor objetivo por ser conceptualmente emocional y no meramente emocional. La Sociología jurídica es un saber propio del espectador, y por ello es también indubitable su legitimación como saber científico del Derecho, tanto como el juez y el jurista, que, identificando su actitud noemática del pensar el caso jurídico concreto con la significación noemática pensada en la conducta jurídica estudiada, proporcionan a su protagonismo un valor de conocimiento científico específicamente jurídico.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE.

DEL VECCHIO, Giorgio: *Filosofía del Derecho*, 7.^a edición. Bosch. Barcelona, 1960.

De nuevo nos llega la *Filosofía del Derecho*, del ilustre profesor Del Vecchio, en su séptima edición española, prueba del incuestionable éxito alcanzado por el libro, que en Italia ha llegado a alcanzar las diez ediciones. La traducción de Recaséns Siches y los continuos retoques y añadidos (sobre todo en la parte dedicada a la historia de la Filosofía del Derecho en España) del profesor Legaz y Lacambra, han estimulado a los lectores a agotar las anteriores ediciones. Dice Legaz y Lacambra en el prólogo a esta edición: «... Es digno de agradecer el esfuerzo del venerado maestro, todavía en la plenitud de su vigor intelectual, por dotar a este libro de una creciente perfección formal y de contenido, como instrumento de trabajo para los escolares, a quienes principalmente va dirigido, sin dejar de ser al propio tiempo el exponente autorizado de una de las doctrinas filosófico-jurídicas más representativas de una determinada situación intelectual y que más profunda huella han dejado entre los pensadores de nuestro tiempo.» Ciertamente, el libro va dirigido a los escolares, mas de su utilidad se han nutrido muchos pensadores. La cualidad primera de esta obra es la sencillez, la diafanidad. Del Vecchio, para llegar a tal esencial-

dad esquemática, ha debido pulir y fatigar la idea de un modo casi fisiológico. Mas esta claridad se alía con la «riqueza y amplitud del horizonte intelectual del autor», como escribe Legaz. Amplitud que, sin perder de vista la línea indeclinable filosófico-jurídica, acoge manifestaciones que hincan su raíz en lo humanístico.

Del Vecchio es un eterno «preocupado» por los problemas del hombre en tanto ser jurídico. Y concibe a esa juridicidad en un sentido dinámico, vivo. De ahí la importancia que el profesor Del Vecchio da a la investigación fenomenológica de la Filosofía del Derecho. Multitud de suscitaciones se entrecruzan en la obra de Del Vecchio, y todas testimonian el vigente dinamismo. La suya es una Filosofía del Derecho «respirada», siempre presente y vivida, nunca caduca. El especialista, al asomarse a estas páginas, aprende a no enclaustrarse, a valorar al Derecho en función de la vida, a conectar la teoría con la práctica y a situar la validez de la investigación en un equilibrio jurídico de carácter orgánico, capaz de mantener la vitalidad del pensamiento sin excesos teóricos de última hora y sin defectos falsamente tradicionales. Nada de lo que digamos críticamente sobre esta «Filosofía del Derecho» resultaría nuevo. Sin embargo, recalquemos ese «dinamismo» creador del profesor Del Vecchio (¿no es su vida un exponente de acción, hasta de heroísmo vital, en el campo de batalla o en el libro?), que apasionadamente, mas sin exageraciones, ha logrado una perfecta correlación entre el hombre y la obra.

MANUEL MANTERO.

DEL VECCHIO, Giorgio: *Studi su la guerra e la pace*. Giuffrè. Milano, 1959, 240 págs.

Bajo los auspicios de la Facultad de Jurisprudencia de la Universidad de Roma, aparece este volumen en el que quedan recogidos una porción de trabajos de Del Vecchio, todos ellos publicados anteriormente en diferentes momentos y ocasiones, pero que poseen una unidad temática interna que autoriza la edición unitaria de los mismos ahora realizada.

En ella se comprenden cinco trabajos de contenido doctrinal básico y un apéndice en el que se incluyen siete breves escritos, todos ellos de carácter ocasional y que, por su limitada extensión y peculiar estilo, así como por reflejar cada uno la actualidad palpitante del momento en que se concibieron, bien podrían llamarse «periodísticos»; y en efecto, alguno de ellos apareció por primera vez en las páginas de los diarios. De estos escritos breves, destaca, a nuestro juicio, por la emocionada indignación y pesadumbre que lo anima, el dedicado a condenar el aplastamiento brutal de la sublevación húngara de 1957, *l'infame sopraffazione della nazione ungherese*, que no duda en calificar como delito orrendo e abominevole.

En cuanto a los escritos que podríamos llamar «mayores», son, ordenados cronológicamente según las fechas de sus primeras apariciones: *Il fenomeno de la guerra e l'idea della pace* (1909); *Le ragioni morali della nostra guerra* (1915), fundamentación moral y jurídica de la justicia y legitimidad de la intervención italiana en la primera contienda europea; *Stato e società degli Stati* (1931), que aborda los problemas que plantea la conciliación entre la innegable soberanía de cada Estado y la sumisión de los mismos a normas y autoridades supraestatales; *Il diritto internazionale e il problema della pace* (1956); *L'ideale cosmopolitico e il problema dell'unificazione europea* (1957), que examina las posibilidades y condiciones de una tal unificación y los obstáculos que a la misma se oponen.

Los más interesantes nos parecen los fechados en 1909 y 1956, no sólo por ser los más extensos y de concepción más profunda, sino también porque ambos ponen de relieve una curiosa evolución del pensamiento de Del Vecchio, que él mismo se apresura a confesar en el prólogo del libro que comentamos. En efecto, en el primero de ellos hace una crítica de las doctrinas «irenistas» que exaltan la paz por sí misma y pone de relieve cómo por encima del valor mismo de la paz existe el valor de la justicia, para el logro del cual las naciones no deben dudar en apelar a la guerra; únicamente es defendible la paz en el caso puramente hipotético de que sea acompañada de una situación de justicia universal e imperecedera. Se llega así a una posición «polemista», de justificación de la guerra.

Pero desde que esto se escribió ha transcurrido medio siglo, y la humanidad ha sufrido dos espantosas experiencias bélicas, en las que —especialmente en la segunda— la guerra no sólo ha adquirido unos tintes de virulencia insospechados, sino que en su desarrollo ha demolido principios hasta ahora intangibles. En el pasado conflicto armado no se ha respetado ningún bien, ningún derecho de los tradicionalmente salvados por los pueblos combatientes; la guerra ha recobrado el carácter bárbaro de los primeros tiempos. Por ello, en el ensayo de 1956, Del Vecchio, sin renunciar a sus puntos de vista fundamentales, adopta empero una actitud empírica distinta frente al problema de la guerra: aun subsistiendo el principio de la supremacía del valor justicia sobre el de la paz, entiende el autor que «si no es posible la prohibición (debidamente asegurada por un control internacional) de los métodos bélicos inhumanos, debería excluirse totalmente la licitud de la guerra, salvo los casos extremos de legítima defensa contra las agresiones y las violaciones de los derechos humanos elementales».

A. F.-GALIANO

FRIEDRICH, Carl J.: *Die Philosophie des Rechts in historischer Perspektive*, ed. Springer, 1955, 153 págs.

Pretende esta pequeña obra de Filosofía del Derecho ofrecer la problemática actual de nuestra disciplina implicada en las grandes corrientes históricas del pensamiento jusfilosófico. De aquí que en la primera parte, compuesta de una especie de Historia de la Filosofía del Derecho, vaya pasando revista a los filósofos que han contribuido de alguna manera a esclarecer o ampliar la multiforme problemática filosófica del Derecho, así como a los juristas cuyos sistemas hayan culminado en algún aspecto particular o en la total cosmovisión filosófica. Incluso en la segunda parte del libro, dedicada al análisis de algunos problemas fundamentales de la Filosofía del Derecho, se hacen presentes estas implicaciones históricas de tal forma, que gracias a ellas pueden ser comprendidas y, desde luego, en virtud de ellas son explicadas.

Tras una corta introducción explicativa del carácter de la Filosofía del Derecho, así como de su particularidad «científica» y de la manera en que el «Derecho» puede ser objeto de una ciencia, que debe basarse en la experiencia, dedica 115 páginas (hasta la 118 inclusive) a la explanación histórica. El Derecho como voluntad de Dios, titula el capítulo dedicado al Antiguo Testamento. El mundo griego, mejor, Platón y Aristóteles, nos ofrecerán el «Derecho como participación en la idea de Justicia». La Stoa y la ciencia jurídica romana pondrán de relieve al «Derecho como expresión de la legalidad de la naturaleza humana». San Agustín nos presentará al «Derecho como orden de paz de la comunidad del amor»; Santo Tomás y la Escolástica, al «Derecho como parte y espejo del orden divino del mundo» (la escolástica está reducida a las divergencias de Ockam y Marsilio de Padua); los humanistas, al Derecho como fenómeno histórico». A partir de la secularización de los humanistas, las corrientes posteriores podemos llamarlas de reacción: «Derecho positivo contra Derecho natural», titúlase el capítulo dedicado a la «teoría de la soberanía», en Bodino, Althusio y Grocio; «Estado de Derecho el inglés», en Thomas Smith y Richard Hooker, nos revelarán el sentido racional e histórico del Derecho; «Derecho común contra Derecho natural», es decir, la representación de la comunidad es la creadora del Derecho sin ninguna limitación (Coke), comprende la doctrina de E. Coke, Jacobo I —en su mutua polémica— y Bacon, sobre la protección del Derecho, el origen del poder y la doctrina de «las Prerrogativas». «El Derecho en cuanto mandato» es el aspecto que nos revelan Hobbes y los utilitarios, mientras que Locke y Montesquieu nos muestran al «Derecho como derecho fundamental de la Constitución», y Espinoza, Puffendorf, Leibniz, Thomasius y Wolf nos hablarán del «Derecho como expresión de la Razón pura», es decir, nos ofrecerán su aspecto racionalista. Rousseau y Kant nos presentan al «Derecho como expresión de la voluntad general»; Hegel y la escuela histórica, «como expresión del espíritu del

pueblo y del espíritu universal», y Marx y Hegel le entienden «como ideología de la clase». «La filosofía de Derecho del liberalismo» (Ihering y Stammler), «El abandono de la Filosofía del Derecho (relativistas, formalistas y escépticos)» y «El renacer del Derecho natural en Europa y América», son los últimos capítulos de la parte histórica del libro que nos ocupa. Parte histórica ciertamente elemental, pero muy clara y sistemática, en la que alrededor de una idea central que preside cada capítulo se organiza toda la doctrina más interesante de los diferentes autores. Se echan de ver algunas lagunas, por ejemplo, la medieval; pero en compensación es muy clara y justa la exposición del racionalismo jusnaturalista, así como es significativo que en un libro alemán, aunque su autor resida en los Estados Unidos, se conceda la debida importancia a la Filosofía del Derecho —por lo que respecta a la del Estado es ya frecuente— del mundo anglosajón.

Estas características son más o menos aplicables también a la pequeña parte que el autor dedica a la labor sistemática (25 páginas) en la que pasa una rápida revista a problemas fundamentales —ni todos ni los más, pero los más significativos dentro de la concepción democrático-liberal del autor y de su reconocida dedicación al Derecho político—. Porque es de capital importancia el problema de la Justicia en relación con el Derecho, lo hace objeto de su primer capítulo, llamado «Derecho y Política, el problema de la justicia», cuyo resultado se puede concretar en que la justicia tiene, por una parte, un carácter objetivo, pero por otra obedece a un continuo proceso de concretización por parte de la comunidad, que va determinando en cada momento y progresivamente el *propium utriusque* con lo que el derecho se manifiesta. En el segundo, «Derecho, Autoridad y legitimidad», destaca que la autoridad del Derecho se debe a su racionalidad, es decir, a su justicia, la legitimidad de un precepto a su juridicidad, y la legalidad del mismo descansa sobre su conformidad con la ley, lo que tiene plena aplicación al detentador del poder político y, en general, al que tiene algún poder: su legalidad responde a la pregunta sobre la conformidad original con la ley, con la Constitución; su legitimidad, a otra pregunta sobre el Derecho, y su autoridad, a una pregunta sobre su racionalidad, a su posesión de valor, a su justicia en particular. En el dualismo «Derecho y orden, el problema del quebrantamiento del Derecho», vienen enfrentados justicia y orden jurídico en las multiformes presentaciones y analizadas las diferentes maneras de superarlo, dualismo que no debe comprenderse como lucha de valores absolutamente distintos, sino que uno y otro son mutuamente dependientes y en esta dependencia son los realizadores de una comunidad jurídica. Los fundamentos del sistema jurídico los encuentra en la constitución como expresadora de lo elemental y más significativo de de la vida de la comunidad y sus miembros, según lo ha desarrollado en otras obras suyas más particulares. En esta línea de claro origen kantiano se cuestiona sobre el problema capital del Derecho internacional, presentándonos con especial interés la solución del filósofo de Königsberg al problema de la paz perpetua y justificando sobre su ideo-

logía lo que podríamos llamar la unión internacional, por lo desgastados que resulten los términos de Sociedad de Naciones o de O. N. U. Con estos dos últimos capítulos y una bibliografía elemental se termina la obra que recensamos, interesante introducción desde el punto de vista histórico a la Filosofía del Derecho. Nada más y nada menos.

A. DE ASÍS.

GONELLA, Guido : *La nozione di bene comuni*. Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia del Diritto dell'Università di Roma. Ristampa. Milano, 1959.

Otro libro (en este mismo «Anuario» nos ocupamos de *La persona nella Filosofia del Diritto* del mismo autor) del profesor Guido Gonella que, publicado en 1938, el Instituto de Filosofía del Derecho de la Universidad de Roma da hoy a la reimpresión.

Como decíamos del problema de la persona, es este del Bien común un tema también de todos los tiempos. Parafraseando lo que de la filosofía dice Windelband, podríamos decir que también los nombres tienen estrella y pocos ciertamente tan brillantes como esta del Bien común, cuya noción ha sido interpretada de los modos más dispares. O bien sacrificando a los «singuli» en aras de la comunidad o bien exaltando a aquellos con menoscabo de ésta, soluciones que, por unilaterales, no resuelven el problema olvidando que, como afirma acertadamente el profesor Leclercq, «es imposible determinar el bien social sin antes determinar el bien del hombre, y como el bien del hombre sólo puede desarrollarse en sociedad, es imposible determinar el bien del hombre sin tener en cuenta las condiciones del bien social» (*Leçons de droit naturel*, I, pág. 48).

Lo cierto es que, prescindiendo del Bien común, la noción del Derecho y de la Ley serían nociones formales sin un contenido objetivo, universal. Porque el Bien común es el *fin* de la Ley y el *objeto* de la justicia legal. Y también porque las relaciones entre el hombre y la comunidad se cifran en la noción del Bien común y de las exigencias que de él arrancan.

En este libro, pretende el autor —como él mismo afirma en la Introducción— integrar dos estudios precedentes: el de la noción filosófica de Persona, considerada como sujeto del orden ético, y el estudio de la Crisis del contractualismo. De la consideración sobre el *sujeto* (la Persona) y sobre las *relaciones* entre los sujetos (el Contrato) pasa en este trabajo a la indagación relativa al *objeto* (el Bien común). Por eso este ensayo «deve perciò essere considerato in rapporto ai due precedenti di cui integrazione e conclusione» (pág. 6).

Siete capítulos comprende el libro que presentamos y en ellos se estudia el Bien común como *categoría lógica*; el Bien como *categoría ética*; relaciones entre el bien particular y el Bien común; Bien co-

mún y bien de la persona; Bien común, Justicia, Seguridad y Orden; comunión, sociedad, Estado; y multiplicidad de los bienes comunes.

Para determinar la noción del Bien común es necesario —afirma el autor— resolver los problemas no sólo de orden ético, sino y antes los de orden lógico. El problema de las relaciones entre los bienes particulares y el Bien común pueden, desde el punto de vista de la lógica formal, considerarse en relación con las categorías de la *unidad* y de la *multiplicidad*. Porque para llegar a lo *común* ha de pasarse de la categoría de lo *uno* a la de lo *múltiple*, ya que por la correlación entre lo uno y lo múltiple se determina lo común. Y como la relación de lo uno y lo múltiple es antes relación entre la parte y el todo, interesa la categoría *lógica* de lo común, que no es otra cosa que una *pluralidad unificada*: el bien común de una multiplicidad considerada desde el punto de vista de la *unidad*.

Pero el Bien común no es solamente una cosa común, sino y sobre todo un *bien*, es decir, uno de los *finés* posibles del obrar humano. Toda *deontología* presupone una *agatología* (pág. 21). No se puede determinar el sistema de los fines si no se ha determinado el de los bienes, porque el bien es la razón del fin. Importa, por tanto, precisar el fundamento ontológico del bien (que el autor, con la doctrina tradicional, basa en la doctrina del ser —*bonum et ens convertuntur*—) y hacer ver cómo la *ética* del Bien común presupone una *metafísica* del mismo.

Las relaciones entre el bien particular y el Bien común son analizadas por el profesor Gonella desde distintos puntos de vista, presentando los más conocidos criterios de diferenciación: anterior-posterior, inferior-superior, simple-compuesto, medio-fin, especificación-integración, material-formal, suma-orden, discontinuo-continuo, simultáneo-sucesivo, egoísta-altruista.

¡Lástima que no podamos detenernos en el examen de cada uno de estos criterios!

La armonía entre los bienes particulares y el bien común —dice el autor en el capítulo V— es una manifestación concreta de la armonía entre los principios abstractos de la justicia individual y de la justicia social.

El problema del Bien común y sus relaciones con la Justicia, Seguridad y Orden no es otra que el de los fines del Derecho, que ha de resolverse no con enfoques unilaterales y exclusivistas, sino con una solución unitaria y armónica que es la que el profesor Guido Gonella da en este libro, oponiéndose a quienes veían entre estos fines del Derecho antinomias insolubles.

Acercas del Bien común y Derecho y Bien común y Estado, afirma con la doctrina clásica que el Bien común es fin de la Ley y que el Estado es el órgano del Bien común.

Termina este libro con unas breves consideraciones respecto a la subordinación del bien particular al bien común como parte que es individuo del todo o comunidad, pero sin olvidar la distinción tomista de que si el hombre *ordinatur ad comunitatem*, esto no es *secundum*

se totum, en cuanto que su fin último tiende a un bien común que tiene un valor superior al del bien común temporal, porque si éste es último en su orden (temporal), no lo es absolutamente como aquél.

EMILIO SERRANO VILLAFAÑE.

GONELLA, Guido: *La persona nella Filosofia del Diritto*. Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia del Diritto dell'Università di Roma. Ristampa. Milano, 1959.

El Instituto de Filosofía del Derecho de la Universidad de Roma, dirigido por el ilustre maestro Giorgio Del Vecchio nos ofrece hace unos meses la reimpresión del libro *La persona nella Filosofia del Diritto*, que el profesor Guido Gonella publicara en 1938.

Bien dice su autor, en el prólogo a esta reimpresión, que el estudio de la naturaleza de la persona humana, de los derechos y de la libertad del hombre era un estudio polémico en el clima histórico de 1935-1938. Pero, diríamos nosotros, que es éste un tema siempre de actualidad, o mejor, que descubre a cada paso aspectos actuales de un problema eterno y siempre el mismo: la consideración multiforme de la persona y sus relaciones con los otros (individuos, comunidad). Porque la crisis, que no sólo en el trienio a que se refiere el autor, sino la de casi el cuarto de siglo de entonces acá, y que en otro lugar hemos calificado de crisis extraordinaria porque afecta a todos los aspectos de la vida actual, en definitiva viene a reducirse a crisis de los valores morales y, por tanto, de la persona humana, único sujeto realizador de éstos.

Con la visión con que el filósofo enfoca siempre los problemas y con la indiscutible competencia que en otras publicaciones tiene acreditada, aborda el profesor Gonella, en un total de veintitrés capítulos y un apéndice el tema de la persona en la Filosofía del Derecho.

Más que una recensión-presentación del libro, que tiene necesariamente que ser fragmentaria e incompleta, merecería éste un comentario mucho más amplio. Porque la unidad de la persona no excluye, sino que implica una multiplicidad de problemas por la consideración relacional de la misma: problema *teológico*, relativo a la relación de la persona con Dios; problema *moral, jurídico, sociológico*, etc., relativos a las relaciones del hombre con el hombre.

Si el problema del Derecho (relación intersubjetiva) aparece siempre como fundamentalmente filosófico y éste como esencialmente metafísico, importa, sobre todo, «determinar la existencia de un problema metafísico y ético de la persona como previo al específicamente jurídico (pág. 4). Por ello distingue bien el autor la investigación filosófica, que tiene por objeto la naturaleza de la persona en sí (sustancialidad, racionalidad e individualidad) y la consideración jurídica,

que determina sobre todo cuáles sean los sujetos del derecho y qué deba entenderse por derecho subjetivo.

Para darse cuenta de la subordinación del problema jurídico al problema filosófico baste advertir —dice— que, por ejemplo, negar o admitir un principio «voluntarista» del Derecho depende, en buena parte, del modo de entender la persona; igualmente si se niega o admite un «voluntad colectiva» distinta de la «voluntad individual», negando o admitiendo una persona moral colectiva distinta de la persona física individual.

La ciencia pura del Derecho no podrá desconocer que el problema de la voluntad, racionalidad y sustancialidad de la persona es un problema filosófico y sólo en un segundo momento es jurídico. Pero si la ciencia positiva del Derecho ciertamente se esfuerza por distinguir el concepto filosófico de persona (considerando a ésta como sinónimo de hombre —conciencia y voluntad—) y el concepto jurídico (sólo el sujeto de derecho), se advierte —subraya el autor— un «cierto exclusivismo y parcialismo jurídico» y un «desinterés por el concepto filosófico», que procede de la imprecisión en el tecnicismo jurídico que confunde lo *general* con lo *universal*, siendo este último el rigurosamente filosófico.

Se hace preciso, por tanto, y se ha sentido la necesidad ineludible de la unidad conceptual, una concepción unitaria, problema que sobrepasa el de las disciplinas positivas para entrar de lleno en el campo de la filosofía, que es siempre ciencia de lo universal.

El esquema del libro tiene tres aspectos fundamentales que constituyen el contenido de las tres partes en que lo divide el autor: *Metafísica de la persona*, *Ética de la persona* y *La persona y la juridicidad*, además de un apéndice en el que se completa el examen del problema considerando la persona en la más amplia esfera espiritual y religiosa.

En la consideración metafísica de la persona analiza el profesor Gonella los elementos contenidos en la clásica definición de Boecio, esto es: sustancialidad, individualidad, naturalidad y racionalidad de la persona. Sustancialidad que implica no sólo la determinación del concepto de sustancia, sino también el estudio de la naturaleza del compuesto humano (alma y cuerpo). La individualidad personal es determinada a través del examen de las doctrinas relativas al principio de individuación y de la distinción entre individualidad e individualismo, entre individuo, persona y personalidad.

Y como la ética postula la metafísica, como la acción postula el ser —*operari sequitur esse*—, el aspecto ético de la persona sigue a la consideración metafísica y su estudio tiene por objeto el fundamento de la moral personal, las relaciones de justicia e igualdad entre las personas, la responsabilidad en la vida de la persona y los valores conexos la responsabilidad. Pero en el centro de la consideración ética no puede menos de ponerse el estudio de la libertad, que constituye la esencia de la persona.

La tercera parte analiza las relaciones entre la persona y el Dere-

cho en tres momentos: relación entre la persona y el Derecho, afirmando que aquélla es sujeto y fin de éste (tesis del *humanismo jurídico*), lo que permite acentuar, desde el punto de vista de la Filosofía del Derecho, la tesis de que la persona es la sustancia del Derecho —*hominis ad hominem proportio*—, según la conocida definición de Dante.

Un segundo momento es el del tránsito de la persona individual a la persona social, con el estudio sobre la conciencia, esencia y voluntad de la persona social. Personalismo y comunidad, individuo y sociedad no se oponen, sino que la persona recibe su exaltación y se sublima en la sociedad, y ésta a su vez recibe de la persona sus características peculiares. La sociedad brota desde la persona, es el reflejo de ésta. No es la sociedad fin absoluto y supremo, sino algo subordinado a la persona, que es su origen y constitutivo, razón de ser y fin de la sociedad.

En la tercera y última parte de este libro, el ilustre profesor hace una acertada recapitulación de las relaciones entre persona y juridicidad, recogiendo la doctrina de las conocidas controversias en torno a la persona jurídica, crítica de la doctrina de la *ficción*, reconocimiento y clasificación de las personas jurídicas y, por último, la consideración del Estado como persona. Todo ello finamente enjuiciado por el autor.

Finalmente, en el apéndice se pone de relieve cómo el problema de la persona se inserta en la esfera religiosa y cómo el cristianismo realizó la más estrecha cooperación entre la persona individual y la persona social.

EMILIO SERRANO VILLAFANE.

HOMMES, Jacob: *Krise der Freiheit. Hegel-Marx-Heidegger*. Verlag Friedrich Pustet. Regensburg, 1958. 332 páginas.

Se emprende aquí una discusión filosófica de importantes problemas vivos; en concreto, se centra el estudio en dirección de la «piedad mundana» y apego a la tierra que supone la tecnocracia materialista, y en dirección del nihilismo totalitario que cursa la filosofía existencial. Ambas direcciones se encuentran en íntima relación con el cambio de mentalidad que supone la concepción dialéctica de lo existente, contrapuesta a la concepción metafísica. Así resultan los nombres de Hegel, Marx y Heidegger los centros de referencia para toda la discusión.

De los tres desiguales capítulos que comprende la obra, desarrolla el primero las implicaciones de la posibilidad tecnocrática —*eros de la técnica*— que define al mundo actual; el segundo estudia la evolución de la dialéctica desde Hegel a Heidegger pasando por Marx; en el tercero se presenta la metafísica como seguro de la libertad. La ex-

clusión de la metafísica, que supone la actitud dialéctica, se ha venido presentando como capítulo de un magno programa liberador. Resulta que ese programa ha abocado a dos de las formas más inhumanas de esclavitud, una de orden técnico y otra de orden político. Se comprende que el libro constituya una discusión en torno a la libertad, y que se hable justamente de su crisis.

A partir de la actitud dialéctica, se nos recuerda, se ha llegado a un replanteo radical de la universalidad de los problemas. El hombre se lo ha vuelto a preguntar todo. Ello quiere decir que desconfiaba de todas las respuestas. La dialéctica pregunta por encima y contra la metafísica. «La metafísica es la mortal adversaria de la dialéctica existencial.» «Dialéctica es, en definitiva, antiteología.» Ese preguntar promete al hombre un nuevo señorío de la situación. El hombre es libre gracias a él. Así se constituye la libertad en centro del interés filosófico; aludiéndose a una libertad pura y a la intemperie, emancipada de todo «enajenamiento». Las respuestas metafísicas tradicionales significan voluntarios olvidos de lo que es la condición última de la existencia. El nuevo preguntar abandona esas respuestas evasivas y ahonda los problemas hasta su definitiva posibilidad. Impera en el ámbito filosófico una nueva «metafísica de la subjetividad», si se quiere, mas sin que pueda tomarse eso de subjetividad en el sentido socrático, ni siquiera en el que tiene en San Agustín o Descartes, con punto de partida en el «ego cogitans», sino en el desnudo existente anterior a la determinación lógica. Así, el evadido o enajenado en unas u otras suposiciones ideales es vuelto a la realidad y reencuentra su condición nativa; la dialéctica renacionaliza al hombre, entregándole por fin a sí mismo, aunque este entregarle a sí mismo signifique alejarle de todo, constituyéndole en sin patria. El juego de la libertad se ha discutido hasta el fin. Llega entonces la libertad a un punto crítico en el que naufraga en el seno de potencias o destinos superiores y ciegos que la aniquilan. De nuevo reaparecen aquí, tras la sombra del nihilismo, los dos protagonistas característicos de la humanidad del presente: la máquina y el dictador. En este momento crítico el autor nos conduce en busca de mejor camino desde la dialéctica a la metafísica. En definitiva, intenta levantar una vez más la bandera de lo humano a base de lo personal. Al cabo, el problema de que hay que ocuparse es el de señalar el puesto y la vocación que corresponden al hombre singular dentro del proceso de producción y organización con que tiene que enfrentarse la humanidad del presente.

Como puede apreciarse, el volumen de ideas que el libro discute es complejo y sugestivo. En sus líneas generales resulta su tesis convincente y clara. El desarrollo se hace, sin embargo, reiterativo, lento y monótono. El autor sigue de cerca los textos, que desmenuza con prolijidad, añadiendo encima a cada página multitud de difusas, aunque interesantes, notas. La investigación está hecha desde el punto de vista católico, con criterios generosos por lo abiertos. Sobre la exposición domina la crítica. Es más un exposición para leída que un

tratado didáctico. Pero es, de todas formas, una paciente investigación que encierra notable cantidad de trabajo. Obviando la difusa reiteración de las materias, hay un índice de conceptos que remite a los lugares más importantes para cada cuestión. Huelga casi decir que es una obra sobre alemanes: Hegel, Marx, Heidegger, a base de sus obras y de bibliografía casi exclusivamente alemana. Esto contribuye a que el libro se concentre en preocupaciones y terminología, subrayando el matiz hermético que ya de suyo, para muchos, revisten las cuestiones en él tratadas.

S. ALVAREZ TURIEZO

JERPHAGNON, Lucien: *Servitude de la liberté?* Encyclopédie du catholique au XXème siècle. Librairie Arthème Fayard. París, 1958. 125 páginas.

En el preámbulo de esta obra ya se resalta lo paradójico de su título, y en relación con esto expónese la noción inexacta y equivocada que de los conceptos fundamentales de libertad, Providencia, predestinación y fe tiene el individuo medio. Ya que se habla mucho de libertad, pero nadie tiene noción clara de lo que es, y el hombre no sabe qué responder cuando ante sus alegaciones en pro de su libertad se le plantea el problema de la predestinación; su inquietud es manifiesta, pero no sabe cómo explicar la aparente contradicción de ambos conceptos. Y no digamos en cuestiones de fe. Para la mayoría el desenvolvimiento de la fe se reduce a la aceptación, a ciegas, de una condición humana ininteligible y sometida al arbitrio divino. Parece que jamás hayan leído el Evangelio. Creen sin comprender, «por que es así». Esta postura desesperada no es fe. Realmente con ella no se cree, pues no se puede creer aquello de lo que no se tiene noción, ni siquiera confusa. Sería absurdo. Otra muy extendida en el siglo XIX relacionada con el problema de la fe es la de aquellos que preconizan el amor y el corazón, subrogando los razonamientos, pero lo auténtico y valedero es la «fides quaerens intellectum» de San Agustín, la fe adquirida mediante la inteligencia.

Este estudio de Jerphagnon tiende a esclarecer conceptos para el lector no iniciado; comprende tres partes. En la primera se pretende averiguar lo que sea libertad, o como dice el autor «al menos delimitar lo que no es libertad». La segunda parte está abocada a la aclaración del misterio cristiano de la Providencia y de la Predestinación, y más extensamente a la Gracia Divina en relación con la libertad humana. Y, por último, se exponen algunas conclusiones prácticas de índole espiritual, en las cuales se traduce la mayor aportación de la filosofía personalista francesa al tema que constituye el principal objeto de este estudio.

Los capítulos que estructuran la primera parte de la obra nos llevan a la conclusión de la relatividad de la libertad humana; la pre-

tensión de una libertad absoluta, entendida como total independencia es una utopía. Existe entre todos los seres entre sí y con su creador una interrelación que por sí sola delimita la independencia humana de tal manera que ésta no sólo no es total, sino que viene a quedar reducida a una interdependencia. Pero en la segunda parte de este libro esta cuestión de la libertad e interdependencia se nos presenta bajo otro aspecto, el que le da la acción de la Gracia Divina, mediante la cual, a manera de un amor que purifica y libera, se opera una transformación en los hombres, de tal forma que la libertad de éstos se convierte en voluntad de entrega, en renunciación: la libertad y la gracia devienen corrientes que concurren a un fin común. Por otra parte Dios, como Providencia, se muestra *ocupándose* de todos los seres de su Creación, pero no sometiéndolos a la fatalidad de un destino. Y en cuanto al misterio de la Predestinación Divina, hace falta mirarlo con amplia visión, no con la miopía de las concepciones individualistas, o populares, o supersticiosas; esta Predestinación no es más que otra manifestación de la infinita transcendencia divina, que como infinita condescendencia que también es, invita a los humanos a abandonarse en ella.

Jerphagnon concluye su obra reafirmando la coordinación existente entre Providencia divina, predestinación y libertad, y que sólo puede hablarse de servidumbre de la libertad en la exacta medida en que puede llamarse servidumbre a la sumisión voluntaria del amor.

Con un exacto sentido de la responsabilidad religiosa, Lucien Jerphagnon, ha realizado este estudio que, aunque pretende estar dedicado «al lector no iniciado, no a los especialistas ni estudiosos», son éstos precisamente los que pueden apreciar en su justo valor las enseñanzas expuestas con meridiana claridad. Este libro es expresión de la actual postura espiritualista francesa entroncada con la más clásica doctrina cristiana. En cuanto a la abundante bibliografía que se inserta al final de la obra, tiene la nota original e interesante de poseer cada libro citado su pequeño comentario orientador.

M. NAVARRO RONCAL

LEFÈVRE, Roger: *L'humanisme de Descartes*. Edición «Presses Universitaires de France». París, 1957, 284 págs.

Para enjuiciar el humanismo cartesiano, diversamente interpretado con intencionalidad que a veces llega al mito, Lefèvre desea presentarnos un Descartes auténtico, al confrontar vida y obra, y destacar el esfuerzo del filósofo francés por mejorar al hombre por la cultura, en una ascensión de la voluntad hacia el Universo y su Creador.

El humanismo cartesiano tiene dos fuentes no bien discernidas: el hombre y su vida social. El fervor cristiano de Descartes, su respeto al orden, su deseo de vida iluminada, impúlsanle a extender el mé-

todo matemático para fundar la certeza del conocimiento. Y en lo tocante a la vida social, ante las corrientes encontradas —de las cuales se hará mérito después— Descartes intenta restablecer la armonía.

Lefèvre divide su obra en tres libros. Trátase en el primero de la Moral: sus principios, su experiencia, su progreso, su ideal. Sobre la distinción cartesiana de la Moral en perfecta e imperfecta, ésta, configurada por el principio, aquélla por el fin, va destacando el autor las máximas morales. Así, el ideal moral, inspirador de la acción conduce a la fusión de razón y vida, ciencia y virtud, y la propia duda metódica se nos aparece como un momento de la propia moralidad. La Moral imperfecta conduce a la perfecta, y la Ciencia perfecta engendra la perfecta Moral. Y como ésta supone aquélla, la Moral no será definitiva hasta que la Ciencia no sea acabada.

¿Qué es la virtud? «Es la voluntad del bien —afirma Descartes— que conlleva, evidentemente, para el pensamiento agible, la voluntad de pensar bien y la voluntad de obrar bien.» El libre albedrío, produce, si se usa bien, el máximo de virtud, de mérito y de satisfacción. Por ello, la felicidad humana resulta de la libertad inundada de verdad. La voluntad es «el resorte creador de sí mismo» (pág. 16).

La experiencia moral se considera a través de dos temas: los defectos de la virtud y sus fuentes. Pues que la virtud consiste en conocer y practicar el bien, los defectos de la humana condición, en relación con entendimiento y voluntad, alterarán la virtud en su «comprensión» y en su «resolución». Lefèvre aborda, a continuación, el pensamiento del filósofo galo sobre las pasiones, a través del epistolario con la princesa Isabel (págs. 28-37), donde vemos desplegarse las directrices de su Moral. Profundizar en las pasiones es necesario para fundar la apreciación moral, pues nuestros deseos postulan, que nuestro pensamiento nos represente un verdadero bien práctico, no ontológico, ni teórico (pág. 52).

Distínguese la pasión y el poder de la voluntad. Esta, guiada por la verdad, puede frenar la pasión, sometiendo el deseo en concordancia con el verdadero bien, al reino de la voluntad, para de este modo asegurar la alegría moral, en el proceso del alma para elevarse a la cima de la sabiduría, a la cual todo hombre aspira (págs. 79-106).

En el libro segundo se nos muestra la vida moral del hombre a la luz de su enfoque social. Sirve de pórtico a Lefèvre estas palabras a Isabel (6-X-1645): «es algo más elevado y glorioso hacer el bien a los demás hombres, que procurárselo para sí mismo». El pensamiento cartesiano sobre este punto se analiza a través de las fuentes, la doctrina y la práctica (págs. 109-186). Destaca los sentimientos del filósofo francés: por un lado, su atracción por lo social y su aspiración al progreso; por otro, su retraimiento y su aspiración al orden. Precisamente, el cartesianismo representa una voluntad de ordenación en medio de una época desordenada, que Lefèvre describe minuciosamente (págs. 125-129). Frente a la «doctrina maquiavélica» Descartes adopta una posición «de buen francés», guardando de caer en los extremos, centrando en la Monarquía todo orden social.

Ni opuesta, ni separada de la Moral, la política se nos muestra como el campo donde la experiencia impone a la voluntad las pruebas más complejas. La movible perspectiva que la vida social ofrece al sabio se determina por relación a tres coordenadas de acción: el pueblo, el príncipe y el filósofo (págs. 135-162). Considera Descartes que el lazo social tiene su forma en la ley y su fuerza en el amor. Las leyes son los caminos de la vida social, los cuales ni se contradicen, ni se confunden con los de la vida mental, antes bien concuerdan entre sí. El amor de los súbditos al príncipe y el de éste a los súbditos necesita de un poder justo, ejercido a través de medios justos, según conciencia del soberano. Lefèvre expone, a continuación, la teoría política práctica a través de los temas de la abjuración, el regicidio, la sucesión, la justicia y la paz (págs. 162-184). Y observa, cómo alrededor de la Moral, la Política desenvuelve temas tan esenciales como la expansión de la virtud, la distinción de competencias, la solidaridad en las funciones, el progreso del orden común... que tanto se relacionan entre sí y representan la unidad, en su diversidad, complejidad y fecundidad.

El tercer libro trata de la vida religiosa, pues para Descartes lo más grande y lo más perfecto en el hombre es el amor a Dios (páginas 187-243). Este pensamiento capital se origina en el filósofo francés por el conflicto entre el mecanicismo y la escolástica, por un lado, y el del libertinaje y la apologética de su época por otro. Epoca de desorden y corrupción moral. Si el Renacimiento quisó significar una síntesis entre el naturalismo pagano y la fe cristiana, en el siglo de Descartes esa síntesis está en trance de desaparecer.

Para situar a Descartes frente a ambos conflictos, Lefèvre analiza sus actos y sus ideas. Sus actos no muestran adhesión al libertinaje. En cuanto a la reacción apologética, sus actos manifiestan una racional adhesión. Lo demuestra las obras escritas en el período 1628-1630 sobre todo en *L'Epître aux Theologiens*. Contra el espíritu libertino utiliza el escepticismo. Con referencia a la apologética, se funda en el principio de que el desenvolvimiento de la razón se une tanto más a la fe, cuanto mejor y más perfectamente se desarrolla (pág. 215). La ciencia y la fe difieren en contenido y método, pero no se contradicen, pues tienen de común la obra bienhechora de Dios. Las relaciones entre la física y la teología confirman la originalidad de su pensamiento. Es aquí donde plantea la diferencia entre el hombre y el animal. La idea de un alma orgánica es tan inconcebible como la de un sentimiento objetivo.

En suma, la vida religiosa por ningún concepto es extraña a la filosofía. Ella traspasa a ésta por lo mismo que la Revelación aureola la razón, y la sostiene y corona. De este modo, en el triple plano de la vida moral, de la vida social y de la vida religiosa, Descartes ha querido mostrar, cómo el conocimiento verdadero puede dirigir la acción, cómo la buena voluntad debe elevar al hombre hacia Dios, en medio de la vida social. Ciencia, filosofía y fe, lejos de combatirse, deben unirse por el triunfo del espíritu, pues el cartesianismo —afir-

ma Lefèvre— significa un llamamiento a los siglos venideros en pro de la elevación espiritual de la Humanidad. ¿Será anticuado? ¿Acaso para sordos?

Con esas dos preguntas termina su obra Lefèvre. Su propósito está bien logrado. No se limita al cotejo y análisis de textos, sino que aporta buen número de datos históricos, fiel a la ecuación hombre, vida y obra. Es de destacar el contraste con las epístolas escritas por el filósofo, garantía de la sinceridad de su pensamiento y de la interpretación que ofrece Lefèvre. Todo ello, en un estilo claro, rotundo, en ocasiones apasionado y siempre literariamente correcto. Tal vez hubiera sido oportuno en relación con las preguntas finales, una crítica razonada que mostrara lo caduco y lo actual del llamamiento cartesiano a los hombres del presente y del futuro.

ISMAEL PEIDRO PASTOR

MARITAIN, Jacques: *Ciencia y Filosofía*. Edición Taurus. 1958. 248 páginas.

A los lectores de habla española esta obra nos llega a través de la traducción de la edición francesa Alsatia (París, 1956). Más que un ensayo, trátase de un conjunto de cuatro ensayos, el último de los cuales sirve para titular la obra. Todos ellos son estudiados desde una misma perspectiva filosófica: la consideración del estado y función del espíritu, en cuanto su unión con el cuerpo afecta intrínsecamente su manera de ser y de obrar.

Fiel a la idea de la unidad compuesta de nuestro ser, Maritain cree hallar en el haber de la Psicología moderna, cierta luz capaz de alumbrar el problema de la relación entre los elementos componentes, a través de la esfera de las actividades inmateriales del conocimiento, en las que la condición carnal del espíritu abre al filósofo mayores perspectivas. «En el presente volumen —confirma el autor en la página 5— sólo hemos querido recoger algunas muestras de las investigaciones y elucidaciones que se han hecho en materias que conciernen al mismo tiempo a la Metafísica, a la Crítica, a la Psicología, a la Lógica y a la Filosofía moral».

Dedica el primer ensayo al freudismo y al psicoanálisis (págs. 18-56), cuyas investigaciones, lejos de conducir a la disolución de nuestra personalidad en el mundo del instinto, del sexo y del sueño, descubren la condición carnal del espíritu del hombre y pueden llevarnos a la purificación espiritual, y a una mejor conciencia de la propia personalidad, a poco que captemos su correcta inteligencia.

Tres apartados comprende este primer ensayo: el método psico-analítico y la investigación del inconsciente (págs. 18-36); la psicología freudiana (págs. 37-46), y la filosofía freudiana (págs. 47-55). Analiza minuciosamente si hay una vida psíquica que escape a la conciencia. Destaca el rasgo genial de Freud, verdadera esencia del psi-

coanálisis, de recurrir a la suspensión voluntaria del ejercicio de la autocritica y autodirección como medio de curación, disolviendo los hábitos mórbidos, reduciéndoles al recuerdo de los acontecimientos que originaron su existencia; insiste, en que esta función médica de curar no es un «Ersatz» de la confesión sacramental, y señala los peligros morales del método.

Reconoce que Freud es el primero en hacer uso fecundo de la psiquiatría y aunque cifre el ser humano en el papel de los instintos y la afectividad, llama la atención hacia una parte de nuestro ser, desdenada por hallarse enmascarada por funciones superiores. A través de la teoría sobre las neurosis, aparece en el freudismo la idea del dinamismo psíquico —destacado ya por Bergson— y el origen psíquico y no somático de ciertas enfermedades. Examina luego, cómo la psicología freudiana aparece dominada por la obsesión sexual, de signo puramente empirológico, pero inmersa en una pseudo-metafísica de la más vulgar calidad. «Nada tan penoso —exclama Maritain— como hablar de una filosofía que no se declara como tal.» De una filosofía que no es más que el disfraz del odio profundo a la forma de la razón.

Versa el segundo ensayo sobre el signo y el símbolo (págs. 56-118). En él desarrolla la teoría del signo y de las relaciones entre el lenguaje y los signos. Desde la perspectiva filosófica anotada al principio, Maritain observa que el uso de los signos sensibles y la inmensa variedad simbólica de la vida humana, dan testimonio de que el alma es espíritu no puro, y trata de poner de manifiesto que la distinción entre la naturaleza de las funciones lógicas y el estado de existencia en que se ejercen, permite disipar no pocos malentendidos concernientes a la mentalidad primitiva del hombre, uno de los temas preferidos de la sociología de Lévy-Brühl.

Aborda en el tercer ensayo el tema de la experiencia mística natural y el vacío (págs. 119-156). Intenta saber, si por medio de la disciplina del vacío y a contracorriente de la naturaleza, es posible al espíritu humano triunfar sobre los obstáculos que nuestra condición carnal opone al conocimiento inmediato de sí mismo, y afirma existe una experiencia cotidiana y universal del alma, por sí misma, debida a la reflexión sobre sus actos, aunque nada nos exprese sobre la esencia de nuestro espíritu. Cree posible una experiencia intelectual —negativa— del existir sustancial del alma, tal como los místicos de la escuela Yoga lo han vivido y expuesto. Diferencia la contemplación natural y la sobrenatural; la unión intelectual y la unión de amor. Y termina este ensayo con una referencia a la noche sobrenatural del alma.

El cuarto ensayo (págs. 119-238) comprende: una comunicación al Congreso Tomista de Roma (1936), los Capítulos II y IV de su obra *Los grados del saber*, el ensayo *La Filosofía y la unidad de las ciencias* (1953) y un anexo sobre intuición y conceptuación.

Apoyándose en la doctrina sobre la ciencia, aportada por el neopositivismo de Viena y por el materialismo dialéctico, perfila Maritain su distinción entre el saber científico y el filosófico. En efecto,

la diversificación de tipos de ciencia depende del procedimiento abstractivo del intelecto humano, en el que influye la unión sustancial del cuerpo y del alma. Es más, las desviaciones de la Epistemología, singularmente el desconocimiento positivista del poder intuitivo de la inteligencia, y la despreocupación marxista de los problemas que conciernen a la naturaleza del saber —tras la ilusión historicista en la que las condiciones materiales del acaecer histórico juegan el papel principal— atestiguan suficientemente las paradójicas dificultades que encuentra el espíritu —por su unión al cuerpo— para la determinación reflexiva de su propia actividad y vida.

Es certera su crítica al «purismo positivista» del Círculo de Viena, cuyos lógicos verifican sus análisis según un espíritu filosófico que no han sometido a crítica; que no conocen más ciencia que la de los fenómenos; que poseen idea unívoca de la ciencia, que, aun siendo cierta respecto a la función del juicio en la ciencia empirológica, esta certidumbre no autoriza a extenderla al campo todo del conocimiento, y sobre todo, al campo del ser inteligible u ontológico.

¿Acaso el espíritu humano va a entrar en un estado de atomización intelectual? Es necesario un saber, accesible a la investigación, pero supraordenado a las ciencias, y ese saber es el filosófico. Propio de la ciencia es el análisis empirológico de lo real; propio de la filosofía es el análisis ontológico. Y es, que la pretendida unidad cartesiana de la ciencia se ha mostrado inoperante, pero ha entorpecido a la filosofía, por un lado, elevando el saber humano a condición divina, y por otro, desembocando en una dimisión del saber en provecho de la ciencia. Maritain aboga por la unidad del saber humano y la necesaria relación entre el saber filosófico y el científico. Aquel, situado a nivel superior, depende materialmente, no formalmente, de éste. Por eso sostiene: «la filosofía da a los hechos científicos su significación, en conexión con los supuestos y verdades filosóficas conocidos de antemano, al propio nivel de la filosofía». «Así tenemos hechos científicos reformados o reinterpretados por la filosofía a su propia luz y elevados al nivel filosófico» (pág. 227).

Termina Maritain con unas consideraciones sobre intuición y conceptualización, a propósito de la intuición bergsoniana de la duración; y también aquí, como a todo lo largo de su obra, hace gala de su espíritu abierto a todo punto de vista susceptible de incorporación al acervo de la filosofía neoescolástica. La agudeza de su ingenio —por ejemplo, a propósito del hylemorfismo— y la galanura de su estilo, más conciso que elegante, se ponen de relieve a través de la traducción, no muy cuidada.

ISMAEL PEIDRO PASTOR

MORAUX (Paul): *A la recherche de l'Aristote perdu. Le Dialogue «Sur la Justice».* Colección «Aristote. Traductions et Etudes». Instituto Superior de Filosofía de la Universidad de Lovaina. Lovaina y París, 1957.

MorauX se propone en este libro la reconstrucción del Diálogo aristotélico *περί δικαιοσύνης*, «Sobre la Justicia», obra de juventud comprendida en los «οἱ ἑξωτερικοὶ λόγοι». En el capítulo I («Un diálogo desconocido»), MorauX se apoya en la *Política* (lib. III, cap. IV), donde Aristóteles, al tratar de las formas de gobierno, remite a lo expuesto en sus obras exotéricas. El paralelo entre formas de gobierno, de justicia y de amistad, tiene su raíz en ese *περί δικαιοσύνης*: «Dans plusieurs passages où il s'inspire de cet écrit perdu, Aristote montre que les relations d'autorité, de justice et d'amitié se retrouvent non seulement dans les ensembles sociaux, mais encore à l'intérieur de l'individu humain; pour l'établir, il se fonde notamment sur une théorie de la division de l'âme en deux parties, dont l'une commande et l'autre obéit» (pág. 39). Esta idea de mando que aparece en la *Política* y en la *Ética a Eudemo* —amistad, justicia, alma...—, se funda en un mismo Diálogo exotérico. Las diferencias teóricas de los tipos de gobierno, justicia, amistad, se hallan aplicadas, no sólo a la economía, a la política y a la sociología, sino al estudio del individuo (página 41). Aristóteles, frente al Platón de *Fedón*, armoniza cuerpo y alma al subordinar aquél a ésta. No se muestra aquí la postura platónica de enfrentar cuerpo y alma; brilla la concepción de mando, de autoridad del alma. No existe unidad todavía; eso lo proclamaría Aristóteles más tarde, al hablar de materia y forma. Mas en ese Diálogo desconocido, ya Aristóteles se encara con su maestro, se siente con vigor de independencia. La psicología de este Diálogo la resume MorauX con esta fórmula: «L'homme est fait —d'un corps— et d'une âme; celle-ci comporte —une partie irrationnelle— et une partie rationnelle. La raison s'occupe —des choses changeantes— en vue de la production —en vue de l'action morale— et des choses nécessaires et immuables —dans le science théorique—.» Este principio de autoridad se revela también en las cosas sin vida; por ejemplo, en la «armonía» (*Et. Eud.*, H. 9, 1.241, b 27-29). Respecto a la amistad entre dioses y hombres, la relación es la misma que existe entre padres e hijos: los dioses benefician a los hombres, y éstos han de adorarles (*Et. Nic.*, K, 9, 1.179, a 23-32). Relación divino-humana que Aristóteles explicaría en ese Diálogo perdido (pues en él bebe). «Nada más lejos —dice MorauX— del *Pensamiento que se piensa a sí mismo* que esta concepción juvenil de Aristóteles.

Toda esta construcción aristotélica, hecha con «coherencia» y «solidez», es lógico que se encuentre en una sola obra, ya que las referencias están enlazadas entre sí, no se pueden desdoblar. Y para MorauX esa obra ha debido existir por dos razones: 1.ª Aunque la teoría

de las formas de gobierno responde a un cuerpo y a una sistematización en la *Política*, la de la amistad y la justicia (*Éticas y Política*) parecen residuos de otra obra más antigua. 2.^a Aristóteles hace frecuentes indicaciones a las obras exotéricas, que manifiestan la indisolubilidad de las partes constitutivas de esa única obra (pág. 53).

En el capítulo II («Ensayo de identificación»), Moraux intenta demostrar la existencia de ese diálogo «Sobre la Justicia» valiéndose de ciertas analogías y testimonios. Es evidente el parecido metodológico entre la *República* de Platón y *Sobre la Justicia* de Aristóteles. A estas dos obras las atacan Crisipo y Carnéades. Hallamos también el testimonio de Lactancio. Todo ello indica la existencia de ese Diálogo (constaba de cuatro libros) y su difusión, paralela a la de la *República* platónica.

En el capítulo III («Huellas y extractos»), el autor explica la influencia ejercida por el Diálogo en *De República*, de Cicerón; acoge el testimonio de Demetrio (*De Eloc.*, 28) sobre la forma dialogada de la obra; recuerda la legitimidad de dos frases del Diálogo, recogidas por Stobée; demuestra la influencia de la obra sobre Callicatridas (tres tipos de autoridad) y Ocello Lucano (la justicia como madre de los hombres y alimentadora de las otras virtudes), y sobre Plutarco (que en *περὶ ἠθικῆς ἀρετῆς* habla del mando de la razón); señala la analogía entre el pseudoplatónico *Alcibiades*, escrito hacia el año 340, y «Sobre la Justicia»; y, al referirse a la relación de justicia entre hombres y animales, Moraux refuta a E. Bignone. Si entre dueño y esclavo Aristóteles niega que pueda existir la justicia, ¿cómo, entonces, inexplicablemente, entre hombre y animal? (pág. 107).

El capítulo IV («El libro E de la *Ética a Nicómaco*») sirve para que el autor muestre cómo determinados temas han pasado del Diálogo a la *Ética a Nicómaco*. Esos temas son: la justicia como obediencia a la ley y virtud total, la justicia y la igualdad —las diferencias de formas de posturas en las dos obras son «más aparentes que reales» (pág. 122)—, la justicia política y la justicia y amistad consigo mismo.

Y, por último, el capítulo V («Platonismo y aristotelismo») señala los cruces, conexiones y desvíos del pensamiento aristotélico en «Sobre la Justicia» respecto del sistema platónico. Platón influye en Aristóteles (por ejemplo, la doctrina de las partes en el gobierno), pero el Estagirita se separa de algunos puntos importantes, tales como la teoría del Estado, el paralelo (y más: la compañía) de la amistad y la justicia y el carácter instrumental —no enemigo— del cuerpo ante el alma. Interesantísimas las investigaciones de Moraux, que alcanzan a la Filología, la Filosofía y la Filosofía del Derecho, y que permiten situar y aclarar la fuente del pensamiento filosóficojurídico que late en la *Política* y las *Éticas*.

MANUEL MANTERO.

ORECHIA, Rinaldo: *La legge ingiusta e altri saggi*. Edizioni «Ricerca», Roma, 1957.

Problema siempre sugestivo y siempre actual este de la ley injusta. Podemos decir que desde que la voz de *Antígona*, que tan elocuente resonancia había de tener a través de todos los tiempos, oponía en trágico diálogo con Creonte las leyes divina no escritas de los dioses a los decretos de los mortales que no podían prevalecer sobre aquéllas; desde la especulación sofista en torno al *nomos* y *fysis* pretendiendo llegar a un concepto del Derecho y de la Justicia que lo fuesen *por naturaleza*, surgió la problemática de un criterio superior a la ley con arreglo al cual podía medirse su justicia, recibiendo esta idea su formulación exacta debido al genio sistematizador de Aristóteles con su inmortal distinción entre lo *justo natural* y lo *justo legal*, los que, por su diversidad, pueden entrar en conflicto.

Por eso dice bien el autor, que el problema de la ley injusta, o sea, el problema del posible contraste entre un Derecho fundado en la naturaleza, o *Derecho natural*, y un Derecho fundado en la convención o voluntad, *Derecho positivo*, ha estado presente en la mente de los hombres, y no sólo de los filósofos, desde los tiempos más antiguos.

Pero es un problema que, por eterno, es siempre actual y particularmente vivo en nuestra atormentada época, en la que el contraste entre lo *justo* y lo *legal* aparece como cosa evidente y grave, y de funestas consecuencias.

Podemos decir que es un fenómeno de postguerra la decadencia de la fe en el Derecho como consecuencia de la experiencia de que el Derecho puede ser legalmente injusto.

Reduce Orechia este ensayo, en el que únicamente nos fijamos por creerle el más importante a comentar, con sugerencias personales, el libro que con el mismo título publicara en 1948 el profesor Paolo Guidi. Uno y otro formulan inicialmente una serie de preguntas cuyo enunciado nos sitúa en su problemática y nos releva de seguirles en cada una de ellas, lo que tampoco sería posible en una recensión a no ser que ésta se saliera de sus límites.

¿Puede hablarse, y en qué sentido de una ley injusta? ¿Existe un problema jurídico de la ley injusta? ¿Cómo puede conciliarse con la idea de lo justo legal, norma del Derecho positivo manada de la autoridad del Estado? ¿En qué relación está el problema de la ley injusta con el de la existencia de un Derecho superior y anterior al estatal, o sea, con el problema del Derecho natural? ¿Cuáles son los remedios contra la ley injusta? ¿En qué relación está el problema jurídico con el político? ¿Cuál es la relación entre el problema de la ley injusta y la organización del Estado con régimen absoluto o democrático?

Naturalmente todos estos interrogantes dependen del primero y fundamental: ¿se puede hablar de una ley injusta? Y este problema no es otro que el de la existencia de un criterio absoluto de lo justo,

que se llama con el nombre tradicional de «Derecho natural». Un Derecho anterior y superior al Derecho positivo, fundamento y fuente de obligar de éste y al que debe conformarse, al menos negativamente, para configurar la justicia de la ley. Porque, Rinaldo Orechia acepta, como nosotros, la tradición patrístico-escolástica de la reducción del concepto del Derecho al de justicia, por lo que «è chiero che la legge positiva che si trove in contrasto col diritto naturale e ingiusta» (página 18).

Ahora bien, admitida la posibilidad de una ley injusta, ¿cuál es el comportamiento ante ella de los sometidos a la misma? Es, como vemos, el problema de la obediencia o resistencia a las leyes injustas, que el autor, tras distinguir las tres clases de resistencia: *pasiva* (no ejecución de la ley injusta), *defensiva* (libertad de responder a la violencia con la violencia) y *agresiva* (rebelión, insurrección colectiva), resuelve con la doctrina tradicional católica. También da esta misma solución al problema del comportamiento del juez frente a la ley reconocida injusta. Ante el dilema «justicia» y «certeza» del Derecho, el autor repite con tantos otros: «di fronte alla giustizia, la bandiera della «certezza» del diritto puó e dove essere in qualche caso ammainata...» (pág. 22). Y terminantes y de juvenil vigor son las palabras que el propio autor cita y comparte: «Perché di fronte alla inutilità dello sforzo preseverante di vincere il male nel bene, correggendo (con altre leggi e, dove si puó, con la stessa multiforme attività interpretativa) l'ingiustizi delle legge imperante é doverosa una soluzione piú drástica, che non e solo de *abilitá*, ma è anche di *coraggio*; el coraggio di *negare* como giurista e come giudice il valore della legge ingiusta e di *resistere* como uomo alla sua applicazione. Anche se questa negazione e questa resistenza possono portare al martirio, che è poi testimonianza, pero ché «*beati que persecutionem patiuntur propter justitiam.*»

EMILIO SERRANO VILLAFAÑE

SCHILLING, Werner: *Religion und Recht*, ed. Kohlhammer, 1957.

En 191 páginas de tamaño y texto semejante al de las ediciones de «bolsillo», W. Schilling nos plantea el problema de las relaciones entre Religión y Derecho de forma tal que ha podido ser recogido por la «Urban Bücher, Biblioteca científica de bolsillo». Amenidad e interés no se echan de menos en el libro que comentamos. Componen la obra: una introducción explicativa del objeto, sistema e importancia de su consideración; un primer capítulo dedicado al estudio de «la divinidad como fuente protectora y defensora del Derecho y de la justicia»; otro al «estado histórico-religioso de típicas estructuras», es decir, a la «Religión y Derecho en las comunidades vitales de las primitivas religiones» y a la «Religión y Derecho en la comunidad de elección de las antiguas religiones (religión universal)»; un tercero que se ocu-

pa del «conocimiento fenomenológico religioso» en el problema que rotula el libro; el cuarto se consagra a los «conceptos centrales metafísico-religiosos en su relevancia ético-jurídica»; el quinto, «la relación de Religión y Derecho y la irracionalidad de la idea de Dios»; el sexto reza «el proceso de emancipación y de sus fronteras»; unas notas finales; un apéndice, el «nomismo: De la influencia del Derecho en la Religión (pensamiento jurídico en dogma y culto)», y «Los derechos de hombre a la luz de la Historia de la Religión». En total, seis capítulos y un apéndice es la estructura formal en la que viene desarrollado el problema Religión y Derecho desde el punto de vista «histórico-fenomenológico-religioso».

Se trata de un tema que obedece a las circunstancias actuales del pensamiento jurídico. Tras la reconocida crisis de la doctrina positivista y formalista del Derecho, que correspondió a una época cuyo término definitivo púsose patentemente por los años 1940-1945, surgen hoy preocupaciones para dar al Derecho una fundamentación filosófica de sentido ontológico. Y es un libro típicamente de nuestros tiempos, es decir, de ensayo, de tanteo, sin que haya logrado desasirse de concepciones superadas, pero aspirando a descubrir una realidad metapositiva, metafísica. Se manifiesta dicha situación crucial, por ejemplo, en el hecho del juego, en el que W. Schilling se zambulle de pies a cabeza, del doble sentido de la palabra «fenomenológico»; tanto la aprovecha en el sentido de mera manifestación (*Erscheinung*) positiva —no esencial—; como la entiende en su significado husserliano, cuando trata de descubrir experiencias fundamentales de la consciencia.

La conciencia de la crisis del Derecho y el hecho de que «la Religión ha tenido en todo tiempo y por doquier una especial significación para las relaciones jurídicas de los hombres», sirven de justificación del problema, si bien y a pesar de su importancia es escasa la bibliografía y, en general, son insuficientes las investigaciones que sobre él se han llevado a cabo. «Nos interesa aquí el aspecto científicorreligioso-fenomenológicorreligioso» de la relación Religión y Derecho, por lo que no es bastante ni adecuado el mero estudio de las fronteras de ambas disciplinas ni la relación entre Derecho canónico y la teoría jusnaturalista. Se trata de esclarecer con medios de la comparación de las religiones y de la fenomenología de las religiones y con auxilio de «fuentes materiales» la complicada intermixción de la fundamental experiencia religiosa con la idea del Derecho. En definitiva, se pretende llenar una laguna de la ciencia religiosa, siendo muy conveniente tener en cuenta que cuando se habla de ciencia religiosa no se hace referencia a la Teología, sino al modo «científico» de tratar las cuestiones de la religión, iniciado con la *Aufklärung* y el romanticismo.

Se comprende que una tal ciencia de la religión, que entiende su objeto únicamente desde el punto de vista racionalista e individualista y no se la considera como fenómeno social y se desatienden sus más internas intenciones, neutralice indiferentemente las relaciones entre Religión y Derecho. Tampoco una ciencia jurídica que entienda al De-

recho como mera ordenación de fines de la sociedad humana y no como una determinación del ser de la existencia humana, dedicará especial atención a las relaciones entre Religión y Derecho. Donde la mera utilidad sea lo determinante para el Derecho y la jurisprudencia, difícilmente se reconocerán las relaciones entre Derecho y Religión. Así es que se presenta la necesidad propedéutica de señalar qué se entiende en este análisis por Religión y por Derecho. No existe «Religión» para nosotros en generales ideas abstractas, sino en concretas manifestaciones; es decir, no hay que partir de una idea especulativa construída deductivamente, sino de empíricas religiones, pues Religión vive solamente en históricas religiones de determinado modo, como nos lo muestra la general historia de las religiones. El método que se utiliza es, pues, el «induktiv-religionsgeschichtlich-religionsvergleichende» (método inductivo de comparación de las religiones históricas), que registra la variedad de las históricas manifestaciones. Pero nosotros advertimos a la Religión sólo en las magnitudes históricas vividas, pudiéndose decir que la Religión es ciertamente *vida*, entendiéndose como algo irracional que rehuye siempre en definitiva la llamada «exasta» investigación empírica, histórica. En cuanto el fenómeno religioso es algo viviente resulta un irracional respecto al cual el mero método histórico es insuficiente e inadecuado. Hay que «anudar las comprensibles relaciones» (Van der Leeuw), es decir, no hay que registrar sólo históricamente las manifestaciones religiosas, sino comprenderlas, lo que significa «captar la intención viviente de las formas objetivas y estáticas» (G. Mensching). Con lo que se traspasan las fronteras del método histórico tomando derroteros que conducen al conocimiento de la experiencia religiosa tal cual la ponemos en nosotros, es decir, al método fenomenológico religioso. Consiste este método fundamentalmente en una re-vivencia de los hechos histórico-religiosos y en comprenderlos a su través. Y es que hay solamente una única clase de comprensión del fenómeno religioso y ciertamente también de la comprensión histórica, a saber: la comprensión de alguna experiencia del espíritu. De aquí que el único método empleable para conocer la relación Religión y Derecho, tal cual la plantea el autor, sea el de comprensión fenomenológico-religiosa, que si es verdad que precisa de la Historia para su orientación y corrección, no se agota en el mero punto de vista histórico.

Conviene precisar también el sentido del concepto «Derecho» que emplea el autor. El mismo nos dice en la introducción que no se trata del Derecho en el que descansa la doctrina filosófico-jusnaturalista, ni tampoco del sentido que le dan las escuelas histórico-románticas, sino del Derecho encontrado como valedero «positivo» o «practicado» en preceptos jurídicos que constan determinadamente —escritos o no escritos—, las normas jurídicas objetivas que valen para todos dentro de determinada comunidad jurídica y el precepto jurídico en forma de no escrito derecho consuetudinario en cuanto también es derecho vigente. Se pretende con ello captar la vivencia del Derecho, es decir, entender al Derecho, como objeto de nuestras investigaciones, en cuan-

to es un algo vivido en un espacio y un tiempo, «sumergido en un medio cultural totalmente determinado». El concepto de Derecho como «norma jurídica objetiva vigente» no excluye el supuesto de que tome su punto de partida de una «idea del Derecho» y que esté continuamente en conexión con ella. Se trata de rehuir la posible objeción de que este concepto del Derecho como Derecho positivo está en manifiesta contradicción con lo que antes había apuntado. «El Derecho no viene pensado en función de unos fines. Todo positivo, efectivo derecho arranca en el fundamento de una idea del Derecho que, «como la idea de lo verdadero, del bien y de la belleza, sólo es comparable consigo misma» y «lleva su valor en sí misma». Así, pues, también concebimos nosotros el concepto de Derecho: dogma positivo en cuanto emanación de la idea del Derecho. Por ella se determinan todas las cuestiones sobre «la fuente del Derecho» y «la personalidad de los principios jurídicos». Cómo se conduce hacia la idea de Dios será la postura central de nuestras reflexiones».

Si, a nuestra modesta manera de ver, en lo que respecta al desarrollo estrictamente filosófico del problema, la obra que comentamos se queda corta, tiene, sin embargo, un gran interés por lo que respecta a la labor ordenadora y sistemática de las fuentes mitológicas y religiosas respecto a los diversos temas jurídicos y problemas generales del Derecho. Esta labor está particularmente presente en el primer capítulo. Las ideas que Dios es el creador del Derecho, su conservador y su protector, no son solamente pertinentes a religiones mitológicas, sino que se encuentran también en los escritos de las religiones que tienen un propósito de universalidad. La explicación de la «prueba y encuentro de la sentencia» con base religiosa se hace a través del análisis del origen religioso y la función jurídica del Oráculo, Ordal o juicio de Dios, del juramento y de la imprecación. Las determinaciones penales son puestas por la deidad: «Si un creyente matare por equivocación a otro creyente, tiene que pagar a la familia de éste un dinero expiatorio...» «Esta es una sanción de Alá, y Alá es el que lo conoce y el sabio». Una idea casi universal era la «Friedloslegung» o pérdida de la paz, que significa principalmente la eliminación de la comunidad del culto y con ello de la jurídica, común a celtas, germanos y hebreos—en forma especial se daba también en Grecia y Roma—, aunque con la diferencia de que entre los germanos había el deber *activo* de todos en perseguir al que perdió el «estado de la paz», mientras que entre los hebreos y árabes se trataba más bien de un deber *pasivo* de apartarlo de sí. La creencia en que los dioses determinan la pena es muy frecuente, así como también la de que los mismos dioses vigilan la aplicación de la pena. Muy conocido es el culto a los límites de los fundos que tenían los romanos, pero por su medio nos presenta la intervención de la divinidad en el derecho patrimonial, así como en el de contratos, que se hace patente por su personificación en determinadas deidades como Mithra, Varuna y Vishnú. Mayormente, si cabe, se da esta determinación de los dioses en el Derecho de familia y personas, creándose con aquélla una espe-

cie de *sacra privata* y el *pater familias*, por ejemplo en Roma, está revestido incluso de un carácter cuasi sacerdotal, dándoseles un auténtico culto a los antepasados, etc. En relación con el derecho de personas habría que destacar las castas y su carácter jurídico-religioso, pero sobre todo hay que tener en cuenta que —donde no existe xenofobia— el derecho hospitalario se funda sobre la divinidad, así como en diversas culturas el derecho del esclavo se refiere a determinadas relaciones divinas. No menor es la intervención de los dioses en el Derecho internacional y en el político, si tenemos en cuenta que los primeros pactos entre los pueblos son pactos entre los dioses, el carácter sagrado de la guerra entre los pueblos primitivos, la idea de que la constitución política es dada por los dioses, la inteligencia de que el culto es culto del Estado, el carácter sagrado de los reyes y jefes cuando ya no son mandatarios del cielo (China) o hijos del sol (Perú)... En fin, el propio Ulpiano al definir el Derecho público indicaba que abarca al culto, al sacerdocio, al magistrado.

Las relaciones entre Derecho y Religión van adquiriendo un carácter más profundo, significativo e íntimo a través del proceso histórico religioso que va desde las meras religiones naturales, pasando por las religiones comunitarias, a las religiones universales. Ello es objeto del segundo capítulo. En la medida en que «Religión» se hace cosa del particular, los ideales colectivos se renuevan y profundizan en la piedad personas —nos dice en un resumen final de este capítulo, que tenemos especialmente en cuenta—. En los estadios de las religiones primitivas aceptaba particularmente la Sippe el detrimento, mientras que en el terreno de la religión universal, que ya se vuelve al particular, el individuo acepta en su «santo» detrimento las violaciones jurídicas. Si en el terreno de la religión popular la Sippe respondía por sus miembros en las falsas declaraciones de testigos y aceptaba el daño en el estado de su mundo interior, en la religión universal el testigo perjuro aventura su religioso (trascendente e inmanente) bien de salvación. En el curso de su evolución tratará de hacer desaparecer la comprensión de los «dioses» como divinidades propias de una determinada comarca, tierra o pueblo, viniendo a una tendencia misional para reemplazarlos por la nueva relación y por la pretensión de lo absoluto, poniéndose así la religión en una dimensión profunda supranacional. Mas la esencia de la divinidad como protectora, defensora y dadora del Derecho pasa al universal mensaje de la religión universal. Con el cambio del centro desde la externa comarca sagrada al íntimo corazón del creyente se da un muy significativo ahondamiento e intimidad de las relaciones jurídicas de la religión. Se piensa ciertamente en la protección de Jesús hacia la «mejor» justicia. Un ejemplo de este proceso nos lo ofrece el propio autor: «el asesinato que en el terreno de la religión natural viene prohibido a causa del demonio de la sangre derramada; en la religión popular se prohíbe para la consideración religiosa a causa de daño que con él se hace a la Sippe; en el terreno de la antigua religión (de la religión universal) se convierte

en una falta especialmente grave que cierra la puerta al logro de la salvación».

Para ello nos lleva a un examen de estas más profundas e íntimas estructuras para averiguar la interna relación entre Religión y Derecho y se nos sitúa sobre el análisis de la íntima y fundamental experiencia o vivencia (*Urerlebnis*) religiosa, que se hace a través de Rudolf Otto principalmente. Resultando que se puede señalar un doble acoplamiento: uno que llama *extensivo* y otro *intensivo*. El primero resulta de que en la fundamental experiencia religiosa —en cuanto producto de un análisis fenomenológico— viene como dada la asociación a aquélla de la «moralidad» en su más lato sentido, por lo que el carácter obligatorio de determinadas acciones y omisiones es motivado religiosamente; se hace, así, el orden sagrado moral obligatoria y orden jurídico, resultando los inicios de un orden legal de la vida y con ello también una conciencia jurídica. El acoplamiento intensivo, más íntimo y profundo que aquél, consiste en que la conciencia jurídica, la Idea del Derecho, tomada en su propio origen, está orientada hacia la vida religiosa y en ella se arraiga. Por este segundo procedimiento se llega a la constatación de una precisa certeza a la responsabilidad resultante de la experiencia religiosa, que se hace requisito previo *sine qua non* puede existir una «Idea del Derecho». Siguiendo el desarrollo de este segundo acoplamiento se llega a explicar cómo esta certeza a la responsabilidad (*Gestimmtheit zur Verantwortung*) (1) desemboca en una fundamental vivencia de la norma que experimentaba su estampamiento en la especial conciencia jurídica. De aquí la trascendencia que presentan los propios hechos religiosos que, de alguna manera, vienen a significar una concretización de esta conciencia de responsabilidad en el primario momento objetivo del derecho positivo. Por lo que, dejando aparte el problema del Derecho natural, indica que, al menos, hay unas constantes del derecho a través del espacio y tiempo, que, siguiendo a E. Huber, trata de explicar por: 1) las fuerzas de la Naturaleza, y 2) el hombre en la propiedad de su típica estructura. Lo que le lleva a advertir que por doquier el hombre está en relación con un superior mundo de valores, como fundamentalmente significa incluso la frase de que «Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza». Determinadas fuerzas mágicas, pues, ponen a la religión como derecho, fundamentándolas como fuerzas mágicas que actúan en la vida. Se da una relación con conceptos metafísicos, por medio de los cuales las mismas realidades vienen a ser objeto de divinación.

(1) Creo haber visto utilizada esta palabra (*Gestimmtheit*) en JASPERS o en HEIDEGGER, mas por no tener el material a la mano no he podido comprobarlo para encontrar su más exacta traducción. Es una sustantivación del participio de «*stimmen*», que ya de por sí tiene difícil traducción al castellano: ser cierto, ser así, etc. A lo largo del capítulo se habla de «Conciencia a la responsabilidad», por lo que tal vez lo más exacto sería «Conciencia cierta» o «certeza en la conciencia». La otra traducción de «*stimmen*» responde también a la idea de certeza, «afinar», «templar» (un instrumento), «prevenir».

Los indicados conceptos metafísicos vienen a ser «mitos vitales», que en cada religión indican su estado de cultura e incluso sus peculiaridades culturales, repercutiendo en la especial ética y, por lo tanto, en lo jurídico. De esta forma pasa revista al «Tabú» característico de la primitiva religión de la magia: al «Rta», custodiado por los dioses Mitra y Varuna; al «Dharma», que viene a completar y diferenciar al Rta; al «Asha», que para Ahora Mazda quiere significar casi lo mismo que el Rta; al «Fridr» (paz) de los germanos del Norte; al «Beriet» (alianza) de los judíos, y al «Agape» (dilectio, charitas) de la primitiva religión cristiana.

Con esto se encuentra para el autor prácticamente trazado el círculo de la relación Religión y Derecho, aunque convenga mostrar cómo la idea de la divinidad no puede reducirse simplistamente al hecho de su juridicidad, sino que la excede por su irracionalidad, según se muestra por la contestación negativa y desarrollo de las preguntas: 1) ¿Son los dioses siempre «justicieros»? (téngase en cuenta que, a pesar de ello, la justicia tiene origen divino); y 2) ¿Se experimenta como un «jurídico» la relación divina del hombre? También la propia historia de la evolución religiosa muestra cómo en una religión universal, y con el paso del colectivismo al individualismo, el Derecho va dejando de ser objeto de la religión para convertirse en objeto filosófico, en un proceso de emancipación de la religión, que, no obstante, tiene sus limitaciones, como se muestra en ideas comunes de sentir la santidad de la función de los jueces, en el sentimiento jurídico que tiene un carácter sacerdotal, etc.: «la unión entre Derecho, Moral y Religión indica los comienzos de la cultura, la separación de su fin». Dos pequeños apéndices terminan la obra, que pueden, sin embargo, pasarse por alto en una recensión que ya va siendo larga: el primero se refiere a la intervención jurídica y política en la religión, y el segundo, al nacimiento de la idea de los derechos del hombre y de las «garantías».

En suma, la obra es un prodigio de aprovechamiento y clasificación de las fuentes jurídicas en las diversas religiones (deja aparte al Catolicismo romano y al Evangelismo reformado), en una exposición amena y sugestiva, pero que no entra en un verdadero terreno ontológico y metafísico necesario para concretar y profundizar los resultados que esperábamos del análisis de la «fundamental experiencia religiosa y de la conciencia jurídica».

A. DE ASÍS.

SCHISCHKIN, A.: *Die Grundlagen der kommunistischen Moral*. Dietz Verlag. Berlín, 1959. 367 páginas.

Estos «Fundamentos de moral comunista» están escritos con inspiración inequívocamente comunista, con el contenido y el estilo inconfundibles y sectarios que caracteriza a los hombres del partido; se

trata de la traducción alemana de una obra enteramente canónica en Rusia.

La moral aquí presentada se considera como una forma de conciencia derivada de la condición social. «La fuente de las concepciones morales de los hombres es el orden económico de la sociedad.» Esto ha ocurrido siempre así, aunque la hipocresía burguesa haya pretendido gobernarse por una moral de base idealista. El autor se reafirma en que los pueblos tuvieron siempre un código de principios éticos condicionados por las situaciones económicas. El comunista acepta esta situación, y declara la moral como una superestructura de lo económico.

En cuanto la moral constituye un aspecto de la conciencia social, se halla en relación con los aspectos inmediatamente afines de esa conciencia: política y derecho. El libro estudia estas relaciones, así como las más alejadas con el arte y la ciencia, comparando finalmente la moral con la filosofía y la religión. En orden a la religión, postula una moral independiente. La moral religiosa es interpretada como un producto histórico al servicio de las clases opresoras para asegurar sus intereses de propietarios mediante la predicación de virtudes degradantes, y por ellas consolidar la expoliación y la esclavitud de las masas. Esas clases opresoras apoyaron la doctrina de la ascésis y renunciación premiada con el cielo en la otra vida, para entre tanto seguir impunemente en el disfrute de los bienes de la tierra. Con la enseñanza de la Iglesia polemiza directamente en pocos casos, en una ocasión, con las Encíclicas de León XIII y Pío XI, y en otra, con la política general del Vaticano. Lo corriente es enderezar la crítica y las inculpaciones contra el capitalismo y la sociedad burguesa, como es de rigor.

He aquí un párrafo que define la actitud religiosa del autor, traduciendo las ideas oficiales: «En la U. R. S. S. está la Iglesia separada del Estado. Cada ciudadano puede a voluntad elegir su religión. Cada habitante de la U. R. S. S. está autorizado para practicar la religión o para desarrollar propaganda antirreligiosa. El Estado de la U. R. S. S. y el mundo oficial soviético representan consecuentemente el principio de la libertad de conciencia, al tiempo que cuidan, por medio de la difusión de la concepción científica y materialista del mundo, y del conocimiento de las ciencias naturales, de la técnica y de la ciencia social, liberar la conciencia de los hombres de los prejuicios religiosos. La propaganda científica atea ha de esclarecer la fundamental contraposición entre la religión y la ciencia» (pág. 68).

La moral comunista carece de normas o reglas inmutables. Todos sus mandatos se resumen en uno solo: «la lucha por el comunismo es el único criterio recto y científico de moralidad comunista» (páginas 103, 122). Queda repudiada la moral «individual», así como muchas de las virtudes propias de la moral burguesa. En lugar del culto a la personalidad egoísta se pone el culto a la colectividad. El principio del colectivismo destierra el del individualismo. La base para esta sustitución se encuentra en la doctrina del materialismo dialéctico e histórico, según las fuentes clásicas de Marx-Engels y Lenin.

Desde ese punto de partida, a base de un atenimiento a la realidad, que entiende por realidad la materia, y en perspectiva de las exigencias sociales, se traza el cuadro de deberes, rasgos y cualidades del comunista, en su vida individual, en la de familia y en la convivencia en general. Entre los rasgos y cualidades del hombre comunista reaparecen, naturalmente, muchas de las cualidades que la moral anterior llamó virtudes; asimismo se discuten otras categorías éticas consagradas: se habla de la felicidad, el deber, el honor, la conciencia... Se insiste sobre el sentido del trabajo comunista y sus dotes de honradez y disciplina... Para desembocar en el estudio del nuevo humanismo que suponen los ideales soviéticos. Como remate se añade un capítulo sobre el partido. El partido comunista es el promotor de la empresa general, en la técnica y en la cultura, que se lleva a cabo en la U. R. S. S., y en él se encuentran los ejemplares que sirven de modelo vivo a ese nuevo humanismo.

Todo esto, como se ve, es bastante convencional. Si se añade que esos ideales son presentados como el reino arcádico de la futura humanidad, y si se tiene en cuenta que todo ello lo ha inventado Rusia, o algún ruso, de la nada, tendremos un cuadro que se ajusta al modelo clásico de actuación comunista en cuanto a doctrina y escenificación.

Esto no debe hacer olvidar el hecho de ver cómo en lo que estos ideales tienen de aceptables se repiten posiciones que no siempre hemos tenido suficientemente en cuenta los demás. También esta lectura persuade sobre el hecho de lo desorientadas que van a veces las objeciones que se hacen contra el comunismo; algunas de las más corrientes, por eso de las más facilonas, se las despacha aquí de una manera plausible por lo común en muy pocas palabras.

Es notable la impresión de las mil ignorancias o quizá taimados silencios que provoca la lectura de páginas como éstas. Al lado de unas cuantas tesis reiteradamente repetidas y que, por lo mismo, resultan ya a todo el mundo triviales, se aprecia silencios y lagunas que dan al conjunto una impresión de pobreza humana infinita.

Evidentemente, como era de esperar, la parte negativa del tratado ocupa un espacio desmesurado. En realidad, se trata de un libro polémico, que, más que construir, lo que intenta es tener a raya al enemigo, y tenerlo a raya por procedimientos contundentes más que persuasivos. En suma, el volumen tiene más de alegato que de tratado; se creería uno en un mítin apasionado desde la primera hasta la última página. Un punto final como ejemplo de su literatura: «Los ideólogos de la burguesía culpan a los comunistas de predicar el odio de clases en vez de la paz. ¿Pero qué puede haber más noble que el odio contra el explotador y esclavizador del pueblo?» (página 124).

S. ALVAREZ TURIENZO

SCHMITZ, Hermann: *Hegel als Denker der Individualität*, Verlag Anton Hain K. G., Meisenheim. Glan, 1957, 168 págs.

El volumen comprende dos estudios independientes y completo cada uno en sí. La unidad de los mismos trata de dársela la común introducción, aparte de la que poseen por estar ambos dedicados a Hegel.

El primero de los capítulos, mediante la aplicación de un método combinado de investigación simbólica y conceptual, penetra en el mundo de preocupaciones en que se mueve la filosofía hegeliana, y que tiene por fondo las preocupaciones que tomaron expresión en la obra de Goethe. Partiendo del análisis de algunos aspectos de la creación poética de Kleist y Holderlin, ponen de relieve estratos comunes a la conciencia del tiempo, de la que es figura representativa en el terreno filosófico Hegel. El estudio que ese primer capítulo hace de Hegel se aparta un tanto de lo que es corriente en obras de estricta investigación filosófica; pero lo realiza con objeto de penetrar en los fondos que condicionan el pensamiento del autor. Y esos fondos se descubren poniendo de relieve el mundo de imágenes y de símbolos de que el filósofo echa mano para dar expresión a las intuiciones básicas. Imágenes y símbolos que no son otros que los encontrados en los poetas. La intuición de la realidad, en su fase primitiva, se ve en relación con la imagen de una corriente omnícomprensiva que avanza y se sepulta en el mar inmenso y semoviente. Pie para esta imagen pudiera encontrarse en la situación política del tiempo, en medio de un mundo inundado por la poderosa fuerza bélica de Napoleón.

La «noche» sirve para simbolizar lo más profundo y originario. En relación con esas últimas profundidades para dar expresión a las cuales el mejor vehículo es la imagen, se levanta después el edificio conceptual. Así, con el símbolo de la noche se relacionan los conceptos primeros aptos para definir la realidad: destino, necesidad, fuerza, sustancia. En el estudio particularizado de cada uno de ellos se evidencian motivos conceptuales de inequívoca resonancia hasta el presente. Nada como este capítulo para mostrar la potencia de penetración de una mente como la de Hegel, que seguramente divisó ya todo el horizonte en el que después hemos ido viviendo. La conclusión de esta parte es una metafísica que tiene por objeto la «amenaza», lo sobrecogedor: el destino determinado por la naturaleza, el poder de los «ídolos» o las figuraciones espirituales. En relación concreta con este punto se encuentran determinadas posiciones de Heidegger.

El segundo capítulo tiene un tema más concreto, al menos desarrolla puntos más en relación con lo que suele ser un estudio normal de filosofía. Trata de mostrar las etapas del proceso de elaboración del método de la lógica hegeliana, hasta llegar al definido término de la fórmula dialéctica. Un asunto central que, según el autor, no se había intentado desentrañar en la forma ceñida que él lo hace. Este segundo

capítulo tiene factura más técnica, en el sentido de suponer una investigación cerrada sobre puntos que determinan un cambio en la actitud de la mente ante la realidad.

El autor ve en Hegel el primer ensayo a fondo de superación de la mentalidad protestante, que había adquirido su culminación, en el sentido teórico, en la obra de Kant, y en el aspecto práctico en un Kierkegaard. Esa superación implica la ampliación del horizonte de lo real, hasta dejar incorporado al mundo objeto de la filosofía fondos originarios de textura prerracional; y supone también la ampliación de las posibilidades cognoscitivas suministrando el método para acercarse a esos fondos inasimilables para la lógica usual.

La discusión del autor resulta prohegeliana. Muchas de las energías actuales en el campo del pensamiento se emplean bajo la forma de una discusión en torno a Hegel; varias de las más poderosas tendencias en filosofía le disputan por cabeza.

Ya hemos dicho que el volumen es fragmentario, y por lo mismo las suposiciones de conjunto no pretende mostrarlas. En este sentido, el título que lleva la portada es muy poco indicador del verdadero contenido de la obra. No se ve en el desarrollo adecuadamente explanada la realidad de un Hegel «pensador de la individualidad», aunque la intención del autor apunte con frecuencia en ese sentido, y tuerza hacia allí en ocasiones la atención. Dicho queda que no estamos ante una obra sistemática, que dé una completa visión de la personalidad y la obra de Hegel; pero sí constituye una contribución interesante, sobre todo en orden a comprender los supuestos radicales de su filosofía y el proceso de su filosofar.

S. ALVAREZ TURIENZO

Utz, Arthur-Fridolin: *Sozialethik. I. Teil: Die Prinzipien der Gesellschaftslehre*. «Sammlung Politeia», Universität Freiburg/Schweiz. Bd. X, 1958, XXIV-520 páginas.

Un libro que se presenta con empaque de tratado fundamental. Es por ahora sólo la primera parte de una obra extensa que constará de cinco, y cuya temática será la siguiente: I. Principios de la ciencia social; II. La organización jurídica de la sociedad; III. El orden social; IV. El orden económico; V. El orden político. De momento tenemos presente sólo el volumen primero.

El cuerpo del tomo lo forman trece capítulos doctrinales, dos apéndices y un extenso catálogo bibliográfico. Además de esto incluye otros varios índices, siendo los principales, el de autores y materias respecto al texto, y sistemático por asuntos respecto a la bibliografía. Conviene empezar haciendo esta referencia a la construcción externa de la obra porque justamente se trata de una obra que llama la atención por lo concienzudamente construída. Primer tomo nada más de un conjunto

cuyo programa no deja de ser impresionante por la extensión, pero que lo es también por el aparato de rigor y el carácter de fundamentación con que se presenta.

Al denominar el conjunto *Ética social*, se quiere ir evitando la confusión que existe en estos campos que dan hacia lo sociológico. Bien entendido que lo que el autor significa con su *Sozialethik* no ha de confundirse con rama ninguna de la sociología, del mismo modo que debe separarse de la ética estrictamente individual. Este título ha sido escogido de un modo consciente, y sólo los cinco volúmenes lo llevarán a desarrollo adecuado. Estamos ante el primero, que ciertamente se relaciona con los tratados de sociología en el sentido filosófico de la denominación, en cuanto verifica un estudio de lo social a partir de su constitución y naturaleza más íntimas.

Los trece capítulos de su índice son muy desiguales, tanto si se atiende a la extensión como si se considera la importancia de los puntos tratados. Así, por ejemplo, el doce y trece, sobre «las distintas formas de vida social» y sobre «la estructura de la ética social», quedan en breves esbozos. En cambio, los capítulos dos, cinco, seis y siete, que versan sobre «la definición de lo social y de la sociedad», «la naturaleza social del hombre», «el bien común», «la realización del bien común por la justicia social y el amor social», constituyen en capítulos doctrinales propios de un tratado fundamental. No es que la extensión de los mismos sea en ningún caso particularmente notable, pero sí es notable su condensada intensidad.

«Esta primera parte se ocupa de aquellos problemas que conciernen a la sociedad como tal. Durante mucho tiempo la *Ética social* no ha sido otra cosa que una *Ética* de lo político. Por el contrario, hoy se nos ha hecho comprensible la existencia de una vida social, que ciertamente desemboca en el Estado pero que no es estatal. De ahí que el tratadista haya de investigar primeramente las fundamentales normas de configuración de la vida social en cuanto tal.» De esta manera, el tratado aborda los problemas así aludidos, entre los que descuellan los puntos concernientes a la definición de lo social, al estudio del hombre como ser social, a la determinación del bien común y su realización por la justicia y el amor sociales, al análisis del puesto que corresponde a la autoridad en su dialéctico engranaje con la libertad..., para desembocar todo ello en un «personalismo como expresión de la doctrina social cristiana». Con este personalismo se llega a la solución del problema social, única consonante con las exigencias racionales que se derivan de la naturaleza humana, así como con los supuestos de la concepción teológica cristiana. A este último respecto, conviene decir que el autor no escribe un tratado teológico; expresamente profesa mantenerse dentro de los límites de la filosofía, es decir, apoyándose en datos de razón y de investigación naturales. Aunque, al ofrecerse el caso, compruebe que los resultados que van obteniéndose son los pertinentes para dar paso a una ulterior consideración teológica.

La solución personalista a que acabamos de hacer referencia ha de entenderse en su recto sentido, que, por supuesto, queda muy dis-

tante de la pasada consideración individualista del problema social. La naturaleza de lo social, así como el contenido del bien común, se hacen ininteligibles si no se parte de la específica cuenta con la totalidad. Lo social es un todo inalcanzable a partir de los meros individuos, y el bien común es un bien con formalidad distinta del bien que afecta a los particulares. De todas formas, no es seguro que esa de «personalismo» no sea una designación oscura cuando se trata de resumir resultados en una investigación relativa a lo social. Me parece que en él subsisten amplias concesiones a una situación en el seno de la cual dominan tendencias polémicas confusas, entre las cuales ese término, tanto como esclarecer, parece decidir. Aunque todo lo mejor que hoy se piensa y se escribe acerca de estas cuestiones se piensa y se escribe bajo la rúbrica personalista.

Queremos llamar la atención sobre el doble apéndice de textos tomistas, relativo uno a la naturaleza social del hombre y otro al bien común. Este último, sobre todo, con 343 pasajes extraídos de toda la obra del Doctor, es realmente completo y puede ser sumamente útil. Su elaboración es debida a Antoine Pierre Verpaalen.

Notabilísima es también la sección bibliográfica. Se califica de internacional, y en efecto lo es. Figuran en ella los trabajos publicados en las seis lenguas cultas occidentales, entre ellas el español. Llega hasta el año 1955 en términos generales. Ha sido ejecutada con rigor de información y con rigor de selección, con una verificación responsable de cada uno de sus datos. Es también fruto de equipo, aunque por la definitiva forma de estar insertada responde el autor. Hay que decir que esa bibliografía final constituye también un todo aparte. Y que el desarrollo de los capítulos no siempre la tienen en cuenta; por el contrario, las referencias, si bien suelen ser fundamentales, más bien pecan de escasas. Como del esfuerzo de varias personas, el tomo tiene una factura desigual. La exposición de la doctrina acaba en la página 339; el libro, en cambio, llega hasta la 520. Pero ni en una ni en otra sección puede decirse que abunde la divagación. Precisamente es una obra construída. Es sólo una parte, pero en vistas a un edificio que se promete monumental y lleno de solidez. Entre tanto, es particularmente notable el acopio de materiales. Como es notable también el tono afirmativo, consciente, riguroso, de la redacción. De modo que la obra se hace notar en seguida por lo informada y por lo científica.

Sus capítulos tienen corte marcadamente doctrinal. Cuando llega el caso emprenden excursos históricos, que se caracterizan por lo breves y exactos. No se excluye voz ninguna al tiempo de quedar enterados de lo que se ha hecho en el campo de estas investigaciones; si bien el desarrollo del tratado empalma con el sentir de la filosofía tradicional. Santo Tomás de Aquino goza, por supuesto, de un lugar preeminente, aunque no se advierte esfuerzo por hacerle decir cosas que probablemente ni pensó, e incluso se notan sus lagunas cuando existen.

Digamos, por fin, que el autor adopta un punto de vista especulativo; que, por eso, su tratado es modelo de exposición racional, escolástico. Pertenecer a la literatura que podría llamarse «idealista»,

en el sentido de redactada por un profesional del trato con las ideas o conceptos, literatura determinada por la razón, y resultado de la consideración racional de los objetos. Hoy, en cambio, muchos prefieren exposiciones más «realistas», dirigidas al hombre total y resultado de una consideración concreta de las cosas. En este orden el libro cae dentro de una tradición escolar definida, y no pide, seguramente, lectores de esa gran masa de los que, en buena parte por moda, prefieren lo que se viene llamando «existencial».

S. ALVAREZ TURIENZO

Völkerrecht und rechtliches Weltbild. Festschrift für Alfred Verdross.
Springer-Verlag. Viena, 1960. 345 págs.

Los libros-homenaje se han hecho demasiado frecuentes, amenazando convertirse en algo rutinario, por lo que, en ocasiones, su contenido no resulta plenamente satisfactorio. Afortunadamente, tenemos ahora ante nosotros un libro-homenaje que sí está totalmente justificado y que, por tanto, ofrece un contenido digno del máximo interés. Alfred Verdross, profesor de Derecho Internacional y Filosofía del Derecho de la Universidad de Viena, ha realizado una ingente labor de cátedra, formado discípulos y dejado tras sí una obra que no puede menos de hacerle acreedor a un homenaje en el que intervienen los internacionalistas y filósofos del Derecho más destacados del momento actual. La edición ha corrido a cargo de Karl Zemanek, Von der Heydte, Seidl-Hohenveldern y Stephan Verosta.

St. Verosta se ocupa en el artículo introductorio de *la vida y la obra del profesor Verdross*. Expone su evolución filosófica del neokantismo al realismo crítico y del positivismo a la filosofía de los valores. Señala los puntos fundamentales de su pensamiento: la unidad de la ciencia jurídica y su integración en la vida social; los principios generales del Derecho como fuente; el encuadramiento de la norma fundamental en el marco de la filosofía de los valores; la concepción iusnaturalista del Derecho internacional. Tenemos aquí un verdadero trabajo monográfico, esencial para quien intente estudiar en el futuro la figura de Verdross. Este trabajo de Verosta puede considerarse completado por el que *W. M. Plöchl* dedica a la historia de *los estudios de Derecho internacional en la Universidad de Viena*.

Debido a la doble perspectiva de Verdross, se engloban en el libro artículos de Derecho internacional y de Filosofía del Derecho. En esta recensión nos ocupamos primordialmente de los que envuelven cuestiones iusfilosóficas.

El problema de la fundamentación del Derecho no podía estar ausente. *Hans Kelsen* se ocupa del *fundamento de la validez del Derecho*. Expone la concepción positivista y rechaza la idea de justicia como fundamento de su validez: «Una norma jurídica vale, no porque sea

justa, sino porque ha sido producida mediante el procedimiento establecido por la Constitución.» El valor del Derecho es independiente de su contenido. La norma fundamental de la teoría pura del Derecho no es ninguna norma de justicia, sino que se limita a dar una fundamentación condicionada, de teoría del conocimiento, de la validez del Derecho.

Rudolf Bindschedler cree que la causa de la discrepancia existente entre iusnaturalistas y positivistas en torno a la norma fundamental está en que las dos concepciones toman en consideración perspectivas distintas de una misma realidad. El positivista intenta encontrar una norma hipotética fundamental en la cual apoyar todo el ordenamiento jurídico. El iusnaturalista llena esa norma hipotética de contenido, de valores. El Derecho, en principio, debe estar revestido de un contenido ético. Pero señala cómo el Derecho no persigue sólo la satisfacción de un contenido ético, sino que puede aspirar también a la ordenación de la convivencia (mantenimiento de la paz) o a la consecución de otros fines de carácter social (como el desarrollo económico). Por tanto, las normas jurídicas son susceptibles de no estar teñidas siempre de eticidad, pero deben ser respetadas en razón a los otros fines del Derecho.

Leonidas Pitamic se ocupa igualmente de la norma fundamental. Esta norma fundamental no constituye en sí una norma de Derecho porque es la que fundamenta al Derecho, aunque su contenido pueda ser expresado también en una norma de Derecho positivo. La norma fundamental está dotada de un contenido ético y social. Sobre ella se levanta el edificio jurídico, que constituye así un todo exclusivo y autónomo. Pero el Derecho como tal no está aislado, sino que, basado en su norma fundamental, se integra en la «gran esfera del deber-ser humano».

Truyol y Serra nos ofrece, bajo el título *Staatsräsan und Völkerrecht in der Zeit Karls V*, y tras una breve descripción del pensamiento político renacentista (Maquiavelo, Botero, Erasmo), el pensamiento peninsular de Derecho internacional en la primera mitad del siglo XVI: Luis Vives, Antonio de Guevara, Alfonso de Valdés, Matías de Paz, Palacios Rubios, Las Casas, Juan Ginés de Sepúlveda, Vitoria, Domingo de Soto y Jerónimo Osorio. La exposición de la ética colonial española del Siglo de Oro y su plasmación jurídica en las «Leyes de Indias» es siempre interesante, especialmente para el lector extranjero, y contribuirá a aumentar el prestigio del pensamiento español en una época en que los problemas de decolonización y racismo han pasado a primer plano de la política mundial.

Es también trabajo histórico el de *Theodor Mayer-Maly: Bien común y Derecho natural en Cicerón*. En Cicerón, la conciliación de la *utilitas publica* con el interés del individuo salta a primer plano de la problemática jurídica. Según Mayer-Maly, para Cicerón el ordenamiento jurídico es la expresión del bien común, y cree igualmente que la unión que hace del bien común con la dación de contenido material a la idea del Derecho desemboca en una concepción iusnatura-

lista. El iusnaturalismo puede así encontrar sus orígenes en el clasicismo romano.

Frede Castberg reproduce una conferencia dada en la Universidad de Oslo durante la ocupación alemana sobre *La declaración de derechos humanos a la luz de la Historia*. Expone las corrientes ideológicas que condujeron a la declaración francesa de 1789. El tiempo transcurrido desde que fué escrito este trabajo (1941) y la abundancia de bibliografía sobre la materia hacen que resulte de no mucho interés.

Legaz Lacambra desarrolla el problema de la *Seguridad en el Derecho internacional*. Se puede hablar de la relación entre la seguridad y el Derecho en distintos sentidos. En primer lugar, de un derecho a la seguridad, que surge como seguridad de la libertad, y que en el Estado totalitario degenera en una seguridad de vida e incluso seguridad del futuro, aun a costa de la destrucción de la libertad. Por otro lado, se puede dar un concepto de seguridad objetivo, como elemento de la vida social. La seguridad es así condición y consecuencia: «Condición para la existencia de un orden jurídico y consecuencia de la existencia de un *statu quo* internacional.» Este es precisamente el problema actual del Derecho internacional: la inexistencia de un *statu quo* que dé a la Sociedad internacional la ansiada seguridad.

Barna Horvath ofrece en su colaboración, *Derecho interancional y comunicación humana*, una perspectiva sociológica para el desarrollo del Derecho internacional; el aumento de los contactos interindividuales facilitará más este desarrollo que los contactos puramente interestatales. Ciertamente parentesco con este trabajo tiene el del profesor de la Universidad de Moscú *T. I. Tunkin* sobre *La influencia del Derecho internacional en las relaciones internacionales*, aunque invirtiendo la solución. Tunkin niega que la aparición de los Estados socialistas y de los nuevos Estados afro-asiáticos suponga un retroceso para el Derecho internacional. Por el contrario, afirma que la entrada en las relaciones internacionales de nuevas ideas y nuevas fuerzas va a suponer su robustecimiento, mediante la eliminación de «normas reaccionarias» (dominación colonial, esferas de influencia, etc.), y su sustitución por nuevos principios de carácter «democrático»: prohibición del empleo de la fuerza, derecho de autodeterminación nacional y coexistencia pacífica. Sobre esta base cree que es posible mantener un Derecho internacional de la coexistencia y fundar en él las relaciones internacionales del futuro.

Hans Wehberg reproduce en alemán un artículo publicado recientemente en el *American Journal of International Law* («Pacta sunt servanda»), bajo el título *El principio fundamental de la fidelidad a lo pactado*. Expone su evolución doctrinal y su vigencia en el Derecho internacional de nuestro tiempo. *Ignaz Seidl-Hohenveldern* señala el valor de los estudios de *Derecho comparado para el Derecho internacional público*. Otros trabajos de Derecho internacional que no reseñamos por falta de espacio son debidos a *Andrassy, Breycha-Vauthier, Briggs, Castrén, Guggenheim, Von der Heydte, Kunz, Schätzel, Scheuner, Schwarzenberger* y *Ténékidès*. Queremos subrayar la

importancia del trabajo de *Karl Zemanek (Uber das dualistische Denken in der Volkerrechtswissenschaft)*, en que se califica y enmarca científicamente el derecho de las Asociaciones internacionales privadas.

En suma, nos encontramos ante una valiosa obra para el internacionalista y el filósofo del Derecho, dotada de unidad doctrinal, compatible, como hemos visto, con los más diversos puntos de vista sobre la fundamentación del Derecho. La Escuela Jurídica de Viena se apunta así un tanto más en la ya impresionante aportación a los estudios de Derecho público.

MANUEL MEDINA.

ANUARIO DE REVISTAS

A) HISTORIA GENERAL DE LA FILOSOFIA

LEYDEN (W. von): *Antiquity and Authority*, en «Journal of the History of Ideas», XIX, 4, 1958, (págs. 473-492).

Estudia el autor un empleo paradójico del término «antigüedad» que llegó a hacerse corriente en el tiempo renacentista.

El conocimiento de la exactitud con que los artistas antiguos habían observado las leyes de perspectiva que el Renacimiento iba laboriosamente reinventando, hizo pensar que también en otras materias el punto de vista antiguo sería naturalmente adecuado. Pensaban así juzgando que en un tiempo y lugar dados era imposible cambiar los puntos de vista.

La idea cristiana de la realidad, por el contrario, había implicado fundamental una necesaria *renovatio*. Así en las perspectivas historicistas de San Agustín y en el rechazo por Cusano de la *donatio Constantini*, antes indiscutida, y base de la *translatio Imperii*.

Los pensadores de la Ilustración siguieron esta misma tendencia. El mérito de lo clásico era no lo antiguo como tal, sino lo realizado. De este modo, frente a la autoridad de lo antiguo surge el radical valor del progreso en sí mismo considerado.

Las actitudes ante el problema del prestigio de lo antiguo se exponen, por tanto, en dos grupos de ideas.

El primero piensa que los fenómenos históricos son relativos al tiempo de su origen y que sólo pueden ser apreciados desde sus propias condiciones de hecho. Tiende a una perspectiva imparcial de lo humano.

El grupo segundo se funda en la creencia de que la historia es progresiva y que las verdades vienen a la luz a medida que el tiempo va transcurriendo. Relaciona de este modo pasado y presente, siendo éste *standard* de referencia, unidad del mérito histórico, te-

rreno donde actúan continuidades históricas y acumulación sucesiva de efectos humanos. El presente es más significativo que el pasado. La referencia a la antigüedad no es símbolo de flaqueza, sino de desarrollo y perfección, puesto que la antigüedad ha llegado a hacérsenos presente.

De este modo resulta que la noción de antigüedad adquiere su más concisa y libremente reconocida autoridad: la de contener toda originalidad, al menos como proceso educativo, en el más riguroso sentido.—A. S.

ROSSI (Mario. M.): *Empirismo*, en «Giornale di metafisica», Génova, año XIII, núm. 5, 15 septiembre-octubre 1958 (págs. 537-568).

Empirismo y empiricismo son términos que suelen usarse para un mismo significado. (La palabra «empirismo» se remonta al año 1716; «empiricismo» a 1803). Sin embargo, el uno considera a la experiencia en su conjunto, o sea, la estructura del mundo sensorial; el otro las sensaciones como elementos aislados. Analiza Mario M. Rossi diversos tipos históricos de la doctrina: la gnoseología de Aristóteles, los empirismos modernos de Kant y Locke y las formas espurias del empirismo contemporáneo. Aristóteles combate las ideas platónicas; no puede existir una sola idea para todo un grupo de sensaciones, pues habría tantas ideas como sensaciones. Estas no existen aisladas, ya que el alma forma los conceptos en que se unifican. Innegables son las relaciones de esta gnoseología empírica con la teoría del ser del mismo Aristóteles. La realidad del ser consiste en la fusión íntima de materia y forma.

A la gnoseología de Kant había que llamarla «empirismo crítico» mejor que «idealismo crítico» o «criticismo»; esta

denominación abarcaría el período comprendido entre los años 1760 y 1769. Para Kant el problema de la filosofía radicaba en encontrar una base con la que se considere como real nuestra experiencia sensorial. Despierta Kant de su sueño dogmático de la mano de Hume; admite de éste las críticas al dogmatismo de Leibniz (mas en Hume hay empiricismo y en Kant empirismo), y pone la base de la validez gnoseológica de la experiencia, con un giro copernicano, en el sujeto o razón, no en los objetos. Kant justifica a la vez experiencia y sensaciones. Locke prefigura lo que habría de quedar como el tipo clásico del empiricismo moderno. El pensamiento humano posee el poder de recibir sensaciones y la capacidad de abstraer y combinar a cada una de ellas. Aunque las «ideas generales» no son sensaciones inmediatas, resultan producto de esa actividad del espíritu. (Berkeley negaría la existencia de las «ideas generales» y de la abstracción; Hume, la validez de la experiencia.)

En los últimos tiempos nos hallamos ante un empiricismo falseado y plural. En 1920 se reúnen en Viena pensadores adeptos a las teorías de Mach y fundan el Círculo Vienés; muchos de ellos, israelitas, se refugian, huyendo de la persecución hitleriana, en Inglaterra y América. Hay una vuelta a Hume. El «empirismo lógico» americano y el «análisis lingüístico» inglés dan origen a un empiricismo verbal, plagado de polémicas y absurdos. Este empiricismo se nutre de las siguientes corrientes: 1) Una metodología científica, de raíz positivista, que confunde método inductivo de la ciencia y empirismo como tesis gnoseológica; 2) Una reducción de todos los procedimientos lógicos a una serie de fórmulas matemáticas por medio de símbolos; 3) Una sociología que se ocupa de los fenómenos morales como obra de lo social; 4) Una doctrina psicologista tributaria del empiricismo de Locke y Hume, que no duda en hacer coincidir al pensamiento del hombre con las meras reacciones fisiológicas. El empiricismo, alimentado por estas corrientes, termina siendo un relativismo histórico.

El problema del dato y el de la naturaleza de los elementos, han de ser resueltos; sólo así podrá considerarse al empirismo como una «aceptable teoría del conocimiento». El empirismo, doctrina que no es coherente ni incon-

trovertible, ha basado su éxito—sobre todo fuera del ámbito estrictamente filosófico—en el asombro de quienes se preguntan si es lícito dudar de lo que vemos. Los problemas del empirismo—asegura Mario M. Rossi—quizá puedan ser analizados bajo otro ángulo si en lugar de separar rígidamente ser y conocer, y usar dos métodos distintos para ser y conocer, se califica al conocimiento como otra forma de ser y se aplican los métodos del estudio del ser al examen del conocer.—MANUEL MANTERO.

KIRK: *Logos. ἀγορεύη, lutte, dieu et feu dans Héraclite*; en «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 3. IX, 1957 (págs. 289-299).

Kirk opina que es un tanto difícil y arriesgado el intento de una descripción de las relaciones entre logos, fuego y el resto, porque el mismo Heráclito dejó imprecisos tanto su concepto, como las relaciones entre ellos. Esto no significa que él no tuviera una idea exacta de lo que quería decir, sino que no lo describió con exactitud. En efecto, es indudable la existencia de una estrecha relación entre los conceptos heraclianos, pero para saber cuál sea ésta es preciso un discernimiento y una identificación de cada una de estas cosas, o bien el aislamiento o diferenciación de una de ellas.

Kirk comienza especificando lo que entiende por «logos», reconociéndole una importancia especial. A lo largo de los textos de Heráclito, a esta palabra se le dan sentidos diversos, pero nunca opuestos; así, a veces, puede interpretarse como idea de «medida», «proporción», «fórmula», «cálculo», «palabra», etc., que, resumiendo, nos llevan al concepto de logos como *fórmula de las cosas*.

La ἀγορεύη, podemos considerarla como un aspecto de la función del logos que se manifiesta en una aproximación entre las cosas, aproximación que depende de una oposición en equilibrio. En cuanto a la relación entre logos y el concepto heracliano de «lucha» podemos decir que lucha es, en realidad, la regla normal y justa de conducta, y que «guerra-lucha» es la expresión metafórica de un aspecto dinámico del logos. El articulista considera de gran interés la conexión existente entre «dios» y logos; y después de

un estudio detallado de párrafos heracianos manifiesta que Dios «en quién todas las cosas son buenas, bellas y justas», consiste en la comprensión del logos.

Por último, y en cuanto al «fuego», hay dos puntos de vista; considerado desde uno de ellos es una manifestación especial del logos, pero, desde otro, el logos no existiría sin el fuego, que es la forma física de las cosas y está constituido por la misma materia concreta del logos.—M. N. R.

O'BRIEN (Michael): *Modern Philosophy History and Platonic Ethics*, en «Journal of History of Ideas», XIX, 4, 1958 (págs. 451-472).

Entre los pensamientos platónicos más admirados o discutidos están sus paradojas éticas: virtud es conocimiento; vicio es ignorancia; nadie obra mal proponiéndoselo; nadie quiere el mal.

Todas las interpretaciones del pensamiento platónico pueden ser entendidas desde un punto de vista descubierto por Kant: que es posible entender a un autor mejor de lo que él mismo se entendía.

Por ejemplo, se ha intentado interpretar a Platón utilizando las terminologías de épocas subsiguientes. Resulta así que se le traduce haciéndole decir conceptos más claros y explícitos de los que él mismo podía imaginar. Sucede esto con el «voluntarismo» atribuido a Platón.

El autor cita varios filósofos que han estudiado el tema de la voluntariedad y de la libertad en Platón, buscando interpretaciones satisfactorias de las paradojas platónicas. Ilustran este concreto punto de vista sobre Platón, Lambrechts, Grote, J. S. Mill, Zeller, Bonitz, Gomperz, Shorey, Raeder, Apelt, v. Arnim, Ritter, Taylor, Wilamowitz y Friedländer.

La conclusión del trabajo en que se comparan las opiniones de estos pensadores es que la verdad del pensamiento platónico se reconduce a la posible sistematización de un pensamiento platónico unitario y no fragmentado.

Lamentamos, por nuestra parte, que se dejen de considerar estudios cuyo interés superará en mucho a algunos de los

citados. Por ejemplo, Brunshvieg y los actuales historiadores alemanes del pensamiento helénico.—A. S.

MARGOT (Jean-Claude): *Les Pharisiens d'après quelques ouvrages récents*, en «Revue de Théologie et de Philosophie», IV, 1956 (págs. 294-302).

Actualmente son escasas las obras dedicadas a estudiar esta secta; tan sólo podemos citar el libro de Herford: *Los fariseos*, publicado en 1928, que es en realidad una traducción del inglés; pero, por el contrario, son numerosas las publicaciones en que, refiriéndose a la historia de los orígenes cristianos, contienen innumerables menciones a este movimiento. El presente artículo recopila, explicando, una serie de notas aparecidas sobre este tema. Su autor lo divide en tres apartados. En el primero, «Obras y artículos tendentes a rehabilitar el fariseísmo», se analiza la obra de Herford, *Los fariseos*, y se exponen sus tesis fundamentales, apologéticas del fariseísmo. Junto a esta exposición se incluyen las refutaciones y críticas de la misma, realizadas por los profesores Goguel y J. Jeremías. Además de Herford se mencionan otros dos autores, uno judío y otro católico, Klausner y Schrenk, que también han sido apologistas del fariseísmo.

El segundo apartado está constituido por la manifestación de la postura de algunos autores católicos y protestantes. Esta postura es generalmente de aceptación de las acusaciones tradicionales formuladas contra los fariseos, y en ellas se encuentran los PP. Lagrange y Bonsirven. El arqueólogo americano Albright tiene un punto de vista nuevo sobre este tema; éste es, que el movimiento farisaico, que es en realidad un movimiento de reacción contra toda influencia extranjera, representa, no obstante, la helenización de la tradición judía normativa. Y aún, Margot presenta los dos aspectos, no menos interesantes, de la cuestión, diferenciados por Jeremías que distingue, por una parte, a escribas y fariseos, y por otra, habla de las comunidades jerárquicas y herméticas de los fariseos.

El tercer apartado se titula «Los fariseos y los manuscritos del mar Muerto». Se mencionan los trabajos de Dupont-Sommer sobre los descubrimientos realizados a consecuencia de estos hallazgos, descubrimientos que han dado al traste

con algunas teorías sobre el medio en que naciera el cristianismo, enriqueciendo notablemente, por el contrario, nuestros conocimientos sobre las influencias recibidas por esta doctrina.

Para terminar, Jean-Claude Margot hace votos por la utilidad que reportará un auténtico conocimiento de las diversas tendencias del judaísmo.—M. N. R.

GERVE (Joseph van): *Liberté humaine et prescience divine d'après saint Augustin*, en «Revue Philosophique de Louvain», 47, VIII, 1957 (págs. 317-330).

En la actualidad es doctrina aceptada y defendida por la mayoría de los teólogos y filósofos católicos la tesis del conocimiento previo por Dios de los actos libres del hombre. Hasta llegar a este acuerdo universal se han suscitado multitud de controversias y planteado cuestiones sobre el contrasentido aparente de una libertad humana y una presciencia divina, y es con San Agustín con quien la tesis adquiere gran importancia y solidez, y por ello resulta interesante el estudio realizado por Van Gerve en este artículo, interés que se resalta por el hecho de que solamente un filósofo alemán de principios de siglo, Karl Kolb, se ha ocupado científicamente de esta cuestión.

Examinada la obra de San Agustín con la atención centrada en este problema nos encontramos con la afirmación constante de la presciencia divina de los futuros libres, por una parte, y de la libertad humana por otra; y para confirmar esta observación Van Gerve trae a su estudio una serie de citas literales de las obras del Obispo de Hipona.

Pero la noción de la presciencia de Dios en San Agustín es una noción muy particular; él considera que Dios conoce las cosas en sí mismo, en sus ideas eternas e inmutables, y no que las conoce en cuanto cosas en sí consideradas. En cuanto al problema de la conciliación del libre arbitrio humano y de la presciencia divina, San Agustín lo estudia en una de sus primeras obras, titulada «De libero arbitrio», en la cual plantea la cuestión poniéndola en labios de su amigo Evode. Llegados a este punto, el profesor Van Gerve incluye también en su artículo una larga cita literal seguida de un oportuno comentario.

El articulista no deja de destacar la distinción agustiniana entre presciencia y

predestinación, afirmada con claridad en la obra *De praedestinatione sanctorum*, pues parece ser que esta cuestión había sido un tanto indiferenciada por San Agustín en *Las Confesiones*, y originaba confusión.

A San Agustín hay que considerarlo más como creyente, sacerdote ferviente u obispo celoso que como filósofo. Su filosofía se deriva de su concepción de la perfección divina, la cual él consideraba que hubiera sido incompleta sin la presciencia incluso de los actos libres del hombre. Si hace filosofía y su filosofía perdura y contribuye a dar seguridad y firmeza a ciertas posiciones como ésta, es por la gran autoridad que alcanzó en materia teológica.—M. N. R.

KUBLERTANZ (George P.) S. J.: *Where is the Evidence for Thomistic Metaphysics?*, en «Revue Philosophique de Louvain», 50, V, 58 (págs. 294-315).

Vuelve George P. Kublertanz, con su claridad de exposición habitual, a ocuparse de la obra de Santo Tomás, de quien se muestra profundo conocedor, a la luz de los métodos actuales del pensamiento. La primera parte del artículo la dedica a exponer la Teoría del Conocimiento en Newman, cuyas líneas directrices sigue, al estudiar el asentimiento real y los distintos tipos de inferencias, a los que añade una tercera «que teniendo una estructura conceptual esté en contacto con el ser real»; inferencia ya implícita en Newman cuando admite la posibilidad de un asentimiento a la vez real y conceptual y que, demasiado ocupado —como hace notar el autor— en destruir las teorías racionalistas no llega a desarrollar. Sentadas las bases del conocimiento en general, pasa luego a buscar las de la metafísica tomística. Haciendo una breve exposición de los puntos de vista de Santo Tomás y de Newman frente a los racionalistas, advierte lo que de constructiva tiene la crítica racionalista al opinar que la metafísica no puede someterse o subordinarse en sentido estricto a ninguna otra ciencia. El empeño de algunos filósofos cristianos de encontrar una base para la metafísica en otras ciencias sería inútil cuando no perjudicial. Al considerar las relaciones de la Metafísica con la Teología el problema adopta una nueva faceta, ya que la Teología lleva a un asentimiento real,

pero este asentimiento real a que nos mueve la Teología viene dado no en razón de sus inferencias lógicas, sino en razón de la fe, en razón de «un asentimiento apriorístico de la fe». De ahí la necesidad de un conocimiento profundo de los motivos que puedan llevarnos a un asentimiento real, ya que los principios de la fe pueden llegar a ser probados sin necesidad de basarse en la misma fe. Se impone la necesidad de un «conocimiento científico» que nos llevará a buscar las bases finales en que descansa todo asentimiento filosófico. En el camino hacia un conocimiento científico tropieza con las experiencias, de la existencia personal y de la existencia de un mundo sensible, y aquí Kublertanz se aparta de la mayoría de los pensadores católicos. Considera la experiencia personal como un punto de partida de valor secundario (entendiendo por experiencia personal la del propio yo) frente a la experiencia de las cosas sensibles que juzga como primordial. La percepción del mundo sensible es para él anterior a la de nuestra propia psiquis, y es más —agrega—, cuando nos enfrentamos con el estudio filosófico ya hemos deducido de esa evidencia sensible toda una serie de inferencias informales. En principio es posible combinar esas evidencias, dadas por la experiencia, e inferencias informales con inferencias lógicas o formales para llegar a un asentimiento real que tiene al mismo tiempo la claridad y estructura formal de una disciplina científica. Esto nos llevaría a admitir que todo conocimiento se apoya en cierto modo en el testimonio de los sentidos, y así cabría considerar nuestra experiencia inmediata de las cosas sensibles como el *Locus of evidence* para la metafísica. El hecho de que, si bien Santo Tomás no dijo que la metafísica se apoyara en el mundo sensible, recomendando que el estudio de la metafísica se acometiera en último lugar, podría servir de argumento, ya que si las circunstancias históricas han restado validez al «Orden» tomístico, ha sido la forma, no el fondo, la que ha perdido vigencia. Es muy distinto el señalar la experiencia del mundo sensible como anterior en orden al conocimiento, a llegar a admitir que el estudio de estas experiencias, que llamamos filosofía natural, sea antecedente necesario o básico para una metafísica. Kublertanz termina con unas consideraciones de tipo práctico dirigidas a los maestros y edu-

cadores, haciendo finalmente resaltar que «en lo concerniente al origen de la evidencia metafísica, la evidencia conceptual de una necesidad racional no puede originar más que un asentimiento nominal». Para originar un asentimiento real se debe acudir a la evidencia existencial y, en último análisis, a la evidencia sensible, a la experiencia del mundo sensible. M. N. R.

ANDERSON (J. F.): *On Demonstration in Thomistic Metaphysics*, en «The New Scholasticism», XXXII, núm. 4, 1959 (págs. 476-496).

James F. Anderson inicia su trabajo con la distinción entre prueba fáctica («factual») y prueba explicativa («explanatory»). Afirma, a este respecto, que el modo como haya sido conseguido el resultado es indiferente al resultado en sí. No obstante, observa que el primer tipo de prueba, el fáctico, es considerado usualmente como menos científico que el segundo, la prueba explicativa.

Efectivamente, la mayoría de las opiniones consideran a la prueba explicativa de un mayor valor científico que la fáctica. Con ello siguen el criterio de Aristóteles, quien, en este sentido, afirma que si la explicación se debe obtener a través del conocimiento de las causas, y si la ciencia, en el sentido estricto de la palabra, se logra a través de dichos medios, se deduce que este tipo de prueba es el que en esencia constituye la demostración científica. Por tanto, la prueba fáctica, ya sea de efecto a causa o de causa remota a causa próxima, se considera como menos científica intrínsecamente. Anderson sostiene, por el contrario, que la prueba fáctica es verdadera demostración científica, en cuanto consiste en conocimiento por las causas.

Desde otro punto de vista, se mantiene que los procedimientos de la geometría clásica son el modelo de la demostración científica. Este aserto conduce lógicamente, o bien a excluir la prueba fáctica del dominio de la ciencia, o bien a darle una consideración de rango inferior. A este respecto, Anderson niega por completo la primera alternativa y afirma que la segunda sólo es verdad en parte.

Sostiene que no hay ninguna dificultad en mantener que la prueba fáctica

es científica. No es así, por el contrario, en el segundo caso: el que la prueba fáctica sea considerada de menor categoría científica que la explicativa es una cuestión a dirimir. A ello dedica el resto de su trabajo, concluyendo, como hemos dicho, que ello sólo en parte es verdad.—J. C.

HAYNER (Paul C.): *Analogical Predication*, en «The Journal of Philosophy», LV, 20, 1958, (págs. 855-862).

El autor estudia el significado técnico de la doctrina aristotélico-tomista de «analogía» frente a los problemas de la dogmática religiosa, atendiendo especialmente a su utilización por Santo Tomás.

Estudia la relación entre Dios y su concepto, entre la divinidad y los nombres que la expresan, entre Dios y sus predicados, entre Dios y las creaturas, etcétera.

En este último punto, la analogía permite establecer conexiones de sustancialidad entre las virtudes humanas y las divinas, haciendo ver la semejanza respectiva, pero también la diferenciación bajo las categorías de finitud y de infinitud, que tocan al hombre y a Dios.

En relación con una crítica de Copleson al uso teológico de la analogía, el autor juzga que no debe ser rechazado, sino redefinido para prescindir de los inconvenientes que trae consigo.

Para ello, cree que se debe insistir, sobre todo, en aquellas analogías que hacen patente la diferencia que hay entre hombre y Dios, en lugar de buscar aquellas otras que inducen a considerar a la divinidad demasiado humanamente. Así, al decir que Dios sea «amor», «majestad», «trascendencia», se incurre en una vía más adecuada para llegar al conocimiento natural de Dios, que cuando se le representa bajo otros puntos de vista que tienen demasiado en común con la naturaleza humana más vulgar.—A. S.

ALCORTA (José Ignacio): *La spontanéité de la connaissance théorique et pratique selon St. Thomas*, en «Giornale di metafisica», XIII, 1958, 6 (págs. 761-765).

Se afirma frecuentemente que el conocimiento intelectual supone la abstracción de la forma intelectual a partir de

la materia. La teoría parece apoyarse en tres géneros de postulados:

a) De orden ontológico, relativos a la estructura de la realidad conocida por el entendimiento.

b) Relativos a la imagen sensible que interviene en la posibilidad del conocimiento intelectual.

c) Relativos a la función del entendimiento. Función del entendimiento activo y del pasivo en la teoría.

A estos tres géneros de postulados formula diversas observaciones y notas críticas el Sr. Alcorta, lo que le conduce a afirmar que, además de la expresada, hay otra manera de acceso a la realidad. Por fortuna, para Santo Tomás, la teoría del conocimiento no se reduce a una asimilación de las formas. Hay una espontaneidad y una apertura del espíritu humano hacia la realidad, bajo una forma primaria y trascendental en la cual nos apropiamos de las bases mismas de la inteligibilidad.

El ser, es un «primum cognitum». El autor, en su libro *Estudios de metafísica*, publicado por la Universidad de Barcelona, ha estudiado a este respecto cerca de veinte textos sacados de Santo Tomás. Los primeros principios, tanto de orden teórico como práctico, se forman también espontáneamente. Todo esto representa para Santo Tomás, en un orden de pensamiento plenamente agustiniano, una posibilidad para el espíritu de contar con la realidad. Termina el Sr. Alcorta diciendo que las anteriores observaciones constituyen un programa de trabajo para profundizar en la teoría del conocimiento tomista.—R. C. C.

STAUFFER (Richard): *La Théologie de Luther d'après les recherches récentes*, en «Revue de Théologie et de Philosophie», I, 1957 (págs. 7-44).

Richard Stauffer realiza su estudio sobre la teología de Lutero, dado el renacimiento del interés que sobre esta figura se ha suscitado en estos últimos años. Efectivamente, a partir de 1930 los teólogos escandinavos comenzaron a tratar de descubrir las deformaciones de un luterismo infiel a su inspirador. Posteriormente, en Alemania, en Suecia, en Suiza y Francia se han realizado investigaciones sobre la persona y la obra del reformador alemán. En este estudio Stauffer analiza los puntos de vista de Lutero en

las cuestiones del libre arbitrio, la filosofía, la doctrina de la doble verdad, de la relación de la fe con las obras, de los Iluminados, del bautismo y de la excomunión, etc., a través de tratadistas teólogos que se han especializado en la obra de Lutero, casi todos ellos alemanes y protestantes.

El autor de este artículo hace, al final, mención de la persona de Lutero refiriéndose para ello a la obra titulada *Lutero tal como fue*, que, precedida de una introducción de Daniel Rops, recopila una selección de textos del heresiarca, traducidos del latín o del alemán y anotados por Cristiani, conocido en los medios católicos franceses como especialista de la Reforma.

Para terminar, Stauffer señala con extrañeza la inexistencia de investigaciones francesas en el tema luterano, que han pretendido ser excusadas por las diferencias existentes entre el espíritu latino y germánico. Pero la falsedad de estos pretextos a sido demostrada por la existencia de investigaciones inglesas en este sentido.—M. N. R.

BENZO MESTRE (Miguel): *La pura naturaleza humana en la teología de Suárez*, en «Anthologia Annu», Roma, 1955 (págs. 405-520).

Como cuestión preliminar de este extenso y concienzudo estudio sobre la pura naturaleza humana en la teología de Suárez, presenta el autor la comparación entre el estado de la naturaleza caída y el de naturaleza pura.

Estudia Benzo Mestre la doctrina teológica de Suárez sobre el aspecto dinámico del hombre en el plano puramente natural, excluyendo de su ámbito, no sólo todo lo referente al fin y a los dones sobrenaturales en sí mismos, sino lo relativo a las capacidades naturales del hombre respecto de lo sobrenatural.

Objeto de este trabajo que presentamos es lo directamente relacionado con el fin natural del hombre, la tendencia natural a dicho fin y las posibilidades naturales de alcanzarlo.

El fin y las posibilidades naturales del hombre —afirma el autor— son tema de consideración teológica tanto como filosófica. En efecto, la teología católica, especialmente a partir del siglo XVI, ha sentido la necesidad de precisar más y más la concepción cristiana del hombre,

paralelamente a la innegable tendencia de toda cultura, evidente sobre todo desde el Renacimiento, a hacer del tema del hombre el centro de su reflexión.

Pero Benzo Mestre subraya que no es suficiente establecer la legitimidad de una consideración teológica de lo natural en el hombre junto a la consideración filosófica, sino que «es preciso ir más lejos y afirmar la primacía necesaria de aquélla sobre ésta, la imposibilidad de construir, sin tener en cuenta la Revelación, una doctrina completa sobre el hombre, ni aun en el campo de lo meramente natural y filosófico, porque la palabra «hombre» no es del todo inequívoca, pues puede designar al hombre antes o después del pecado, con o sin los dones sobrenaturales» (pág. 407). Y para el conocimiento del hombre, tanto antes del pecado (no tenemos otros datos que la Revelación) como del hombre caído, es insoslayable el papel de la Revelación, aunque en el segundo caso acompañe a ésta la experiencia y la reflexión, pues que la Revelación ha sido dada al hombre para que la comprenda e interprete, en la medida de lo posible, según los principios de su razón y los datos de su conocimiento. En hacerlo de un modo sistemático consiste precisamente la misión de la teología.

Suárez es para este autor la figura máxima de la moderna teología y el mayor de los teólogos que se enfrentan con los problemas suscitados por el Renacimiento y el Protestantismo que, en gran parte, fueron problemas de concepción cristiana del hombre, no solamente en su aspecto sobrenatural, sino también en el natural.

Ciertamente, la teología de Suárez es el fruto maduro del largo trabajo de la teología católica para fijar claramente la distinción entre lo natural y lo sobrenatural, cuyas líneas históricas fundamentales van precisando las modernas investigaciones (la más importante —dice el autor— de las publicadas hasta ahora es, sin duda, la de J. Alfaro: *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano*, Madrid, 1952).

La concepción suareciana de la naturaleza pura manifiesta que toda su antropología natural gira en torno a un problema básico que aparece reflejado en sus obras *De Anima* y *De Gratia*, escritas en la primera y última épocas de su vida, respectivamente: el problema de

la incapacidad moral del hombre para conseguir de hecho con sus solas fuerzas su fin y felicidad naturales.

En este problema representado por el Doctor Eximio se centra también el trabajo de Benzo Mestre, del que solamente enumeramos los epígrafes: Primera parte: Concepto de felicidad natural y problema que presenta su consecución; felicidad natural y apetito natural; Incapacidad del hombre para alcanzar de hecho con sus solas fuerzas una felicidad natural completa en ninguna de las situaciones en que naturalmente puede existir. Segunda parte: Capacidad natural del entendimiento y la voluntad humana para alcanzar en esta vida y en el estado de alma separada su fin y felicidad naturales: El conocimiento natural de Dios en esta vida y la penitencia natural. La felicidad natural del alma separada. Tercera parte: Explicaciones y soluciones de la incapacidad natural del hombre para alcanzar de hecho su fin y felicidad naturales. El auxilio sobrenatural y gratuito. La raíz de la incapacidad moral.

El desenvolvimiento de estos epígrafes, cuyos anuncios son de por sí elocuentes, son el contenido de este documentado estudio que Benzo Mestre termina con una síntesis de la antropología de Suárez.—E. SERRANO VILLAFANE.

BOUILLARD (Henri): *Philosophie, religion, dans l'Encyclopédie Française*, en «Les études philosophiques», París, núm. 4, año XII, octubre-diciembre 1957 (págs. 353-361).

Con motivo de la aparición del tomo XIX de la *Encyclopédie Française*, titulado «Philosophie, religion», H. Bouillard examina su contenido, útil para cualquier hombre culto como para filósofos y teólogos. La primera parte del volumen no es un tratado de filosofía ni una historia de las corrientes filosóficas, sino una serie de perspectivas que alcanzan a la exposición de las teorías más importantes en la actualidad, al estado de los problemas y medios de investigación y a la elaboración de doctrinas filosóficas. Los mismos filósofos exponen su pensamiento y, en su defecto, calificados discípulos o intérpretes de su obra. Se ha logrado una doble unidad, la de épo-

ca (comunidad de preocupaciones) y la filosófica en cuanto a la intención (retorno a lo concreto durante el medio siglo). H. Bouillard señala, refiriéndose al campo de la filosofía francesa, la inserción en la «Enciclopedia» de una valoración patria y el acierto de estudiar las filosofías extranjeras desde su influencia probada en Francia; se incorporan la «filosofía del espíritu» y las diversas filosofías de la reflexión. (Dos omisiones indica H. Bouillard: las investigaciones de la filosofía de la historia y el neotomismo).

En la sección correspondiente a los problemas y los medios de investigación, se estudian, aunque brevemente, las filosofías antigua, medieval y moderna, y se informa sobre las técnicas e instrumentos del filósofo: edición de textos filosóficos, enseñanza de la filosofía, revistas, congresos, etc. En la sección titulada «Elaboración de doctrinas filosóficas» se incluyen dos capítulos muy diferentes, que versan sobre la creación filosófica y las relaciones entre filosofía y psicología, sociología, religión, música, poesía, etc.

Bajo el apartado de la religión —segunda parte del tomo— se ofrece un cuadro de las religiones contemporáneas: judaísmo, catolicismo, protestantismo, religión ortodoxa, religión musulmana, budismo, etc. La historia de las religiones y la sociología religiosa, con los problemas que plantean, son objeto de precisos y documentados estudios; así, los descubrimientos arqueológicos o, con preocupación por lo actual, la aspiración a la unidad cristiana y las relaciones de la religión y la política. En el capítulo «Las actitudes generales» se analizan fe y razón, lo sagrado, la conversión, la gnosis. En otros lugares, la oración, la vida mística, los dogmas, los sacramentos, la tradición, las escrituras, las iglesias, el pecado, la salvación. Falta, según Bouillard, un estudio sobre la noción de la palabra de Dios, y otro que aclare la distinción entre religión y magia, y religión y moral. Quizá debieran haber intervenido más teólogos en la redacción de la parte religiosa (no han escrito teólogos católicos); sin embargo, esas objeciones, como las señaladas más arriba, no traban la utilidad de este volumen de la *Encyclopédie Française*.—MANUEL MANTERO.

MOREAU (Joseph): *Dieu dans la philosophie classique*, en «Giornale di metafisica», Génova, año XIII, núm. 3, 15 mayo-junio 1958 (págs. 285-295).

Por filosofía clásica se entiende la que se desarrolla en Europa desde Descartes a Kant, con los nombres, en ese gran paréntesis, de Spinoza, Malebranche y Leibniz. Toda esta filosofía se ocupa de Dios (tal vez pudiera llamarse filosofía teocéntrica), cuya existencia quiere ser probada por medio del argumento ontológico, con raíz en San Anselmo: «aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, no puede existir sólo en el entendimiento. Pues si sólo existe en el entendimiento, puede pensarse algo que exista también en la realidad, lo cual es mayor. Por consiguiente, si aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, existe sólo en el entendimiento, aquello mayor que lo cual nada puede pensarse es lo mismo que aquello mayor que lo cual puede pensarse algo. Pero esto ciertamente no puede ser. Existe, por tanto, fuera de toda duda, algo mayor que lo cual nada puede pensarse, tanto en el entendimiento como en la realidad» («Proslogion», cap. II). Santo Tomás, con su crítica, hizo que la afirmación anselmiana fuera olvidada. Descartes revaloriza el argumento y Kant lo desecha por no ser filosóficamente válido. (Hegel volvería a recabar la importancia del argumento.)

Kant (*Crítica de la razón pura*) declara que la existencia debe ser dada en una experiencia; por el mero razonamiento no se explica el paso de la esencia a la existencia, de la idea al ser. La existencia no es un predicado real, no es un concepto de algo que se pueda añadir al concepto de una cosa. Leibniz, que se había preguntado «cómo una simple idea o pensamiento pueda inferir una existencia fuera de nosotros», quiere resolver la dificultad del argumento estableciendo que la cuestión a demostrar es la posibilidad de Dios; hay que saber si la noción del Ser necesario y absolutamente perfecto, puede concebirse distintamente, sin contradicción, o si consiste en una noción puramente nominal. La noción de Dios ha de ser posible bajo un sentido rigurosamente geométrico.

Descartes observa el carácter privilegiado de la idea divina: la existencia es inseparable de la esencia como la defi-

nición del triángulo de sus propiedades. En la «Quinta Meditación», Descartes incluye su segunda prueba de la existencia de Dios, la ontológica. Esa existencia se impone al pensamiento con igual certeza que las verdades matemáticas. Para Spinoza la esencia de Dios no se distingue de su existencia. Malebranche afirma que la idea de Dios no es otra cosa que su Verbo. Dios no es el objeto de una idea; no existen ideas más que de objetos determinados, finitos. Para la comprensión del argumento ontológico, J. Moreau aclara que la existencia de Dios no es la de los objetos dados (*Vorhandensein* de Heidegger), ni la de un sujeto como nosotros (*Dasein*), puestos en el espacio y condicionados al tiempo; Dios está fuera de la esencia y la existencia así comprendidas. La existencia de Dios es el *poder* en cuya virtud los objetos son conocidos y existen los sujetos. La esencia supone la existencia. «de un sujeto al que se hace conocer, y también un principio del que ella toma su consistencia y su necesidad». La existencia de Dios, trascendente, inconmensurable y misteriosa para nosotros, es en realidad la plenitud del Ser, la Eternidad. El argumento ontológico, mediante la noción del *poder* divino, adopta un significado *dinámico*.—MANUEL MANTERO.

DEMOS (Raphael): *The Neo-Hellenic Enlightenment (1750-1821)*, en «Journal of History of Ideas», XIX, 4, 1958, (págs. 523-541).

La conquista turca de los restos del Imperio bizantino significa también el refuerzo griego al proceso renacentista. A su vez, el Renacimiento reobró sobre Grecia atravesando el «telón de acero» turcomano. El autor busca describir los efectos ulteriores de esta «neoilustración» helénica.

Es sorprendente, pero exacto, que en los comienzos del dominio turco se cultivó en grado sorprendente la educación popular, la búsqueda intelectual y la filosofía profesional. A ello contribuyó mucho la Iglesia ortodoxa, sobre todo en la persona de sus clérigos. Posteriormente las funciones intelectuales tendían a ser realizadas también por seculares, que mantenían desde luego el rescoldo cultural homogéneamente europeo. Muchos emigraban, como profesores de griego, a diversos puntos de Occidente.

La dominación turca insistió sobre todo en los aspectos militares de la seguridad frente a posibles rebeliones de las razas sometidas. Los griegos pasaban por la servidumbre del reclutamiento de jenízaros, pero tenían ciertas autoridades locales de entre ellos. En general, los turcos toleraron y respetaron las instituciones indígenas.

El patriarca Gennadio fundó en Constantinopla una academia para la educación de la clerecía, y donde estudiaban incluso la filosofía aristotélica. Hubo también academias en Esmirna, Kíos, Kidonias, Yannina, Monte Athos, Bucarest y otras ciudades.

La independencia griega, hacia 1921, terminó con el desenvolvimiento cultural helenista, cuyo ámbito no coincidía desde luego, con el Estado independiente.

La Iglesia formó en las filas de la actividad cultural, hasta que los efectos de la Revolución francesa promovieron una oposición eclesiástica a un entendimiento tolerante con las tendencias modernas.

Las profesiones mejor conceptuadas en la Grecia dominada por los turcos eran la aristocracia mercantil residente en Fanaris, lugar donde se asentaba el Patriarcado de Constantinopla, y la profesión administrativa y mercantil, servida por griegos en todo el ámbito del Imperio turco, aunque no en exclusiva.

Una muestra del pensamiento filosófico griego durante esos siglos viene recogida en la antología de E. P. Papanoutsos (I, Atenas, 1953), con escritos de Teófilo Korydaleus, Metodio Anthrakites, Eugenio Voulgaris, Iosipo Moisiodox, Atanasio Psalidas, Benjamín de Lesbos, etc.—A. S.

ROMERO (Francisco): *Philosophie et histoire des idées en Ibero-amérique*, en «Les études philosophiques», París, núm. 3, Año XIII, julio-septiembre 1950 (págs. 275-279). Trad. por Alain Guy.

El desarrollo de la filosofía en Iberoamérica no puede ser analizado bajo los mismos supuestos que condicionan la filosofía occidental; no sólo porque ésta presenta una madurez (producto de la permanente dedicación y del sentido profesional) que falta en los países iberoamericanos, sino porque en estos últi-

mos el éxito de la filosofía depende de la situación histórica y de la conexión de las ideas con el medio ambiente. Las ideas influyen en la vida social y política. El pensador, en Iberoamérica, no se encierra en ningún círculo mental, meramente especulativa, no crea un sistema que se nutra de él mismo y obtenga una vigencia sobre bases extra-temporales y extraespaciales, antes al contrario, examina alerta la vida circundante y sobre ella amasa su elucidar. Pero esta vida circundante ha sido moldeada, históricamente, por otras ideas precedentes, lográndose un intercambio silencioso lleno de posibilidades.

Las naciones americanas, adquirida su independencia, surgen sobre esquemas y proyectos, nacen siendo estados modernos, de un salto, sin pasar por la decantación de siglos de los viejos países europeos. La aplicación de la ideología política occidental del siglo XVIII, aprendida sobre todo en Locke, califica las diferentes apetencias constitucionales americanas; así, la recepción de los principios de libertad, igualdad y democracia, los de tolerancia religiosa, dignidad del trabajo, etc. Sin embargo, no hay una dedicación auténticamente filosófica en Iberoamérica hasta que no irrumpe el positivismo, que triunfó debido a dos circunstancias: el carácter concreto de la doctrina, realizable especialmente en el plano social, y su simplicidad, que conllevó una coherencia y una accesibilidad gratas a gran número de lectores. Con el positivismo se incorporan los países americanos a la tarea filosófica de una manera vocacional, pues aunque es verdad que las ideas durante la época de colonización, prendieron en el Nuevo Continente a la sombra de imperativos literarios o históricos, también es cierto que tales estudios constituían, más que nada, una obligación universitaria ajena a la creación filosófica. Mas no es el positivismo el que produce el «clima adecuado» para el definitivo arraigo de la filosofía en Iberoamérica, sino el grupo de los fundadores: Caso y Vasconcelos, en Méjico; Korn, en Argentina; Deustua, en Perú; Molina, en Chile; Vaz Ferreira, en Uruguay, y Varona, en Cuba. Grupo ilustre y heterogéneo —según F. Romero—, que además de ocuparse de la filosofía en su acepción más rigurosa y científica, se proyecta sobre múltiples formas de vida cultural. Después de este grupo el

camino filosófico ha quedado desbrozado y apto para el estudio y la investigación de los más jóvenes, y el panorama ideológico ha sido estructurado, claramente, para siempre, teniendo en cuenta su poderío propio; las ideas repercuten en la vida social, y desde ese punto de vista no coinciden historia de la filosofía e historia de las ideas. La historia de las ideas «no se interesa sólo por el valor intrínseco y la dignidad especulativa de los sistemas ideológicos», puesto que se ocupa también—y esto es lo importante—de su realización en la práctica.—MANUEL MANTERO.

CRUZ COSTA (J.): *Panorama de l'évolution des idées au Brasil*, en «Les études philosophiques», París, núm. 3, Año XIII, julio-septiembre 1958 (páginas, 280-288), trad. de Paul Arbousse-Bastide.

Cuando las ideas llegadas de Europa con el Descubrimiento se extienden por América, adquieren un sentido utilitario. Brasil, como toda Iberoamérica, ajusta los modelos transoceánicos según la exigencia de cada circunstancia. Hay una «polarización antropocéntrica de la vida», en tanto el apego a la tierra y la aventura del espacio conquistado abren perspectivas para la exaltación del hombre. Desde el año 1533, en que se instaura la Compañía de Jesús, dos tipos, dos vocaciones aparecen claramente delimitadas: la del pensador (mejor, humanista), educado en la Compañía, creador del espíritu ornamental del quehacer brasileño, y la del aventurero que pretende desvelar la selva y que da la espalda al primado del culturalismo procedente de Europa. De la contradicción entre estas dos vocaciones surge con color propio el pensamiento brasileño, asimilador de doctrinas y dependiente de su paisaje. Con la separación de Portugal, en 1822, Brasil acelera la plasmación de un nacionalismo sentimental y—por medio de Gonçalves de Magalhães—recoge la orientación francesa (que aún prevalece), bajo la influencia de la Restauración. En el sensualismo de Condillac y en el eclecticismo de Victor Cousin se justificó la situación política imperante. Las ideas constitucionales y monárquicas de la Restauración triunfan en la primera parte del Segundo Imperio, como también las de la filosofía

revolucionaria del siglo XVIII, aunque en grado menor, y en pequeños núcleos americanistas y de impronta republicana. El período más alto del siglo XIX es el que se encierra entre los años 1868 y 1878, con derivaciones que llegan hasta 1922. La monarquía, los derechos tradicionales, el catolicismo, son combatidos. Miguel Lemos y Teixeira Mendes introducen el positivismo, Tobías Barreto establece una apertura hacia lo alemán. Eclecticismo, positivismo, spencerismo y, más tarde, la filosofía científica alemana, son las corrientes que dominan a lo largo del siglo XIX. A principios del nuestro, tres influencias de la cultura europea condicionan el desenvolvimiento de las ideas en el Brasil; el neokantismo, el bergsonismo y el neotomismo. Pero tras la Gran Guerra de 1914, se experimenta un interés creciente por lo sociológico y sucede una mayor independencia del pensamiento brasileño, y aun cuando la juventud lee a Spengler y Ortega, ya lejanos, y estudia a Dilthey, N. Hartmann y Sartre, la conciencia nacional alumbra más despierta. Al «transoceanismo» o debelación ante la huella europea, y al nacionalismo ingenuo, ha sustituido ahora un sentimiento nuevo que se alimenta de una formación original y de una técnica intelectual más adecuada a los problemas, todo ello, como hace notar Cruz Costa, enmarcado en el medio y fundado en la tierra. Tras los contrastes y asimilaciones está la auténtica ideología brasileña. Brasil deviene tema y fin. El filosofar—«die schlechte und darum wirre Gefahr», para Heidegger—se desviste de las «marañas» y opera sobre lo tangible, cercano y absorbente: la tierra, los hombres, todo en función de la patria, medida desde abajo, desde las raíces. MANUEL MANTERO.

PRZYWARA (Erich): *Thèmes anciens et modernes de la philosophie allemande*, en «Les études philosophiques», París, núm. 4, año XII, octubre-diciembre 1957, trad. franc. del P. Guy Bougerol, O. F. M. (págs. 368-375).

La última reacción contra la filosofía especulativa alemana la constituye una nueva *antropología metódicamente consciente*, cuyas consecuencias la han abocado a un abismo insondable. Antropología implícita del *yo monadológico* de

Husserl, explícita en Scheler y ya abierta en N. Hartmann. La filosofía de las ciencias naturales, que marca el límite de la primera reacción contra la filosofía especulativa, murió en una psicología empírica y experimental ávida de realizar una *síntesis de lo psíquico*, que da lugar a las psicologías de la asociación y —a través de Wundt— de la forma, acabando por convertirse en una psicología abierta.

Otto Turmhirz, bajo la influencia de Hartmann, caracteriza a la psicología como antropología del hombre puesto entre los mundos de uno, de los instintos, de los otros y de los valores. Heinz Rempflein sigue, fundamentalmente, la tipología de Dilthey-Spranger. Arnold Gehlen aspira a construir, apoyándose en la tensión entre los tipos humanos de Dilthey-Spranger, una metafísica inmanente del hombre, pensando como «idealidad vital». Wilhelm Lange-Echbaum y Wolfram Kurth, partiendo de Jaspers, llevan a cabo una interesante *patografía del genio*; el hombre es integral cuando existe contradicción entre los aspectos *Día* y *Noche* de su ser concreto. Los genios de la historia son estudiados en su faceta *Noche*. (De Jesucristo se realizan abundantes patografías; el dilema de Cristo alcanza al hombre. O se le considera, en un ángulo dogmático, como Dios-hombre, o como poseído por el demonio).

Pero la antropología, hasta que no se perfila tal una *metafísica de los sexos* y una *sociología*, no podrá llamarse antropología del hombre integral. Las psicologías de Ernst Speer y Philippe Lersch se fundan en los símbolos; en la de Speer, el *contacto* resulta verdadero gracias al símbolo, y en la segunda, el símbolo no es más que la polaridad objetiva entre las naturalezas de hombre y mujer, que logra la efectividad del *todo-sin-medida contenido en la idea del hombre*. La verdad objetiva se muestra en los profundos estudios de Hans von Hattingberg y de Max Picard. Hans von Hattingberg rechaza la unión de amor, casi nunca duradera, y afirma la perdurabilidad de la unión de razón, cuando se basa en la unión sacramental, o, al menos, en una idea objetiva. Max Picard define la objetividad en el sentido de casa u hogar de índole sencilla y suficiente. La polaridad subjetiva conduce al adulterio; en cambio, en la unión estructurada sobre la desubjetivización, las

diferencias reales entre hombre y mujer se objetivizan. Ese «hogar» prefigura el orden social, modela una auténtica sociología, objetivamente metafísica, tal como se comprueba en M. Scheler y Johann Plenge. Este último, «Aristóteles de la sociología antropológica», ve en la *sociología divina* la razón de la humana. Su *humanismo trinitario* (relaciones entre el yo, el yo y el otro, el yo como miembro de la comunidad) permite a J. Plenge conseguir la síntesis de las sociologías de Hegel y Marx.

El último grado de la reacción contra la filosofía especulativa está representado por la *antropología formal del hombre de hoy*: Ernst Jünger analiza el tipo del «c obrero» y declara que el trabajo y el ser tienden a identificarse. En esta «democracia del trabajo» el panorama toma colores de sangre y muerte. Su hermano, Friedrich Georg Jünger, sin embargo, no admite ese mundo de maquinismo total, en que el hombre no tiene alma. Philippe Lersch pide, contra semejante «finalización del mundo», una triple *interiorización* (del espíritu, del corazón, de la conciencia). Las posiciones absolutamente contrarias y las polémicas surgidas de estas teorías precedentes han motivado los abismos actuales en la antropología alemana, no sólo en cuanto a las contradicciones del hombre «demiúrgico» y del hombre «cósmicamente y vitalmente bien integrado», sino también en las contradicciones del hombre como «topos dialécticos», que no es más que el h. «microcosmos» de Nicolás de Cusa y, en el fondo, el h. logo-cosmo-dialéctico de Hegel y el h. teo-cosmo-dialéctico de J. Böhme. Hermann Keyserling ahonda en esta «dialéctica cósmica» de signo negativo para el hombre, último escalón de la antropología alemana de hoy, sumida en un Dios-abismo infranqueable. — MANUEL MANTERO.

SCHERER (René): *Sur la philosophie transcendente et l'objectivité de la connaissance scientifique*, en «Revue de Métaphysique et de Morales», número 4, 1957 (págs. 437-464).

La noción de objetividad es equívoca. Desde Kant se la entiende, ya dogmática, ya críticamente. La primera es universal, mas ingenua. Mas la segunda se apoya en una cierta inteligibilidad de

la cosa en sí, resultando que la crítica del conocimiento abandona el problema de la concordancia del conocer con su objeto. De este modo, la objetividad del saber reposa sobre la subjetividad trascendental, indagada dentro del análisis de la conciencia constitutiva del conocer. De tal modo, la objetividad crítica se convierte en subjetivismo.

En Kant, el fundamento de la objetividad alude a una presuposición crítica: la estructura del sujeto trascendental, analizada en las relaciones entre la naturaleza objetiva y el mundo vivido como fenomenidad. La posibilidad de la ciencia emana de la identidad entre *a priori* formal y *a priori* trascendental. Con la doble limitación de que el sujeto trascendental no es concepto puro, puesto que no es captado como tal por sí mismo, y de que la actividad subjetiva viene formalizada en la sensibilidad de la conciencia frente a la cosa en sí.

El punto débil del sistema kantiano aparece, pues, al ponderarse que en la naturaleza hay cosas además de las percibidas, y que en el concepto científico hay algo más que lo meramente captado. De algún modo, la objetividad es también independencia del siquismo, y en otros aspectos es creación de las facultades mentales.

Este descubrimiento es superado, de un lado, por Hegel y Lenin, y en otro sentido, por Husserl.

Para Husserl, la ciencia es, en primer lugar, una idealización del mundo vivido. Elabora así el concepto de objetividad en tres momentos importantes: el el sujeto se asegura de la objetividad en cuanto identidad y razón de las apariencias; la conciencia puede englobar dentro de sí cierta relación con la cosa dada; el verdadero mundo objetivo es el mundo intersubjetivo donde la comunicación es posible.

El autor contradice la pretensión husserliana, afirmando que, por el contrario, es la intersubjetividad quien se configura merced a la realidad mundana y a sus leyes objetivas. Es la organización de las fuerzas naturales quien introduce nuevas vinculaciones intersubjetivas. En esta refutación puede plantearse un renovado materialismo dialéctico, justificado bajo esta fundamental concepción de la objetividad, ya que sólo merced a lo objetivo, y no al revés, es posible la intercomunicación humana.—A. S.

DÍAZ DE CERIO (Franco), S. J.: *El Positivismismo de W. Dilthey*, en «Convivium», 4, XII, 1957 (págs. 69-94).

El positivismo de Dilthey es una actitud filosófica «sui generis», basado en el de Comte y S. Mill, pero con características muy acusadas que lo diferencian de los de estos autores. No ha sido muy estudiada la fisonomía filosófica de este pensador, no obstante, entre la bibliografía sobre esta materia podemos citar la obra de Sommerfeld y las citas de Degener, Bollnow, Hodges y hasta del mismo Ortega y Gasset; pero no todos los autores han precisado sobre el positivismo diltheyano, y es precisamente de Ortega del que puede decirse que ha encontrado la exacta postura de Dilthey.

A pesar de la fundamentación filosófica del diltheyanismo en Comte y Stuart Mill, el propio Dilthey hace una crítica del positivismo defendido por ellos, en virtud de la cual es más comprensible la propia teoría diltheyana que se expone a continuación en este artículo. Las características más sobresalientes de este positivismo diltheyano son: Primero, el ser un positivismo espiritualista con una diversidad de métodos, de lógica y de fundamentación que hace que las ciencias del espíritu no puedan ser tenidas como prolongación de las ciencias de la naturaleza. Segundo, el ser un positivismo opuesto a todo «a priori». Tercero, el ser un positivismo histórico, que es la característica más trascendental en su labor filosófica.

Díaz de Cerio concluye su artículo afirmando el valor de la postura de Dilthey en cuanto ha llamado la atención sobre las soluciones que la vida misma va dejando en su devenir, pero en otro aspecto su valor es negativo, por cerrarse a toda comprensión metafísica de la vida.—M. N. R.

DAVY (Georges): *Gaston Bachelard: L'unité de l'homme et de l'œuvre*, en «Les Études Philosophiques», 2, 1958 (págs. 123-133).

Constituye este artículo el discurso pronunciado por Davy con motivo del ingreso en la Academia de su colega Bachelard. Tiene la estructura propia de este género. Comienza por un estudio biográfico de Bachelard, con una apolo-

gía de su brillante y polifacético desenvolvimiento de estudioso, tanto en la filosofía como en las matemáticas y en las ciencias físicas; con la revelación de unos presentimientos del propio Davy sobre la futura gloria científica y humana de Bachelard, cuando era aún profesor en Dijon. Se resalta también el hecho significativo de tener Bachelard una hija de gran valía intelectual, la cual es un homenaje vivo rendido a la enseñanza del padre.

Después, el articulista y orador, en este caso, pasa a estudiar la obra del nuevo recipiendario en la Academia. Los preliminares de ésta vienen dados por sus dos tesis doctorales, una de ellas denominada *Essai sur la connaissance approchée*, y un estudio sobre la evolución del problema de la *Propagation thermique dans les solides*, pre iminares que abren la vía a la filosofía magistral de Bachelard, que difícilmente podríamos seguir. Por orden cronológico de aparición habla Davy de la obra de Bachelard, refiriéndose al libro aparecido en 1929, *La valeur inductive de la relativité*; al de 1932, *Le pluralisme cohérent de la chimie moderne*, y al de 1934, *Le nouvel esprit scientifique*, los cuales muestran con una claridad insoslayable la evidencia de la perpetua transformación de la filosofía en contacto y bajo la influencia de la ciencia en constante evolución. El desarrollo del pensamiento de Bachelard se manifiesta a lo largo de una multitud de obras: *La Philosophie du Non*, *La dialectique de la durée*, *La Psychanalyse du feu*, *Lautréamont*, *L'eau et les rêves*, etc., imposibles de enumerar en su totalidad por la brevedad propia de una recensión. Pero lo más notable de la obra de Bachelard es que tan pronto es pura filosofía o severa labor científica como recoge aspectos netamente poéticos de la materia.—M. N. R.

ROMERO (Francisco): *Un grand philosophe de l'Uruguay. Carlos Vaz Ferreira (1872-1958)*, en «Les études philosophiques», París, núm. 3, año XIII, julio-septiembre 1958 (págs. 330-332), trad. por ALAIN GUY.

Vaz Ferreira pertenece al grupo que, en los comienzos del siglo, elevó la consideración de los estudios filosóficos en Hispanoamérica a límites insospechados. Con Vasconcelos, Deustua, Caso, Korn,

Molina y otros dio un giro radical, al modo de un luchador, a la consideración del oficio de filósofo e impuso una seriedad y un rigor de cuño científico en las disciplinas filosóficas, vertiéndose a la vez en contenidos de sustentación pragmática y realística. Estuvo en contacto directo con la vida y con los problemas de su época, de donde sus libros tomaron la palpitación constante de su calor lúcido (*Sobre los problemas sociales*, *Fermentario*, *Algunas conferencias sobre temas científicos y sociales*, *Sobre feminismo*, *Lógica viva*, etc.).

Fue enemigo de toda construcción sistemática; su verdadera dimensión hay que buscarla en sus dotes de gran analista. Penetra en los más diversos campos, examina y descortezca cuestiones, aun las que pudieran parecer menos cargadas de trascendencia, y ofrece sus consideraciones bajo una perspectiva común de amenidad y profundidad. En esta honrada reside, según F. Romero, la originalidad de Carlos Vaz Ferreira, no en la novedad de los resultados. Como otros ilustres pensadores hispanoamericanos, ejerció su capacidad de observación con un sentido humano de acción cotidiana en una trayectoria eminentemente práctica. Sus indagaciones estéticas influyeron en la mentalidad de sus compatriotas, y pudo inspirar en lo pedagógico importantes reformas. Respeta los principios inalterables de la razón y la ética y recoge las exigencias de la sociedad, conciliando lo teórico y lo práctico, armonizando los derechos del pensamiento y los de la vida. Sus conferencias muestran cómo la atención del filósofo se proyectaba sobre la misión propia del sociólogo, y cómo el autor de *Los problemas de la libertad y del determinismo* afrontaba, sin aspereza en el cambio, la «realidad concreta» de que habla F. Romero. Con la muerte del antiguo Rector de la Universidad de Montevideo desaparece uno de los padres de la mejor filosofía hispanoamericana, aquella que se sustenta en su propia circunstancia.—MANUEL MANTERO.

ÉCOLE (Jean): *Cheminements et perspectives de la métaphysique lavallienne de l'être*, en «Les études philosophiques», París, núm. 4, año XII, octubre-diciembre 1957 (págs. 327-334).

La obra de Lave'le denuncia constantemente la presencia del problema del

ser; su filosofía es sobre todo metafísica. En *Dialectique de l'éternel présent*, *De l'Acte, Du temps et de l'éternité* y *De l'âme humaine*, se indaga sobre la participación de la criatura en la armonía de la creación con una penetración y una novedad tales, que bien merece Lavelle, más que Maine de Biran, ser llamado el mayor metafísico de Francia después de Descartes y Malebranche. Para Lavelle, el yo piensa que no puede explicarse—siendo como es una actividad limitada en su conocimiento y acción—más que por una Actividad superior en la cual participa. De aquí la originalidad del *cogito* lavelliano, que no se descubre a sí mismo como ser exclusivamente pensante (Descartes), sino también como *necesitante* (tensión). El yo realiza el hallazgo del mundo exterior (espectáculo en el cual está como cuerpo), y también conoce de qué modo él mismo es una de las formas—privilegiada—del ser. Esta «experiencia» es la que guía toda la metafísica de Lavelle. De aquí se derivan dos problemas: a) Relaciones del yo con el Acto puro. Tanto la creación como la participación son una misma realidad, vista—en la creación—desde el ángulo de la libertad pura, y desde el de las libertades limitadas—en la participación—. El Acto puro puede ser considerado como la totalidad del ser, incluídos los posibles. La puesta en marcha de la participación—afirma J. École—consiste en la actualización de la posibilidad de los seres, en el origen, de devenir libres. b) Relaciones del yo con el mundo. Éste no es fin de la creación, pero sí una de las condiciones *sine qua non* de la participación. El mundo ofrece a la libertad humana un campo de acción, un motivo de superación de los obstáculos. La excelencia del mundo radica en que es el lugar del encuentro de las distintas libertades (de los yo cruzándose y de los yo con la libertad pura). El mundo se caracteriza como sociedad espiritual regida por el amor.

La filosofía de Lavelle, en su coronación, es una observación del orden universal. Su metafísica significa una teoría del tiempo, en cuanto actualización de los posibles, y una teoría del valor, en cuanto selección y plasmación de los mismos. La participación abre el camino a la esperanza del hombre, quien se

perfecciona y se cumple de cara a los demás hombres y sobre la realidad de las cosas.—MANUEL MANTERO.

CASCALÈS (Charles): *Authenticité et vérité chez Ortega*, en «Convivium», II, 4, 57 (págs. 97-123).

El autor de este artículo declara al comenzar, sus propósitos de examinar el tema de la autenticidad en la filosofía orteguiana, y por qué una serie de cuestiones derivadas de éste han sido dejadas en suspenso por él, propósitos que le han sido sugeridos por un artículo de D. Luis Cuéllar Bassols, publicado también en «Convivium» (núm. 1). En primer lugar partamos de las cuatro coordenadas con las que orteguianamente puede definirse la realidad humana: vida, circunstancia, elección y vocación. En un principio el hombre es lanzado a la vida sin elección de ninguna clase, se le dan elegidos el hecho de la existencia y el marco de la misma, la circunstancia. La vida y la circunstancia están íntimamente ligadas, no hay vida sin circunstancia. Pero una vez en la vida la elección es el destino de todo ser viviente, a la vez privilegio y servidumbre. En cuanto a la cuarta coordenada, para Ortega la vocación es la *necesidad* ante la cual el hombre es libre. «El hombre posee un amplio margen de libertad con respecto a su yo o su destino, puede negarse a realizarlo, puede ser infiel a sí mismo. Entonces su vida carece de autenticidad.» La mayor o menor autenticidad de nuestra vida, para Ortega, se medirá en relación con la mayor fidelidad de nuestro yo a nuestra vocación.

Cascalès se remonta al pensamiento agustiniano relacionándolo con el de Ortega: «in interiorem hominem habitat veritas». Esta verdad está en íntima conexión con la antedicha autenticidad. Sin ésta no se da aquélla, y viceversa. La cuestión de la autenticidad promueve los problemas del origen y del valor de la vocación, y en este estudio se hace notar la ambigüedad con que han sido tratados estos puntos por Ortega. Y en cuanto a la verdad, se plantea la cuestión del absolutismo y relatividad de la verdad. Por otra parte, Cascalès aclara el por qué Ortega descuidó la solución del problema de que la autenticidad entendida con fidelidad a sí mismo no excluye la fidelidad a valores vitales, particularmente

la fidelidad a la verdad, llegando a una concepción de la verdad opuesta al pensamiento agustiniano. Y es que Ortega no posee la fecunda inquietud agustiniana, sino que su pensamiento permanece menos elevado, entretenido en disgresiones puramente humanas y de este mundo.—M. N. R.

GARCÍA ASTRADA (Arturo): *Esbozo de una moral en Ortega y Gasset*, en «Giornale di metafisica», XIII, 1958, 6 (págs. 736-744).

Para Ortega, lo que fundamentalmente interesa a la ética es la definición del hombre. Pero sucede que esta realidad sólo surge cuando hay una comunidad de hombres, una sociedad. El origen del problema moral se encuentra en el tema de la vida vista como radicalidad absoluta. Con relación a la vida aparecen valores que tienen una consistencia transvital, y que valen por sí mismos, mientras otros no trascienden de lo biológico. Ortega formuló una escala jerárquica de valores, en cierto modo similar a la de Scheler. De acuerdo con el esquema, referido a la doble serie de imperativos culturales y vitales, ningún valor del ámbito espiritual puede obligar a la vida si ésta no encuentra en él un motivo de estímulo para su actividad. A veces los valores cristalizan en normas, que se alejan de lo vital. Para Ortega, la moral sería este conjunto de normas desvitalizadas y espectrales. La sublevación contra la moral es la resultante de la situación de lejanía en que éste se coloca frente a la vida. Ortega considera la vida como quehacer; la vida no es una cosa. El programa vital, que es el yo de cada hombre ha sido elegido por él. Entre la vida como facticidad y la vida como proyecto se interpone la realización de éste. Quien renuncia a ser el que tiene que ser está condenado al fracaso. Surje así, de un modo dramático, un nuevo tipo de imperativo, que enunció Píndaro: «llega a ser lo que eres».

El hombre-masa es aquel cuya vida carece de programa y no se exige nada. Por eso, «la rebelión de las masas es una y misma cosa con la desmoralización radical de la humanidad». La auténtica norma moral agota su vigencia en cada individuo. Después de considerar la relación entre la teoría y la vida práctica,

opina García Astrada que el pensamiento de Ortega culmina en un realismo ético. «Felicidad es la vida dedicada a ocupaciones para las cuales cada hombre tiene singular vocación.»—R. C. C.

CHAUCHARD (Paul): *La vision du passé de Teilhard de Chardin*, en «Les études philosophiques», París, núm. 4, año XII, octubre-diciembre 1957 (páginas 362-363).

Con motivo de la aparición del tomo tercero de las Obras Completas de Teilhard de Chardin (Éditions du Seuil, París, 1957), P. Chauchard señala brevemente los temas más importantes de su contenido. Los artículos de T. de Chardin escritos de 1921 a 1955, tratan del evolucionismo científico, sus mecanismos y el lugar que ocupa el hombre en esta evolución.

En un artículo de 1921, afirma el jesuita que la vida no puede ser comprendida haciendo omisión de su dimensión histórica. La evolución es un proceso coherente y orientado, un hecho científico compatible con toda filosofía y quizás más aún con el creacionismo. A las críticas de Vialleton en 1925, responde en el sentido de que el transformismo no amenaza al lugar natural de los seres vivos. En un inédito de 1926 establece los fundamentos y el fondo de la idea de evolución, y se refiere a las consecuencias morales del transformismo; destaca la afinidad entre hilemorfismo y evolucionismo. En un artículo de 1930 expone los principios esenciales por los cuales no puedan confundirse con el transformismo las formas que no lo son. En una nota de 1950 habla de la evolución de la idea de evolución.

Siete artículos tratan del fenómeno humano, del lugar del hombre en la naturaleza y la evolución, de las unidades humanas naturales y de la realidad de la ortogenesis humana. Se perfila de modo más simple y accesible la futura gran síntesis del «fenómeno humano». La «noosfera» viene definida en un inédito de 1923. Expresa Teilhard de Chardin, en 1939, la realidad de la diversidad de las razas humanas, sus puntos comunes, la tendencia biológica a la confluencia y la posibilidad de una moral biológica de las razas basada en el renunciamiento y en la abnegación. Son de señalar, por la maestría del análisis,

los pensamientos de Teilhard de Chardin sobre la irreversibilidad y la discontinuidad de la evolución, la ortogenesis y las relaciones entre evolución e invención. También sus reflexiones sobre la importancia de la complejidad adquieren un gran relieve. Chauchard termina su breve artículo afirmando la conveniencia y utilidad que se sigue de la lectura de este tercer tomo de las Obras Completas, «no sólo para hacer comprender mejor que el pensamiento de Teilhard es una cosmología científica, sino sobre todo para convencer a filósofos y teólogos de que la biología evolucionista no tiene nada que ver con un relativismo negador de valores».—
MANUEL MANTERO.

MARÉCHAL: "L'acción" de Maurice Blondel, en «Convivium», II, 4, 1957 (páginas 4-41).

Este artículo viene presentado y comentado por el P. Hayen, y se trata de un texto inédito de Maurice Blondel, cuyo pensamiento ha sido maravillosamente captado por Maréchal. Las notas originales del autor, que acompañaban el texto se perdieron, pero en esta publicación se han señalado los pasajes más interesantes para el lector, así como coleccionado textos particularmente significativos.

En cuanto al método, Blondel se esfuerza por evitar las presunciones, recogiendo, por el contrario, los antecedentes que se dan con infinita diversidad en las conciencias individuales. En el determinismo de la acción introduce Blondel una alternativa, ésta es que, por el mero hecho de existir se le plantea al hombre el problema de un destino, cuya resolución es siempre necesariamente positiva. Maréchal reduce la exposición de Blondel sobre el valor epistemológico de la acción a un cuadro simplificado y esquemático, pero siguiendo con claridad y fidelidad el pensamiento de aquél, difícil de transcribir punto por punto, a causa de su extensión que sobrepasa lo pretendido por este tratadista. Para ultimar su estudio, Maréchal trae a colación el tema de la epistemología de la acción en Blondel en relación con el tomismo; efectivamente, entre Blondel y Santo Tomás de Aquino existe un acuerdo profundo y en cierto sentido total, pero esta concordancia implica precisa-

mente la existencia de una irreductible y esencial diferencia: en Blondel hay una dialéctica de la conversión cristiana, mientras que, contrariamente, Santo Tomás se ejercita racionalmente, a la luz de la fe, en la especulación filosófica, como el más leal discípulo de Aristóteles y Platón.—M. N. R.

LACROZE (René): *La pensée mexicaine*, en «Les études philosophiques», París, núm. 3, año XIII, julio-septiembre 1958 (págs. 302-307).

En Méjico, los estudios filosóficos han alcanzado gran importancia; desde el país se proyecta su impulso sobre América y sobre la misma Europa; impulso que parte, especialmente, de la Universidad nacional autónoma de Méjico y de la amplitud de sus enseñanzas filosóficas: historia del pensamiento antiguo, medieval, moderno y contemporáneo; lógica y epistemología; psicología, sociología y etnología; estética e historia del arte; filosofía general y filosofía del derecho... Un núcleo de filósofos ha surgido del continuado esfuerzo que comenzaron a principios del siglo Justo Sierra, Antonio Caso, Alfonso Reyes y José Vasconcelos. Se analiza a Méjico y se ahonda en el ser del mejicano. Méjico posee no sólo un folklore, un arte, una literatura o una economía; en consecuencia posee también un modo de pensar (y de ser, habría que añadir lógicamente esa afirmación de R. Lacroze). Todo el poderío de la producción filosófica mejicana sirve de atmósfera para la búsqueda de lo que sea el hombre de Méjico. Dos culturas se unen, sin fundirse en síntesis, dentro de la psique del mejicano: la precortesiana, con la simbología de las ruinas de Uxmal y Palenque, por ejemplo, y la hispánica, que ha originado una literatura, una pintura, una arquitectura, y creado un artesanado. De esta aspiración a la síntesis procede la tragedia del individuo y su gusto natural por la reflexión filosófica.

Para Antonio Caso es el sacrificio lo que definirá el espíritu del hombre de Méjico. Vasconcelos erige el mito de la raza cósmica. Samuel Ramos explica al mejicano por su alma atormentada, patológicamente. Leopoldo Zea la no fijación del destino de ese hombre, que existe en potencia, no en acto. Pero todas estas concepciones angustiosas van

suavizándose a medida que la literatura y la filosofía del país se extienden fuera de Méjico, y han tenido un «correctivo necesario» en la presencia y la obra influyentes de los exiliados españoles, de paso o radicados en Méjico: Joaquín Xirau, Jaime Serra Hunter, Luis Recasens Siches, Juan David García Bacca, Eduardo Nicol, Eugenio Imaz, José Gaos. Ellos han estimulado las vocaciones filosóficas en el país, que, por otro lado, cuenta con publicaciones prestigiosas, como *Cuadernos americanos*, de Jesús Silva Herzog, y *Dianoia*, órgano del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad. El Fondo de Cultura Económica ha hecho posible el conocimiento de los más grandes filósofos contemporáneos y de todas las tendencias importantes, en una labor que cumple ya una larga y fecunda etapa.—MANUEL MANTERO.

GAOS (José): *L'actualité philosophique au Mexique*, en «Les études philosophiques», París, núm. 3, Año XIII, julio-septiembre, 1958 (págs. 289-301), trad. por Alain Guy.

Señala Gaos dos categorías de especialistas de la filosofía en Méjico (como también, ampliando el concepto, en toda Hispanoamérica): la de los filósofos propiamente dichos, cuyos temas acusan el coloniaje intelectual europeo, y la de los *pensadores*, que se ocupan sobre todo de problemas americanos y nativos, en este caso mejicanos, examinando las características del hombre de Méjico bajo la luz que proyecta, no la metafísica, sino la diversidad de disciplinas filosóficas especiales. En el futuro, la filosofía se ceñirá inexorablemente a una concepción más utilitaria; las filosofías del derecho, de la historia, política, social, moral, etc., harán olvidar y barrer por completo a la metafísica. Los *pensadores*, al penetrar en la problemática y la ontología del mejicano, realizan filosofía, y de tipo nacional. Pero, ¿ellos solamente la realizan? ¿Qué es lo que determina que una filosofía sea o no sea nacional? Atendiendo al sujeto, los partidarios de la filosofía llamada *pura* afirman que lo que el autor tiene de nacional es lo que da tal carácter a una filosofía. Pero los *pensadores* basan esa cualidad en el objeto tratado; los temas matizan a una filosofía como nacional. (Sin contar con la

voluntad, en este segundo grupo, de trabajo en tal sentido.)

Antonio Caso (1883-1946) y José Vasconcelos (n. 1882) pertenecen al área primera, de conexión transoceánica, aunque la importación europea no resulta pura y simple, sino injertada en moldes propios. Ellos, con A. Reyes, representan a la Generación del Ateneo y constituyen el cenit de la filosofía mejicana como sistemática. El segundo grupo aparece con el movimiento «Hyperion», en 1948, cuya jefatura deienta Leopoldo Zea, que analiza la conciencia y posibilidad del mejicano y sitúa el estudio de América en la coordenada histórica. Al grupo «Hyperion» pertenecen Emilio Uranga (que indaga por el ser del mejicano, explicado como accidente de una sustancia que es el europeo) y Luis Villoro. Samuel Ramos puede considerarse más exactamente un predecesor del grupo, dispersado en estos últimos años por tierras europeas. En Francisco Larroyo todavía la cuestión *americana* persiste y la filosofía del Continente es estudiada como realidad histórica. «Hyperion», con su llamamiento a la conciencia nacional, puso de relieve la existencia y las posibilidades de desarrollo de una idea estructurada sobre la idiosincrasia del país. En Méjico, del mismo modo que en España e Hispanoamérica, la filosofía surge más sólidamente cuando la meditación va unida a la práctica. El *pensador* suele ser un pedagogo político, que salta a la acción; y lo estético se relaciona con lo pedagógico, en especial desde Rodó. El arte, el estilo, tienen mayor eficacia que lo intelectual puro. Ese es el descubrimiento y el acierto—según Gaos—del *pensador*: el de ser mañana un clásico dentro de la filosofía de alcance disciplinario y metafísico que prevalecerá en el mundo. MANUEL MANTERO.

HEINEMANN (F. H.): *German Philosophy*, en «Philosophy», XXXII, número 123, 1957, (págs. 358-361).

La escena germánica sigue estando dominada por la vieja guardia. Jaspers preside con tres publicaciones: un monumental libro, a cargo de P. A. Schilp, estudia su obra en la colección «Librería de Filósofos Contemporáneos»; se reeditan los tres tomos de su *Filosofía*, con un importante *Apéndice 1956*, y

vuelve a salir su *Filosofía de la existencia*.

Heidegger edita, por su parte, su *Der Satz des Grundes*. La concepción heideggeriana de la antropología viene confirmada por el libro de Ludwig Binswanger *Der Mensch in der Psychiatrie*, que llega hasta aceptar las categorías de Heidegger como *a priori*.

De influencia neokantiana, J. Kraft, *Von Husserl zu Heidegger* (2.^a ed.).

De Peter Wust se editan *Briefe an Freunde* y *Unterwegs zur Heimat*.

Se editan escritos de historia de la filosofía, referentes a Platón, Aristóteles, Leibniz y Hegel (N. Hartmann, *Kleine Schriften*, tomo II) y otros temas (K. Reinhardt, *Poseidonios von Apameia, der Rhodier genannt*), y se publican textos filosóficos importantes (Plotino, Marco Aurelio).

Leibniz sigue acaparando gran parte del interés histórico de los filósofos. Le dedican estudios W. Conze y R. F. Merkel. También han tenido considerable actividad los cuadernos de los *Kantstudien*.

Temas han sido tratados también: estructura lógica de la verdad, fundamentos del ser personal, teoría organológica, una metafísica de la ética (W. Ehrlich) acerca de la ontología de la estructura moral humana, y otros de menor interés.—A. S.

HEINEMANN (F. H.): *Philosophical Survey: German Philosophy*, en «*Philosophy*», XXXIII, 127, 1958 (págs. 365-368).

La influencia de *Ser y Tiempo*, de Heidegger, aparece en el desarrollo del tema del *encuentro*, en divisiones tales como la de auténtico e inauténtico. En el volumen editado en homenaje al profesor F. J. J. Buytendijk, *Rencontre, Encounter, Begegnung*, se dan cita fructífera biólogos, fisiólogos y sicólogos.

Se han editado los últimos escritos de Paul Natorp, cofundador de la escuela de Marburgo. Aparecen pensamientos que le retratan como representante de un paraíso perdido de pura poiesis creadora y de ingenuidad. La *Filosofía sistemática* representa una transición desde el neokantismo hacia la tradición idealista-platónica, buscando las categorías de toda creación.

El escenario de Alemania Occidental

está dominado por el problema de la metafísica. Así en la *Introducción a la Metafísica General*, de Gottfried Martin. Influido por Heidegger, estudia problemas de metafísica especial: espacio, tiempo, movimiento, el libro de Eugen Fink *Para la prehistoria ontológica del Espacio, Tiempo y Movimiento*, donde emergen nociones de Parménides, Platón y de Aristóteles. Fink es discípulo de Husserl.

Simon Moser, en *Metafísica, antes y ahora*, discute los puntos de partida de Aristóteles, Santo Tomás, Suárez, Hartman y Heidegger buscando el concepto fundamental de la ontología. La tendencia antimetafísica del Círculo de Viena está representada por *Del origen y fin de la Metafísica*, cuyo autor es Ernst Topitsch. Wolfgang Stegmüller publica una introducción a la semántica de Tarski y de Carnap, titulada *El problema de la Verdad y la Idea de Semántica*, de valiosa claridad conceptual.

R. Schottländer insiste en el gran interés que la confianza tiene en los campos ético, jurídico y político. El título de su libro es *Teoría de la Confianza*.

Se traduce un panfleto de R. M. Ketchum titulado *¿Qué es la Democracia?*, que se había popularizado en EE. UU.

Los esposos Richard y Gertrud Koebner publican un libro *De lo Bello y su Verdad*, en una línea sobria y rigurosamente al día.

Karl Jaspers ha publicado el volumen I de su obra *Los grandes filósofos*. Constituye una empresa personal, original y casi sobrehumana. Incluye a Buda, Confucio y Jesús.

Kranz, H. Gauss, H. M. Wolff continúan publicando asuntos helenísticos.—A. S.

PRIOR (A. N.): *Contemporary British Philosophy*, en «*Philosophy*», XXXIII, 127, 1958 (págs. 361-364).

Acercas de la contemporaneidad del pensamiento filosófico inglés, el autor se plantea la cuestión de qué filósofos pueden ser calificados rigurosamente como tales. Cita nada más, en ese riguroso sentido, a Price y a Ayer.

La filosofía contemporánea es crítica.

Ayer parece haber rectificado la simplista posición que había asumido en su libro *Lenguaje, Verdad y Lógica*, y

tiende a cierto conservatismo moral dentro de lo que Paton califica de escepticismo filosófico.

Kneale, en su libro «La esfera óptica (*Province*) de la Lógica», se sirve de ciertos tecnicismos simbólicos buscando una variedad de inferencias-esquemas, a partir de la noción de inferencia y dejando la de implicación, con el resultado de abandonar el usual mecanismo de la axiomática mecanicista.

Waismann concibe la filosofía de modo turbulento y heterodoxo. Se opone sistemáticamente a los clichés recibidos y alardea de liberar tumultuosamente grandes fuerzas espirituales.

El autor alude, en sus juicios, al volumen aparecido en 1956 bajo el título mismo de este comentario, editado en Allen and Unwin bajo la dirección de H. D. Lewis.—A. S.

CONDE OBREGÓN (Ramón): *La Filosofía india contemporánea*, en «Convivium», II, 4, 1957 (págs. 136-143).

El movimiento filosófico de la India contemporánea se inicia con los intentos de independencia política del país. La aparición de una escuela de filosofía india es puesta de relieve en 1936, con la primera edición del *Contemporary Indian Philosophy*. El primer momento de este renacer filosófico indio es de inclinación y conocimiento de la cultura occidental, el segundo paso de este movimiento viene constituido por una vuelta hacia los valores culturales propios y una actitud crítica frente a occidente; el tercer momento es el de una exaltación decidida y apasionada de las tradiciones culturales pro-

pias. En este movimiento filosófico tiene una importancia extraordinaria el renacimiento político indio de transcendencia histórica universal, dándose, con frecuencia, en las mismas personas eminentes: filósofos y rectores de destinos nacionales, como en el caso del Dr. Radhakrishnan.

La filosofía india contemporánea tiene como base un espiritualismo idealista peculiar, dentro del cual pueden identificarse tendencias diferenciadas; las principales de éstas son: a) Inspirada en la continuidad tradicional de los Vedas y Upanisads, b) Dedicada al estudio de los sistemas llamados heterodoxos, c) Corrientes filosóficas occidentales. En cuanto a los caracteres de esta filosofía podemos decir que en la formación conceptual es occidentalizante. El contenido típico del pensamiento hindú, tiene una marcada preocupación teológico-moral, y por otra parte, y como reacción lógica en un período de formación en contacto y enfrentamiento con la filosofía occidental, tiende al establecimiento de una comparación, de una filosofía comparada.

El valor e importancia de este resurgimiento filosófico nacionalista hindú es evidente, en primer lugar por resucitar unas tradiciones filosóficas difícilmente asegüibles a los occidentales, y en segundo lugar porque la contribución de los filósofos indios al estudio y cultivo de la Filosofía enriquece la cultura humana. Pero para que este movimiento alcance una mayoría de edad y una categoría efectiva, es necesario una crítica interna que depure esta filosofía naciente de los defectos propios de sus especiales circunstancias de apasionamiento y nacionalismo.—M. N. R.

B) HISTORIA DE LA FILOSOFIA JURIDICA, SOCIAL Y POLITICA

LONG (N. E.): *Aristotle and the Study of Local Government*, en «Social Research», XXIV, 3, 1957 (págs. 287-310).

El autor de este trabajo, Norton E. Long, se queja de que la ciencia política actual se caracterice por estudios empíricos que investigan la realidad política dividiéndola en compartimentos estancos. Los curiosos de la política se han preocupado primordialmente de los clásicos, de la historia de las ideas y de especula-

ciones de tipo moral. Estas preocupaciones les han apartado de su tarea más urgente: la de encontrar una unidad teórica a la disciplina de la ciencia política. Unidad que diera sistema al cúmulo de datos empíricos y que facilitara y orientara una investigación verdadera. Por causa de esta falta de unidad teórica, los resultados de las diversas investigaciones quedan inconexos, sin sumarse los unos a los otros.

La faena a realizar, por tanto, es pri-

mero la de reconocer tal necesidad, y, después, ponerse a la tarea de crear una teoría empírica general que sirva de guía en la investigación de zonas concretas y que conexione de forma significativa los resultados de las investigaciones.

Para construir esta teoría de tipo empírico, el mejor lugar donde realizar las investigaciones, según el autor, es en el campo del gobierno local. Cuanto más nos acercamos a los grupos, en los que la relación se efectúa cara a cara de la familia, del clan, de la tribu, del pueblo, etc., más próximos estamos de analizar fenómenos que pueden generalizarse y que ofrecen puntos de partida útiles para la investigación del poder y de las estructuras de opinión que caracterizan los diferentes sistemas políticos. Estos estudios deben hacerse utilizando uno de los utensilios más útiles a la investigación científica: el método comparativo. No obstante, se requiere algo más; para no perderse en comparaciones asistemáticas, el autor propone utilizar las categorías aristotélicas en el análisis comparativo de los fenómenos del gobierno local. De esta manera, se desarrollará una teoría que unifique la ciencia política.—J. C.

JOHNSON (James W.): *The Meaning of «Augustan»*, en «*Journal of the History of Ideas*», IIX, 4, 1958 (págs. 507-522).

En la historia literaria el epíteto de «augusto» tiene resonancias cuyo valor ha de referirse al florecimiento literario que en Roma se produjo en tiempos del Emperador Octavio César. Este valor típico suele también extenderse a otros campos, como el político, aludiendo a la paz y grandeza de la nación romana en aquellas edades.

El término de «augusto» fué aplicado por panegiristas del Emperador, tales como Virgilio y Horacio. Tal expresión se infundió sin continuidad a la identificación entre óptimo y augusto.

Dentro del empleo que de esta identificación se ha hecho en la historia de la literatura inglesa, el autor puntualiza varios de sus significados concretos referidos a la cultura anglosajona.

Una fundamental analogía histórica entre el esplendor romano e inglés produjo implicaciones literarias, políticas y sociales, que pueden abarcarse en un

proceso de modalidad significativa de «augusto».

La «era augustana» fué calificativo de la «restauración» de los Hannover. Jorge II fué denominado «Augusto». Son los primeros cuarenta años del s. XVIII.

En las dos primeras décadas, el calificativo se hacía sólo a las obras literarias contemporáneas (Addison y otros). Se aludía en odas y epístolas, géneros de franca resonancia clásica.

En las dos décadas siguientes, la política de bienestar, perseguida tanto por *Whigs* como por *Torys*, se concretaba en una particular tendencia totalitaria por parte de los segundos, que aludían a la época imperial romana para fundamentar su propia política de similar restricción de ciertas libertades civiles. «Augustanismo» significaba monarquía totalitaria—a ello hay que aclarar, dentro del sentido en que era posible, un relativo totalitarismo en Inglaterra—, y valoraba el presunto papel progresivo de los *Torys* frente a sus rivales.—A. S.

QUINTAS (A. Manuel): *Una tesi sul carattere formalistico della legge in S. Tommaso*, en «*Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*», XXXVI, 1959, I (págs. 86-95).

A propósito del libro de Sergio Cotta *Il concetto di legge nella Summa Theologiae di S. Tommaso d'Aquino* (Torino, 1955), se hace un acabado estudio de la posibilidad, sugerida por el autor examinado, de dar una interpretación puramente formal a la doctrina de Santo Tomás acerca de la Ley. La concreción de este análisis en los textos tomistas es, obviamente, negativa. Este resultado no ofrecería mayor interés si no viniese valorado por la excelente exposición que hace el articulista de la doctrina de Santo Tomás al respecto, poniendo en claro cómo «ordenar» significa dirigir a un fin «debido», y cómo en la comunidad política no es fin cualquiera querido por el gobernante, sino el bien común, el cual no puede ser interpretado desde el punto de vista neo-kantiano como mero requisito formal de la Ley. Al contrario, Santo Tomás expone un concepto axiológico del bien común político.

De modo análogo se van refutando las pretensiones de fundar en los textos de la *Summa* una concepción formal de la ley natural, que la impide influir so-

bre el contenido de la ley positiva humana. Esta es considerada la afirmación final de S. Cotta y combatida por el trabajo recensionado, que la considera una proyección sobre la obra tomista de una tesis reciente, cuya validez no entra a discutir, pero que juzga incompatible con la posición histórica y doctrinal de Santo Tomás.—R. C. C.

BOURRICAUD (François): *Les modèles précolombiens dans la tradition culturelle péruvienne*, en «Les études philosophiques», París, núm. 3, año XIII, julio-septiembre 1958 (págs. 308-313).

El indio, en el sentimiento del pueblo peruano, es ejemplo, es modelo. Al lado del indígena, y contrastándolo, se alza su figura como una aspiración o norma para el peruano de hoy. «L'Antiquité classique pour un Péruvien d'aujourd'hui, ce n'est ni Rome, ni Athènes, ni l'Espagne, c'est le Cuzco des Incas», expresa tajantemente el articulista. El tipo del indio se encuentra idealizado y colorísticamente arropado en luces, sobre todo en los *Comentarios reales*, de Garcilaso de la Vega. La civilización inca se presenta envuelta en melancólicas excelencias: gobierno y administración sin aspereza, con base en la justicia; piedad de los súbditos al monarca, comunión con la Naturaleza, amor al trabajo, etc. Pero Garcilaso ofrece una visión demasiado poética. El P. Cobo (*Historia del Nuevo Mundo*) revela que los indios, en el momento de la Conquista, rendían adoración a todas las especies de la creación, en una eclosión panteísta. Cieza de León (*Señorío de los Incas*) y, más tarde, su comentarista José de la Riva Agüero (*La Historia en el Perú*) indican el estado de dispersión y de insularidad de los grupos que formaban el Imperio de los Incas.

Raúl Porras Barrenechea (*Mito, tradición e historia en el Perú*) viene a insistir en el sentido imperial y conquistador del Incario, exaltando la idea del héroe como centro de una gran epopeya. Prescott (*Historia de la conquista del Perú*) señala el sentido de integración jerárquica en un orden expansionista, en el cual el individuo gozaba de una libertad mediatizada, pero de acuerdo con su temperamento.

Para F. Bourricaud, mientras los aztecas se aproximan al modelo dionisiaco,

trágico, los incas representan más bien el arquetipo apolíneo, suave y armonioso. Tras la conquista es cuando aparece la dimensión trágica del indio, que se sabe lanzado a la soledad y a la desesperación. Lo precolombino y lo español están en el Perú—según Bourricaud—más separados que en otras partes. El ideal del «yo» colectivo peruano se centra, no en lo hispánico, sino en lo incaico. El lujo del criollo no oscureció la serenidad del indio. El articulista se pregunta si son irreductibles esos dos sistemas de valores, y caso de que fuera así (como él cree), «por qué compromiso consciente o inconsciente se resuelve, o se desgaja, esta tensión».—MANUEL MANTERO.

BLEZNICK (Donald W.): *Spanish Reaction to Machiavelli in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, en «Journal of the History of Ideas», XIX, 4, 1958 (págs. 542-550).

El autor contradice el aserto de G. Fernández de la Mora de que los pensadores españoles de la Edad de Oro atacaron radicalmente a Maquiavelo como destructor de los fundamentos de convivencia política. Por el contrario, resultaría que no hay que dejarse engañar por el número de los escritos antimachiavélicos.

Pedro de Rivadeneira insistió sobre el valor descatolizador de la doctrina de la «razón de Estado». La sensibilidad religiosa de los pensadores españoles reaccionó siempre en esa misma actitud. Pero ello no impidió—asegura el autor—que cayeran en saco roto los consejos del escritor florentino, sino que fueron bien aprovechados por los políticos. No sólo en las obras de Maquiavelo mismo, sino en la corriente tacitista.

Antes que el propio Rivadeneira, el obispo portugués de origen español, Jerónimo de Osorio, rechazaba la imputación maquiavélica de que la fe cristiana había destruido el Imperio romano. Sólo veinte años separaban el libro de Osorio de la publicación del *Príncipe* (1532).

Lo más revelador de la índole del antimachiavelismo consiste en que se produjo sobre todo en finales del s. XVI, cuando el máximo cuidado de los políticos hispanos era la conservación del poder adquirido. Puede inferirse por ello

—afirma el autor— que la actitud anti-maquiavélica era nada más un catalizador de la conveniencia política del momento. Ello explica también que no se tolerase la sustitución de la Providencia que había llevado a España a la culminación del poder universal, por la ciega Fortuna de que hablaba Maquiavelo. Por otra parte, los procedimientos de acción política descritos por Maquiavelo eran bien considerados por autores tales como Rivadeneira, Saavedra Fajardo, Gracián, Quevedo y otros.

En definitiva, los autores españoles fueron más hábiles que el propio Maquiavelo, pues mantuvieron mejor oculta su peculiar «razón de Estado» que el propio escritor florentino.—A. S.

JAFFA (Harry V.): *The limits of Politics: An Interpretation of King Lear, Act I, Scene I*, en «The American Political Review», vol. LI, núm. 2, junio 1957 (págs. 405-427).

La inducción política se realiza sobre datos históricos. ¿Qué es lo principal en la existencia humana y política conforme al dato histórico-literario que nos proporciona la escena primera del primer acto de *King Lear*? Generalmente se admite que Shakespeare consideró que la monarquía es la mejor forma de gobierno. Si Lear es el más grande rey de la producción literaria de Shakespeare, es de interés fijarse en los cuidados que tuvo el rey por esta cuestión: el problema de ver cómo proveer a la sucesión de su trono.

Aunque la mayoría de los autores señalan ésta como una de las primeras obras de Shakespeare, cuando no la mejor, también es muy frecuente oír que se trata de un cuento de hadas. Pero ya Coleridge observó que la escena citada merecía la pena de ser estudiada seriamente.

Aunque el aspecto trágico predomina menos que en otros dramas, y, en cambio, es notable lo patético y extraordinario, Bradley considera a Lear como un loco. Su acción culminante es la elección de quién le había de suceder. Se ha centrado por Bradley y otros autores la elección en el llamado *love-test*. La división del reino en tres partes, teniendo en cuenta que no tenía ningún hijo y que había de pensar en sus yernos, no deja desprovista de interés su tercera

elección de Cordelia, con una parte *Moreopulent*, dado que su novio se encontraba sin herencia. En realidad, Lear no tiene especial motivo de duda sobre el cariño de sus tres hijas ni, por tanto, sobre la herencia. ¿Se trata de una motivación inconsciente la preferencia por Cordelia? ¿Es tolerable que la ilusión de la vida política del rey Lear llegue a ser intolerable en el momento de la elección sobre a cuál de sus hijas prefiere? La actitud de Cordelia justifica estas preguntas.

En conclusión: podría aplicarse esta generalización de la escena estudiada al problema de la perpetuidad de un régimen perfecto y al de los límites de la actuación política.—E. S. E.

GRISAR (J.): *Das Urteil des Lessius, Suárez und anderer über den neuen Ordentyp der Mary Ward*, en «Gregorianum», XXXVIII, núm. 4, 1957 (páginas 658-712).

Mary Ward, la monja inglesa de la Contrarreforma, creó un nuevo tipo de Orden que provocó comentarios por parte de las personas más ilustradas, en materias teológicas, de su tiempo.

Por un lado denota la presión que el Instituto Religioso creado por San Ignacio de Loyola ejerció en todo el mundo, estimulando la búsqueda de nuevos modelos de organización corporativa. No se trata sólo, y como el autor del artículo insinúa, de alteraciones en la organización, sino de modificaciones en la actitud. Mary Ward, que, según palabras de Ludwig Pastor, es una de las mujeres más grandes de la historia moderna de la Iglesia, dió la idea de instaurar una comunidad a la que se dió el nombre de «Jesuitianas», en otras ocasiones «Jóvenes Inglesas», que llegaron a ocultar el título oficial inicial de *Institutum Beatae Mariae Virginis*. En principio se trataba de una institución dedicada a la instrucción de los niños, particularmente de las muchachas, con un sentido religioso. La nueva actitud de la Compañía de Jesús, que el propio San Ignacio había pretendido extender a las mujeres, como puede verse en el libro del Padre Rahner, *Ignatius von Loyola Briefwechsel mit Frauen* (Friburgo, 1956), prendió en la mente de Mary Ward, que tuvo la idea de insti-

tuir una segunda Orden femenina de la Compañía.

Surgió así una controversia interesante, centrada en la personalidad y proyectos de la monja inglesa. Suárez, Lessius, Barton dieron sus puntos de vista en algo parecido a unos informes en que se analizaba la novedad y el propósito y los fines de la nueva institución.

Suárez sostiene un punto de vista fundamental que se refiere al ejercicio de la caridad con indiferencia de las formas de organización que adopte y del sexo de las personas que la ejerzan. Y no cree que la clausura sea una condición imprescindible para la institución de comunidades religiosas femeninas. El propio Lessius escribió con pseudónimo un folleto cuyo simple título ya dice bastante: *De bono status eorum qui volunt et colunt castitatem in saeculo.*— E. G. T.

PETERS (R. S.) y TAJFEL (H.): *Hobbes and Hull. Metaphysians of Behaviour*, en «The British Journal for the Philosophy of Science», VIII, 29, 1957 (págs. 30-44).

Siempre es importante estudiar las semejanzas doctrinales que hay entre autores pertenecientes a tiempos distintos. Los autores comparan en ciertos puntos el pensamiento psicológico de Hobbes con el expresado por C. L. Hull en su nueva publicación *A Behaviour System* (New Hawen, 1952). La tendencia dominante en este tratado es mecanicista, a pesar de no resolver esta orientación problemas tales como los de la conexión entre el nivel fisiológico de las «mociones» con las acciones humanas realmente verificadas y casi siempre conforme con ciertos criterios o convenciones, y la conexión entre los movimientos del cuerpo y la conciencia, especialmente de la conciencia percibida racional y reflexivamente.

A lo largo del artículo, los autores enfrentan textos de Hobbes —uno de los padres de la psicología mecanicista, influido por Galileo— y de la reciente publicación de Hull. Encuentran semejanzas sorprendentes, aunque la terminología no coincide con exactitud. Estudian luego la falta de prueba lógica en cuanto a la corrección que deductivamente se pudiera dar en la transición de la moción a la acción humana. Ello sucede

tanto en la teoría de Hobbes de las pasiones como en la descripción de Hull acerca de las disposiciones necesarias para conformar la acción al modelo que se le anteponga racionalmente. La conducta nunca puede ser descrita puramente en términos de movimientos, y mucho menos deducida de una teoría acerca de las reacciones humanas usuales. El estudio acerca de la conciencia humana racional también sufre de esta mentalidad mecanicista y procede de la respuesta activa a estímulos exteriores. Tanto Hobbes como Hull suponen que las acciones humanas podrían ser deducidas exclusivamente de una teoría psicológica adecuada. En esta equivocación incurren de modo muy semejante ambos autores. E. T. G.

EYCK (F. Gunther): *English and French Influences on German Liberalism before 1848*, en «Journal of the History of Ideas», junio 1957, vol. XVIII, número 3 (págs. 313-341).

Los historiadores de la Alemania contemporánea han sostenido generalmente que los liberales germanos en la primera mitad del siglo XIX, estuvieron divididos profundamente.

Sur y Oeste de Alemania, con elementos comunes y divergentes según el punto de mira: economía, cultura, religión..., desenvolvimiento político, autorizan a hablar de coincidencias y discrepancias dentro del liberalismo alemán, y también de patentes influjos ingleses y franceses sobre el pensamiento político alemán antes de 1848, es decir, en ese período decisivo que los alemanes llaman Vormärz.

Los liberales alemanes del Vormärz fueron en su mayoría francófilos, pero ni la influencia francesa ni la inglesa se pueden considerar determinantes del 48 alemán. Hubo otros motivos aparte la influencia inglesa en el Norte de Renania y de Alemania en general y de Francia en el Sur de Renania y en Baviera. Incluso Dahlmann habla de un influjo alemán en el desvaído 48 inglés. Welcker se expresa parecidamente a Dahlmann. Sin embargo, Ludwig von Siebenstein, hacia 1815, defendía la ejemplaridad parlamentaria británica para la joven Alemania.

Robert von Mohl, en 1846, insistía sobre el modelo inglés, sobre todo en ma-

teria de derechos civiles. Von Vincke, desde otro punto de vista, insistió en el elogio anglófilo, independientemente de sus méritos constitucionales.

La administración inglesa también fue admirable y digna de imitación por parte de los liberales alemanes del Vormärz, en la que vieron un ejemplo de madurez política. La flexibilidad y el pragmatismo de la opinión pública inglesa se propuso al liberalismo alemán de los años 30 y 40 del siglo XIX como ideal de actuación política popular, digno de emulación. Von Gagern, amigo de Von Stein, proclamaba en 1823 este paradigma inglés para los reformadores alemanes.

Pero no todos los liberales alemanes se conformaron con la imitación inglesa, a pesar de las ventajas de su gradual evolución. Así se combinó la anglofilia con la francofobia, y aún con la francofilia, para producir el original fenómeno político en que consistió el Gobierno de Bismarck, pues de la francofobia arrancó también la unidad alemana, y muy caracterizadamente. De anomalías, anacronismos y abusos acusaron ciertos liberales alemanes a las instituciones inglesas. Carl von Rotteck fué el liberal alemán menos afecto al modelo inglés.

En la influencia francesa se destacan cuatro períodos principales: 1.º, la Ilustración; 2.º, el Imperio Napoleónico; 3.º, la era de la Restauración Borbónica, y 4.º, la monarquía de Julio. Con base de Montesquieu se operó el influjo francés en von Liebenstein y Welcker.

El más original desde el ángulo liberal alemán fué otra vez Von Rotteck quien discrepó de las ideas del autor de *L'esprit des lois*, pero, en cambio, admitió otras ideas políticas del liberalismo francés. La doctrina rousseauniana de la soberanía popular fué también objeto de críticas de los liberales alemanes del Vormärz. Entre ellos sobresale Zumbach.

La «Escuela histórica», en la que se cuenta von Rotteck, tuvo mucha parte en la originalidad del movimiento liberal alemán anterior a 1848 frente a los inevitables influjos inglés y francés. Las discusiones de los liberales alemanes de esta época sobre las ventajas de la Constitución de 1791, o de la jacobina de 1793, formaron asimismo el ambiente ideológico e intelectual del Vormärz. Se disputó sobre la artificialidad o naturalidad —autenticidad— de una y otra. La actitud francófoba se expresa, bastante acusada, en Görres.

Renania y Baviera, a pesar del mayor influjo francés en estas regiones, o precisamente por esto, se enfrentaron definitivamente a la ideología política de la Revolución francesa. En realidad, la unidad alemana se debió a su oposición a Francia primero, y a otras naciones como Inglaterra, Austria y Rusia, después; a las dos primeras por rivalidad y reflejos ideológicos.

Cita el autor del artículo la correspondencia entre Benjamin Constan y Von Rotteck. Influencia francesa y reacción antifrancesa permitieron la evolución del liberalismo alemán y su más efectiva socialización ulterior.

Pfizer y Hansemann representan el influjo de la Monarquía de Julio sobre el liberalismo alemán que actúa en torno al 48.

En los años anteriores a éste, en los que es una figura de verdadero interés Mevissen, las expresiones francófilas contrastan notablemente con otras que consolidan la excepcional peculiaridad del liberalismo alemán en gestión, y que son decididamente francófobas en periódicos y revistas de la época. Carové representa mejor que ningún otro este momento de conflicto ideológico franco-alemán.—E. S.

BRAYBROOKE (David): *Diagnosis and Remedy in Marx's Doctrine of Alienation*, en «Social Research», XXV, número 3, 1958, (págs. 325-345).

La ideología marxista acerca de los procedimientos económicos de llegar a establecer las mejores condiciones para la libertad y la dignidad humana tienen su arraigo mental en la teoría de la enajenación.

Esta teoría aparece en los primeros escritos de Marx.

En la sociedad capitalista, el trabajador tiene categoría de objeto utilitario. El obrero pasa por ello para poder adquirir, a cambio del salario, objetos necesarios a la vida. Por otra parte, lo por él producido pasa a ser propiedad ajena, y nada le queda para sí mismo. Tampoco puede considerar como algo suyo al capitalista que le explota ni a los compañeros con quienes a de competir en el mercado de trabajo.

La esencia del estar enajenado consiste en servir a finalidades ajenas, renunciando en esa misma proporción a perseguir finalidades propias. A propósito

de ello, el articulista no menciona los precedentes de tal doctrina, ampliamente desarrollados tanto en Aristóteles y en Santo Tomás como en el pensamiento ilustrado, en Kant y en Hegel.

La apreciación del sentido en que puede decirse que alguna acción persigue finalidades propias y ajenas viene estudiado con cierto detalle que procuramos resumir. Se relaciona con la voluntariedad subjetiva, con la conciencia de los beneficios propios resultantes de la actividad, con la inexistencia de obstáculos para acceder a esos beneficios y con el hecho de que tal intención sea la determinante de la conducta. Por su parte, la doctrina marxista plantea también el problemático modo de concebir la doble existencia de finalidades intrínsecas y extrínsecas, y de reducirlas a unidad dialéctica.

Las notas de la enajenación son: la ausencia de finalidad intrínseca de hacer X, la ausencia de conciencia de ser finalidad propia hacer X, y no tener opción a reclamar un precio querido a cambio del trabajo de producir objetos destinados a la venta. Están conectadas lógicamente.

Las dos especies primeras de enajenación pueden ser remediadas tanto en régimen capitalista como en economía planificada. La tercera sólo puede ser resuelta bajo una consideración unitaria de las actividades humanas bajo una regulación planificada del trabajo social.

Mas, opina el autor, es imposible sacar por completo a los hombres de cierta situación de enajenación, como no sean ellos mismos quienes decidan las valoraciones de las conductas sociales y el modo en que la planificación afectará a todas.—A. S.

LUBBE (Hermann): *Die politische Theorie des Neukantianismus und der Marxismus*, en «Archiv für Rechts und Sozialphilosophie», XLIV, núm. 3, 1958 (págs. 333-350).

El neokantismo está en cierto modo en oposición histórica al marxismo y al mismo tiempo en conexión conceptual con él. La oposición histórica procede de que una tendencia deriva directamente de Hegel, en tanto que la otra intenta construir vinculándose especialmente a Kant. La proximidad o conexión intelectual se evidencia en el hecho de que

tanto una como otra actitud responden a parecido clima intelectual y a semejantes coordenadas sociales.

El punto de partida del neokantismo es fundamentalmente la teoría del conocimiento, y dentro de esta teoría del conocimiento la ética tiene un papel relativamente secundario en cuanto a su fundamentación metafísica. La flaqueza del edificio ético kantiano es patente en Cohen y en Natorp, los dos grandes neokantianos. Cohen define la ética como teoría política y Natorp se esfuerza por demostrar de qué modo las ideas se realizan socialmente a través de instituciones dotadas de autoridad. Desde este punto de vista el practicismo de la escuela neokantiana se manifiesta en la unidad entre la totalidad estatal y la totalidad de las costumbres y prácticas morales que se viven dentro del Estado. De aquí surgen las críticas de Cohen a la propiedad privada y un cierto estatismo y exaltación del poder político.

El punto de vista marxista interpreta las teorías políticas neokantianas como una adaptación burguesa a las exigencias del tiempo, ya que en esta teoría el esquema básico de la lucha de clases según la productividad y el consumo, está sustituido por esquemas ideales sobre la estructura del Estado y de las principales instituciones políticas. Lukacs considera la revisión kantiana del marxismo como un esfuerzo de las ideologías decadentes por mantener su supremacía. La identificación, aunque sea en el orden ideal de la política con la moral, es ajena al marxismo, que en la fase de las luchas de clase considera que la moral es un instrumento que utilizado por la política no pueden confundirse con ella.—E. T. G.

EASTON (Loyd D.): *Empiricism and Ethics in Dietzgen*, en «Journal of the History of Ideas», junio 1958, volumen XIX, núm. 1 (págs. 77-90).

La atención prestada a Joseph Dietzgen ha sido como consecuencia de que su pensamiento se ha conectado con el movimiento socialista europeo y norteamericano. Sus experiencias obreras, así en el establecimiento de su padre en Alemania, en Alabama y en San Petersburgo, empleado por el gobierno ruso, le facilitaron las meditaciones sobre el socialismo práctico, opuesto a toda es-

peculación intelectual que del trabajo obrero concreto se separe.

La teoría del conocimiento de Dietzgen refleja la influencia de Bacon, de Kant y, sobre todo, de Fenerbach. Sobre la base de su crítica del conocimiento, Dietzgen desarrolla una teoría «científica», «inductiva» o «materialística» de la moral.

Como pensamiento genuino, inductivo *a posteriori*, debe basarse su sociología en lo material concreto. La utilidad depende del fin (Zweck) en la medida en que éste exprese las necesidades de personas particulares en circunstancias sociales asimismo particulares.

El principio anti-jesuíta de que «el fin justifica los medios» parece a Dietzgen digno de revalorización. La relación entre medios y fines no puede ser absolutamente fijada. El único fin es el bienestar humano (*human welfare; menschliche Heil*); pero este fin general es «abstracto» y difiere según tiempos, naciones, circunstancias, personas.

Los puntos de vista de Dietzgen están explícitamente referidos a la filosofía de la religión. El bienestar humano es actualmente el origen y fundamento de lo Sagrado, de lo Santo. Con ello llega a una explícita defensa del panteísmo.

Pero la ética evolucionista, por decirlo así, de Dietzgen se relaciona bastante con la desarrollada por John Dewey en sus últimas obras. Uno y otro coinciden en que el valor moral no se identifica con la mera satisfacción, sino con lo que se aprueba tras deliberación y examen de condiciones y consecuencias.

Aunque la recíproca influencia no es fácil de afirmar con seguridad, sí se puede afirmar un común fundamento hegeliano en el modo de concebir la Ética, una tendencia hacia la síntesis y la unificación. El empirismo combinado con ese fundamento hegeliano es advertible en Dietzgen. Ética y Sociología en él y en Dewey ofrecen claras coincidencias.

En relación o no con John Dewey, el

pensamiento social-demócrata de Dietzgen, empirista y pragmático, le pone en parangón con él.—E. S.

COING (Helmut): *Diritto e pensiero moderno*, en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», XXXV, 1958, V (págs. 509-525).

La humanidad ha cambiado más en los dos últimos siglos que en los veinte anteriores. Este cambio ha repercutido en la concepción del Derecho. Después de recordar cuáles fueron las ideas tradicionales sobre el orden jurídico, dice que la gran revolución del pensamiento jurídico tuvo lugar en el pasado siglo y el presente. Sus caracteres principales son el influjo de las ciencias naturales, la desconfianza hacia las nociones universales, el relativismo histórico y el sociologismo.

En el campo del Derecho, la primera teoría moderna es la de la escuela histórica, que dió el paso al positivismo jurídico, y más tarde la escuela sociológica, con su derivada de la «jurisprudencia de los intereses». Por último, el psicologismo tuvo su influjo en la doctrina realista de los norteamericanos, decisionismo y «conductismo». Algunos puntos de convergencia de estas direcciones se encuentran en la exclusión del derecho natural, la separación del Derecho y la Moral, la variabilidad del contenido jurídico y una nueva posición en el problema de la interpretación del Derecho, que en sus modalidades logicista, de la escuela libre del Derecho y la jurisprudencia de intereses, elude el recurso a los valores éticos.

No obstante la reciente vuelta al Derecho natural, el problema actual parece ser un análisis exacto del procedimiento por el que se forma y ha formado el Derecho, sin excluir la pregunta por el tema de la Justicia.—R. C. C.

C) PENSAMIENTO CONTEMPORANEO

I. TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

BONNON (W. B.): *Instrumentalism and Relativity*, en «The British Journal for the Philosophy of Science», VIII, 32, 1958 (págs. 291-294).

K. Popper, en el libro *Contemporary British Philosophy* (1956, pág. 357), ha utilizado por primera vez el término «instrumentalismo» con la significación de describir la filosofía que mira la ciencia física como sólo un instrumento conveniente para efectuar cálculos, en vista de predecir fenómenos observables. La característica de esta filosofía es situar a la física en un plano de aplicación inédito. Por ejemplo, la teoría de Einstein no demuestra la falsedad de la teoría de Newton en ciertos casos, sino que constituye un nuevo modo de medir y describir fenómenos.

El autor rechaza esta concepción, desde el punto de vista de la filosofía de la ciencia y de su función. El filósofo debe, antes que ocuparse de examinar aciertos o inexactitudes de los distintos métodos científicos, estudiar la realidad humana y establecer las leyes que conducen regularmente la actividad colectiva de los científicos, y análogamente las actividades de cada grupo humano en general.

En este sentido, la relatividad general sí es verdadera filosofía de la ciencia, porque pone de manifiesto las íntimas conexiones existentes en las diversas teorías que se ocupan de un campo científico determinado. Pero, de acuerdo con la teoría de Popper, habría de reducirse a un nuevo instrumento de medición física. Por el contrario, ha revolucionado la aplicación de todas las restantes teorías físicas, con su concepción del espacio y del tiempo, con su noción de fuerza. Un filósofo que no entienda esta posibilidad contenida en una teoría científica semejante, no puede acertar.

Por ello, el instrumentalismo tiene alcance limitado, pero es insuficiente cuando se adopta como punto de vista general acerca de la función real de las teorías físicas.—A. S.

DEMOLDER (Henri): *La saisie immédiate du réel*, en «Revue Philosophique de Louvain», VIII, núm. 47, 1957. (páginas 343-367).

Antes de entrar en el tema objeto de este artículo, Demolder expone la reacción del pensamiento filosófico tomista ante las teorías bergsonianas y freudianas, reacción a su vez provocada por el racionalismo decimonónico, y cómo ha sido necesario el paso de un cuarto de siglo para que se haya sedimentado cuanto de bueno tenían estas tesis opuestas y hayan podido ser admitidas universalmente, así como la existencia en nuestra psique de lo inconsciente, con mayor papel aún que la intuición en el conocimiento humano.

El estudio de Demolder está dividido en tres capítulos, en el primero de los cuales se trata de dar una noción exacta de lo que sea esta *saisie immédiate du réel*. Y para ello se despieza la frase, analizando palabra por palabra en un sentido puramente morfológico, técnico-usual, filosófico y hasta etimológico. Además se traen a colación las opiniones de Coninck, Grégoire y Griéger sobre el sentido exacto de la expresión, llenas de matices y apreciaciones muy personales. Pero para Demolder, en resumen, quiere decir «conocimiento inicial de la realidad». El segundo capítulo está referido al contenido de esta *saisie immédiate du réel*. Para buscar este contenido comienza determinando lo que sea «conocer»: «conocer es específicamente registrar, constatar una determinación», el conocer lleva inherente a su naturaleza la limitación del sujeto y del medio en que se realiza la toma de conciencia, a diferencia de querer, que es correlativo a la existencia del sujeto consciente. Consecuente de todo esto es que concebamos al contenido de la «aprehensión inmediata de lo real», como el sujeto, completo en su medio, con todas las determinaciones reales que recibe de su medio, es «el sujeto que conoce en relación con el resto».

En cuanto al tercer y último capítulo de este estudio, viene dedicado a exponer el nivel psicológico de la aprehensión inmediata de lo real. Esta referencia al nivel psicológico podría traducir.

se como cual es la facultad humana capaz de realizar la aprehensión de que se trata; esto es difícil de dilucidar, dado que «las funciones cognitivas y conativas no son más que dos aspectos o dos manifestaciones de una actividad psíquica, funcionalmente una», y a esta dilucidación está enfocado este capítulo.

Para terminar, Demolder trata de exaltar la importancia de la aprehensión inmediata de lo real para el conocimiento humano.—M. N. R.

HALSBURY (The Earl of): *Speculative Truth*, en «Philosophy», XXXII, 123, 1957 (págs. 289-301).

Es tema eterno de la filosofía estudiar la verdad de dos clases de proposiciones: de las proposiciones analíticas y de las sintéticas. Aun después de haber enunciado todas las verdades matemáticas imaginables, aún podrían preguntarse cuestiones respecto a la verdad, falsedad o insensatez de las mismas, cosa que habría que establecer cuidadosamente.

Hay, desde luego, proposiciones que repugnan a la experiencia. No es que la experiencia sea infalible, sino que hay que estudiar los términos del conflicto planteado. Pero aun en las demás, hay proposiciones que serían aceptadas en un sistema dado y rechazadas en otro. Esto plantea el problema de la libertad de aceptar la veracidad de una proposición o de la causalidad metodológica que el sistema adoptado ocasiona frente a una proposición dada.

El autor propone, como concepto general de «determinismo», la presunta tesis de que el Universo, examinado tal como es, tiene una estructura relacional que le habilita para ser estudiado racionalmente. Puede ser entendido como independiente respecto al tiempo, o como comprendiendo también explícitamente ciertas relaciones temporales.

La relación estudiada entre la proposición y un sistema metodológico ha de ser única, o sea integradora de todos sus aspectos de hecho.

La idea de causación a que se refiere sería la clásica desde Aristóteles a Newton. Pues de tomarla así la tradición filosófica se ha producido la problemática existente en el concepto de la libre voluntad o libre albedrío.

Después de estudiar someramente la

aplicación de la teoría física de los *Quanta* al determinismo metodológico, estudia también la influencia de la autoridad doctrinal antecedente, las funciones cerebrales, la autoridad y la responsabilidad científica. Todo ello da un complicado entorno a la pregunta que el autor sugiere: ¿Cómo llego a querer lo que efectivamente quiero y cómo puede ello ser conocido? Y no encuentra respuesta más adecuada que la de Bradley: La metafísica consiste en hallar malas razones para lo que instintivamente buscamos, pero hallar estas razones no es nada menos que un instinto.—A. S.

GALLIE (W. B.): *What Makes a Subject Scientific?*, en «The British Journal for the Philosophy of Science», VIII, 30, 1957 (págs. 118-139).

El autor presenta una doble argumentación acerca de la pertinencia o de la impertinencia del tema propuesto. El equívoco a que abocan las razones en uno y otro sentido le llevan a examinar si no será que en los términos «ciencia» y «científico» no habrá un concepto pluralista.

Procede, por tanto, a examinar y contrastar determinado número de saberes científicos, refiriéndolos a varios puntos: 1) Sus métodos característicos de acercarse a los problemas. 2) La significación del «valor-sorpresa» en sus respectivos resultados. 3) La interna conexión de progresividad existente en cada uno de los géneros científicos de investigación.

Lo «científico» significa cierta situación lógicamente definida en una conclusión. Significa también un objeto de conocimiento que define métodos de comprobar ciertos fenómenos. Y el uso de ciertos métodos definidos para llegar al fondo de un asunto. Además, la consecución de resultados significativos o sorprendentes o, simplemente, una investigación estructurada progresivamente. Pero ninguna de estas definiciones de «ciencia» son suficientes en todo caso.

Termina el autor su estudio afirmando que un trabajo intelectual puede ser calificado de tema científico cuando de hecho ha sido considerado así en la tradición cultural o ha sido demostrada su utilidad por ser necesario conocer aquellos resultados a que pudiera llegar. La manera de concretar si un estudio es

científico o no, consiste en realizar una historia de la ciencia, estudiando los grands descubrimientos, sus métodos y resultados, y su aceptación dentro de la tradición científica. Por ello, tanto los científicos como los historiadores y los filósofos, para poder conocer su propia función científica, han de convertirse en historiadores de la ciencia.—A. S.

MORGAN (Douglas N.): *Is Justification Scientifically Impossible?*, en «Ethics», LXIX, núm. 1, 1958 (págs. 19-47).

El reto del irracionalismo es el punto de partida que el autor adopta para abordar el tema al cual alude el título de este artículo. El irracionalismo se centra en una iluminación de tipo emotivo que se opone en cierto modo a la ilustración de carácter racional. Ahora bien, las actitudes irracionales están expuestas a cuestiones tales como ¿Por qué cree usted esto o lo otro? ¿Qué derecho tiene para adoptar esa actitud? Formulada la pregunta, es necesaria una justificación, una explicación o una racionalización. Algunos autores, tales como Manheim y Pareto, han intentado demostrar desde un punto de vista contrario aunque coincidente, si no la imposibilidad de la justificación racional de la creencia política, sí la dificultad de esa justificación, ya que los «actos de fe» se dan siempre que existe el poder, tanto en la democracia como en cualesquiera otra forma de gobierno.

El autor analiza el contenido de la terminología que emplea para ver de acertar en la palabra empleada. Discute fundamentalmente tres palabras: describir, explicar y justificar. Se inclina por la expresión justificar. La expresión justificar está más vinculada a un esquema de valores que las otras que parece que se refieren con mayor limitación, a un esquema de hecho.

Los sistemas de justificación que el autor analiza como más generales son: la racionalización psicológica, la racionalización económico-ideológica, es decir, la marxista, y la racionalización positivista. Las justificaciones implícitas en estos tres tipos de racionalización las rechaza, acusándolas de falaces. En la racionalización psicológica de una falacia genética, la económica ve la falacia en las consecuencias, y en cuanto al positivismo, particularmente el sociológi-

co, cree que es confusión envuelta en una aparente claridad.

El punto de vista del autor se orienta en el sentido de negar las justificaciones totales por creer que son incompletas. Una justificación total, por ejemplo, la que intenta dar Manheim, no es total precisamente por sus pretensiones de serlo, y en este sentido aparece una paradoja, la paradoja de hablar de física soviética o matemáticas soviéticas, por un prurito de justificación absoluta que lleva en sí elementos claramente irracionales no sólo de orden político, sino también de concepción del mundo.—E. T. G.

RUSSELL (L. J.): *The Justification of Beliefs*, en «Philosophy», XXXIII, número 125, 1958 (págs. 121-131).

Trata el autor el problema de la justificación de las creencias desde dos puntos de vista, según que se las entienda como justificaciones de la bondad de una conducta en determinadas circunstancias, como orientaciones generales más amplias, tales como las razones de que exista la fe cristiana.

En todo caso, puntualiza el autor que yace un problema de epistemología. Y en el estudio presente trata de, al menos, intentar hallar en la vida práctica consideraciones que ayuden a examinar el significado de las cuestiones de creencias. Y ello con arreglo a una metodología rigurosa que garantice la posibilidad de que los datos examinados sean entendidos de modo semejante por todos.

Primordialmente, toda actividad práctica viene condicionada por nuestra captación de los aspectos del mundo. Concretamente estos aspectos se configuran bajo direcciones incorporadas en instituciones sociales estructuradas en el proceso histórico, simultáneamente a la formación de sistemas de creencias a cuya luz se van avizorando modos satisfactorios de vivir. De tal modo, que las creencias están en función mutua, influyentes e influídas, con algún tipo de condiciones teoréticas y prácticas de acción.

Afirma el autor que esta teoría no resulta desmentida nunca, ni siquiera por los doctrinarios más radicalmente empiricistas. Por el contrario, solamente los factores que son relevantes desde el pun-

to de vista patrocinado por el autor son considerados como concernientes a los hechos empíricos.

El alcance de este modo de pensar es también revelador de ciertos fenómenos políticos. Por ejemplo, cuando un régimen político busca producir la conformidad popular apelando a la emoción de las masas y suprime para ello las disensiones especialmente referentes a las actividades más vitales y a los tipos de conducta más espontáneos, tal acción pública testimonia la imposibilidad práctica de que surja una creencia normal en la aptitud política de tal régimen.

Sólo enriqueciendo criterios capaces de justificar las creencias puede darse una base real a modos de vida suficientes culturalmente.—A. S.

PASSMORE (J. A.): *The Objectivity of History*, en «Philosophy», XXXIII, número 125, 1958 (págs. 97-111).

La objetividad de la historia depende en su concepto del nivel que quiera ponerse al concepto de objetividad.

El método deductivo-matemático cartesiano exigiría que una proposición es objetiva, cuando deduzca sus conclusiones de axiomas evidentes por sí mismos, o de desarrollos llevados desde esencias o definiciones evidentes. Si se exigiera esta clase de objetividad para la historia habría que abandonar toda pretensión de lograrla; pues los hechos históricos no pueden ser deducidos *a priori*.

El método de Mach define como objetividad la conseguida por una investigación que comienza por datos tomados literalmente como tales. La necesidad de una referencia inmediata a los hechos mismos impediría en casi todos los casos que pudiéramos hablar de objetividad histórica.

En tercer lugar, el autor habla de una objetividad consistente en la investigación que estriba en examinar si una afirmación está o no confirmada por algún testimonio directo. Mas a veces los historiadores se encuentran con fuentes textuales que no pueden ser imputadas exactamente a tal o cual testigo.

En cuarto lugar, sería método histórico objetivo el que no contuviera expresiones descriptivas, sino datos inmediatamente significativos que testimoniasen ante cualquier observador. Mas habría que estudiar también el grado de

nivel revelador de los monumentos históricos para construir los hechos sin recurrir a una selección arbitraria.

El problema no quedaría salvado si sólo se investigasen hechos objetivos aisladamente considerados. Es inevitable establecer conexiones entre los hechos, que de otro modo no serían significativos.

Si dijéramos que el historiador es objetivo cuando no selecciona el material, sino que lo describe conjuntamente, tendríamos que ello es falso; pues nunca puede prescindirse de la actividad selectiva.

Parece que sería entonces criterio objetivo un método para decidir entre las varias hipótesis históricas que pudieran desprenderse de la multiplicidad significativa de los hechos. Mas este método es siempre intuitivo e implícito en el historiador.

Si acaso, el criterio sólo podría consistir en la aceptación general. Mas ¿cómo podría conseguirse esto, dada la pluralidad de investigaciones?

En conclusión: el tipo de objetividad que está al alcance del historiador no es comparable al que está preceptuado en el nivel de las ciencias deductivas. Pero no por ello la historia deja de ser una investigación científica. Exige enorme pasión por la exactitud, y sus narraciones tratan de reproducir lo más exactamente que pueden hechos que han sucedido realmente. De suyo, la objetividad histórica no alcanza el nivel de las ciencias exactas, pero rebasa absolutamente las narraciones meramente literarias.—A. S.

PERCY (W.): *Culture: the Antinomy of the Scientific Method*, en «The New Scholasticism», XXXII, 4, (págs. 443-475).

Según afirma el autor de este trabajo, el método científico se expresa en afirmaciones acerca del mundo. Ya sea uno realista, pragmático, operacionalista o materialista, apenas puede poner en duda que los diversos momentos de la investigación científica —inducción, hipótesis, deducción, teoría, ley— sean afirmaciones. Al mismo tiempo, Percy sostiene que los principales elementos de la actividad cultural son igualmente aseveratorios. Los actos centrales del idioma, del culto, del arte son, del mismo

modo que los científicos, afirmaciones.

El autor pretende, en primer lugar, hacer resaltar la diferencia que existe entre la realidad en que consiste el método científico y la realidad que constituyen los datos por él analizados. Aquí tenemos dos clases distintas de realidad: la realidad del método científico es una afirmación; la realidad de los datos por él investigados no es una afirmación.

En segundo lugar, se propone investigar qué es lo que sucede cuando se aplica el método científico a los fenómenos de tipo aseveratorio de la cultura. Sostiene que, cuando sea este el caso, se caerá en una antinomia. Documenta esta afirmación con ejemplos tomados de la etnología y de corrientes filosóficas actuales.

Por último, sugiere la aparición de una ciencia del hombre más radical que la antropología cultural o etnología. Ciencia que debe abandonar para siempre el lujo de una realidad dividida en dos, el mundo de los que conocen y el mundo de los que obran.

En resumen, en términos de Percy, es tiempo ya de que los científicos de la sociedad tomen en serio el principal artículo de fe en que se basa su método: que hay una realidad metacientífica y metacultural distinta de los símbolos científicos y culturales en que se capta y expresa.—J. C.

PERCY (Walker): *Symbol, Consciousness, and Intersubjectivity*, en «The Journal of Philosophy», LV, 15, 1958 (págs. 631-641).

Al estudiar el problema de la conciencia, resulta haber dos cosas chocantes. Una, que los métodos más utilizados, el explicativo-sicológico y el fenomenológico, vayan por caminos separados sin contribuir en nada uno al progreso del otro. La segunda, que ambos llegan a encontrarse con una dificultad idéntica, a saber: la intersubjetividad, como realidad en que dos mentes distintas llegan a tener un mismo sentido de un objeto con que en común se encuentran.

La más aparente contradicción entre Husserl y Mead consiste en que el primero atribuye a la conciencia un carácter individual, mientras que el segundo la distingue por su carácter intrínseca-

mente social. Pero en el fondo la conciencia misma permanece unitaria e in-cualificada, en uno y otro autor. Pues la conciencia es la respuesta última del organismo racional frente a sus propias respuestas.

W. Percy quiere llamar la atención sobre las dos características del símbolo sentido-relación, tal como empíricamente se le puede examinar, distinguiéndole del signo-relación.

En ambos casos, el concepto central es el de organismo-en-un-entorno. La significación sólo puede aparecer existencialmente como relación que trasciende a las relaciones físico-causales obtenibles de datos. Pero la intersubjetividad nunca podría aparecer como resultado de una mera interacción. La conciencia permanece siempre como ultimidad definidora que posee un carácter selectivo e intencional. Conciencia e intersubjetividad, a pesar de las diferencias entre psicología y fenomenología, están indestructiblemente referidas entre sí. De suyo, son aspectos de un hecho unitario y orgánico: la orientación frente al mundo, dada simbólicamente. Este contenido empírico de la constitución intersubjetiva de la conciencia sugiere que la reducción trascendental ha de admitir una corrección importante: la posibilidad de que la conciencia individual sea en todo caso absolutamente anterior a la conciencia social. La reducción trascendental supone conocer el sujeto mediante una posición individual. Pero la organización de la conciencia podría ser de otro modo: empezar cuando el que *yo pienso* haya sido posibilitado por una mutualidad anterior: *nosotros nombra-mos*. En definitiva, el común caer en la cuenta de que tal cosa puede ser entendida por todos si la llamamos de tal modo, constituye ya un acto de conciencia. A. S.

QUINE (W. V.): *The Scope and Language of Science*, en «The British Journal for the Philosophy of Science», VIII, 29, 1957 (págs. 1-17).

Naturalmente el hombre vive dentro de una filosofía arcaica, que solamente puede ir reformando progresivamente a medida que puede superar los puntos de vista más primarios e infantiles. Pe-

ro la ciencia no constituye una negación del sentido común, sino una peculiar rectificación y extensión del mismo, al que presupone siempre.

Uno de estos hechos elementales es el lenguaje. Su aprendizaje sigue un proceso natural a base de observar semejanzas y contrastes en la realidad que vamos aprendiendo a denominar. El lenguaje científico no añade al lenguaje vulgar más que lo siguiente: una conexión sistemática muy estricta.

El autor estudia, respecto a las ciencias físico-naturales, la manera en que llega el lenguaje a constituirse en un género de realidad casi radicalmente independiente de sus orígenes de donde ha sido tomado y elaborado. Examina cómo los signos pueden asumir una sustantividad propia e incluso constituirse como significación exclusivamente lógica y arbitraria, sin ninguna dependencia respecto a la realidad expresada.

Por último observa la admisibilidad de los predicados científicos y afirma que sólo es incontrastable su valor cuando su enunciado está relativamente libre de vaguedad en aspectos ciertamente fundamentales. Esto sucede cuando llenan la condición de poder ser confirmados intersubjetivamente y están dotados de claridad teórica y de sencillez expositiva. Aunque en ciertas ciencias, como las físicas, los predicados admisibles tengan que ser expresados, en fuerza de su novedad y radical originalidad de la ciencia física contemporánea, dentro de un léxico expresivo que permanece decididamente abierto a nuevos conceptos y relaciones.—A. S.

RIET (Georges van): *Réalisme thomiste et phénoménologie husserlienne*, en «Revue Philosophique de Louvain», 45, II, 57 (págs. 58-92).

Aborda el autor el tema planteando un enfrentamiento entre la postura del tomismo, que es realista (filosofía abierta), y la de Husserl, que no es realista, ni idealista, sino que pretende desarrollar, radicalizándolo, el proyecto de método filosófico cartesiano (filosofía cerrada). Y para llegar a algún lugar, después de este enfrentamiento inicial, Riet dice que es partidario de realizar una comparación entre los dos filósofos, Santo Tomás

y Husserl, pues si bien la comparación es un método peligroso y arriesgado, de él pueden obtenerse también apreciables frutos. En primer lugar se examina lo que sea conocimiento, en general, y a continuación las nociones conexas de evidencia y verdad, y posteriormente aún, la aplicación de estas nociones a los varios sistemas de conocimiento.

El método comparativo es también utilizado en la investigación de lo que sea conocimiento, en abstracto, pero siguiendo la directriz de Husserl, para quien el conocimiento se caracteriza, ante todo, como una vida, como un movimiento, cuya dinámica está asegurada por la intención o mira, y la intuición, alternadas continuamente, dicho de otra manera, el conocimiento es la síntesis de estos dos actos. El conocimiento ideal será para Husserl, el realizado por un llenarse intuitivo e integral de todas las potencialidades significativas, que puede llevarse a cabo, bien por la imaginación, bien por la percepción.

Llegado al punto central de diferenciación entre el realismo tomista y la fenomenología husserliana, van Riet realiza un análisis final. Remitiéndose a L. Landgrebe, nos dice que el sistema de Husserl puede representarse esquemáticamente como un doble movimiento de constitución y análisis genético del mundo. La fenomenología quiere ser una vuelta a los orígenes, quiere ser arqueológica. En su evolución podemos distinguir tres etapas: gramática lógica, lógica formal y lógica de la verdad, que si bien podrían ser aceptadas, en principio, por un realista, serían posteriormente rebatidas por el tomismo, que afirma la insuficiencia de la lógica formal para asegurarnos la verdad.

La fenomenología no es ni idealista, ni realista; supera a ambas tendencias, pretendiendo suplantar la metafísica y reemprender con un método nuevo el proyecto de una ciencia rigurosa e integral. Por su parte, el tomismo es indiscutiblemente un realismo. Pero a pesar de una diferenciación tan radical no hay que suponer que no haya nada en común entre ambos, ya que si ambos buscan la verdad es innegable la existencia de múltiples puntos de contacto, el encontrarlos es un trabajo al que el estudioso bien puede sentirse abocado después de leer este laborioso estudio de van Riet, que invita a ello.—M. N. R.

ROBISCHON (Thomas): *What Is Objective Relativism?*, en «The Journal of Philosophy», LV, 26, 1958 (1.117-1.132).

Un crecido número de filósofos y de sistemas filosóficos, sobre todo los realistas, suelen ser identificados bajo la denominación del relativismo objetivo.

De momento se plantean dos aclaraciones: qué significa tal «objetividad», y qué alcance tiene su relativismo y a qué es relativa.

La referencia ha de establecerse entre dos puntos. En este caso, entre la realidad investigada y el receptor y su mente: entre la objetividad y la subjetividad.

A. E. Murphy define el nuevo sentido objetivista, afirmando que, en vez de tener por objetividad sustancial a los «objetos», y por subjetividad a los «eventos» del proceso de percatación, se debe invertir esta relación entre objetos y eventos: lo primario y sustancial de la relación es la actividad de percatación. Así, Murphy evita el término «relativismo» para emplear el de *relatedness* (que podríamos traducir, con una expresión orteguiana de idéntico alcance: «relacionismo»).

La referencia hacia algo viene explicada por Dewey como «contextualismo». Para el propio Whitehead la significación real viene precisamente dada por la interreferencia de las cosas. Sin embargo, Murphy insiste en que esta referencia compleja ha de centrarse precisamente en la centralidad humana en cuanto tal. La interreferencia viene a ser la compleja actividad humana.

Es propio de la teoría de Murphy insistir en la diametral diferencia óptica existente entre el polo cosal y el consciente de la relación cognoscitiva. Supera de este modo el subyacente unitarismo del empirismo europeo del siglo XVII. Pero plantea también la necesidad de definir la subjetividad y la objetividad. El relativismo objetivo ha de contar con la función de una mente activa, cuya situación humana concreta le impide a su vez incidir en idealismo. La importancia del contexto personal es, por otra parte, elemento importantísimo de la expresión significativa. De ahí la importancia del relativismo objetivo para la rehabilitación filosófica de la personalidad, tan

comprometida en la melancolía de Kierkegaard y en la oscuridad de Heidegger. A. S.

SIKORA (J. J.): «*Integrated Knowledge of Nature*», en «The Thomist», XXI, número 2, 1958 (págs. 171-183).

En un artículo previo («The Philosophy of Nature and Natural Science from a Thomist Viewpoint», *The Thomist*, XX, 3, 1957), el autor trata la relación existente entre la filosofía de la naturaleza y las ciencias naturales desde el punto de vista del tomismo. En dicho artículo ya sugería la posibilidad de la integración del conocimiento de la naturaleza, integración que se llevaría a cabo mediante el empleo por la filosofía de la naturaleza de las ciencias naturales como instrumentos que aumentarían su capacidad de captación de la realidad.

En este artículo, Sikora se propone ofrecer algunas consideraciones generales referentes a tal integración. Los comentarios que hace tienen en cuenta, principalmente, la ciencia física moderna en relación con la filosofía tomista.

Para que la mencionada integración pueda producirse es necesario, de antemano, reflexionar filosóficamente sobre las ciencias naturales. De esta manera será posible descubrir su estructura y su relación precisa con el mundo del ser real. Esta es la tarea que le corresponde a la filosofía de la ciencia.

Es necesario, por tanto, en términos de Sikora, ver cuáles son los problemas de la filosofía de la ciencia, cuáles son sus conclusiones. Considerando que el progreso del conocimiento no se logra mediante el olvido de lo antiguo, sino por medio de un proceso de crecimiento orgánico, J. Sikora estima que dichos problemas de la filosofía de la ciencia serán mejor captados si se les estudia dentro del esquema tradicional de la lógica y metafísica tomistas.

Este estudio lo realiza en los siguientes apartados: Naturaleza y divisiones de la filosofía de la ciencia, la ciencia como instrumento de la filosofía de la naturaleza, análisis lógico en la filosofía de la ciencia, crítica metafísica en la filosofía de la ciencia, la convertibilidad de la masa y de la energía según la filosofía de la naturaleza y precauciones en el uso de la filosofía de la ciencia moderna.—J. C.

STRAWSON (P. F.): *Profesor Ayer's «The Problem of Knowledge»*, en «Philosophy», XXXII, 123, 1957 (págs. 302-314).

El nuevo libro del profesor Ayer es juzgado como muy interesante (ha sido publicado en New York, Macmillan, 1956). Estudia hondamente los fundamentos del conocimiento empírico, reforzando la argumentación que patrocina desde el año 1940, aunque cambiando algunos puntos de vista afectados por las fuertes discusiones promovidas.

Se mantiene el profesor Ayer en su idea de la necesidad de un cierto escepticismo. Pero tal escepticismo no se extiende tanto a lo que se conoce como a sus condiciones de aplicación práctica. O sea que se mantiene escéptico en orden a admitir la evidencia de la conclusión racional a partir de una evidencia anterior.

Estudia los problemas planteados, para la ulterior corrección del proceso epistemológico, en el momento de la percepción de datos, de su recuerdo, de la validez de la confrontación psicológica entre los datos observados por uno mismo y por los demás, y de las condiciones de la individualidad del observador. Insiste mucho en la gran importancia planteada por las «otras mentes».

El libro de Ayer contiene excelentes discusiones de puntos de vista que sería prolijo enumerar. Su exposición es clara, concisa, completa y absolutamente razonable.—A. S.

WHITE (Alan R.): *Moore's Appeal to Common Sense*, en «Philosophy», 126, XXXIII, 1958 (págs. 221-239).

Piensa el autor que la apelación de Moore al «sentido común» ha sido mal entendida tanto por sus defensores como por sus críticos. Ello radica en la previa confusión entre la apelación al sentido y la apelación al lenguaje ordinario.

Moore recibía la noción de «sentido común» como procedimiento de buscar la verdad en estratos de percepción cuya fijación era el primer interés de su análisis filosófico. Muchas veces tomó determinaciones de mero sentido común como verdad indubitable. Sobre todo, en problemas éticos como el de averiguar datos adquiridos directamente con el fin

de asegurarse del carácter de las personas y de la sinceridad o falsedad de las actitudes morales. Mas ello sin eliminar procedimientos filosóficos de obtener esa misma conclusión.

En todo caso, Moore daba mayor importancia a la captación directa del «sentido común», aceptaba como filósofo muchas de tales conclusiones, y ordinariamente la función de la crítica filosófica se reducía en Moore a recapitular y generalizar la verdad de los datos obtenidos por el sentido común. Mas el sentido común requiere también cierto nivel criteriológico para serlo. Debe poseer aceptación universal (esta aceptación debe ser espontánea y natural), y su denegación ha de basarse en cierta inconsistencia manifestada por la crítica, ya refiriéndose al sentido común en general, ya a alguno de sus empleos. Por ello, el sentido común tiene limitaciones de inconsistencia, emanadas del hecho de que la evidencia o intuición no pueda *probar* lo que sea verdadero o falso en su captación. Estos límites tienen gran relación con las actitudes del sujeto, de tal modo que pueda aparecer como bueno o malo aquello que sea solamente agradable o desagradable a un sujeto dado. El sentido común no puede ser probado más que en referencia subjetiva, sino que es el propio sujeto quien expresa lo que puede ser comparado con las opiniones ajenas. Por ello, la veracidad de lo afirmado por el sentido común depende de que sea veraz el propio sentido común. De ahí que Moore pudiera correctamente afirmar que había niveles del sentido común incuestionablemente verdaderos, en cuanto el sentido común se verificase como tal. En ese caso sus conclusiones pueden ser sostenidas incluso frente a puntos de vista filosóficos.—A. S.

II. ONTOLOGÍA

ÉCOLE (Jean): *Le problème de Dieu dans la philosophie de M. Sartre*, en «Giornale di metafisica», Génova, año XIII, núm. 5, 15 septiembre-octubre 1958 (págs. 606-618).

Aun cuando Jean-Paul Sartre se declara tenazmente ateo en su conferencia «L'existentialisme est un humanisme», es

en *L'être et le néant* en donde es preciso buscar una justificación a su ateísmo y un desarrollo, más o menos feliz, de su ensayo de teología, o, como específica École, de anti-teología natural. Su ateísmo, que no conduce precisamente al pesimismo, aunque parezca comenzar con él, adquiere un carácter de lucha y esperanza, de salvación y confianza en la desnuda humanidad.

Dios no es más que un deseo inalcanzable del hombre, es la totalidad del en-sí-para-sí, es la Causa. El para-sí anhela alcanzar el en-sí inútilmente. La negación original consiste en la experiencia que tiene el para-sí de él mismo sin alcanzar el en-sí. Dios es una «pasión inútil» y la interrogación del hombre se vacía en la impotencia de su esfuerzo. La relación del para-sí con el en-sí (falso, sólo deseado) se da dentro de la intimidad del hombre. No existe relación con otro, como ocurre en el amor, en que el ser de otro es trascendente y exterior, es en-sí.

El ser del hombre, según Sartre, no necesita de la creación. Es increado; Dios no aparece como fundamento. La doctrina «teológica» de la creación *ex nihilo* resulta una patraña, ya que el ser que es concebido en la subjetividad del creador no puede salir de su ámbito; tendría un modo de ser intrasubjetivo. La criatura se identificaría con el mismo creador. Si se admitiera que las criaturas pueden ser separadas de la subjetividad del creador, la creación sería continuada o no; tanto en un caso como en otro, ella quedaría sin explicar, pues la criatura, o no mostraría la independencia absoluta y en-sí (sería nada), o su independencia le significaría una huñez respecto de su creador, un volverse contra Dios, desposeída de toda remembranza divina. École reprocha a Sartre el querer desvelar lo indesvelable, el intentar conocer lo que sólo es misterio de los lazos que unen a Dios con sus criaturas. Este misterio es el del mismo Dios; si alcanzáramos a desentrañarlo, seríamos iguales a Dios, seríamos Dios. Las ideas de autonomía de los seres creados y de su dependencia divina se armonizan. Sartre padece una aguda «miopía metafísica», afirma École.

Algunas pruebas de la necesidad de la existencia de Dios (la ontológica, la cosmológica y la de la perfección) son rechazadas por Sartre. Dios, ese ser «dotado de las cualidades esenciales de un espíritu», no existe. De aquí proviene el

sentido pesimista del hombre, que se encuentra desamparado. El para-sí no recupera jamás el en-sí; ambos presentan, como mendigos, su contingencia, su mutilación de totalidad. Sartre desarrolla este desaliento, esta náusea, en la novela *La nausée*. Y es en este punto donde el filósofo señala la autonomía del para-sí, que, con la conciencia que tiene de sí mismo y que le dió la náusea, establece sus fines y supera los obstáculos, creando los valores. Es un afán de lucha y de victoria lo que lleva al hombre al optimismo (y ello es una novedad dentro de las concepciones ateístas) y lo conduce a la voluntad de realizar una «conversión radical», el paso de la reflexión impura a la reflexión pura, que Sartre se propone explicar en su anunciado *L'homme*. La anti-teología sartriana ofrece muchos aspectos débiles; su argumentación no resiste una crítica consciente. École se pregunta si Sartre es un ateo convencido— «Porque —añade— a Dios se le puede poner entre paréntesis, pero no negarlo.» — MANUEL MANTERO.

GEX (Maurice): *Vers un humanisme cosmologique*, en «Revue de Théologie et de Philosophie», III, 1957 (págs. 186-205).

Es interesante esclarecer el sentido exacto de lo que sea humanismo, ya que en nuestros días es término defendido por todo el mundo; las antiguas concepciones caen por tierra y se tienden a considerarlo desde el punto de vista de una nueva conciencia de la situación del hombre en el Universo. Actualmente vivimos un renacimiento intelectual cuya expresión es precisamente el humanismo cosmológico que Gex presenta en este artículo. La denominación de «cosmológico» es una elección personal del autor, tomada de Niel ya que considera que, ante todo, el humanismo cosmológico tal como lo concebimos no es puramente científico, pero está fundado sobre una vasta visión cósmica en el seno de la cual está el hombre. El más célebre representante de este humanismo es el jesuita Teilhard de Chardin, de quien Maurice Gex toma el pensamiento para la exposición de su teoría; Teilhard se esfuerza, a lo largo de toda su obra, en conciliar la religión cristiana con la cien-

cia aplicando esto al humanismo cosmológico.

La idea esencial que preside este humanismo es la de que toda la situación local debe aclararse a la luz de la situación universal, con la visión más amplia que de ella podamos tener, y ésto en virtud del postulado de la unidad del cosmos, que nos muestra que la oposición existente entre ciencia y filosofía, espíritu y materia, cosmos y antropos, no es más que aparente y relativa, cobertura de una dinámica esencial única. Con esta conclusión de universalidad y unidad podemos decir que hemos dado con el programa implícito a toda filosofía auténtica.—M. N. R.

GOLDSTEIN (Leon J.): *The Two Theses of Methodological Individualism*, en «The British Journal for the Philosophy of Science», IX, 33, 1958 (páginas 1-11).

El «individualismo metodológico» es algo más que una tesis que niega la existencia real de entidades no-humanas. El autor ve que, además de esa versión individualista de la realidad, hay otra versión metodológica, consistente en suponer que toda explicación de los fenómenos sociales ha de reducirse, en última instancia, a leyes singulares. Esto último se explica por pasar desde el terreno propiamente sociológico al psicológico, donde se cuenta en primer lugar con las disposiciones individuales que configuran las respuestas de cada individuo ante las decisiones que cada uno debe tomar.

Sin embargo, hay especies de disposiciones que son comunes a toda la gente, y por ello pueden ser descritas como disposiciones inducidas con tipicidad social. Para Goldstein, el individualismo metodológico sólo tiene sentido, a este respecto, en cuanto pueda demostrar la relevancia de las características psicológicas dentro del funcionamiento de las instituciones sociales que se estudien. Pero aun en este caso, tales disposiciones no son forzosamente individualistas. Las individualidades suelen actuar como individuos intercambiables y anónimos, pudiendo ser entonces referidos indistintamente a la totalidad social, lo cual hace que este aspecto de la conducta social, aun con punto de partida individualista, pueda ser entendido mejor den-

tro de un método totalitario. Desde luego, no puede haber ciencia de conductas anónimas. Pero la coincidencia usual en la conducta de la gente, frente a situaciones dadas, no depende mucho de sus predisposiciones individuales.—A. S.

HARTSHORNE (Charles), y NELSON (Everett J.): *Creativity as a Philosophical Category*, en «The Journal of Philosophy», LV, 22, 1958 (págs. 944-962).

El significado del concepto de creación es importantísimo para filósofos, teólogos y antropólogos. El *symposium* reseñado trata de esclarecer su alcance categorial.

La realidad viene a ser constituida en un proceso sintetizador. También la propia filosofía es una síntesis creadora, constitutiva de una realidad intelectual. Mas toda creación lo es en función de la diversidad de cosas sintetizadas, frente a las cuales la síntesis es adición creacional.

La síntesis adviene en un proceso. Mas dentro del proceso la creación sólo consiste en aquello que es rigurosamente nuevo respecto a la realidad total, y que procede de fuera de ésta. Por ello, la teoría social es el tipo de saber que puede informar acerca de lo que en proceso real haya de creación en cada momento.

La síntesis creadora, no es ni un acto singular prolongado eternamente, ni una sucesión de actos numéricamente distintos uno de otros en realidad. Hartshorne distingue precisamente entre lo contingente y lo necesario. Todo es contingente, *excepto* que lo contingente ha de estar sintetizado de alguna forma. Y esto es absolutamente necesario, o sea, que no admite alternativa. Todo proceso ocurre en virtud de una función sintetizadora. Pero la modalidad que tal función llegue a concretar, es en sí misma contingente. De ahí que la síntesis creadora tenga simultáneamente dos aspectos: divino y no-divino. El primero afirma su necesidad, mientras que el segundo su contingencia.

Nelson compara el concepto de creación en general con el de creación estética. Analiza en éste varios momentos. La «inspiración» apremia por traer determinada expresión a un material sensible (sentimiento, idea). El «desarrollo finalista» constituye el control del artista desde su idea creadora que le fecunda y exalta. Su realización puede no ser en-

tendida por todos, pues no todos pueden ponerse en situación de percibir la sugestión estética de la idea directriz. La «organicidad» no es una obra en sí misma, sino una cierta proporción y reducibilidad mutua de los elementos que integran la creación. Y la «unicidad» de lo creado.—A. S.

LEVINAS (Emmanuel): *La philosophie et l'idée de l'Infini*, en «Revue de Métaphysique et de Morale», 3, 1957 (páginas 241-253).

Levinas presenta su estudio dividido en seis capítulos. El primero de los cuales está dedicado a los conceptos de autonomía y heteronomía en relación con lo que sea filosofía, y precisamente parte en este primer apartado de la definición de filosofía como ciencia que busca la verdad; la verdad implica experiencia y libertad en la adhesión a una proposición, conceptos de los que se deriva el problema de la autonomía o heteronomía de la realidad filosófica. El autor aclara que el pensamiento occidental tiende a excluir lo trascendente proclamando el derecho filosófico de la autonomía. El segundo punto de este artículo habla de la primacía del Yo, o del narcisismo, tratando de justificar la autonomía en fricción con el concepto de filosofía como ciencia tendente a asegurar la libertad de los seres, pero Levinas se remite a la filosofía heideggeriana, cuyas tesis confirman una tradición de predominio del Yo sobre el Otro, o sobre la libertad. El tercer apartado estudia la idea del Infinito concebida cartesianamente, la cual está en nosotros y viene a ser una relación con el exterior, sin que esta exterioridad pueda integrarse en el Yo. El capítulo cuarto es un desarrollo del anterior: la Idea del infinito y el semblante del Otro. El tema del quinto apartado es la idea del Infinito como deseo, como deseo nunca satisfecho, que es bondad. Y, por último, el autor propone la cuestión de la idea del infinito y la conciencia moral, cuya insatisfacción o decepción delante de otro coinciden con el deseo.

El articulista finaliza con la enumeración de todas las cuestiones que consecuentes con su estudio se han ido planteando y afirma, como colofón, la necesaria y lógica visión del ideal.—M. N. R.

MALCOLM (Norman) y FEIGL (Herbert): *Symposium: Knowledge of Other Minds*, en «The Journal of Philosophy», LV, núm. 23, 1958, (págs. 969-987).

El profesor Malcolm piensa que el concepto de analogía viene ratificado en la reflexión de la existencia de una pluralidad de mentes individuales. La elemental aportación de la analogía consiste en ponernos delante figuras dinámicas y expresivas, que cada uno oye y ve, dándonos cuenta de que también ellas tienen pensamientos y sensaciones.

En una primera experiencia de la pluralidad humana no se va a formular definiciones, sino a comprobar que lo rojo y lo azul es entendido, por ejemplo, de manera idéntica por todos. Desde el momento en que no podemos decir que el cuerpo y la presencia humanas son cuerpo y presencia de un árbol, ya tenemos un punto firme de partida.

Sin embargo, la coexistencia de experiencias múltiples recuerda los límites de la veracidad analógica. El filósofo mismo habla desde su propio caso. Desde la individual situación mental, no es factible una absoluta identidad entre la opinión y la sensación propia y las ajenas. Llevado de esta consideración, el *Behaviorismo* ha investigado este punto de la individualidad verificada en observación de sí misma. Esta posición filosófica constituye la antítesis de la tendencia analógica. Por cierto, concluye Malcolm, que se debiera investigar la limitación de la comprensión analógica, partiendo de las expresiones primitivas y naturales, que por ello habrán de ser comúnmente idénticas en todos los hombres.

El doctor Feigl, por su parte, insiste en la egocentralidad de todo predicado, como punto de partida para convencerse de la concurrencia de análogas situaciones mentales de las otras personas. De esta convicción puede pasarse a elaborar las condiciones teóricas en que las leyes de correspondencia sicofisiológica son compartidas válidamente. De una crítica semejante se puede llegar a anular las «soluciones» propuestas por el *behaviorismo*, por el neutralismo monista, fenomenalismo, el subjetivismo idealista, por el solipsismo. Puesto que hay buenas razones para establecer una legalidad de estados mentales, que abarcan incluso cierta analogía entre los hombres

y los vivientes irracionales. Desde una configuración tan ricamente estratificada como las diversas analogías pueden proporcionar, es posible comprender la postura que cada hombre puede adoptar ante el mundo, de tal modo que confirme y sea confirmada por otras actitudes, al tiempo que se mantenga diferente de todas las demás.—A. S.

MALVERNE (Lucien): *Le dilemme de l'ontologie*, en «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 1, III, 1957 (págs. 47-64).

El ser constituye la jurisdicción en la que pasa, ha pasado y pasará *todo*. Recíprocamente el todo es inconcebible sin el ser. El ser está en todas partes, y este estar en todas partes constituye en derecho lo propio del ser. Esta es la ontología absolutista a la que aboca toda reflexión sobre la idea del ser. Este ser, cuando es contemplado por mí, tras mi búsqueda para conocerle, no es propiamente el ser, sino un ser recortado sobre sí mismo por mi presencia. Pero la ontología se encuentra con que ha de resolver el dilema de si verdaderamente el ser es el todo fuera del cual nada hay ni nada cuenta, o si el ser no está por todas partes ni lo es todo; posturas ambas defendidas por diversas escuelas, las principales de ellas: platónica y eleática.

El dilema de la ontología oscila sin cesar entre dos aspectos de una misma paradoja. La verdad, no obstante, es que «el surgimiento del sí se produce en y por esta misma contradicción, si alguna vez surgiese como un hecho, el sí no sabría justificarse a sus propios ojos aceptando su propio misterio».

Para terminar su estudio, Malverne realiza una comparación y trae a colación algunos problemas célebres en todas las épocas, desde los eleatas a Hegel y Hamelin.—M. N. R.

MINKOWSKI: *La mesure*, en «Revue de Métaphysique et de Morale», 3, IX, 1957 (págs. 254-265).

Minkowski comienza explicando la influencia del *Tratado de Metafísica*, de Jean Wahl, en su pensamiento, que le inspira una obra que permanece en proyecto, pero de cuyo espíritu hace un pequeño croquis, que es lo que viene a ser

el presente artículo. Como punto de partida toma un párrafo de la obra titulada *La presencia de la cualidad*, que transcribe al pie de la letra.

Es muy curioso el problema planteado por Minkowski sobre la medida, lo mensurable y lo no mensurable. Después escribe Minkowski sobre la necesidad de construir la medida, de forma que no quede agotada con una expresión numérica; la medida lleva implícita la noción de ritmo referida a la música o en un sentido dinámico. Con la palabra medida expresamos también un concepto económico, tiene un sentido circunstancial, de apreciación, de determinación o delimitación, del movimiento en vías de ejecución, de discreción, de delicadeza, de orgullo..., etc., en general este concepto, en relación y vertido hacia el prójimo, es el fundamento de nuestras interacciones humanas y de la verdadera comprensión.

Lo que sea la medida, si cualidad o cantidad, no es cuestión fácil de dilucidar, pero lo que sí es evidente es que es esencial para la existencia la noción de medida y su realización práctica, lo cual no quiere expresar una reducción del manejo de un metro. Gracias y cara al concepto de medida, el espíritu humano adquiere una auténtica posición metafísica.

Al terminar, el autor explica que escribió el artículo impulsado por un deseo nostálgico de ver claro, deseo inspirado en principio por Jean Wahl, pero posteriormente desarrollado por la inercia de su posición metafísica.—M. N. R.

O'BRIEN (J. F.): *Gravity and Love as Unifying Principles*, en «The Thomist», XXI, núm. 2, 1958 (págs. 184-193).

El autor de este pequeño ensayo considera los conceptos de fuerza de la gravedad y de amor como principios unificadores. Ambos conceptos los estudia en la física moderna y en la filosofía de San Agustín y Santo Tomás. En este análisis ve una divergencia patente entre los dos tipos de conceptualización: los físicos modernos, en este punto concreto, se han apartado del pensamiento de San Agustín y de Santo Tomás. De la comparación de ambas conceptualizaciones, O'Brien concluye que los dos filósofos dan una explicación más completa y pro-

funda de la atracción que unas cosas ejercen sobre otras.

La ciencia contemporánea explica la atracción de los cuerpos entre sí por la fuerza de la gravedad. El mundo contemporáneo, por otra parte, explica las atracciones de los seres humanos por la fuerza del amor. Ambas explicaciones, dice el autor, son aceptadas por la ciencia moderna. No obstante, para la mente actual, la fuerza de la gravedad y la fuerza del amor son conceptos básicamente distintos referentes a objetos de características igualmente distintas.

San Agustín y Santo Tomás, al analizar ambas clases de atracción, ven su semejanza. Newton explica la atracción de los cuerpos por la fuerza de la gravedad. Pero, al mismo tiempo, se da cuenta que con esta explicación no lo dice todo. Comprende que no dice nada de las causas de sus principios de movimiento.

Según O'Brien, lo que faltaba a la explicación newtoniana se encontraba ya presente en el pensamiento de San Agustín y de Santo Tomás: las causas que Newton echa de menos y que, al mismo tiempo, desprecia son, precisamente, los apetitos o tendencias naturales que los dos filósofos relacionan tan íntimamente con el amor. Los apetitos o tendencias naturales son los que hacen posibles e inteligibles los movimientos naturales.

A esta forma de pensar, dice O'Brien, se le objeta que consiste en proyectar ideas antropomórficas al mundo de las ciencias naturales. No hay tal proyección, afirma; sólo es el reconocimiento de la semejanza de todas las cosas.—J. C.

PATON (H. J.): *Faith and Logic*, en «*Philosophy*», XXXIII, 127, 1958 (páginas 357-360).

Constituye este artículo una nota crítica al libro del mismo título editado por Allen and Unwin, London, 1957, el cual consta de una serie de ensayos recogidos por Basil Mitchell y presentados en la colección de ensayos oxonienses de teología filosófica, dentro de la cual han precedido otros títulos: *Essays and Reviews* (1860), *Lux Mundi* (1890) y *Foundations* (1912). Los volúmenes precedentes han reflejado los puntos de vista clericales, anglicanos sobre todo, acerca de los planteamientos problemáticos entre religión y filosofía.

Mas ahora todos los autores excepto dos son seculares. Mas aun así, por «fe» se entiende sólo la fe cristiana, ignorando otras creencias religiosas; y por lógica, la moderna filosofía lingüística.

En el problema de la existencia de Dios, los filósofos han podido probar, además de la existencia, sus atributos como realidad sibusuficiente, pero no sus características concretas de Dios revelado en una obra de redención, que no competen propiamente a la filosofía.

El primer ensayo, debido a la pluma de Mr. Crombie, manifiesta que el nivel teológico puede ser estudiado por la filosofía, tanto en su referencia a otros niveles—creación, salvación, etc.— como en su contenido.

Mr. Stead ofrece, al decir del comentarista, un atrayente razonamiento teológico, y distingue entre teología natural y positiva o dogmática.

Mr. Basil Mitchell estudia el tema de la gracia de Dios, resultando muy interesante para la teoría de la religión.

Mr. Foster efectúa una investigación acerca del sentido del «nosotros», analizando el proceso de la metafísica espiritualista hacia lo que llama «humanismo», y compara la posible homogeneidad lógica que habría entre las aserciones de ese «nosotros» con las afirmaciones teológicas.

Mr. Hare, sobre el tema de la religión y de la moral, lleva a cabo una amplia disquisición lingüística. Afirma que no es necesario que el proceso religioso comprenda hechos sobrenaturales, puesto que es difícil establecer la distinción entre hechos e ilusiones.

Opina el articulista que este ensayo es tan importante para los filósofos como para los teólogos.—A. S.

WEBB (C. W.): *The Antinomy of Individuals*, en «*The Journal of Philosophy*», LV, 17, 1958 (págs. 735-739).

Considerando dos cuestiones que el autor enuncia, resultaría que el conocimiento de la individualidad estaría condicionado por la solución de una antinomia que ambas cuestiones complementarias plantean. Dichas preguntas son las siguientes: ¿Es lógicamente posible que dos individuos puedan ser absolutamente diferentes, o sea, diferentes en todos los aspectos, y los mismos en ningún aspecto? ¿Es lógicamente posible que dos

individuos puedan ser absolutamente idénticos, o sea, los mismos en todos los aspectos y diferentes en ningún aspecto?

La hipótesis primera garantiza la diversidad predicamental de los individuos, y lleva tal diversidad hasta su límite lógico, excluyendo toda identidad predicamental. Por el contrario, la hipótesis segunda supone garantida la identidad de la individualidad llevada en tal sentido hasta su límite lógico que excluye toda diversificación.

Entonces aparece la cuestión de qué significan las nociones de identidad y de diferencia de los individuos abstractamente considerados. El autor juzga que en ambas proposiciones, de ser interpretadas como implicando una contradicción; dicha contradicción viene indicada en la expresión «dos individuos». Pues si la pregunta segunda implicase que los individuos abstractos pudieran ser numéricamente distintos, pero no diferentes, la primera implicaría que podrían ser numéricamente no distintos, pero nunca idénticamente los mismos.

En todo caso, concluye el profesor Webb, distinguir entre sujetos y predicados, y referirse a los sujetos abstraídos de sus predicados aplicables, es envolverse uno mismo en una antinomia.—A. S.

III. AXIOLOGÍA

ATKINSON (R. F.) y MONTEFIORE (A. C.): «*Ought and Is*», en «*Philosophy*», XXXIII, núm. 124, 1958 (págs. 29-49).

Es frecuente leer que el «deber ser» no puede ser deducido de algún «ser», y también es frecuente hallarse con una opinión contradictoria de aquélla.

Los autores de este artículo se preguntan si es posible establecer esta conexión de un modo puramente lógico, y dentro de qué límites y con qué sentido puede ser establecida.

Atkinson muestra su parecer de que el punto de vista más consistente ha de partir de que una inexorabilidad lógica es contraria a la simple deducibilidad del «deber ser» desde el «ser». En todo procedimiento deductivo, el sentido de la conclusión sólo puede orientarse con arreglo al valor práctico de los elementos entitativos que condicionan aquella aplicación, y ello sólo puede obtenerse

de modo inductivo o, al menos, no estrictamente deductivo. Por ello, la deductibilidad lógicamente rigurosa no aparece en tal proceder.

Montefiore, a su vez, critica severamente algunas de las objeciones que Atkinson aduce frente a la tesis deductivista, valiéndose de ciertas imprecisiones y falsas representaciones que deforman la argumentación del segundo. Montefiore llega a una conclusión afirmatoria, mediante distinciones planteadas entre finalidades, principios, tendencias y contratendencias.

Replica Atkinson, en definitiva, que Montefiore no capta algo fundamental, consistente en que el valor del criterio práctico originado en la realidad dada como existente no pertenece exactamente al orden lógico, y por ello es Montefiore quien incurre en imprecisiones derivadas de un análisis imprejuizado del lenguaje usual. En definitiva, se trata de saber cuál es la función de los juicios de valor que pueden guiar una elección práctica. Tan razonable es suponer que la gente adivine e intuya las funciones y finalidades de la propia conducta, como que pueda describirla previniéndola, para terminar aprobándola o desaprobándola.—A. S.

BAHM (Archie J.): *Aesthetic Experience and Moral Experience*, en «*The Journal of Philosophy*», LV, 20, 1958 (páginas 837-846).

El autor opone los conceptos de experiencia estética y de experiencia moral, porque la primera es vivida como completa y la segunda como abierta a una necesidad de ser completada. De ahí que puedan ser entendidos como términos de valor y de experiencia valorable.

Esta contraposición puede también tomar la forma de valores intrínsecos o instrumentales, respectivamente.

Sin embargo, toda experiencia moral es estética también. Por ejemplo, una cosmovisión, experiencia estética, ha tenido que ser previamente una experiencia ético-moral. La experiencia moral se convierte en estética por dos caminos: una, porque la finalidad ética viene a completar la experiencia moral, incompleta, y a cerrarla en sí misma en una vivencia estética; otra, porque si existe una pretensión moral, es por la prevalencia de que

en su logro habrá una plenitud estética completiva de la primera.

Inversamente, las experiencias estéticas son implícitamente también morales de dos maneras: porque la perfección presupone una finalidad a conseguir, o sea, un bien-en-sí como fuente axiológica: en cuanto que el fin no justifica pero sí requiere medios; y porque la satisfacción estética misma admite una gradación, según que esté más o menos de acuerdo con lo que se hubiera podido desear. Pero ello sin olvidar que la moralidad en sí misma nunca constituye una razón de ser.

El arte puede ser, por tanto, una realidad valorable tanto desde el punto de vista estético como desde el moral. Lo mismo sucede con la sociedad y con la experiencia social. Así hay tantas maneras de entender estéticamente la vida perfecta, y de valorar moralmente cada una de las formas de vida humana. El autor sugiere que puede establecerse una serie de niveles de experiencia humana, con valor tanto estético como moral, donde son comprensibles gradualmente los fenómenos de la diversidad estética y de la diversidad en las valoraciones morales.—A. S.

CONGAR (Y.): *The Idea of Conversion*, en «Thought», XXXIII, núm. 128, 1958 (págs. 5-20).

El autor de este artículo, Yves M. J. Congar O. P., considerado como uno de los teólogos más importantes de la actualidad, define el fenómeno de la conversión, en su sentido más amplio, como el cambio de principios que rigen la dirección de nuestra vida. Desde este punto de vista, la conversión por sí misma no significa una conversión a Dios, ni siquiera una conversión a lo bueno. Lo que, canónica y moralmente, puede considerarse como una apostasía, al mismo tiempo puede considerarse, psicológicamente, como una conversión.

A continuación distingue entre la conversión religiosa y la conversión moral. La primera es un cambio cuyo principio determinante es nuestra relación para con Dios. Implica, por tanto, una convicción intelectual positiva respecto de Dios, una cierta representación de El y, a menudo, la adhesión a la fe de una iglesia. La conversión moral consiste en un cambio producido en nuestros

principios éticos, o, al menos, en su aplicación práctica. Puede darse independientemente de la conversión religiosa, o bien ir unida a ella. También la conversión puede ocurrir dentro de la misma fe, que nunca se ha de dejado de profesar, pero a la cual apenas se acomoda nuestra vida. A esta última se le llama conversión mística. Es obvio que esta última clase de conversión, en la mayoría de los casos, sea también una conversión religiosa, pues si bien no consiste en el paso del ateísmo a la fe, sí implica el tránsito de una incredulidad práctica a una vida de fe activa.

Más concretamente, la conversión es un paso personal que afecta la vida de una persona moralmente adulta. Toda conversión lleva consigo una realidad humana muy compleja, moral, social, histórica, quizá incluso genética. Además, es un hecho espiritual, una llamada al alma para que se realice a sí misma en Dios, por medio del sufrimiento, de la luz y del amor.—J. C.

DUNCAN-JONES (Austin): *Intrinsic Value: Some Comments on the Work of G. E. Moore*, en «Philosophy», XXXIII, 126, 1958 (págs. 240-273).

Estudia el profesor Duncan-Jones el pensamiento de Moore acerca de la naturaleza del valor intrínseco, sobre la clase de objetos que lo poseen, y sobre el método de verificar el valor intrínseco de las cosas.

Moore emplea, refiriéndose al valor, vocablos tales como «bien», «bondad», y expresiones como «bueno en sí mismo», «bueno como finalidad», «bien intrínseco», «valor (*worth*) intrínseco».

Lo forma lógica de los juicios de valor es, para Moore, la expresión de tal valor en juicios universales. Da por supuesta la existencia de objeto valioso, y la generalidad le afecta en tal sentido. «Esto es bueno» equivale a «esto, de existir, sería bueno».

El valor o desvalor intrínsecos pueden pertenecer, ya al conjunto en varios grados de complejidad, ya en relación a las partes de la totalidad. Mas el valor perteneciente al conjunto es lógicamente independiente del que pertenece a las partes. En todo caso, el valor viene significado en unidades orgánicas. Para delimitarlo sigue Moore el método de la delimitación (*isolation*). Consiste en ais-

lar mentalmente cosas que podrían no existir en cierta realidad unitaria, y la existencia de unas cosas con la de otras, hasta que sea posible formalizar un acto de intuición del valor. De este modo se elimina la posibilidad de confusión acerca del sujeto de valor.

En cuanto a las cosas que pueden poseer valor intrínseco, piensa Moore que pueden tener un alto valor de bondad o de malicia.

En cuanto a lo que Moore entiende por valor intrínseco, el autor piensa que desde luego un juicio de valor intrínseco tiene que ser de validez universal, puede ser afirmativo o negativo. La dificultad está siempre en que haya verdadero acuerdo entre los seres racionales, que sólo tras largas elucubraciones puede alcanzarse en puntos demasiado estrictos. Hay bondades dudosas, cuya elucidación es discutida. El valor intrínseco se refiere por ello, preferentemente, a la realidad o cosa que puede ser considerada unitariamente. Para que el juicio de valor intrínseco sea científicamente relevante para la conducta humana, es preciso que como tal sea entendido aparte de su halo romántico y exaltado.—A. S.

GLEASON (Robert W.): *Situational Morality*, en «Thought», XXXII, 127, 1958 (págs. 533-558.)

El pensamiento europeo posbélico ha contemplado el rápido desarrollo de una nueva tendencia ética autologicizada como «moralidad de situación». Tal tendencia es menos un sistema que una tentativa de ensancharse existencialmente en un acercamiento a la moralidad cristiana. En este sentido se distingue por considerar al hombre en la unicidad del momento dado en que se coloca ante Dios en una relación Yo-Tú de amor. Su aspiración máxima es llegar a la sinceridad de la religiosidad.

Alguno de los caracteres de esta doctrina ética ha merecido comentarios adversos por el Pontífice Pío XII y por el Santo Oficio.

El significado de la actitud oficial de la Iglesia Romana no quita la oportunidad de estudiar aspectos de la ética situacionista, puesto que la teología moral no es monolítica, sino diversificada en tendencias, alguna de las cuales no

dista mucho de la doctrina que nos ocupa.

El autor plantea el estudio, distinguiendo entre la tendencia ética «legalista» y la «carismática».

San Pablo pone el acento en la necesidad de la caridad actual, como sumo principio rebasador de la ley, y para poder responder a lo esencial de la vocación cristiana. Los Padres Apostólicos viven de modo semejante dicha tensión, dentro de la cual infravaloran las generalizaciones sin duda provenientes de los preceptos del Antiguo Testamento y de las filosofías griegas. En San Ignacio de Alejandria lo fundamental de la moralidad cristiana es la inserción en Cristo, ingresando así como parte del Cuerpo Místico y asintiendo a las interiores sugerencias del Maestro.

La ética tomista reimplanta la legalidad moral antigua, dejando a salvo la función gratuita de la obra sobrenatural. Mas el escotismo y el nominalismo refieren lo más elemental de la moralidad a la serie de actos decisivos de la vida espiritual. Mas, por otro lado, al dar papel preponderante al precepto divino, es la obediencia quien ocupa el puesto de la caridad.

El centralismo ético viene luego representado por la escuela española: Melchor Cano, Vitoria y Bañes resucitando el tomismo. Los moralistas jesuitas Sánchez, Molina, Lessius, De Lugo, ensanchan las perspectivas tomistas al atender en primerísimo lugar los problemas derivados de la consideración en primer lugar de los sujetos morales, sustituyendo de modo sistemático la antigua fragmentación de los nominalistas.—A. S.

HARTSHORNE (Charles): *Freedom Requires Indeterminism and Universal Causality*, en «The Journal of Philosophy», LV, 19, 1958 (págs. 793-811).

Se trata frecuentemente del problema filosófico de hacer compatible la libertad subjetiva con el determinismo causal. Hartshorne analiza el significado de esta posición, a la que varía sustancialmente. Desde luego no hay ciencia ética sin libertad moral. Pero también hay en la ética cierta causalidad de hechos con consecuencias, establecida a veces en factores, habituales o hereditarios, permanentes.

Hartshorne intuye que la validez universal de la causalidad no puede ser identificada como determinismo universal. La «causa» puede ser definida determinista o indeterministamente, sin quitar el valor absoluto de que todo acaecimiento tiene su causa.

Hay causas predeterminadoras y otras que dejan abiertas varias posibilidades de concreción. La naturaleza inanimada viene «más» afectada por las primeras. La conciencia humana por las segundas. La diferencia tajante viene expresada en el concepto de «poder creador» de la naturaleza humana que requiere el ejercicio de la reflexión y de la decisión racionales. El momento creador que aparece en estos procesos racionales es algo incondicionado, y es «causa» pero no predecible ni inevitable en su «determinación» concreta.

Hartshorne comenta ampliamente en el libro de Cassirer *Determinism and Indeterminism in Modern Physics* (1956), para demostrar su propio punto de vista, de la falsa comprensión del problema si se entiende que la realidad humana es muy semejante a la inanimada. Insiste, finalmente, en lo erróneo del legalismo ético, en cuanto que diviniza las leyes causales de la conducta humana, y del racionalismo ético en su forma de racionalismo lógico-deductivo. No toda la actividad ética puede ser desligada de su conexión inanimada con las restantes realidades, ni reducida tampoco a un angelismo irracional. Hay mucho de común entre todos los hombres, y mucho de peculiar de cada individualidad irreductible. Por ello, piensa Hartshorne que la mente humana refleja, en su actitud práctica frente a las propias acciones, la complejidad del mundo en el cual el orden y el desorden están entremezclados. Tanto el orden como el desorden configuran estrechamente la realidad.
A. S.

HAYEK (F. A.): *Freedom, Reason, and Tradition*, en «Ethics», LXVIII, 4, 1958 (págs. 229-245).

Siendo la libertad un logro civilizado, no es un resultado idéntico en cada ambiente social. La libertad no es aceptada espontáneamente por traer consigo ciertas ventajas, sino que su instauración depen-

de de los esfuerzos humanos por implantarla y extenderla dentro de los límites en que una sociedad puede ser libre. Por ello son muy distintos los procesos de cada pueblo hacia la libertad. Hay varias tradiciones de libertad. El autor contrapone especialmente la francesa y la inglesa. La primera se caracteriza por su racionalismo, la segunda por la firmeza y estabilidad de las instituciones tradicionales que configuran la libertad inglesa.

El evolucionismo sociológico supuso que una mentalidad superior a la conciencia individual asumía caminos que llevaban más allá de donde las individualidades mismas pudieran prever. Mientras que la tradición racionalista supone que el hombre estaba originariamente dotado de atributos intelectuales y morales, el evolucionismo piensa que a la configuración institucional contribuyen tanto los errores como los aciertos, y que la experiencia se suma de generación en generación en un proceso institucionalizador dotado de conciencia comunitaria. De este modo, en los autores escoceses del siglo XVII no había literalmente «libertad natural», sino que había instituciones que envolvían y aseguraban la vida, la libertad y la propiedad. En su posición frente al problema de la naturaleza humana, los racionalistas son perfeccionistas, mientras que los evolucionistas, por el contrario, están más de acuerdo con la tradición cristiana de admitir la falibilidad e imperfección del hombre, donde la libertad humana aparece participando en la formación de la voluntad colectiva. La supremacía de esta mentalidad en los pueblos anglosajones, los hace propicios al parlamentarismo, y no sólo en las asambleas políticas, sino en todas las agrupaciones humanas, donde los acuerdos se toman previo un procedimiento parlamentario.

El racionalismo califica como «superstición» aquella parte de tradición con la cual no está de acuerdo. El mismo origen tiene toda pretensión de moralidad «científica» que prevea una legalidad indubitable y aplicable en todo caso. Sin embargo, la razón debe tener a su cargo el examen del alcance concreto y de la evolución futura de cada institución tradicional: tanto para prevenir su evolución como para entenderla suficientemente.—A. S.

JARVIS (Judith): *In Defense of Moral Absolutes*, en «The Journal of Philosophy», LV, núm. 24, 1958 (págs. 1043-1053).

Carece de popularidad la idea de que en la moral tenga que haber algo absoluto. Por distintos caminos niegan tal idea el escepticismo y el relativismo éticos, y de algún modo también el emotivismo y los relativismos más o menos subyacentes en sistemas que no lo aparentan a primera vista.

La autora establece varios puntos en que resulta haber dicotomías absolutas.

El enunciado de que x es bueno no tiene sentido si no implicase que otra conducta en el sujeto mismo x tendría que ser calificada como mala.

En todo caso, el afirmar que x es bueno lleva consigo la significación de que el juicio contrario implica una realidad conductual que es absolutamente contraria a la primera. Aunque no se comprende bien por qué en ese caso concreto la conducta de x haya de ser buena o mala.

Sin embargo, muchas veces, y por ser juzgado de distintos puntos de vista, no se advierte gran diferencia en que un acto sea calificado como bueno o como malo. Pero una cosa es clara: que la propiedad misma de que x sea bueno o malo entraña una absoluta y radical incompatibilidad en la duplicidad de calificación posible. Hay una comprensión última de eticidad, comparable con el elemental hecho de que tenemos dos manos, y de que hemos de emplearlas de modo muy distinto cuando nos sentamos a la mesa y nos ayudamos de ellas para comer. Una función análoga viene constituida por nuestra idea de la absoluta disparidad existente entre los conceptos de lo bueno y de lo malo cuando desde nuestra centralidad humana abarcamos el universo de la actividad ética.—A. S.

KALLEN (Horace M.): *The Meaning of Tragedy in the Freedom of Man*, en «The Journal of Philosophy», LV, 18, 1958, (págs. 772-780).

En el lenguaje inglés vulgar, la palabra «tragedia» juega con sentidos diferentes. Incluso tiene límites a toda significación realmente trágica. Hay conme-

moraciones de desastres que tienen lugar por medio de alegría verdaderamente báquica. En suma, un mismo evento puede ser captado simultáneamente como trágico y como cómico, de acuerdo con las actividades y los deseos de los observadores. Por ello piensa el autor que la significación originaria de esta palabra ha cambiado mucho.

Antiguamente denotó una específica configuración de los sucesos que acaecían en los pueblos helénicos. Consistían en vestir, cantar, etc., de cierto modo en la transición entre invierno y primavera, entre las distintas estaciones del año, en las radicales alternativas de muerte y resurrección, derrota y victoria, en medio de sacrificios rituales y festejos públicos.

Fué en la democrática Atenas, cuando se hubo descubierto el papel activo que la libertad interior del hombre realizaba en la marcha de los negocios, cuando se tuvo noción del concepto clásico de tragedia, para describir las luchas de la voluntad interior frente a los acontecimientos no queridos o no esperados. El «sentimiento trágico de la vida» que dice Unamuno, implica un fondo de inaccesible fe y esperanza en las fuerzas de la libertad interior, pese al fracaso vital y frente a la hostilidad del medio. Don Quijote de la Mancha nunca llegó a abdicar de su libertad, y este es el sentido de su tragedia e infortunio. Expresiones tales como «sentimiento trágico de la vida», «agonía», «ansiedad», significan la existencia de alternativas vitales, donde existen reales dificultades para llevar adelante la propia intencionalidad práctica, y, sobre todo, la lucha personal para preservar el sistema de valores propios frente al aplastamiento exterior.

La materia de la tragedia viene proporcionada, en las sociedades libres, por la irreconciliable elección entre bienes diferentes que podrían llevar cada uno su parte de felicidad a la vida humana. La versión literaria de la tragedia, implica siempre este sentido derivado de las libertades del hombre.—A. S.

KANG-FARLOW (John): *Value and «Essentialist» Fallacies*, en «The Thomist», XXI, núm. 2, 1958 (págs. 162-170).

El problema del valor es algo más que un núcleo fundamental de la ética. An-

tes bien, es tema fundamental de toda filosofía.

Recientes pensadores manifiestan cierta antipatía a los elementos «existencialistas» de la realidad. Esta tendencia se da sobre todo en los conceptuados por el autor filósofos existencialistas y en los seguidores de la filosofía analítica. Sartre y Bertrand Russell coinciden en calificar de presunciones metafísicas lo que se abona como «esencia» o «valor», deplorando las internas contradicciones de tales conceptos. No hace cosa muy diversa L. Wittgenstein al buscar el modo de *di-solver* los problemas filosóficos.

Aparece así la «esencialidad» como resultado de una fatal incompreensión de la situación humana. La fijación de algo, cualquier cosa que ello sea, no es más que una superstición incoherente. El origen hubiera podido estar en confusiones lingüísticas de la estética tradicional, o la confusión entre estética y realidad. Hasta en el lenguaje político resultaría que los términos tales como «Estado», «ciudadano», «Derecho», etc., no podrían tener significado esencial, cuyo descubrimiento y explicación competiría a los filósofos. Su función significativa consistiría únicamente en constituir un modo técnico de que sea inteligible el discurso humano.

El autor, por su parte, supone que la actitud de los filósofos anti esencialistas procede de la falsa posición de pensar que solamente entendemos o comprendemos algo cuando expresamos verbalmente esta comprensión, como si únicamente nos planteáramos la pregunta de cómo poder utilizar tal concepto. Como si no hubiera cierta misteriosa implicación espiritual entre nosotros y la realidad cuyo conocimiento buscamos o en parte tenemos.

Por el contrario, la filosofía existencialista tradicional reconoce que no todo el valor del conocimiento ni de la esencia de la realidad consiste en su expresión adecuada. Sino que el mundo viene constituido en una continuidad de *hecho* y de *valor*.

Otra cosa es que haya procedimientos cada vez más adecuados objetivamente a la recta interpretación y comprensión de la realidad. En todo caso, el conocimiento nunca puede estar reducido a una descripción de la realidad como hatos de sensaciones y significaciones, y es dis-

cutible la afirmación de que «aquello que no se puede expresar, más vale callarlo completamente».—A. S.

KURTZ (Paul W.): *Need Reduction and Normal Value*, en «The Journal of Philosophy», LV, 13, 1958 (págs. 555-568).

La doctrina ética contemporánea se viene ocupando del problema de la valoración y del sentido. Los juicios de valor se estudian con independencia de sus emitentes, y el sentido ordenador se estudia con independencia de su función. El autor, por su parte, pretende insistir en la significación objetiva del concepto de «normal».

Los organismos vivientes mantienen una continua lucha para reducir su tensión y lograr el equilibrio. Pero los estímulos internos y externos originan transformaciones y disturbios que generan nuevas tensiones. La continuidad de ciertos estímulos se llama «necesidad», y la tensión por ellos establecida constituye una necesidad vital. Cuando en una especie biológica se ha definido como constante alguna de estas necesidades, aparece como estructura propia de dicha especie. Tal estructura definida aparece en todos los miembros normales de la especie. El organismo trata, de de luego, de reducir la tensión que cada necesidad produce, en un continuo proceso restaurador de equilibrio.

Las necesidades exteriores aparecen, en este momento, como necesidades de segundo grado, puesto que están orientadas a la consecución del equilibrio interno, o sea, postulado por la existencia de necesidades interiores insatisfechas. Pero ambos géneros se interaccionan e influyen mutuamente. Podría considerarse de este modo el organismo como un *campo* de procesos orgánicos constituido por eventos internos y externos. Lo característico del organismo viviente es que utiliza tales procesos como medios para buscarse un equilibrio orgánico. De este modo las estructuras reproductivas aparecen también como cosas vivientes, puesto que los seres vivientes tienen capacidades para crecer, expandirse y funcionar.

La conducta y motivación humana es una función de un campo de interacción unitaria. El proceso puede descomponerse en fases sucesivas: hay cierta necesi-

sidad, surge el impulso y la actividad, se alcanzan los objetos que satisfagan aquélla, y como resultado se produce un nuevo equilibrio y se consume la tensión. Por ello, la actividad biológica resulta de la concordancia de dos elementos: *necesidades y objetos*. La especie humana puede ser así descrita biológicamente por sus necesidades y objetos comunes en cada hombre: equilibrio físico-químico, desarrollo orgánico, seguridad psicológica, amor recíproco, pertenencia a alguna comunidad, respeto mutuo, expresión creadora, tendencia cognoscitiva. Aquí la normalidad como categoría biológica unitaria.—A. S.

LAPICQUE (Charles): *Imitation et figuration*, en «Revue de Metaphysique et de Morale», 3, IX, 1957 (págs. 347-353).

Desde hace algún tiempo la situación del Arte ha venido haciéndose violenta. Por más que los entendidos se han esforzado por explicar que toda modalidad del arte ha sido superada por él mismo y que la dualidad de lo abstracto y lo figurativo ha desaparecido, existe un núcleo de personas que sigue reconociendo esta dualidad y alimentando con su reconocimiento el que lo figurativo siga extendiéndose recubierto por lo llamado abstracto. Esta postura puede ser explicada por el deseo, un tanto primario y «snob», de estar a la última, deseo que, no sólo es propio de los tiempos actuales, sino de toda época de transición. Es necesario salir de esta postura, por lo cual, en el mundo de la pintura, como en el resto de las artes, se precisa de la «imitación», que no significa mera reproducción o copia, sino que supone amor, y por amor aproximación a otro con olvido de sí mismo: «Lo que se imita se imita porque se ama, pero lo que se ama no se ama por ser una imitación, se ama sin razón, sin límite, sin comparación y para siempre.» Imitación es evolución, transformación y superación. En el presente artículo se expone y desarrolla el ejemplo de Cézanne y su obra.

Actualmente se producen dos fenómenos simultáneos en el mundo de la pintura que suponen una pérdida incommensurable para ella, rayana en lo masoquístico, estos son, que mientras por una parte se renuncia a la figuración y se abre paso al estetismo, por otra se rea-

liza un descubrimiento progresivo de todas las figuraciones del mundo, de todos los países y de todas las épocas. O sea, que mientras ante nuestros ojos se va realzando nuestro pasado artístico, mientras nuestro patrimonio artístico crece, nosotros nos precipitamos en un renunciamiento a todo lo figurativo. Se transforma la postura primaria de la cual hablábamos, pero para entrar en los órdenes de la abstracción pura.

No es previsible el decir cuánto durará esta extraña contradicción, pero lo que sí lo es, es el afirmar la reconquista de una auténtica y verdadera figuración en un día no muy lejano.—M. N. R.

LLAMBIAS DE AZEVEDO (Juan): *Situation et décision*, en «Les études philosophiques», París, núm. 3, año XIII, julio, septiembre 1958 (págs. 314-329), trad. por ALAIN GUY.

Sobre el tema de la situación y de la decisión, que en Kierkegaard, Jaspers y Sartre es motivo de amplias meditaciones, el profesor Llamblas de Azevedo expone algunas «notas y reflexiones marginales», referidas a ciertos problemas, que se engloban bajo siete puntos: 1.º *La situación no debe confundirse con otros conceptos similares*. Estos conceptos son: *posición* (o conexión estática de un ser con otros), *medio* (conjunto de elementos externos que están en conexión dinámica con el ser viviente), *circunstancia* (es decir, todo lo que Hegel llama «espíritu objetivo») e *intrastancia* (necesidades, impulsos, sentimientos); la *Befindlichkeit* de Heidegger). 2.º *La situación no es tal, más que cuando sus elementos (posición, medio, etcétera) se encuentran en conexión con la totalidad del mundo, y de otra parte, en conexión con el «yo-él mismo»*. 3.º *Toda situación está en correlación con una acción interna o externa, que debe surgir en su seno, y, en consecuencia, con una decisión*. 4.º *¿Cómo es posible la decisión?* Hay que conocer los significados de «decisión»: las decisiones denominadas *A* y las decisiones *B*. Las primeras consisten en la selección de un contenido a realizar en seguida, entre los posibles en el interior de una situación dada; las segundas, en la realización, en una acción interna o externa, de un contenido determinado. Kierkegaard se apoya sobre las decisiones *B*,

las pone en el centro de la filosofía práctica. Hay que tener presente que en la continuidad normal de las acciones no entra la idea de la decisión; sólo cuando se sobrepasan los obstáculos y existe la creación de una situación nueva. 5.º *La decisión B postula la libertad del «yo-él mismo»*. La libertad es el poder activo del «yo-él mismo», con el que puede transformar situaciones. Mi decisión es sólo mía. Domina a la situación y es fuente de historia; de ese modo, lo histórico tiene un origen extrahistórico. 6.º *La doctrina de la libertad absoluta, proclamada por el existencialismo, es el último momento de una serie de liberaciones que ha efectuado el hombre moderno*. Este último momento viene representado por la soberanía de la persona. La doctrina de la libertad absoluta es la consecuencia de una negación total de valores. Y hay que tener presente que la libertad humana es esencialmente racional, libertad *de y para*; el término «a quo» es la necesidad de la naturaleza, la determinación causal, y el término «ad quem» lo constituyen los valores espirituales (el «deber ser»). La existencia transcurre entre una tensión de los valores superiores respecto de los inferiores. 7.º *Decisiones A*. El origen de la doctrina de estas decisiones está en Max Weber. El juicio sobre la validez de los valores es un asunto de fe, y su fundamento final presupone una decisión del hombre, que escoge entre los valores según su conciencia y su concepción personal del mundo.

La decisión y la situación plantean, en su enfoque moral, multitud de problemas, y dan lugar a una ética de la situación y a otra de la decisión; en ésta se trata de escoger entre fines con valor positivo, pero que se excluyen mutuamente, no existiendo razón superior para escoger uno u otro. Llambías de Azevedo afirma que muchos de los conflictos provienen, no de las cosas mismas, sino de interpretaciones filosóficas inadecuadas. Y, en último grado, no se puede hablar de conflicto entre moral y cultura, sino de ética formal y de cultura tal como han sido interpretadas por los neokantianos de Baden. Partiendo de la solución que da Scheler al problema, Llambías de Azevedo caracteriza a la decisión como *libre de todo deber ser universal, religiosa, originaria y trascendental*.—MANUEL MANTERO.

V. McGLYNN (James), S. J.: *Morale, esthétique et la philosophie de l'analyse*, en «Revue Philosophique de Louvain», II, núm. 49, 1958 (págs. 79-87).

El pensamiento anglosajón contemporáneo tiene una rama que identifica la filosofía con el análisis del lenguaje ordinario. Los que principalmente iniciaron este movimiento fueron G. E. Moore, B. Russell y L. Wittgenstein, y actualmente son sus representantes Ryle, en Oxford, y Wisdom, en Cambridge. La historia del movimiento ha sido escrita por J. G. Urmson, para quien éste aparece como un movimiento de emancipación. El articulista da por conocida la evolución de este movimiento, pero considera la posibilidad de un interés en el cambio de actitud que se opera en cuanto a los problemas morales y estéticos y trata de dar una explicación de esos cambios. En un primer momento, la actitud del positivismo doctrinal respecto a todo problema moral o estético es una actitud de exclusión, pero ésta no es la actitud del hombre corriente, así como tampoco la del filósofo, que no puede sustraerse al enjuiciamiento de estos hechos. Pero no es tarea fácil el decidir cómo se ha de verificar este enjuiciamiento, ya que no es unánime la consideración objetiva que sobre ello se tiene. Una vez se considera a los enunciados morales como de carácter emotivo traducibles a aserciones de naturaleza científica, otras se tienen por una especie de observaciones psicológicas o, en decir de Ayer, «son términos de orden moral, cuyo papel consiste en expresar sentimientos que concierne a ciertos objetos». Pero, según estas apreciaciones, la moral no puede tener carácter racional alguno, y esto es evidente que no podría defenderse largo tiempo. Así, poco tiempo después de la aparición de estas teorías, Richards y Stevenson pasan a admitir que los enunciados de orden moral no sólo tienen una significación, sino que ésta es imperativa. Otros autores no se atreven a tanto, pero se inician las polémicas sobre el peso de estos valores en el orden filosófico, lo cual ya es un gran paso. La actitud más avanzada y representativa del análisis filosófico reconoce lealmente la condición humana, evita toda especulación metafísica, pero tiene buen

cuidado en fundar lo más sólidamente posible su pensamiento moral.

En cuanto a la estética, la evolución es análoga en el campo del análisis filosófico. Russell expone una teoría basada en una dicotomía absoluta de lo verdadero y lo falso, que es rápidamente desechada. El meollo de toda discusión en materia de estética estriba en determinar los factores objetivos del valor estético, pero el positivismo estima que el estudio objetivo de la obra de arte en cuanto tal es imposible. En Black encontramos una posición de analista concorde con un sentido muy real de la belleza literaria y artística, cuyo valor puede determinarse objetivamente. Su punto de vista es más humano que el de sus compañeros de escuela. Se va humanizando la visión y evolución de la estética.

El objetivo de la escuela del análisis, en la actualidad, superadas las fases de desconocimiento y discusión de los problemas morales y estéticos, debería ser, en principio, el establecimiento de unos principios en que fundar los juicios morales con que arbitrar los desacuerdos de los esteticistas.—M. N. R.

MAYO (Bernard): *A Logical Determination on Determinism*, en «Philosophy», XXXIII, 124, 1958 (págs. 50-55).

Toda discusión sobre el indeterminismo nace de la posibilidad de hallar algún principio con arreglo al cual pueda obtenerse información de aquellas cosas que habrán de suceder. Este problema es álgidamente importante, referido a la conducta humana.

La actual situación de la ciencia ética permite ofrecer un aspecto determinista de la conducta, consistente en poder enunciar una serie de principios que constituyan la descripción esencial de aquellas actitudes que se producirán forzosamente, dadas ciertas situaciones originarias abarcadas de un modo unitario en sus aspectos más relevantes, de tal modo que satisfagan la predecibilidad general acerca de las mismas. Mas resulta entonces que es absolutamente imposible predecir aquellas condiciones existenciales que han de producirse, y por ello, la alteración que en la descripción genérica han de producir esos factores concretos. El problema se refiere, en todo caso, a una imposibilidad de

información certera de todos los datos que intervienen en la producción de la actitud cuya presciencia es deseada.

Por otro lado, la admisión de una legalidad general—y toda ley es general—no permite obtener deductivamente la información de los sucesos futuros, puesto que éstos no se constituyen deductivamente respecto a enunciados generales, sino respecto a condiciones concretamente iniciadoras de algún proceso de conducta. A ello debe añadirse la inepticia radicante en la aptitud para que las fases verdaderas de la conducta puedan ser descritas por algún lenguaje, aun viéndolas ya realizadas. Esta radical ineptitud entre hecho y expresión contribuye también mucho a la imposibilidad de la predicción de las conductas.

De este modo, aparece que la limitación de todo determinismo ético es de dos clases: pragmática y lógica.—A. S.

OLSON (Robert G.): *Sincerity and the Moral Life*, en «Ethics», LXVIII, 4, 1958 (págs. 260-280).

La relación entre la sinceridad de la conducta y la responsabilidad de la misma deja abiertas cuatro cuestiones: el significado de la sinceridad; los criterios que han de ser empleados para juzgar de la sinceridad de un determinado agente; hasta qué punto la sinceridad legitima moralmente los propósitos de la conducta, y cuál es la función de la sinceridad dentro del contexto de la vida social.

Según el autor, sinceridad es un término esencialmente negativo, que indica la ausencia de falseamiento entre propósitos de la intención y propósitos de la conducta. Es más bien ausencia de insinceridad. Su contrario es la hipocresía. La insinceridad no consiste en un engaño inconsciente, sino consciente y querido.

Los actos de insinceridad vienen definidos como esfuerzos conscientes y deliberados para la persuasión ajena, y por ello no pueden ser examinados como actos exclusivamente internos. Sus criterios son los siguientes: la actitud general del agente dirigida a la práctica insincera; su voluntad de ofrecer razones en defensa de su conducta; entender que estas razones pueden ser lógicamente presumidas para justificar su conducta; poner de relieve aquellos aspectos de su

conducta que están de acuerdo con los que serían aprobados en otras personas.

La racionalidad de la conducta humana significa que un hombre está preparado a someter sus deseos y acciones a críticas objetivas dentro de cierta limitación que no lleve a una «reflexión infinita». Por tanto, la sinceridad y la racionalidad de la conducta coinciden en aceptar un consentimiento general para una determinada conducta, al menos en el conocimiento de su desarrollo práctico verdadero. Sin embargo, los actos insinceros no siempre están desprovistos de bondad moral, y hay casos en que se recomiendan doctrinalmente. Por ello, la sinceridad está siempre sometida a su racionalidad en vista de la totalidad de condiciones en que la conducta ha de desarrollarse. Aunque siempre la sinceridad juega un papel más claro y deseable, cuando posible, dentro de la vida moral.—A. S.

SWABEY (Marie C.): *Toynbee and the Limits of Religious Tolerance*, en «The Journal of Philosophy», LV, número 24, 1958 (págs. 1029-1042).

A los ojos de Toynbee, nuestro tiempo está caracterizado por la forzosidad con que las creencias se han de compaginar pacíficamente. El pensamiento que lleva a tal conclusión es que hay que renovar el valor de los derechos humanos y de la libertad bajo la caridad y amor mutuo que Dios propone como principio religioso absoluto.

Por ello piensa Toynbee que la función de las grandes religiones no puede ser competitiva, sino complementaria. No hay peor enemistad que la ahincada en diferencias religiosas. Reaccionando contra ella, Toynbee juzga que las diferencias en la intuición de Dios y en la revelación del mismo, variadas históricamente, conducen a reflexionar que en la creencia religiosa hay datos esenciales y otros no-esenciales. El contenido de las grandes religiones puede ser distinguido en dos partes: verdades y preceptos esenciales, que, según Toynbee, coinciden a grandes rasgos en todas las religiones superiores, y prácticas y enunciados no-esenciales, vertebrados en las culturalizaciones de la creencia fundamental y ampliamente diversos en distintos tiempos y lugares.

La esencia de la religiosidad consiste

en la creencia de vivir el hombre en un mundo misterioso, no hecho por el hombre mismo, incontrolado e incomprendido en partes sustanciales. La comunión humana con la presencia trascendental oculta por los fenómenos, la cual los reconduce a armónica compatibilización con la finalidad humana misma, es su manifestación primaria. Y, frente al mundo, la comprensión humana no es fin en sí misma, sino medio para la acción.

Acerca de la materialidad de las revelaciones religiosas, Toynbee concuerda con Jaspers en lo siguiente: uno de los errores mayores de las religiones es la facilidad con que el hombre incurre en la idea de que las verdades religiosas pueden ser captadas intelectivamente en sí mismas, por confundir los *símbolos* intelectivos con la *realidad* en ellos simbolizada. Este error de partida es una de las rémoras que impiden la más honda comprensión de los elementos esenciales, supuestamente coincidentes en cada religión positiva, y desde los cuales es posible la íntima comunión trascendental con la absoluta realidad de Dios. En este sentido, la dirección investigadora debe insistir en la concreción de los elementos esenciales de toda verdadera actitud religiosa en cuanto a su valor de búsqueda y hallazgo de la comunión humana con la divinidad.—A. S.

TRUHLAR (C.): *Transformatio mundi et fuga mundi*, en «Gregorianum», volumen XXXVIII, núm. 3, 1957 (páginas 406-439).

La criatura caída transforma el mundo. En otras palabras, el mundo se ofrecería con otro aspecto si estuviese habitado por seres que no hubieran perdido la plenitud de la gracia. En este sentido el cristiano tiene por necesidad, y en muchos casos por deber moral, que utilizar el mundo, pero un mundo que está transformado. Esta transformación se realiza en el sentido teológico y en el sentido meramente histórico, según el cual la criatura que habita en el mundo lo cambia por voluntad de Dios que desea que el hombre opere sobre el mundo. Este último aspecto está incluido lógicamente en el primero y plantea en términos comunes el problema de la relación entre el cristianismo de un lado y la técnica y la ciencia de otro. De acuerdo con un

criterio extremo y que no se adecua a la recta interpretación cristiana, el cristiano debe aborrecer el mundo, escaparse o fugarse de él, sin intentar su transformación. A este criterio se opone el más recto de procurar la transformación de la naturaleza, de acuerdo con las palabras de Pío XII, según las cuales al principio era el verbo, su verdad, su caridad y su gracia; después aparecen la ciencia y la técnica. La ciencia y la técnica son, pues, resultado de la acción intelectual de la criatura sobre el mundo, y tienen que estar al servicio de la primitiva y fundamental verdad, caridad y gracia.

Pero el otro aspecto del problema es

el de la fuga del mundo. El cristiano está en el mundo en tránsito, espera abandonarlo por una morada mejor. Esta esperanza le lleva a no hacer excesivas concesiones a la transformación del mundo, y surge una cierta tensión entre la transformación del mundo, por una parte, y la fuga del mundo, por otra. La actitud justa para el cristiano está en la simultaneidad de las dos tendencias. Al mismo tiempo que se transforma el mundo hay que estar huyendo del mundo. La dificultad de esta fórmula es patente, pero en esta dificultad descansa lo que es constitutivo de la vida cristiana, ya que es vida realizada en la tensión polar entre el cielo y la tierra.—E. T. G.

D) DERECHO NATURAL Y FILOSOFÍA DEL DERECHO

BOBBIO (Norberto): *Über den Begriff der «Natur der Sache»*, en «Archiv für Rechts und Sozialphilosophie», XLIV, núm. 3, 1958 (305-321).

El profesor Radbruch afirmó en el año 1941, en su ponencia sobre la naturaleza de las cosas, que tal problema es actualmente el punto central desde el cual se puede, en nuestra situación histórica, calibrar el sentido del Derecho natural. En principio hay que aceptar con el profesor Regelsberger que la naturaleza de las cosas equivale a razón de las cosas y en ese sentido a *naturalis ratio*. No sólo hay un fundamento racional y natural, sino también una facticidad, tal y como sostuvo Asquini en una monografía cuyo título es suficientemente explícito: «La naturaleza de los hechos como fuente del derecho».

De un lado la razón y de otro la de los hechos, concurren al definir el contenido del principio naturaleza de las cosas. En la medida en que naturaleza se interpreta como racionalidad, se refiere al numen natural; esta razón natural permite la interpretación recta de los hechos, de modo que el legislador tendrá que leer en el libro de la naturaleza para encontrar interpretaciones racionales. Pero esto supone que la naturaleza tiene un orden que se expresa o transparenta en el orden jurídico, de tal manera que en jurista construye un sistema normativo que yuxtapone al signi-

ficado natural de las cosas, pero sin que exista contradicción entre ambos.

Se ha visto en la doctrina de la naturaleza de las cosas una reacción contra el fetichismo legal y en este sentido una reacción en favor del contenido sociológico del derecho. De acuerdo con este criterio, cabe admitir que la naturaleza de las cosas implica un contenido social que está también integrando la conexión entre hechos, de una parte, y la razón, de otra.

De este modo el concepto de naturaleza de las cosas puede aplicarse no como un brocardo general, sino como una fórmula técnica concreta. En segundo lugar, este principio puede mantenerse en sus propias fronteras sin necesidad de convertirse en una especie de llave mágica que abriese todas las puertas. La aplicabilidad y eficacia de este principio en la actualidad está precisamente en la crisis intelectual y real de los diversos elementos que componen el saber y el contenido del Derecho.—E. T. G.

CARMICHAEL (Douglas): *Autonomy and Order*, en «The Journal of Philosophy», LV, 15, 1958 (págs. 648-655).

Para Whitehead, la autonomía biológica consiste en poder romper la ordenación ontológica del orden preestablecido. Para Kant, la autonomía y la libertad de querer consisten precisamente en que la ley venga constituida por la

libertad misma. De este modo ambos definen la libertad humana de modo contradictorio respecto a la noción de orden.

El autor juzga que, en todo caso, el concepto de autonomía significa la existencia del poder de una parte o de una entidad para operar, hasta cierto punto, con independencia del conjunto, ya se trate de alterar el orden conjunto, ya de reforzarlo racionalmente.

Es aconsejable distinguir dos clases de autonomía: la autonomía de una parte respecto a su propia acción, y la autonomía de la parte respecto a las demás y respecto al todo.

La autonomía es, en su significado, un término comparativo, y cada especie de autonomía se refiere a unos límites en que existe como tal. Un exceso de autonomía consistiría en verdadera separación. Una absoluta falta de autonomía se desvanecería en la unidad monolítica.

Definir conceptualmente la autonomía es más difícil que llegar a constatar su presencia. No basta decir que una parte es o no autónoma según que su acción sea o no la que esperábamos atendiendo a sus relaciones con el todo. Pues la autonomía sólo puede apreciarse conforme al sentido en que actúe frente a relaciones previas que exijan una determinada conducta. Se constituye como oposición parcial a la unidad, pero sin salirse de ella.

El autor distingue entre autonomía como poder de acción independiente, y autonomía en actos comprobadamente interdependientes. La primera, viola la estructura del sistema unitario en cuanto que puede destruir el orden superior.

El libre albedrío es una especie de autonomía que ocurre en ciertos seres vivientes. Está limitado por el número y estructura de funciones necesarias, que por tanto restringen la oportunidad de elección. En esta concepción puede verse un acuerdo entre Kant y Whitehead, en cuanto que, tanto la licitud como la libertad, dentro de un contexto social, son materia del uso de la autonomía personal frente al orden preestablecido.—A. S.

CESARINI SFORZA (Widar): *Sulla relatività dei concetti giuridici*, en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», XXXVI, 1959, I (págs. 1-7).

Por relatividad de los conceptos jurídicos entiende el autor su dependencia

de algo que se encuentra dentro del Derecho; que es inherente al pensamiento jurídico. No existen conceptos o principios jurídicos *a priori*. El *a priori* jurídico es condición trascendental de todo principio de acción.

Los conceptos jurídicos son relativos, porque el Derecho vive como conjunto de relaciones o interdependencias entre las formas del obrar. El concepto jurídico es relativo porque cada uno de estos más comprensivos presentan un mínimo con otros, que la constituyen.

Se podría comparar cada concepto jurídico a un nudo en una red de ideas. Su estudio es más difícil mientras más amplio es el concepto, pero los conceptos más comprensivos presentan un mínimo de relatividad.

La relatividad del concepto jurídico da lugar a graves problemas para los juristas y los jueces. Por eso precisa el esfuerzo de los juristas para construir conceptos que sean relativos en la menor medida posible, sin los cuales no se habría formado y desenvuelto la ciencia del Derecho.—R. C. C.

DEL VECCHIO (G.): *Questioni antiche e nuove di Filosofia del diritto*, en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», XXXV, 1958, VI (págs. 650-656).

Resúmense aquí los temas expuestos en dos conferencias pronunciadas en Bragar y Madrid, por el profesor italiano. El positivismo que considera sólo el aspecto empírico o relativo del Derecho, y no su valor absoluto, le parece gravemente defectuoso, y, en cuanto al hegelismo, suscitó siempre una viva oposición la arbitraria identificación de la idea y del hecho, de lo real y lo racional, que conduce, en sustancia, a la adoración sistemática del éxito y de la violencia.

Por ello, puso el problema filosófico jurídico en términos análogos a los usados por Kant. Esto es: ¿Cómo es posible la experiencia jurídica? Del análisis de su forma lógica resultaron esclarecidos los caracteres esenciales del Derecho, señaladamente el de la bilateralidad o intersubjetividad, mientras, por el contrario, apareció como inesencial la positividad.

Después de haber superado las dificultades metodológicas, dirigió Del Vec-

chio su estudio a la idea de Justicia, siempre dominante en su mente, adoptando una actitud conciliadora, tratando de superar las posiciones unilaterales y afirmando el valor de la Justicia como supremo ideal humano. También mantiene la distinción entre Derecho natural y positivo.

En la justicia penal, estima debe abandonarse decididamente la doctrina de que hay que retribuir el mal con mal. El propósito de «hacer sufrir» al delincuente no es justificable éticamente, ni sirve para restablecer el orden jurídico perturbado.

La antítesis entre la concepción dogmática que afirma la exclusiva soberanía del Estado, como fuente del Derecho, y las que resultan de la consideración de datos históricos o psicológicos, no puede ser más evidente. El autor propone una conciliación basada en considerar al Estado sometido al principio de la Justicia.

Por último, se ocupa del problema de la sociedad internacional. Una verdadera unificación jurídica mundial tiene por presupuesto el reconocimiento de una ley de Justicia universalmente válida, fundada en la común naturaleza racional de todos los hombres. Para ello, los Estados han de admitir ciertas limitaciones a su soberanía exterior.—R. C. C.

DI ROBILANT (Enrico): *Richiami all'esistenzialismo nella recente filosofia del diritto tedesca*, en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», XXXIV, 1957, I (págs. 18-39).

Un hecho significativo de los últimos años, en Alemania, ha sido el interés por la Filosofía de la existencia. Pero si este tema es nuevo para la filosofía del Derecho, no es puramente casual. En parte se explica por la situación de Alemania después de la última guerra, pero también había precedentes anteriores a ésta. Especial mención merece la filosofía de Heidegger.

Uno de los libros que representa el primero de los modos de entender el existencialismo y su significación para el Derecho es el de Maihofer, que se mantiene en la órbita del pensamiento de Heidegger, proponiéndose fundamentar una ontología del Derecho, entendida como teoría del ser jurídico.

El análisis de Heidegger parece rele-

gar al Derecho dentro del mundo de la existencia inauténtica. A esta desvaloración se contrapone, según Maihofer, el lugar importante ocupado por el Derecho en el pensamiento de los presocráticos, para los cuales sólo es existencia auténtica la que se desenvuelve dentro del Derecho. A constituir la humanidad en cada hombre concurre no sólo la posibilidad de ser «sí mismo», sino la de ser «como otro». Misión específica del Derecho es la de aclarar, identificar y fijar este «como otro» en su autenticidad; o sea, las figuras típicas sociales que pertenecen a su esfera y las relaciones que las caracterizan. Verbigracia: el verdadero comprador, marido, juez, etc.

El segundo modo de entender el existencialismo jurídico aparece en el libro de Cohn *Existencialismo y Ciencia jurídica*, en el que propone una concepción del Derecho contraponiendo al actual, constituido por normas, conceptos científicos y jurisprudencia, el cual busca la solución de los casos particulares en proposiciones previas de carácter general, un Derecho que, por el contrario, nace del caso particular y no puede valer sino para éste. Esta concepción es definida por el autor como «existencial» en oposición a la llamada conceptual. Cohn hace una larga crítica de la jurisprudencia conceptual, proponiendo sustituir a la figura del jurista de formación académica la de un experto en relaciones sociales humanas.

El artículo termina resumiendo los temas planteados por el existencialismo jurídico, que son: uno, la antinomia entre la exigencia de fundamentar el Derecho sobre principios de valor universal y la de tener en cuenta solamente los casos concretos propios de cada caso particular. El otro tema es determinar la misión de la ciencia jurídica y de las estructuras que la realidad social y económica contemporánea postulan para el Derecho, tanto teórica como prácticamente.—R. C. C.

GOULET (D. A.): *Kierkegaard, Aquinas and the Dilemma of Abraham*, en «Thought», XXXII, núm. 125 (páginas 166-188).

El artículo de Denis A. Goulet trata de responder a la pregunta: ¿Fue la prueba de Abraham asesinato o sacrifi-

cio?, ¿obligación moral u obediencia religiosa, ¿suspensión teológica de la ética o trascendencia de la ley moral universal? Para ello opone dos explicaciones, muy diversas entre sí, de la prueba a que fué sometido Abraham, según se recoge en el capítulo 22 del Génesis. La una es de Soren Kierkegard; la otra, de Santo Tomás de Aquino.

Para ambos pensadores, Abraham ilustra y, hasta cierto punto, justifica las teorías generales existentes sobre la obligación moral y la obediencia religiosa. Según Kierkegard, el sacrificio de Isaac es una suspensión teleológica de la ética, es decir, la suspensión de un deber ético ante el deseo personal de Dios. Esto, afirma Kierkegard, está en contradicción con el precepto general «No matarás». Santo Tomás, por el contrario, considera el mandato especial de Dios a Abraham como una expresión excepcional del supremo dominio de Dios sobre la vida humana. Considerado en esta forma, no contradice, sino que trasciende, la ley moral universal.

Los dos puntos de vista son, sin duda, diferentes. Kierkegard preconiza una religión vital; mientras que Santo Tomás defiende la primacía de un precepto inviolable de derecho natural. No obstante estas diferencias, Goulet sostiene que las consideraciones morales de Kierkegard pueden interpretarse dentro de la metafísica de la ley moral de Santo Tomás, y ello sin hacer violencia a la peculiaridad de la doctrina de Kierkegard.

En el desarrollo del trabajo, Goulet examina primero la postura de Kierkegard, y, en segundo lugar, la de Santo Tomás. Hecho esto, deja en libertad al lector de formar su propio juicio sobre la disparidad de criterios.—J. C.

GROPPALI (Alessandro): *I giudizi di valore ed i nuovi metodi di interpretazione della legge*, en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», XXXIV, 1957, I (págs. 1-17).

Existe la esperanza de encontrar un punto de encuentro y colaboración entre filósofos y juristas. El autor se refiere a dos recientes libros de L. Caiani, en los cuales se estudia el razonamiento que sirve al jurista, tanto para el conocimiento como para la aplicación de la Ley. Es un problema que se encuentra

en el centro de todo proceso civil, penal o administrativo. Sobre este terreno, la Filosofía se afirma sobre posiciones tradicionales según la doctrina de Aristóteles, luego perfeccionada por Kant, sobre la estructura lógica del razonamiento.

Caiani tiene la intención de hacer objeto de estudio los llamados juicios de valor, los cuales se insinúan en todo procedimiento judicial sin encontrar un término objetivo de referencia influido solamente por elementos de naturaleza emotiva.

Betti reconoce que la interpretación, más que un acto sustancialmente creador, lo es de adecuación y desenvolvimiento de la Ley, pero no define claramente la naturaleza de los principios generales del Derecho, de que depende en gran parte la solución de la cuestión debatida. Menos exacta es la tesis de quienes han resucitado la doctrina de la doble verdad para mantenerse al mismo tiempo fieles a las ideas del actualismo y a los principios del positivismo jurídico.

La obra de Caiani insiste en la necesidad de una más intensa colaboración entre filósofos y juristas y se mantiene con un sentido de equilibrio lejos de quienes, por dar crédito a elementos y factores emotivos, llegan a devaluar la razón a forma inferior de conocimiento.—R. C. C.

HINTZ (Howard W.): *Causation, Will, and Creativity*, en «The Journal of Philosophy», vol. LV, núm. 12, 1958 (páginas 514-520).

Examinando críticamente las posiciones deterministas e indeterministas respecto a la libre voluntad y a la responsabilidad ética, resulta haber una confusión lógica y lingüística que inutiliza dichas posiciones. En definitiva, ambas están de acuerdo en que hay un área, por insignificante que sea, de libertad de albedrío. La voluntad humana es primordialmente libre, y ello sólo puede acaecer cuando alguna elección humana se desarrolla independientemente de los factores naturales causativos. Por ello, hay que reconocer forzosamente la coexistencia de ambos campos de realidad antropológica: la naturalista y determinada, y la espiritual y libre. Lo que es defectuoso en cada posición unilateral, es en cierto punto de

partida hipotético donde la dualidad desaparece para radicar exclusivamente en uno de ambos factores: el naturalista o el espiritual.

El autor resume su propio pensamiento acerca de la distinción de ambas posiciones, a pesar de que ambas mantienen coincidencias: aceptar la base empírica, los elementos imprevisibles de la conducta, la existencia del libre albedrío con mayores o menores límites, la existencia de la responsabilidad personal, la no identidad entre determinismo ético y causación natural. La distinción se niega desde el punto de vista de la significación última de ambas posiciones. La diferencia entre ambas es semántica, tal como han sugerido Hobbes y Locke.

La demostración última de esta identidad, además de suponer una general adaptación de las terminologías diferentes, requiere nada menos que el establecimiento de una ontología nueva y unitaria. Y ésta será posible únicamente cuando podamos tener un conocimiento universalmente comprensivo de las operaciones humanas.—A. S.

LADD (John): *Remarks on the Conflict of Obligations*, en «The Journal of Philosophy», LV, 19, 1958 (págs. 811-819).

Los problemas de la decisión ética se complican si se piensa que en tal momento suelen aflorar obligaciones incompatibles entre sí. Por ejemplo, el deber de conformarse a lo prometido origina una obligación que se contradice con otra obligación dimanada del propio interés o de consideraciones derivadas de otros principios también obligatorios.

La solución de tales conflictos sólo puede consistir en la confrontación de las obligaciones existentes, y de la respectiva fundamentación. Hay un punto en que la base lógica de la propia obligación viene delimitada en su alcance por las bases de otras obligaciones. El problema práctico consiste en llegar a establecer esa confrontación lógica dentro de un esquema unitario del deber moral. Hay que analizar las semejanzas de intensidad y de calidad entre las diversas exigencias, y valorar unos mandatos respecto a otros, en cuanto que pueden ser el contenido de una imputación que decida prácticamente la conducta moral. La extensión de cada man-

dato viene también limitada en momentos en que no puede ser atendido. Pues el «deber» implica necesariamente un «poder» previo. Por ello el problema se plantea con la investigación de cuáles son los mandatos morales que hacen posible o imposible la existencia de otro mandato moral. En la práctica este problema viene solucionado sumariamente por los prejuicios y por la estructura cultural de la mente humana.

Teóricamente, el problema se reduce a averiguar el momento en que no haya contradicción formal entre dos mandatos morales, porque no se dan los presupuestos para la vigencia de uno de ellos frente a la conciencia ética misma. Prácticamente, la estructuración cultural de la conciencia humana provee de recursos para hacer que la decisión recaiga sobre el cumplimiento de los motivos más poderosos y oportunos.—A. S.

LAHTINEN (Osvi): *On the relations between commanding, oughtness and isness*, en «Archiv für Rechts und Sozialphilosophie», XLIV, núm. 3 1958 (págs. 323-332).

El autor de este artículo intenta buscar las diferencias entre las proposiciones que implican un mandato y las proposiciones que tienen como contenido un deber.

El autor pone el siguiente ejemplo: La madre: «Ve a la tienda y compra azúcar y café». La hija (de vuelta de la tienda): «Aquí está el azúcar y el café». La madre: «Debías haber comprado también sal». La hija: «No; tú me has dicho simplemente que comprara azúcar y café».

En estas proposiciones queda claro que el mandato implica haber sido dado, en tanto que el deber implica algo que se dará. Desde otro punto de vista el mandato se ofrece como concreto, actual y en función de una fuente activa de poder. En tanto que el deber se refiere a una fuente en cierto modo pasiva del deber y que hace referencia a algo permanente, cuya actualidad ha sido, es y en cierto modo será, ya que la hija, sin que la madre se lo hubiera dicho, tendría que haber comprado la sal. Pero del ejemplo mismo se induce que hay un tipo de deber indicativo y un tipo de deber condicional. El ejemplo res-

ponde al tipo de deber condicional, que no es propiamente el indicativo, cuyas condiciones absolutas son mayores. Las proposiciones que encierran un deber o hacen referencia a la condicionalidad o bien a los elementos indicativos generales que están indiferenciados respecto de las situaciones concretas. En el supuesto indicativo, el sujeto que ejecuta el contenido de la proposición hace referencia a indicaciones permanentes, en tanto que el otro supuesto requiere un fenómeno de ampliación y en cierto modo de interpretación de los datos contenidos en la situación.

Desde otro punto de vista, el mandato se diferencia del deber en la exigibilidad de la prohibición. En todo caso, se mande una u otra cosa, se manda tanto lo que hay que hacer como aquello que no hay que hacer. En las proposiciones que implican un deber se dice esencialmente una cosa que no lleva en su acción la prohibición. En el ejemplo propuesto el deber comprar azúcar no excluía el resto de los artículos.

En todo caso, la interpretación del mandato como mandato y la interpretación del mandato como deber coinciden en la destrucción del contenido del mandato cuando se le da el significado, deber.—E. T. G.

MACINTYRE (Alasdair): *What Morality is not*, en «Philosophy», XXXII, 123, 1957 (págs. 325-335).

El autor se propone negar que sea esencial a la moralidad el que sus valoraciones sean universales y prescriptivas.

No todas las prescripciones morales son universalizables, sino sólo algunas. El argumento que presenta en favor de su opinión es que toda valoración moral tiene que hacer la distinción entre la primera persona y la tercera persona en cuanto al respectivo uso de toda valoración. Para comprender tal distinción, analiza previamente la función de la valoración moral.

Distingue entre expresión de indignación u otras emociones violentas, expresión de mandatos y exhortaciones, la apreciación de conductas concretas, la dación de un dictamen o consejo, la persuasión y la expresión de los propios principios personales. Todas estas for-

mas de expresión de indicaciones éticas se refieren a algún deber.

Pero lo característico de todo deber moral es su impersonalidad.

Afirmar que la universalidad es la esencia de la valoración moral no puede consistir, por tanto, en decirnos lo que la moralidad significa, ni cómo ha de ser enunciado el sentido ético de la conducta. Por el contrario, prescribir un concreto sentido de «moralidad» o de otras expresiones morales no es tanto decir el sentido que una conducta ha de tener universalmente, como indicar qué clase de moralidad concreta ha de ser personalizada en un sujeto determinado.

Sin embargo, las máximas tienen una función moral, que puede ser descrita en dos momentos: como justificación de la conducta que se guíe por ellas y como proporcionador de un criterio que facilite la decisión moral.—A. S.

MINKOWSKI: *La vie des valeurs et des vertus vue à travers le langage*, en «Revue Philosophique de la France et de l'étranger», 2, VII, 1958 (págs. 152-173).

Este tratadista realiza un estudio sobre lo que significan en una interpretación filológico-filosófica, los valores y las virtudes. Comienza parangonando y analizando los vocablos «honestidad» y «probidad», que a primera vista designan una misma cualidad humana. Pero a través del uso de estas palabras, por medio del lenguaje, llegamos a distinguir pequeñas diferencias entre ellas; la más importante consiste en que la honestidad sufre una banalización en lo cotidiano, mientras que la probidad no sólo no se banaliza en este contacto diario, sino que queda situada sobre él.

En cuanto a «sinceridad» y «franqueza», que parecen sinónimos, también podemos establecer entre ellos diferencias fundamentales, por ejemplo: lo sincero se acerca más a lo convencional que lo franco, que es más humano. La franqueza implica apertura, recepción. La sinceridad, simple compromiso social de verdad.

En tercer lugar, Minkowski examina comparando los términos «probidad», «franqueza» y «veracidad», que se aproximan mucho y que suelen darse a la vez en el individuo. Pero a pesar de su aproximación, éstos términos no son

idénticos ni se confunden. Los tres se refieren al recto camino de la vida, sólo en el cual la vida humana adquiere sentido.

Por último, el autor se extiende en disquisiciones sobre «verdad» y «autenticidad»: lo verdadero no puede ser más que auténtico, lo mismo que lo auténtico ha de ser verdadero; pero el sentido de ambos términos es divergente a pesar de proceder de un mismo origen. Con frecuencia sucede que parece poderse reemplazar la palabra verdadero por la de auténtico, pero si analizamos bien los hechos invocados encontraremos que por muy próximos que se hallen ambos términos no se implican en modo alguno. La autenticidad se estructura más profundamente cuanto más completa sea nuestra manera de entregarnos al prójimo.

Todos estos análisis, parangones y diferenciaciones que establece Minkowski en el artículo recensionado tratan de resaltar, en un primer golpe de vista, el valor y la riqueza del lenguaje, así como de la vida que los vocablos traducen. Y en segundo lugar, a lo largo de este estudio surgen una serie de temas y materia que podrían ser objeto de otras tantas tesis.—M. N. R.

OPPENHEIM (Félix E.): *The Natural Law Thesis: Affirmation or Denial?*, en «The American Political Science Review», vol. LI, núm. 1, 1957 (págs. 41-53).

El conflicto entre los afirmadores y negadores de la tesis iusnaturalista, planteado desde el comienzo del movimiento positivista, tiene desde entonces una historia ondular, con predominio de una u otra tesis, y, en la actualidad, independientemente de la tendencia iusnaturalista europea y neopositivista anglosajona, se plantea una y otra vez.

El iusnaturalismo puro parece favorecer la tesis de que no debe ser considerado el Derecho como ciencia empírica.

La dirección contraria sería que el Derecho tampoco debe pertenecer a la ética normativa, sino a la epistemología, una de cuyas partes más importantes es, a no dudarlo, la epistemología jurídica.

La tesis iusnaturalista tiene cuatro principales fundamentos: uno primero, teológico; otro objetivo, metafísico: el derecho natural como verdad evidente

por sí y en sí; otro, el derecho natural racionalista como síntesis *a priori*; y otro, el derecho natural como inducción a partir de los actos que de alguna manera tienen una intencionalidad jurídica.

El sentido de la negación de la tesis iusnaturalista se basa plenamente en el empirismo filosófico, en la observación de que los juicios por decirlo así jurídicos tienen un valor extrínseco.

Frente a la posición de orientación anglosajona de Oppenheim, Harry V. Jaffa defiende las tesis iusnaturalistas, y el primero replica en defensa del valor inmediato de los hechos, frente al valor mediato de la justicia.—E. S. E.

RENAULD (Juan G.): *Aspects contemporains de la Philosophie du Droit en Belgique*, en «Archiv für Rechts und Sozialphilosophie», XLIV, núm. 3, 1958, (págs. 411-427).

El autor de este artículo se propone estudiar en concreto las doctrinas del profesor Jean Dabin, de la Universidad de Lovaina. Las concepciones sociológicas del profesor Haesaert, de la Universidad de Gante, y la obra del profesor C. Gits titulada «Derecho, persona y comunidad».

El profesor Dabin defiende una teoría finalista que constituye una concepción compleja que no identifica el derecho a ningún valor determinado. El derecho se concibe fundamentalmente desde un aspecto formal, como un conjunto de reglas de tal manera que el jurista actúa como un organizador técnico de la vida social. Pero, por otra parte, el profesor Dabin procura evitar que el derecho en cuanto conjunto de normas técnicas se disocie de los fines concretos que le asigna su propia naturaleza. De este modo se conserva la jerarquía valorativa y se da al derecho el sentido técnico que, según el autor citado, constituye su fundamento.

El profesor Haesaert, autor de una teoría general del derecho y una sociología general, establece una distinción muy clara entre ambas disciplinas y la filosofía del derecho. Esta última corresponde casi exclusivamente a los filósofos. No es una rama del derecho, sino una parte de la filosofía y, por consiguiente, «una creación personal». Excluida así la filosofía del derecho como tema jurídico, el profesor Haesaert ve

la base de la norma jurídica en la estructura social, de tal manera que el derecho no es un valor, sino una actitud mental que supone obediencia a un orden superior que descansa en la estructura de la sociedad de que procede. Es, pues, la sociedad la que introduce cierta regularidad en los sistemas de garantías y en los criterios de justicia.

Por último, el profesor Carlos Gits parte de un supuesto fenomenológico. De acuerdo con este criterio, lo esencial en el derecho para el autor son los valores. Los valores jurídicos tienen como fundamento los valores morales. El derecho se constituye como una objetivación que se realiza elaborando un conjunto de normas organizadas. De aquí el sentido instrumental del derecho.—E. T. G.

SPECHT (Rainer): *Zur Struktur formal-material gebauter Rechtsphilosophien*, en «Archiv für Rechts und Sozialphilosophie», XLIV, núm. 4, 1958 (páginas 475-493).

El autor intenta resolver por un método de clarificación el antiguo problema de las relaciones entre materia y forma en el orden jurídico, considerando los puntos de vista filosóficos de mayor generalización y validez.

El punto de vista inicial es el que se refiere a las proposiciones jurídicas apriorísticas o a los valores jurídicos apriorísticos. Desde el primer punto de vista, el Derecho formula una norma que hay que llenar después de contenido va-

lorativo. Desde este punto de vista, el Derecho es particularmente formal, es decir, construye situaciones jurídicas de orden teórico que después se tipifican en un segundo orden práctico o real.

El segundo criterio parte del supuesto que los valores jurídicos son anteriores a la expresión en la norma, y, por consiguiente, la proposición jurídica equivale a un juicio de valor. Los elementos formales son accesorios y se refieren simplemente a la adecuación de la exigencia implícita en el valor para adecuarse a la convivencia y sus formas. El Derecho no es, pues, normatividad, sino fundamentalmente deber.

Ante esta disyuntiva, el autor cree que por un sistema de gradación y de retorno a las fuentes valorativas es posible reformar el esquema tradicional. A su juicio, no cabe la disyuntiva tan cerrada. Apoyándose particularmente en textos de los filósofos jusnaturalistas, ve una relación necesaria entre los elementos de valor *a priori*, los elementos formales o semánticos y los elementos pragmáticos. Los caracteres formales equivaldrían a una formalización, pero tal formalización no sería simplemente expresión lingüística, sino realización de lo que está exigido por la convivencia social de acuerdo con los esquemas valorativos inherentes a la razón. Así, los elementos pragmáticos son expresión de la forma en la materia.

El autor parece que ha restablecido, con incuestionable claridad, la armonización suareciana de voluntarismo e intelectualismo en conexión con valores y proposiciones jurídicas.—E. T. G.

E) TEORIA GENERAL DEL DERECHO CIENCIA Y TECNICA JURIDICAS

BENN (S. I.): *An approach to the Problems of Punishment*, en «Philosophy», XXXIII, 127, 1958 (págs. 325-341).

La lectura de recientes obras acerca de la justificación filosófica de las penas ha sugerido al autor ciertas distinciones que pueden ayudar a entender mejor las doctrinas. Plantea tres distinciones claves: 1, entre castigo reparador en general y decisiones penales particulares que puedan ser entendidas como apli-

cación de aquél; 2, entre lo que está implicado dentro de la transgresión postulada como necesaria y lo que sea condición suficiente para el castigo; 3, entre lo que se postula transgresión y condición de castigo, atendiendo a las diferencias del campo jurídico respecto al moral. Para efectuar estas distinciones, ha supuesto ciertos criterios formales decisivos de las proposiciones siguientes: la existencia institucional del castigo en general, la existencia de alguna particular operación de la institución

penalizadora, la existencia de grados de castigo referidos a diferentes clases de ofensa, y la existencia de cierta pena particular imponible a cada ofensa dada.

El autor estudia las tesis retribucionista y utilitaria, la función penal de la autoridad social, el valor y desvalor de la sanción y del castigo, el género de conexión existente entre pena y delito, etc.

Como conclusiones o principios formalmente correctos, el autor llega a dos enunciados: que para la existencia de algún castigo ha de preceder algún delito, y que para la actualización de la penalización ha de haber límites legalmente establecidos de antemano, de acuerdo con la justificación de la pena misma.

Toda justificación sustancial, por su parte, ha de fundarse en alguna ventaja—sea individual del transgresor, sea social—derivada del castigo entendido en su amplitud general, o sea como institución. Pues el utilitarismo y el retribucionismo no dejan de ser, fundamentalmente, dos diversas maneras de llegar a establecer un sistema de control técnico de conductas penalizables.—A. S.

COWAN (Thomas A.): *Reflections on experimental jurisprudence*, en «Archiv. für Rechts und Sozialphilosophie», XLIV, núm. 4, 1958 (págs. 465-493).

Parece que la jurisprudencia experimental es una disciplina que recoge aspectos y conclusiones de otras tres: la filosofía de la ciencia, la ciencia del derecho y la filosofía del derecho. Quizá tenga un especial interés que la jurisprudencia experimental muestre la debilidad o flaquezas que a esas tres disciplinas afectan.

Por lo que se refiere a la filosofía de la ciencia, hay que tener en cuenta que el idealismo kantiano, el hegelianismo, el positivismo, han ejercido una influencia considerable sobre la valoración del derecho en cuanto jurisprudencia. El punto de vista que se adapte para valorar una disciplina en el ámbito de las ciencias del espíritu, bien en el de las ciencias de la naturaleza, afecta radicalmente al desarrollo de la estructura y del contenido de esa ciencia.

En cuanto a la expresión «ciencia del derecho», a juicio del autor, no es sino un eufemismo. Se aplica con mucha fre-

cuencia a la simple suma o yuxtaposición de definiciones legales y de normas aplicables y su función crítica se refiere casi exclusivamente a la vigencia o no vigencia, a la aplicabilidad o no aplicabilidad y a la clasificación de las disciplinas según esquemas.

En cuanto a la filosofía del derecho, el autor juzga que ejerce escasa influencia sobre la jurisprudencia experimental, sobre todo porque estamos ahora en un momento de esfuerzo continuo para lograr que resurja la, a su juicio, desacreditada tradición del Derecho natural.

El problema tiene mayor complicación si se considera la conexión entre la jurisprudencia experimental y la justicia. Por un lado, la noción de experimento sugiere la noción de control, y por otro, la expresión «justicia» afecta particularmente al plano moral y filosófico. El autor sostiene que es menester llevar a las ciencias descriptivas a convertirse en ciencias experimentales, para lo cual sugiere una jurisprudencia que aluda a la conducta o comportamiento de acuerdo con los modelos generalizados. En otras palabras: parece que el autor se inclina por un derecho *a posteriori* que controle y ordene las inclinaciones generales que se transparenten en la estructura de grupos. A su juicio, se llegaría así a construir un derecho montado sobre la base científica de una jurisprudencia experimental.—E. T. G.

DIEL: *La culpabilité*, en «Revue Philosophique de la France et de l'étranger», 2, VI, 1958 (págs. 190-211).

Según Diel, la culpabilidad, como cualquier otra función psíquica, puede ser considerada como el resultado de la expansión de la excitabilidad.

Para comprender el funcionamiento del psiquismo humano es importante el centrar la atención en el sentimiento de culpabilidad, índice íntimo de la insuficiencia del trabajo intrapsíquico. El primero en demostrar la importancia de la culpabilidad por la génesis de los síntomas psicopáticos fue Freud, que desarrolló una psicología patológica sobre el frecuente fenómeno de la negación de la culpabilidad. Los estudios freudianos nos llevan a la distinción entre auténtica y falsa culpabilidad. Esta es la que se produce ante las sanciones y el oprobio so-

cial. La auténtica es común a todas las formas de cultura y reside en el fuero interno de cada hombre refiriéndose al peligro interno, a la insuficiencia del esfuerzo de elucidación y de dominio de sí mismo. La culpabilidad es la angustia ante la propia inautenticidad del individuo, es la vergüenza ante sí mismo.

El nerviosismo es otra forma de un excederse inauténtico, caracterizado por un exceso de inhibición, pero también la causa de esta excitación nerviosa puede ser una culpabilidad de doble cara.

Diel estudia a lo largo de todo este artículo las enfermedades del espíritu y sus diversos grados y síndromes en relación con el sentimiento de culpabilidad, afirmando que la terapéutica de lo psíquico no puede llevarse a cabo sin un desahogo de la culpabilidad. Freud intenta obtener este desahogo por la vía de la asociación, y Diel analiza sus intentos. Esta terapéutica no podría tampoco tener eficacia si no fuese la ciencia del trabajo intrapsíquico, ciencia del cálculo deliberante y de sus vías típicas. Pero rebuscar las propias faltas en lugar de rechazar la culpabilidad es buscar las cualidades propias y hacer ostentación de ellas. Todo lo que sea como la culpabilidad no rechazada es la llamada del espíritu. Esto puede llevar a la vanidad que es una valorización errónea, enfermedad espiritual por excelencia y causa de muchas enfermedades mentales.

La salud psíquica se restablecerá en la medida del lúcido reconocimiento, control y eliminación de la falta causal y su angustia.—M. N. R.

GRAY (Carlo): *Per un diritto premiale*, en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», XXXVI, 1959, I (páginas 8-24).

La palabra «premio», en su significado ético, sobreentiende la discrecionalidad de quien lo concede y el desinterés del que lo recibe. Por eso parece difícil su regulación jurídica. Ya en la antigüedad, Platón, Aristóteles y, principalmente, Hipodamo de Mileto hicieron mención del problema. En la Edad Moderna, Bentham se ocupó de las leyes remuneradoras que, en su opinión, pertenecen al Derecho civil. M. Gioia publicó en 1848 su obra *Del merito e delle ricompense*, donde propuso la institución

de tribunales remuneradores del mérito.

Para G. Gray hay que tener en cuenta la unidad bipolar del principio retributivo (premio al bueno y pena al malo) y, ante todo, el interés público de la exaltación del sentido del deber. La naturaleza del principio retributivo se presenta, pues, como eminentemente pública, y por eso en el Estado de Derecho un sistema de premios vendría a reforzar indirectamente el sistema penal.

Estudia después la posible inclusión de esta idea en la definición del Derecho propuesta por varios autores, y añade el proyecto de que tales premios sean discernidos por tribunales judiciales, sin invadir la competencia de otros órganos, como son las academias, sociedades científicas, etc., para las obras literarias o científicas.—R. C. C.

LANGROD (Georges): *Quelques aspects du problème des Etablissements publics internationaux*, en «Archiv des Völkerrechts», Tübingen, t. VII, fasc. 1/2, julio 1958 (págs. 113-119).

Expone el articulista algunas observaciones a propósito de la aparición del libro de H. T. Adam, «Les Etablissements publics internationaux» (París, 1957), y, aun reconociendo la «riqueza de pensamiento» que se refleja en la obra, puntualiza su disconformidad ante algunas afirmaciones del autor.

Para H. T. Adam, el «establecimiento público internacional» es un hecho reciente, y su concepción aún más; Langrod asiente a lo primero, pero no a lo segundo, ya que la prefiguración y las fuentes de tal idea están en los textos de G. Scelle, M. Dendias, P. Negulesco y Ch. Chaumont, y, aunque bajo ángulos distintos, en los textos de Meili, Renault, Kazansky, Gascón y Marín, L. von Stein, etcétera, «pioneros de los estudios sobre la Administración internacional». Clive Parry ha estudiado el tema recientemente, doliéndose de la pobreza de ideas que se refieren a las organizaciones internacionales. H. T. Adam exagera evidentemente cuando limita la creación de los «Establecimientos públicos internacionales» al único motivo de satisfacer los intereses de los particulares, o cuando asegura el éxito de tales organizaciones frente al fracaso total de la Sociedad de Naciones o de la O. N. U. También es arriesgado excluir del concepto de «Es-

«establecimiento público internacional» al Fondo de las Naciones Unidas para la infancia (FISE-UNICEF) o a la Organización de la Aviación civil internacional (OACI-ICAO), entre otras organizaciones, en cuyo seno se efectúan también las condiciones que exige el ser un servicio destinado a los usuarios. Para H. T. Adam, el «establecimiento público internacional» no adquiere carácter político, mientras que las organizaciones son objeto de una mediatización política. Pero este interés político, expresa Langrod, no puede ser separado del administrativo. H. T. Adam incurre en contradicciones y confusiones. Excluye a la Comunidad europea del Carbón y del Acero (CECA), y por tanto a la Comunidad europea económica y a la Euratom, de la idea del «establecimiento público internacional»,

a pesar de las semejanzas que con ella presentan, debido a que cuentan con otra técnica, otra estructura y otros destinatarios directos.

Omite toda investigación en el terreno del derecho administrativo comparado; y para delimitar el elemento de «autonomía» de tales «establecimientos públicos internacionales», habla del criterio de la personalidad moral de los mismos y del criterio del volumen de poder y de los medios materiales acordados para ellos. El sistema arbitral acrece esa autonomía, pero aquí no significa más que una *tendencia*, un elemento que *ilustra* una situación evolutiva mejor que la define. Langrod admite, finalmente, que el mérito de H. T. Adam está probado por las polémicas que suscita su pensamiento.—MANUEL MANTERO.

F) SOCIOLOGIA GENERAL, DEL DERECHO Y DE LA CULTURA

BURNS (T.): *The Forms of Conduct*, en «The American Journal of Sociology», LXIV, 2, 1958 (págs. 137-151).

La intención de Tom Burns en este artículo, es la de realizar un análisis del contenido social de la existencia humana en cuanto reside en la conducta del hombre y en un estado de cambio continuo. Con ello, niega la existencia de la sociedad. Afirma que lo único que existe es el proceso social. El concepto «sociedad» es una abstracción; abstracción que, por más, no es útil, ya que mueve a pensar el contenido social de la vida en términos estáticos y no mediante conceptos que revelen el proceso social. Mas, no basta con un cambio de actitud mental, es también necesario modificar la terminología en uso. Términos tales como «estructura», «grupo», «sociedad», «comunidad» provienen directamente del lenguaje ordinario. Con éste comunicamos en gran medida algo referente a nuestra propia conducta. Por tanto, dichos términos participan del objeto de estudio de la sociología. Se requiere, consiguientemente, llevar a cabo en dicha ciencia lo que Freud hizo con el psicoanálisis: inventar una serie de nuevos términos.

El concepto clave para Burns es el de conducta. Éste es el que viene a definir, como hemos dicho, el fenómeno social. La conducta es una actividad continua,

que sólo perceptivamente puede analizarse en diversos actos. El acto social, a su vez, es analizable en forma diversa según la situación en que tenga lugar y a la cual se refiera, y según el modo en que los actores intenten ejercer una acción de control sobre los demás. Burns distingue cuatro formas de acto social, de acuerdo con su mayor o menor grado de aproximación al control directo. Estas cuatro formas son: «the reciprocal», «the interplay», «the instrumental», y «the rhetorical». También divide los actos según su nivel de organización, partiendo del acto espontáneo y terminando en el acto elaborado. Los actos elaborados implican el uso de acciones rutinarias. El cambio social se produce cuando las acciones rutinarias no ejercen control.—J. C.

FERBER (Christian von): *Interessenpluralismus und Empirische*, en «Zeitschrift für Politik», núm. 4, 1957 (páginas 317-332).

El proceso de crecimiento de las investigaciones sociológicas ha llevado en múltiples ocasiones a olvidar que el condicionamiento entre estructura social y las estructuras políticas, es recíproco. En este sentido puede hablarse de los presupuestos políticos de la sociología. Un ejemplo bastará para aclarar lo que el autor quie-

re decir. La obra de Helmut Schelsky, *Die sozialen Folgen der Automatisierung* (Dusseldorf-Köln, 1957), explica el proceso de automatización como una consecuencia del criterio político técnico preponderante y los cambios estructurales en la sociedad por influjo de este criterio.

La investigación empírica social se encuentra hoy con un pluralismo de intereses, cuyo pluralismo e intereses adquiere una definida estructura política. Las investigaciones denotan cada vez con mayor vigor que se está produciendo un proceso de multiplicación de oligarquías que presionan en la sociedad industrial de nuestros tiempos. Estas oligarquías presionantes tienden también al control del Estado o por lo menos a orientarlo según sus intereses. Así aparece el egoísmo de grupo que va complementando el egoísmo individual. El egoísmo de grupo se extiende cada vez más, y en el orden político esta extensión se aprovecha en beneficio de las ideologías democráticas. Las distintas oligarquías aceptan un ámbito político democrático que proteja la extensión de los respectivos intereses.

La investigación práctica se encuentra pues, ante un tipo de actividad, en cierto sentido nueva, cuya determinación ha de hacerse partiendo de intereses institucionalizados. Los intereses institucionalizados tienden a contraponerse. Durante el proceso de institucionalización el riesgo de encuentros que perturben la estabilidad social no es mucho, pero cuando la institucionalización defiende el predominio de sus propias estructuras, las perturbaciones pueden ser graves.

En función de estos hechos, el autor preconiza un conjunto de investigaciones de sentido práctico orientadas a la búsqueda de los fundamentos de hecho de los diversos intereses que concurren en la competencia política moderna.—E. T. G.

LASSWELL (Harold D.): *The normative Impact of the Behavioral Sciences*, en «Ethics», LXVII, núm. 3, II, 1957 (págs. 1-42).

La revista *Ethics* ha dedicado exclusivamente un número a este largo ensayo del profesor Lasswell. Inicialmente este artículo procede de unas conferencias pronunciadas en el Seminario Teológico Jurídico Americano de la Fundación Goldstein.

En tres apartados generales divide el

profesor Lasswell su exposición: primero, la clarificación de las normas primarias; segundo, la elección de las normas sancionantes, y en tercer lugar, los procedimientos de apreciación y comprensión. En el transcurso de estos tres apartados se esfuerza por desarrollar y justificar la siguiente tesis: que las ciencias que se refieren a la conducta humana y los procedimientos empíricos de análisis que generalmente aplican han influido sobre las instituciones y en general la organización de la convivencia en Occidente, aumentando el nivel de normatividad y en cierto sentido la conciencia del respeto y dignidad propios de la persona humana.

Los aspectos del primer capítulo, que el autor cree que se deben en gran parte al impacto de las ciencias de la conducta, los centra en los siguientes aspectos: el descubrimiento de valores múltiples, la exigencia de especificar y la exigencia de contextualizar. Lasswell cree que la normatividad ha aumentado proporcionalmente al desarrollo de estos puntos de vista y que con la normatividad se ha desarrollado también el principio de jerarquización.

Por lo que se refiere al tema de la elección de normas sancionantes, hay una serie de desviaciones de los tipos de sanción más comunes cuyas desviaciones entiende Lasswell que han sido denunciadas por las ciencias de la conducta y que han contribuido notoriamente a definir la elección y los sistemas de sanción. Distingue las siguientes desviaciones: las que se basan en el cálculo del riesgo, las que proceden de los impulsos incontrolados, las que tienen por origen la falta de madurez, las que nacen de la ignorancia, las que provienen de defectos institucionales y las que emanan de determinadas situaciones. En la medida en que estas desviaciones exigen sanción, la elección de las normas sancionadoras se hace más homogénea.

En cuanto a la tercera parte, que se refiere a los procedimientos de apreciación y comprensión o esclarecimiento, Lasswell cita como conexiones con las ciencias que se preocupan de la conducta, el método de la asociación libre de ideas dentro de un concepto social, la presión de la interacción consciente, la admisión comprensiva de las demás opiniones y la publicidad. A estos métodos agrega otros de menor importan-

cia técnica, tales como la consulta permanente, la protección de los mundos privados y una ciencia ordenada a la defensa política de la sociedad.—E. T. G.

MANDELBAUM (M.): *Societal Laws*, en «The British Journal for the Philosophy of Science», VIII, 31, 1958 (páginas 211-224).

El individualismo metodológico puede admitir varios desarrollos, pero esto no sucede con el método del totalismo (*Holism*) o conjuntismo. Este último a sido desarrollado en Comte, Hegel y Marx; pero aunque comprueba la insuficiencia de los métodos individualistas del s. XVIII, no por ello demuestra que haya de ser absolutamente admitido como organicismo o historicismo social. Ello por las razones que aduce el autor, obteniendo analíticamente varias distinciones conceptuales.

No es lo mismo hablar de «una ley de relación funcional» y «una ley de cambio direccional», ya que pueden ser distinguidas dichas expresiones como referentes a leyes sincrónicas o diacrónicas. Las primeras no describen procesos de causalidad o sucesión, pero sí las segundas.

Hay que distinguir también entre «leyes abstractivas» y «leyes globales». Las primeras describen factores comunes a varias situaciones, mientras que las segundas describen propiedades de sistemas en cuanto a sus cambios, ya en la evolución temporal, ya en la relación entre sus partes componentes.

Estas cuatro modalidades de leyes sociológicas pueden combinarse entre sí, con el resultado de eliminar los métodos individualistas, pero sin que pueda probarse que alguno de los métodos de conjuntos sociológicos sea en todo caso más acertado en alguna de las modalidades históricas conocidas, respecto a otros métodos sociológicos semejantes, los cuales son, desde luego, compatibles entre sí, sin dejar d ser «totalistas». Por ello postula el autor la necesidad de descartar la clásica división de métodos entre individualistas y de conjuntos.—A. S.

MANNONI (O): *La psychoanalyse et la notion d'objectivité dans les sciences de l'homme*, en «Revue de Métaphysique et de Morale», núm. 2, 1957 (págs. 210-219).

Las primeras adquisiciones del psicoanálisis han llevado cierta desilusión a la creencia en la objetividad del saber humano. Mas hay un dominio científico, el referido al hombre mismo, donde la actitud científica llega hasta más allá de donde podría asegurarse el propio saber. La mayor parte de los progresos científicos vienen precisamente del hecho de que haya que aclarar ciertas actitudes adoptadas por razones oscuras, si no desconocidas. El saber humanista propiamente dicho tiene entonces su objeto en averiguar y tomar conciencia de esas actitudes, averiguando sus razones.

Los procedimientos freudianos permiten, para buscar la consistencia objetiva de las razones reales, desmenuzar de algún modo los prejuicios, señalando lo que de recuperable hay en los mitos y en su valor de objetividad de la realidad. El riesgo de tal empresa consiste en no sustituir los mitos ancestrales por otros nuevos y menos aparentes.

En todo caso, el psicoanálisis, cuidando de no enmascarar de algún otro modo la realidad, abre nuevos medios de comunicación. Nos enseña a conocer a otros mediante la praxis de nuestras propias actitudes y a dar un sentido a las palabras ajenas, descubriendo, en nuestras propias palabras, el sentido que nos quedaba anteriormente oculto. La ciencia por la ciencia aparece así como una vaciedad absoluta e inexistente. Sólo tiene sentido en lo relevante a la intersubjetividad, y en cuanto que se constituye en materia de sociabilidad. Paradójicamente, Freud descubrió la relación social elemental, reduciéndola al mínimo, de modo semejante a como enriqueció el sentido del discurso respetando el silencio. En estos datos se ahonda una nueva especie de objetividad, la más radical y menos entrevista de todas.

El inconsciente será entonces la lengua fundamental de la humanidad. En él encuentran los hombres su unidad y la de su especie. Las expresiones resultan, por ello, de algún modo, intraducibles, puesto que son diferenciaciones que han rebasado la más honda unidad del origen común, cuyo sentido unitario

ha de ser repensado por las ciencias del hombre. Por ello, en este género de saber, errores y mentiras son como nudos y atascos del humano discurrir, de cuya resolución suave y no rota dependen las posibilidades ulteriores de comprensión universal.—A. S.

MILLER (D. C.): *Decision - Making Cliques in Community Power Structures: A comparative Study of an American and an English City*, en «The American Journal of Sociology», LXIV, 3, 1958 (págs. 299-310).

Este trabajo analiza la estructura del poder en la comunidad. Hasta ahora, la investigación sobre este aspecto se ha centrado principalmente sobre dos puntos: la identificación de los «policy makers» más influyentes, y las relaciones de grupo, por medio de las cuales, los «policy-makers» ejercen su influjo. Sobre el primer punto hay una abundante literatura; sobre el segundo, en cambio, se han llevado a cabo pocas investigaciones. El estudio de Miller viene a sumarse a las investigaciones sobre la importancia de los grupos en la creación de una determinada política.

La hipótesis que pretende comprobar el presente ensayo es la siguiente: los líderes de una comunidad influyen en la creación de una política determinada mediante su actuación conjunta en grupos. La hipótesis se puso a prueba en un estudio comparativo, llevado a cabo durante los años 1952 al 57, de dos ciudades, una inglesa y otra americana. Las dos ciudades fueron cuidadosamente escogidas, de acuerdo con características demográficas, económicas y educativas similares. La una está situada en el Noroeste de los Estados Unidos; la otra, en el Suroeste de Inglaterra. Se emplearon como técnicas, el cuestionario y la «interview».

Los resultados vienen a mostrar la existencia de estructuras de grupo, lo que confirma la hipótesis; sin embargo, dichas estructuras no son rígidas, con líderes específicos a su mando. No obstante, en determinadas materias se puede comprobar un alto grado de solidaridad de grupo. En la ciudad inglesa se observa una mayor fluidez, debido, entre

otras causas, a la inexistencia de una dominación jerárquica basada en un solo sector de instituciones.—J. C.

NATANSON (M.): *A Study in Philosophy and the Social Sciences*, en «Social Research», XXV, 2, 1958 (págs. 158-172).

El propósito de M. Natanson en este trabajo no es el de estudiar las relaciones entre la filosofía y las ciencias sociales, ni desde un punto de vista histórico, ni desde un punto de vista estructural. Su intención es analizar el carácter e implicaciones filosóficas de los métodos utilizados por las ciencias sociales en sus investigaciones concretas. Por metodología entiende el esquema conceptual, con arreglo al cual se llevan a cabo estudios concretos en historia, economía, sociología y ciencias afines. Por tanto, no hace referencia ni le concierne las técnicas particulares que se utilicen en tales investigaciones concretas. Su tarea es eminentemente filosófica.

En el presente trabajo se ocupa de un problema concreto: de la comparación analítica de dos formas de acercarse a la metodología de las ciencias sociales, la naturalista y la fenomenológica. Entre la que sostiene que los métodos de las ciencias naturales constituyen el método a emplear en las ciencias sociales, y la postura que afirma la peculiaridad del fenómeno social, de donde deduce la inaplicabilidad de los métodos de las ciencias naturales.

Del estudio filosófico de ambas posturas, Maurice Natanson concluye que la interpretación naturalista de las ciencias sociales es inadecuada, y que tal inadecuación sólo puede superarse mediante el empleo de la segunda postura metodológica: la fenomenología. Este último término lo emplea el autor en un doble sentido. Primeramente, en un sentido amplio que comprende el esquema conceptual empleado para estudiar la realidad social por autores como W. I. Thomas, Cooley y Mead, en Estados Unidos, y por Max Weber y seguidores, en Europa; y en segundo lugar, en el sentido estricto que Edmund Husserl le dió. En ambos sentidos, la postura fenomenológica pretende estudiar el mundo social en toda su riqueza y complejidad.—J. C.

QUADRI (Goffredo): *La nuova Sociologia*, en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», XXXV, 1958, VI, (págs. 718-732).

La filosofía de la existencia nos da, hoy, un modo de precisar el concepto Sociología mediante la investigación que tiene por objeto la problemática de la coexistencia humana. Analizando las varias direcciones sociológicas en el pasado siglo, así como la tendencia formalista predominante en Alemania al comienzo de la presente centuria, pone de relieve el pensamiento de G. A. Emge, quien se ocupa específicamente del problema filosófico del Derecho, pero invoca una psicología jurídica que nos salve del positivismo jurídico; resolviendo la conciencia jurídica y moral en la normatividad del hecho.

Para Quadri, la coexistencia es un momento natural de nuestra existencia, la cual es un «ser en el mundo», pero éste no se nos aparece sino en la reconstrucción prospectiva de la conciencia. Haciendo una crítica de la posición marxista, afirma que ésta no se proponía fundar una sociología del conocimiento, que ha sido desarrollada con posterioridad por Max Weber, Karl Mannheim y Max Scheler. La conciencia, en efecto, es por su naturaleza mundana y, por consiguiente, social. Entre otros, aparece el tema de la «falsa conciencia». Mannheim atribuye al marxismo la puesta en uso de esta terminología, pero es lo cierto que ya se encuentra ampliamente estudiada por la filosofía católica de la Contrarreforma, especialmente en Suárez, y luego por Wolf. Este es el inicio de la sociología del conocimiento.

Después de estudiar el desenvolvimiento de estas ideas en P. Sorokin, G. Gurvitch y R. K. Merton, el autor llega a la conclusión de que la conciencia, en su momento más elevado, se manifiesta como responsabilidad ante sí misma; esto es, la conciencia moral, lo que en términos sociológicos supone la importancia de la tarea educativa, pública y privada.—R. C. C.

STARK (W.): *The Psychology of Social Messianism*, en «Social Research», XXV, 2, 1958 (págs. 145-157).

Los precursores de la sociología moderna son, en su mayoría, filósofos so-

ciales. Impresionados por el desarrollo y eficacia de las ciencias naturales, esperan lograr, con la aplicación del método de las mismas al estudio de la sociedad humana, el remedio de los males de la humanidad. Lo curioso acerca de ellos es que un núcleo bastante amplio muestra, en el desarrollo de sus vidas, algún tipo de desequilibrio mental. Jeremy Bentam, William Thompson, Charles Fourier, Saint Simon, Comte, entre otros, sufrieron, en algún momento de su existencia, claros signos de desorden mental. Stark, autor de este pequeño ensayo, queda perplejo ante tal coincidencia. Ante él tiene un grupo de hombres dotados de grandes dotes intelectuales que, al mismo tiempo, padecen locura más o menos manifiesta. Individuos como ellos han existido en todos los tiempos. No obstante, hay algo notable en el grupo de estos hombres. Todos ellos tienen constituciones hereditarias muy diversas, el ambiente familiar y educativo en el que han crecido es igualmente heterogéneo, sus vidas, en suma, no tienen más punto en común que su especial dedicación intelectual y su psicopatía. W. Stark, ante este fenómeno curioso, conjetura que la locura de todos ellos tiene una misma etiología.

Su conclusión es que, en todos los casos mencionados, hay un conflicto profundo entre la personalidad del pensador en cuestión y la teoría por él desarrollada y que intenta llevar a la práctica comenzando por sí mismo. Conflicto irresoluble que acaba por destruir el mismo esquema mental en el que tiene lugar. Hombres dotados de gran sensibilidad la sacrifican a su razón. El final es irremediable. En palabras de Herbert Spencer —perteneciente también a este grupo—, «en la mayoría de los hombres, las consideraciones personales vencen a las impersonales; en mí, sucede lo contrario». Son hombres deshumanizados.—J. C.

SULZBACH (Walter): *Die Deutung unserer Zeit*, en «Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft», vol. 113, núm. 3, Tübingen, 1957, pág. 385-403.

Toda investigación intelectual se sitúa entre dos polos: la investigación de las cosas en las que estamos interesados y la de las cosas que nos rodean y que ya conocemos: labor de investigación total.

la primera; labor de perfeccionamiento de lo ya conocido, la segunda.

En la Sociología se produce esta antinomia: problemas objetivos y problemas subjetivos. Para comprender el desarrollo histórico se precisa la consideración de una y otra problemática.

La problemática de «nuestro tiempo» puede decirse que comienza con la primera guerra mundial, o mejor, después de ella. La expresión «nuestro tiempo» cobra mayor fuerza en la postguerra última, desde 1945.

Se define de varias maneras «nuestro tiempo». Se trata de un tiempo concluido que es preciso renovar. El poeta inglés W. H. Auden ha definido «nuestro tiempo» como «the age of anxiety». Otras definiciones, de 1914 a 1945, tienen un gran interés para un estudio monográfico de la definición o temática en cuestión. La guerra del 14 tuvo para Occidente una gran importancia en la transformación de los Estados, de las Constituciones, de los Sistemas económicos.

En el período de entreguerras ayuda a delimitar el concepto de contemporaneidad la gran crisis económica y el fascismo. También la Revolución rusa con la Dictadura subsiguiente.—J. C.

WARRINER (C. K.): *The Nature and Functions of Official Morality*, en «The American Journal of Sociology», LXIV, 2, 1958 (págs. 165-168).

El presente artículo es una versión revisada de un trabajo presentado por el autor a la reunión anual de «The American Sociological Society», celebrado en Detroit, en septiembre de 1956. Se trata de un estudio de las actitudes respecto de la bebida existentes en una pequeña comunidad del estado de Kansas. En dicho estudio, el autor encontró una incongruencia sistemática entre la expresión pública y privada de los valores mantenidos por los habitantes de «The Village» respecto de las bebidas alcohólicas. En público, sostenían una moralidad «oficial» contraria a tales bebidas, sostenían que «The Village» era una ciudad seca, y que beber era propio de seres despreciables. Esta moralidad oficial no fué desmentida nunca públicamente. No obstante, esta ideología no era, por cierto, expresión fidedigna de las costumbres privadas y de los sentimientos personales de los habitantes de la pequeña

comunidad. En su vida privada sostenían, mediante la práctica, que no había nada de inconveniente en el uso de bebidas alcohólicas, siempre que éste fuera moderado. Privadamente reconocían la patente incongruencia y, así, uno afirmaba: «esta ciudad está llena de hipócritas; votan seco y beben húmedo».

La mayoría de los investigadores que encuentran una incongruencia de este tipo tratan de explicarla, o bien por defecto de las técnicas empleadas, o bien por la existencia de un factor coercitivo en el entorno. La tesis del autor es, por un lado, la de que algunas de estas incongruencias son reales y no producto de una técnica defectuosa, y, por otra parte, que la moralidad oficial debe considerarse como una clase de fenómeno colectivo y no como conducta individual. Por tanto, su función primaria lo es respecto del sistema social y no respecto de los sistemas personales de los miembros. En cuanto la moralidad oficial es colectiva, ejerce funciones como sistema social respecto de la comunidad.—J. C.

WATKINS (J. W. N.): *Historical Explanation in the Social Sciences*, en «The British Journal for the Philosophy of Science», VIII, 30, 1957 (págs. 104-117).

Se busca siempre un método que ayude a encontrar el método de investigación que fuera juntamente necesario y suficiente para guiar al científico hacia una verdad desprovista de todo error. Mas el buen sentido no quiere tanto y se conforma con una metodología que permita no incurrir en determinados errores, aunque ello no garantice por sí el éxito.

En las ciencias sociales, los fenómenos se estudian de modo diverso al utilizado en el conocimiento de la conducta individual. Las «macrolegalidades» explican la regularidad de ciertas modalidades de conducta que viene a ser clasificada como «sociológica», por consistir en explicar regularidades y tendencias que resultan de la interacción de conductas individuales. Mientras que las «microleyes» estudian con mayor precisión el aspecto individual de la conducta en cada uno.

Watkins trata de lo siguiente: delimitar la doble dirección investigadora del

individualismo metodológico por no ser aplicable a la probabilidad de situaciones irregularmente accidentales e impredecibles, de las cuales no puede por tanto preverse claramente una conducta individual, y por ser también inaplicable si se pretendiera establecer como si fuera una especie de conexión física entre los sistemas nerviosos de la gente y el control automático e inteligente de incitaciones y de respuestas. Además, quiere librar al individualismo metodológico de ciertos malentendidos. En primer lugar, sus explicaciones no han de ser buscadas como obedeciendo a oscuros móviles que se escapan a la conciencia individual que el hombre pudiera

hallar naturalmente, y después que no sea identificado con alguno de sus métodos particulares (sicologismo).

Por otra parte, los métodos individualistas han conseguido, cada uno por su lado, iluminar provechosamente muchos aspectos de la realidad social, y han contribuido a descubrimientos sociológicos fundamentales. Y, por último, ciertos métodos individualistas son todavía de forzoso empleo si se quiere explicar con todo detalle ya las regularidades sociales de un proceso susceptible de repetición, ya la constelación histórica de los acaecimientos cuya singularidad no permite pensar que puedan ser comparados análogamente con otros.—A. S.

G) DERECHO Y POLITICA

APTER (D. A.): *A Comparative Method for the Study of Politics*, en «The American Journal of Sociology», LXIV, 3 (págs. 221-237).

David A. Apter pretende, en este ensayo, la aplicación del método comparativo al estudio del fenómeno político. El método comparativo tiene por objeto crear un esquema conceptual que posibilite el análisis de los diversos gobiernos. Estos últimos tienen lugar en los más varios ambientes sociales. El mencionado esquema conceptual hará posibles algunas generalizaciones que nos digan cómo la presencia o ausencia de determinadas variables influyen en el fenómeno político.

Al método comparativo, aplicado al análisis del fenómeno político, se le suelen presentar una serie de dificultades. Estas provienen de la limitada utilidad de las variables empleadas y de la utilización de conceptos fundamentales inadecuados. Como consecuencia, la teoría que tenga por base un empleo deficiente del método comparativo será asimismo deficiente. D. A. Apter intenta superar estos fallos del método comparativo mediante la construcción de un modelo que considere tres dimensiones o variables: la estratificación social, los grupos políticos y el gobierno. Estas tres dimensiones se subdividen, a su vez, en una serie de variables. El método a seguir será aplicar consistentemente dicho modelo en el estudio de los diversos go-

biernos. De esta manera, surgirán empíricamente agrupaciones de variables que diferirán o se asemejarán a los patrones normales. La teoría podrá enriquecerse con la explicación de tales semejanzas y diferencias.

En conclusión, con palabras del propio autor de este trabajo, se trata de un simple «prolegómeno» al método comparativo. Su propósito, como hemos dicho, es crear teorías desarrollando un esquema conceptual, el cual, al ser aplicado en los casos más varios, haga posible un estudio empírico de las variables en acción. Sobre todo, recomienda un análisis cuidadoso de las diferentes sociedades democráticas y de sus gobiernos, que nos indique las condiciones necesarias para el funcionamiento de la democracia.—J. C.

BELL (D.): *The Power Elite-Reconsidered*, en «The American Journal of Sociology», LXIV, 3, 1958 (págs. 238-250).

El presente ensayo es una versión revisada de otro presentado por el autor en mayo de 1958 al «Faculty Colloquium of the Columbia University Sociology Department». Según Daniel Bell, la obra de C. Wright Mill, *The Power Elite*, ha tenido un gran impacto emocional en sus lectores debido a sus cualidades retóricas y no a una verdadera aportación científica al estudio del fenómeno del poder en los Estados Unidos. En este

corto ensayo. Daniel Bell se pone a la tarea de analizar detalladamente y con referencias textuales la obra de Mill. De esta forma puede concluir lo que acabamos de decir: *The Power Elite* no es una aportación científica al estudio del fenómeno del poder en los Estados Unidos por varias razones, pero, sobre todo, por la simple razón de que no es un análisis empírico del poder en Norteamérica, sino sencillamente un esquema para el estudio del poder; y aún dicho esquema es poco satisfactorio. Sus fallos son importantes: la terminología empleada por Mill es confusa, el esquema conceptual que emplea lo induce de experiencias europeas, define al poder como violencia y olvida analizar la naturaleza de los intereses políticos, así como definir el carácter de las decisiones políticas.

La consideración del poder como violencia y sus consecuencias, deriva, según Bell, del enojo con que Mill contempla la creciente burocratización de la vida. Es una protesta de tipo romántico. De aquí lo atractivo del libro: muchos de sus lectores se identifican con el enfado de Mill. No obstante, esta postura no conduce al análisis del fenómeno, sino que lo soslaya. No basta con sentirse impotente ante la proliferación burocrática, es necesario descubrir las causas de tal impotencia.—J. C.

CASSINELLI (C. W.): *Some Reflections of the Conflict of the Public Interest*, en «Ethics», LXIX, núm. 1, 1958 (págs. 48-61).

El autor del presente artículo pretende delimitar y criticar ciertas consecuencias de carácter facticio y ético, incluidas en una definición muy frecuente de interés público, según cuya definición tal interés equivale al interés poseído por el público. Normalmente se entiende que la frase «interés público» se refiere al objeto más alto de la vida política, y precisamente es esta opinión o criterio lo que el autor critica con más fuerza. En la primera sección de su artículo intenta mostrar que los únicos intereses que pueden describirse como poseídos por el común están conectados con los principios defensivos de la comunidad y por consiguiente no ofrecen las características que exige la ética democrática.

En la sección segunda intenta poner en claro que la ética democrática no incluye el concepto de oposición entre intereses públicos o intereses privados, en el caso en que los intereses públicos se identifiquen con todos los fines superiores de las relaciones políticas. El autor cree que la oposición entre lo público y lo privado acusa una determinada mentalidad y estructura a la que propiamente hablando no se puede llamar democrática.

En la tercera sección se refiere a la posibilidad de aplicar las conclusiones obtenidas en las dos secciones anteriores al gobierno de los hombres, y en este sentido ve que los intereses públicos, interpretados como intereses poseídos por el público, se refieren de una manera muy directa al proceso electoral, ya que el sistema de elecciones es el medio más directo con que el gobierno cuenta para tomar contacto con, y hacerse responsable de, los intereses públicos. En este sentido los problemas de mayorías y minorías afectan de una manera directa a la cuestión de los intereses públicos.

Por último, el autor insiste en que no ha pretendido construir una teoría alternativa en la que haya que aceptar un criterio de los intereses públicos u otro, sino que ha pretendido manifestar cómo en la concepción democrática del mundo el concepto de interés público excede a la definición sumamente limitada según la cual los intereses poseídos por el público deberían propiamente recibir esta calificación. Público y privado, en la concepción democrática, tienden a coincidir en lo que se refiere a la vigilancia e interés comunes.—E. T. G.

DE MATTEI (Rodolfo): *Il problema dell'«Ragion di Stato» nel Seicento*, en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», XXXV, 1958. VI (páginas 680-693).

Continuando el estudio de las varias influencias de la teoría de la razón de Estado sobre la ciencia del Derecho, se ocupa el autor de la llamada *interpretatio politica*, que venía a añadirse a las interpretaciones anteriores, proponiéndose valorar la ley desde el punto de vista de los fines propuestos por el Estado. La:

iniciativa se refiere a Joachim Hopper, seguido por Martino Antonio del Río.

La doctrina de la razón de Estado volvió a proponer el antiguo principio de que el Príncipe tiene eminente facultad para interpretar las leyes que promulga. El mismo Santo Tomás había dicho que pertenece solamente al Príncipe interpretar la intención del legislador.

Con estas ideas se conecta la doctrina de la *absoluta potestas*.

En Francia, Le Bret declaraba que sólo al Príncipe pertenece explicar el sentido de las leyes y de darles la interpretación que quieran, cuando aparezcan diferencias sobre la significación de sus palabras. En 1667 una disposición regia prohibía expresamente a los Parlamentos usar de aquella facultad que el Soberano pretendía reservarse para sí mismo. Donde se puede ver afirmada la inalienable potestad del Soberano para interpretar la ley es en la obra de Hobbes.

Federico Bonaventura (1555-1602) llegó a la conclusión de que la razón de Estado, como Arte y Ciencia regia, se ocupa también en la interpretación de las leyes. Para Campanella, como es sabido, hasta tener en cuenta la equidad, sin que sea necesario recurrir a la razón de Estado.

Finalmente, el Cardenal De Luca demostró en toda su obra, que el buen intérprete de la ley no deja de acompañar a su apreciación jurídica una oportuna sensibilidad para el clima ético-político. R. C. C.

DIESING (Paul): *Socioeconomic Decisions*, en «Ethics», LIX, núm. 1, 1958 (págs. 1-18).

El autor sostiene que la mayor parte de las decisiones que los órganos directivos del poder adoptan hoy en día, están en estrecha conexión con los problemas económicos unas veces, y otras son constitutivamente problemas socioeconómicos.

Una decisión económica supone: 1.º Estimar los probables efectos de cada alternativa que se ofrezca. 2.º Estimar los grados de probabilidad de cada efecto. 3.º Estimar y comparar el valor de cada efecto según una escala propia que se refiera al dinero, a la utilidad o a la preferencia o indiferencia; y 4.º Elegir aquella alternativa que ofrezca las ma-

yores probabilidades de ofrecer el mayor valor.

Las decisiones sociales deben referirse principalmente: 1.º A definir una determinada situación descubriendo los conflictos que se dan en ella y los factores que mantienen estos conflictos. 2.º Estimar los cambios posibles y valorar el grado de tensión que cada cambio produciría. 3.º Descubrir cuáles son los elementos que condicionan los cambios. 4.º Predecir los futuros conflictos, tensiones y semejanzas que acompañan al cambio; y 5.º Procurar que el cambio sea de tal índole que reduzca el conflicto o prepare para llevarlo mejor.

La asociación de los dos criterios determina ya las decisiones socioeconómicas, decisiones, por consiguiente, que habría que aceptar, bien integrando puntos de vista de los dos criterios, bien aumentando uno sobre otro o los dos, o bien disminuyendo. El autor denomina a estos procedimientos métodos de integración, de maximación y de minimación. A su vez, los diferentes métodos pueden combinarse entre sí de un modo suficiente.

El autor cree que se puede precisar el sentido de las decisiones económicas por la aplicación de la sistemática que propone, pero opina que es necesario definir el límite dentro del cual las decisiones socioeconómicas tienen pleno sentido. Este límite lo dan las reglas de la moral admitida, que son las que limitan las alternativas y las que permiten seguir uno u otro camino para adoptar las decisiones compatibles económica y sociológicamente.—E. T. G.

GANGL (Hans): *Staatkrise und Staatsgewalt*, en «Zeitschrift für Politik», número 4, 1957 (págs. 305-316).

La palabra crisis ha adquirido una pluralidad de significados actualmente y se ha generalizado hasta el punto de poder decir que es una palabra de moda. Originariamente procede del ámbito de la Medicina, en concreto de la mentalidad hipocrática y significa el punto máximo de un proceso morboso.

De los teóricos modernos de las crisis, quien ha llevado inicialmente el estudio del tema a su máxima complicación, ha sido Jacobo Burckhardt, quien estudió el origen, desarrollo y fin de las crisis sociales, particularmente en conexión con

las revoluciones. Burckhardt construye una filosofía de las crisis en la que distingue distintos momentos del proceso. El inicial, que equivale a una aceleración en el ritmo de la historia, aquel en que el ritmo histórico crece por un especial cambio debido a una fuerza concreta y el momento de parada, retroceso o recuperación de antiguos valores, que dará paso a la institucionalización de los elementos característicos de la crisis.

A partir de la obra de Charles Renouir titulada *La crise de l'état moderne* se inicia la divulgación de este concepto. Ahora bien, la crisis del estado puede entenderse bien como el momento en el que empieza la desaparición de esta forma de integración política, bien como el momento en el cual el Estado necesita reorganizarse para encontrar nuevos caminos e instrumentos a su actividad. El punto en el cual la crisis recae con más vigor a juicio de los diferentes autores, es el poder. Crisis de Estado significa crisis de poder, y, por consiguiente, crisis de soberanía. Para superar el proceso crítico, el Estado inicia una mayor centralización y, en general, concentración del poder, lo que lleva en un proceso lineal a la aplicación de principios autoritarios. Por otra parte, el Estado, de acuerdo con la ideología y mentalidad de los tiempos, tropieza con ciudadanos cuyo punto de vista o perspectiva es democrática. Así se da una doble crisis cuyos elementos son contradictorios. El testimonio teórico de estos hechos está en la llamada racionalización del poder como criterio superador de los dos términos de la contradicción.—E. T. G.

GELLNER (Ernest): *Contemporary Thought and Politics*, en «*Philosophy*», XXXII, núm. 123, 1953 (páginas 336-357).

Bajo la dirección de P. Lastett ha sido publicado un conjunto de diez ensayos, referentes a filosofía política y social, bajo el título de *Philosophy, Politics and Society* (Oxford, B. Blackwell, 1956). Es su tónica general la descripción de la agonía de ciertos sistemas filosóficos y políticos presuntamente muertos a manos del positivismo lógico.

La mayor parte de los autores está influida por el movimiento filológico actual. Se estudia en primer lugar la posibilidad de un pensamiento político, la

situación de las valoraciones políticas, y la función de la política dentro del conjunto de los conocimientos posibles, siempre desde una mentalidad positivista. En general se observa un profundo cambio desde el positivismo clásico hasta el filológico. Aquél era radical en sus consecuencias, mientras que éste es lógicamente conservador.

Entre los ensayos referentes a las valoraciones políticas es notable el de miss MacDonald acerca de los derechos naturales. Plantea su peculiaridad real indagando si son primordialmente tácticos, lógicos o axiológicos. Contesta la autora que pertenecen a esta última categoría, y que sería gravemente dañoso considerarlos de otra manera.

Otros ensayos acerca del concepto de soberanía, de derecho, y contraponiendo la moralidad liberal y la socialista, son también interesantes.

Finalmente se presenta un estudio introductorio al concepto de sociedad, estableciendo ciertas distinciones entre modalidades sociales, que el autor del artículo no ha llegado a entender, al menos en cuanto a su utilidad, mediante la distinción entre sociedad enfrentada (*Face to face Society*) y sociedad territorial, o sea, donde se prescinde del concepto de comunicación activa entre los individuos.—A. S.

HERMENS (Ferdinand A.): *Ethics, Politics, and Power: Christian Realism and Manichaeic Dualism*, en «*Ethics*», LXVIII, 4, 1958 (págs. 246-259).

Es preciosamente clara la distinción de Max Weber entre ética y política: como ética de la responsabilidad y ética de la intención. La primera exige que cada uno se dé cuenta de los posibles resultados de su propia conducta. La ética de la intención sigue la máxima de que el cristiano actúe rectamente y se confíe en Dios en cuanto a la esperanza de lograr el resultado propuesto. Max Weber entiende siempre, en todo caso, que se actúa dentro de una mentalidad insertada en la ética del cristianismo.

Hay un nivel moral de la vida política con el cual es incompatible la idea de que el fin justifica los medios y la creencia de que es posible un éxito político definitivo. Pues el verdadero cristiano nunca puede cerrar los ojos a los elementos trágicos que intervienen en

la Historia. Mas junto con esto, el cristiano piensa que Dios ha creado, además del espíritu, también la materia, y ambas cosas como bienes.

Sin embargo, la existencia del poder implica siempre un cierto sometimiento del espíritu a la materia. Ello plantea el problema de cualificación del poder político como bueno o como malo. Burckhard supuso que el poder es malo en sí mismo, Meinecke, que es neutral. De modo ambiguo, Max Weber identifica poder y violencia. En definitiva, se plantea el problema de la naturaleza del poder político.

La mentalidad propia de los poderes totalitarios tiende a juzgar a la naturaleza humana como viciada y radicalmente perniciosa e inestable. Presupone el pesimismo antropológico. Por ello sus líderes están en continua lucha por el poder, pues desconfían unos de otros. Por el contrario, la democracia gusta de dotar al poder político de los medios menos eficientes posibles. Tiene predilección por el poder vacío, por suponer la natural capacidad de los hombres para organizarse espontáneamente. La democracia supone un optimismo antropológico. El hombre es moral; la sociedad, inmoral.

El autor concluye que siempre habrá forzosamente un conflicto entre la ética y la actividad política, puesto que en ninguno de ambos aspectos es posible llegar a una perfección permanente, ya que los seres humanos suelen tanto equivocarse como acertar, cualquiera que sea el asunto a que se dediquen y aunque pongan en él todo su interés.—A. S.

HUNTINGTON (Samuel P.): *Conservatism as an Ideology*, en «The American Political Science Review», junio 1957, vol. LI, núm. 2 (págs. 454-473).

¿América es conservadora o no? Esta es la interrogante que hoy se plantea cuando de enjuiciar la política americana se trata.

Conservadurismo político es, en principio, aristocracia o al menos oligocracia, plutocracia... La teoría aristocrática del conservadurismo se define como ideología que sirve a la permanente reacción, frente a la democracia, de la clase feudal-aristocrática agraria, más o menos en decadencia desde la Revolución francesa. Liberalismo, formación o mejor, conso-

lidación de la burguesía, desde fines del siglo XVIII, y la primera mitad del siglo XIX, oscilan entre el conservadurismo de la aristocracia medieval-moderna y el democratismo progresivo del tiempo contemporáneo, ya pactando con ésta, ya haciendo prevalecer los arcaicos presupuestos de la Sociedad medieval-moderna.

El autor del artículo subraya la importancia de Burke en el pensamiento político anglosajón y la atribuye, plenamente, una ideología conservadora que es la que pasa a Norteamérica y alimenta en ella a la fracción republicana hasta el punto de que sea la ideología de Burke la que inspire la reacción, por decirlo así, derechista republicana del movimiento político actual estadounidense.

Sin embargo, Norteamérica y su tradición vienen a desmentir esto, ya que es absurdo hablar de tradición histórica conservadora en una joven nación forjada en el siglo XVIII y más por motivos económicos que políticos.

No hay, en puridad, una tradición conservadora en América, y, sin embargo, ha calado en ella la ideología conservadora de Burke. Esta es la paradoja política estadounidense.

Así se plantea como problema este hecho: ¿cómo existe *de facto* una operante ideología conservadora, en auge, en una nación creada al abrigo de la democracia reformista?—E. S.

Mc. CLOSKY (Herbert): *Conservatism and Personality*, en «The American Political Science Review», marzo 1958, vol. LII, núm. 1 (págs. 27-45).

El dualismo conservadurista y liberal tiene una profunda significación: el conservadurismo subraya la personalidad que se tiene, el liberalismo tolera y respeta la personalidad no sólo de los partícipes del grupo social a que se pertenece, sino la personalidad real y efectiva o posible, futura, de los demás que persiguen fraguar esa personalidad conservadora, o lo que es lo mismo, el liberal respeta la aspiración al conservadurismo de los que todavía no tienen nada que conservar.

Con base en éste, H. Mc. Closky plantea el problema del conservadurismo como supervivencia de un grupo social-político que hereda algo que merece conservarse,

sobre todo un valor moral independientemente de los valores materiales a conservar: la personalidad o conciencia de clase.—E. S.

Mc. CLOSKEY (Robert G.): *American Political Thought and the Study of Politics*, en «The American Political Science Review», vol. LI, núm. 1, 1957 (págs. 115-129).

Entre «ideas políticas» y «ciencia política» se debate el pensamiento político americano en relación con el estudio de la política en general. La dirección filosófica, ideas, la científica, ciencia, se reparten la actividad político-intelectual norteamericana. El tópico de que el pueblo americano no ha sido muy dado a filosofar sobre el gobierno se expresa en las críticas a la ideología filosófico-política y en ver a los Estados Unidos como nación más propensa a estudios de ciencia política que a los de filosofía política.

Si comúnmente sólo se ve en el pensamiento político norteamericano una rama de la llamada «Political Science», esto no es totalmente cierto. La distinción entre «científico político», así estrictamente llamado, y «estudioso de las ideas políticas», se ha exagerado notablemente respecto de los Estados Unidos.

La forma política federal americana, entre otras instituciones, se designa como forma ambigua que revela la preeminencia de lo político como hecho científico técnico sobre lo político ideológico propiamente dicho, ya que es una forma abierta que parece rechazar de antemano toda construcción ideológica *a priori*.—E. S. E.

Ross (Alf): *Delegation of Power*, en «The American Journal of Comparative Law», VII, 1, 1958 (págs. 1-22).

El tema estudiado consiste en el sentido y validez de la máxima *delegata potestas non potest delegari*.

La victoria de la democracia parlamentaria y la evolución desde el liberalismo hacia el Estado garantizador y efector de los servicios públicos, ha dado nueva significación al problema de la relación entre la legislatura y el poder ejecutivo.

De hecho, ocurre que en Francia y en

Inglaterra se da frecuentemente delegación del poder legislativo en el ejecutivo. Las razones pueden verse con cierto detalle: limitación del tiempo hábil para las tareas parlamentarias, la índole técnica de aquellos asuntos sobre que se va a legislar, las contingencias debidas a la diversidad de lugares donde hay que regular alguna actividad pública o particular, la flexibilidad necesaria para las reglamentaciones, la oportunidad para poner en marcha determinados proyectos previamente elaborados, la posibilidad de situaciones de emergencia que postulan acción rápida y efectiva.

En todo caso, la delegación puede metodizarse bajo un doble punto de vista, según que sea delegación *normal* o *excepcional*, tomando diverso significado en cada caso.

Los modos excepcionales suelen referirse a legislación en materia de impuestos, a reformar actos parlamentarios, a conferir ámbitos discrecionales a algún ministro, o a prohibir que los tribunales puedan controlar el uso de ciertos poderes concedidos limitadamente.

En todo caso, la delegación de poder tiende a referirse más a proveer ciertas realizaciones con criterio técnico que a conferir «cheques en blanco».

Alf Ross opina que esta serie de actuaciones no son definidas suficiente y adecuadamente por el concepto de «delegación». Pues no puede haber delegación en quebrantamiento de la constitución política. Por ello, la máxima estudiada sólo es válida dentro de límites razonables y compatibles con la inviolación constitucional. Sólo es posible la delegación en tanto que la *potestas* siga persistiendo como tal.—A. S.

SPITZ (David): *Power and Personality: The appeal to the «Rights Man» in Democratic States*, en «The American Political Science Review», marzo 1958, vol. LII, núm. 1 (págs. 84-97).

La relación entre poder y personalidad se revela sobre todo en relación con el concepto de derechos del hombre en los estados democráticos, en los que, en principio, el poder se encuentra en función de la personalidad claramente manifestada en el campo social.

Desde Sócrates el tema de los derechos del hombre como control del poder político ha sido en repetidas ocasiones la

cuestión casi fundamental, así de la política como del Derecho. Sobre todo, en los períodos democráticos en los que se ha querido contrapesar el posible abuso del poder político con una enérgica defensa de los derechos del hombre. ¿En qué se basa la justicia o error humanos frente al poder político? ¿Cómo entran o pueden entrar en colisión éste y los derechos humanos naturales?

A pesar del amargo juicio del Eclesiastés, cuando afirma que no hay ningún hombre verdaderamente justo sobre la tierra que sea realmente bueno y que se encuentre sin pecado, el hecho es que la democracia sostiene frente al poder político, que la actividad libre del hombre es, en general, buena, si bien, luego, hace de la representación política una abstracción de ese hombre bueno individual representado en el Parlamento. Por eso, la democracia tiende a convertir a su representante «democrático» en «autoridad», en representante verdaderamente «autorizado» para simbolizar al hombre justo innominado, oscuro, en quien confía con su voto, es decir, su representación, la persona «decente» y razonable.

El concepto de «autoridad» lo toma la democracia de las formas vigorosas de control del poder político, pero la ver-

dad es que no se ha determinado bien que sea una persona «democrática» ni tampoco que sea justamente una persona en cuanto «autoridad». La personalidad de una y otra no aparecen claras y, por ello, el conflicto entre libertad y autoridad políticas renace de continuo. Lasswell y Fromm han tratado de determinar ambos conceptos en la colisión conceptual entre poder-autoridad *de facto* y personalidad —autoridad por decirlo así potencial—; pero el primero atribuye la autoridad más a los seguidores de los «leaders» —al apoyarlos— que a los propios «leaders».

Tiranía y anarquía representan los extremos entre glorificación de poder y personalidad. Una y otra actitud pretende absorber a la otra. El autor del artículo señala cómo para el poder absoluto el hombre verdaderamente «democrático» es incompatible con la democracia. También indica que, a su juicio, no ha sido todavía bien definido el hombre justo ni que sean las cosas justas. Además, los diferentes tipos de personalidad no quedan bien clasificados. En todo caso, sin embargo, la lógica del principio democrático parece sustentar lo siguiente: que todo hombre debe ser admitido en el seno jurídico de la ciudadanía frente al poder político.—E. S.

