

ANUARIO  
DE  
FILOSOFIA  
DEL  
DERECHO

Tomo VIII - 1961



INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDIOS JURIDICOS



# ANUARIO DE FILOSOFIA DEL DERECHO

DIRECTOR:

**D. Luis Legaz Lacambra**

Catedrático de Filosofía del Derecho

CONSEJO DE REDACCION:

**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

SECRETARIA DE REDACCION:

**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 dos ejemplares de ella a su Redacción.

## PRECIO DE SUSCRIPCION

España .....	155 ptas.
Extranjero .....	200 »
Tomos atrasados .....	200 »



ANUARIO  
DE  
FILOSOFIA DEL DERECHO

PUBLICACIONES DEL INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDIOS JURIDICOS

Serie 1.<sup>a</sup>

PUBLICACIONES PERIODICAS

NUMERO 4

ANUARIO DE FILOSOFIA DEL DERECHO

TOMO VIII



MINISTERIO DE JUSTICIA  
Y CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS



ANUARIO  
DE  
FILOSOFIA DEL DERECHO

TOMO VIII



MADRID

1 9 6 1



---

---

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. 227 07 10.—Madrid (12)



# INDICE

Páginas

## ESTUDIOS

FONT PUIG (Pedro): «La Filosofía jurídica de la Patrística preagustiniana».	1
DEL VECCHIO (Giorgio): «Filosofía del Derecho en compendio» ... ..	19
GONZÁLEZ VICÉN (Felipe): «Sobre los orígenes y supuestos del formalismo en el pensamiento jurídico contemporáneo» ... ..	47
DÍAZ (Elías): «Sustanciación de lo colectivo y Estados totalitarios» ... ..	77
FERNÁNDEZ-GALIANO (Antonio): «Ensayo de una concepción hilemórfica del Derecho» ... ..	119
GARCÍA SAN MIGUEL (Luis): «La Ontología jurídica del profesor Maihofer».	137
LÓPEZ MEDEL (Jesús): «La cantidad como entidad jurídica» ... ..	157
SÁNCHEZ DE LA TORRE (Angel): «El Derecho natural de propiedad en la ideología católica moderna» ... ..	163
SERRANO VILLAFAÑE (Emilio): «El principio «Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig» a través de la filosofía hegeliana, con especial referencia a la filosofía jurídico-política».	173

## NOTAS BIBLIOGRAFICAS

BARRADA (Alfonso): «Sobre el libro-homenaje al profesor Legaz ... ..	267
SÁNCHEZ DE LA TORRE (Angel): «Teoría y realidad del otro» ... ..	293

## RECENSIONES Y NOTICIAS DE LIBROS

BATIFFOL (Henri): «La Philosophie du Droit» (Emilio Serrano Villafañe).	305
BRECHT (Arnold): «Political Theory. The Foundations of Twentieth-Century Political Thought» (Angel Sánchez de la Torre) ... ..	307
CASTÁN TOBEÑAS (José): «Crisis mundial y crisis del Derecho» (Manuel Mantero) ... ..	310
DENNIS LLOYD (M. A.): «Introduction to jurisprudence (with selected texts)» (J. A. Ortega Díaz-Ambrona) ... ..	311
DUPUY (Maurice): «La Philosophie de Max Scheler, son évolution et son unité» (S. Alvarez Turienzo) ... ..	316
FASSO (Guido): «Che cosa intendiamo con «Diritto Naturale?»» (Emilio Serrano Villafañe) ... ..	317
FERGUSON (John): «Moral Values in the Ancient World» (A. Sánchez de la Torre) .. ..	319



	<u>Páginas</u>
FOLGADO (Avelino): «Evolución histórica del concepto del Derecho subjetivo. Estudio especial de los teólogos-juristas españoles del siglo XVI» (A. Sánchez de la Torre) ... ..	320
FOX (Adam): «Plato and the Christians» (S. Alvarez Turienzo) ... ..	322
GOTTHEIL (Julio): «Common Law y Civil Law» (Emilio Serrano Villafañe). ... ..	323
HENRICI (Peter): «Hegel und Blondel» (S. Alvarez Turienzo) ... ..	325
HYMAN (Herbert H.): «Political Socialization, a Study in the Psychology of Political Behavior» (J. C.) ... ..	326
HYPPOLIT (Jean): «Etudes sur Marx et Hegel» (Víctor Pérez Díaz) ... ..	328
KANTOROWICZ (Herman): «The Definition of Law» (A. Sánchez de la Torre) ... ..	330
LACHANCE (Louis): «Le droit et les Droits de l'homme» (Emilio Serrano Villafañe) ... ..	331
LAUER (Quentin, S. J.): «The Triumph of Subjectivity»: An Introduction to Transcendental Phenomenology» (A. Sánchez de la Torre) ... ..	334
LECLERCQ (Jacques): «Del Derecho natural a la Sociología» (Emilio Serrano Villafañe) ... ..	335
LEGAZ Y LACAMBRA (Luis): «La Filosofía del Derecho y el Derecho comparado» (Manuel Mantero) ... ..	339
LÓPEZ MEDEL (Jesús): «La familia rural, la urbana y la industrial en España» (Emilio Serrano Villafañe) ... ..	341
«La Métaphysique et l'expérience. Seconde Entretiens de Rome», publié sous la direction de Ferdinand Gonsseth (S. Alvarez Turienzo) ... ..	343
MILLER (R. D.): «Schiller and the Ideal of Freedom. A Study of Schiller's Philosophical Works with Chapters on Kant» (A. Sánchez de la Torre) ... ..	344
MONTEFIORE (Alan): «A Modern Introduction to Moral Philosophy» (Angel Sánchez de la Torre) ... ..	345
HOWARD W. (Odum): «American Sociology. The Story of Sociology in the United States through 1950» (Emilio Serrano Villafañe) ... ..	346
PERTICONE (Giacomo): «In tema di Diritto e Giustizia» (Emilio Serrano Villafañe) ... ..	350
RAYMONDIS (Louis-Marie): «Une vision juridique et politique» (Emilio Serrano Villafañe) ... ..	352
ROSENTHAL (M.): «Les problèmes de la dialectique dans "Le capital", de Marx» (Víctor Pérez Díaz) ... ..	354
VIRALLY (Michel): «La Pensée juridique» (Emilio Serrano Villafañe) ... ..	355

#### ANUARIO DE REVISTAS

##### A) *Historia de la Filosofía jurídica, social y política*

«The Concept of Peace as the Central Notion of Buddhist Social Philosophy», por O. H. de A. Wijesekera <i>Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie</i> , XLVI, 4 (1960), págs. 493-501 ... ..	359
--	-----

	<u>Páginas</u>
«The Value of Freedom: Mill's Liberty (1859-1959), por Albert W. Levy. <i>Ethics</i> , LXX, 1 (1959), págs. 37-47 ... ..	360
«Kierkegaard on Liberation», por Winfield E. Naglei. <i>Ethics</i> , LXX, 1 (1959) páginas 47-58 .. ...	361
«Saint-Simon et Karl Marx», por Georges Gurvitch. <i>Revue Internationale de Philosophie</i> , núm. 53-54 (1960), págs. 399-416 ... ..	361
«Hägerström's Philosophy of Law», por John Passmore. <i>Philosophy</i> , número 137 (vol. XXXVI), páginas 143 a 161, julio 1961 ... ..	362
«John Dewey and American Liberalism», por Arthur E. Murphy, <i>The Journal of Philosophy</i> , LVII, 13 (1960), 420-436 ... ..	363

#### B) Pensamiento contemporáneo

«La gnoseología del error», por Carlos Cossio, <i>La Ley</i> , tomo 101, (1961).	364
«Gedanken zur Ueberwindung des rechtsphilosophischen Relativismus», por Arthur Kaufmann. <i>Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie</i> , XLVI, 4 (1960), págs. 553-569 ... ..	366
«Phénoménologie et idéalisme», por Joseph Moreau. <i>Giornale di Metafisica</i> , anno XV, (1960), núm. 5, págs. 557-575 ... ..	367
«Evidence in History and in Law», por Nicholas Rescher y Carey B. Joint. <i>The Journal of Philosophy</i> , LVI, 13 (1959), págs. 561-578 ... ..	368
«Opinions et verité» por Ch. Perelman. <i>Les Etudes Philosophiques</i> , XIV, 2 (1959), págs. 131-138 ... ..	369
«Espíritu y ser. Inquietud humana», por J. Ignacio Alcorta. <i>Giornale di Metafisica</i> , anno XVI (1961), núm. 2, págs. 212-224 ... ..	370
«Maladies mentales et liberté», por Henri Baruk. <i>Les Etudes Philosophiques</i> , XIV, 1 (1959), págs. 9-16 ... ..	370
«Etre et devoir-être», por Michel Jouhaud. <i>Les Etudes Philosophiques</i> , Nouvelle Série (1960), núm. 2, págs. 221-230 ... ..	371
«The Concept of Action», por Tadeus Kotarbinski. <i>The Journal of Philosophy</i> , LVII, 7 (1960), 215-222 ... ..	372
«Conscience and Super ego», por Michael E. Stock, O. P. <i>The Thomist</i> , núms. 2, 3 y 4; abril, julio y octubre 1961. Vol. XXIV, págs. 544 a 579.	372

#### C) Etica y Moral

«Morale et liberté», por Georges Bastide. <i>Les Etudes Philosophiques</i> , XIV, 1 (1959), págs. 41-46 ... ..	373
«Caractère et liberté», por Gaston Berger. <i>Les Etudes Philosophiques</i> , XIV, 1 (1959), págs. 47-52 ... ..	373
«La notion du Bien», por J. De Finace, S. J. <i>Gregorianum</i> , XXXIX, 1 (1958), págs. 5-42 ... ..	374



	<u>Páginas</u>
«Politics and the contemplative life», por Sebastian De Grazia. <i>The American Political Science Review</i> , LIV, 2 (1960), págs. 447-456 ... ..	375
«La conduite de l'expérience morale», por Louis Doucy. <i>Les Etudes Philosophiques</i> , XIV, 4 (1959), págs. 499-507 ... ..	375
«Morality and Convention», por W. D. Falk. <i>The Journal of Philosophy</i> , LVII, 20-21 (1960), págs. 675-685 ... ..	376
«Grâce et liberté», por Aimé Forrest: <i>Les Etudes Philosophiques</i> , XIV, 1 (1959), págs. 53-58 ... ..	377
«On Law and Moral», por Ingemar Hedenius. <i>The Journal of Philosophy</i> , LVI, 3 (1959), págs. 117-125 ... ..	378
«Habitudo et libertas», por René Lacroze. <i>Les Etudes Philosophiques</i> , XIV, 1 (1959), págs. 29-34 ... ..	378
«Can we Know we have Free Will by Introspection?», por Keith Lehrer. <i>The Journal of Philosophy</i> , LVII, 3 (1960), págs. 145-157 ... ..	379
«Ethics and War: a catholic views», por Joseph C. McKenna. <i>The American Political Science Review</i> , LIV, 3 (1960), págs. 647-658 ... ..	379
«Imagination et liberté», por François Meyer. <i>Les Etudes Philosophiques</i> , XIV, 1 (1959), págs. 35-40 ... ..	380
«Liberté et compromis», por Edouard Morot-Sir. <i>Les Etudes Philosophiques</i> , XIV, 1 (1959), págs. 3-8 ... ..	381
«Evaluating Interpersonal Freedoms», por Félix E. Oppenheim. <i>The Journal of Philosophy</i> , LVII, 12 (1960), 373-384 ... ..	381
«L'amour de soi base de l'amour d'autrui», por J. Rolan, E. Ramirez. <i>Laval Théologique et Philosophique</i> , XIV, 1 (1958), págs. 77-88 ... ..	382
«Moral Obligation in Process Philosophy», por Daniel D. Williams. <i>The Journal of Philosophy</i> , LVI, 6 (1959), págs. 263-270 ... ..	382
«Come si pone il problema della libertà», por Roberto Zavalloni, O. F. M. <i>Antonianum</i> , XXXV, 3-4 (1960), págs. 449-502 ... ..	383

#### D) *Derecho natural y Filosofía del Derecho*

«Diritto naturale e positivo nella storia del pensiero politico», por Arturo Beccari. <i>Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto</i> (1956), págs. 53-56.	384
«God's Eternal Law», por Joseph Collins, O. P. <i>The Thomist</i> , volumen XXIII, núm. 4, págs. 497 a 532, octubre 1960 ... ..	385
«Natural Law and the Judicial Function», por Joseph V. Dolan. <i>Laval Théologique et Philosophique</i> , XVI, 1 (1960), págs. 94-141 ... ..	385
«Natural Law and Modern Jurisprudence», por Joseph V. Dolan. <i>Laval Théologique et Philosophique</i> , XV, 1 (1959), págs. 32-63 ... ..	386
«Natural Obligation, Natural Appropriation», por Matthew Lipman. <i>The Journal of Philosophy</i> , LVI, 5 (1959), págs. 246-252 ... ..	386
«Moral and Legal Norms», por María Ossowska. <i>The Journal of Philosophy</i> , LVII, 7 (1960), 251-258 ... ..	387

	Páginas
«Le fondement des droits de la famille», por Lorenzo Roy. <i>Laval Théologique et Philosophique</i> , XV, 2 (1959), págs. 275-291 ... ..	388
«Abrégé du droit naturel classique», por Michel Villey. <i>Archives de Philosophie du Droit</i> , núm. 6 (1961), págs. 25-72 ... ..	389
 E) <i>Teoría general del Derecho. Ciencia y Técnica jurídicas</i> 	
«De vocis "Ecclesia" origine et notione iuridica», por Michael Brlek. <i>Antoniano</i> , XXXVI, 1 (1961), 69-90 ... ..	390
«Methoden der Völkerrechtswissenschaft», por Adolf Schüle. <i>Archiv des Völkerrechts</i> , 8. Band. 2. Heft (1959), págs. 129-150 ... ..	390
«Die Kodifikationsarbeiten der Vereinten Nationen auf dem Gebiete der Menschenrechte», por Egon Schwelb. <i>Archiv des Völkerrechts</i> , 8. Band, I. Heft (1959), págs. 16-49 ... ..	391
 F) <i>Sociología general, del Derecho y de la Cultura</i> 	
«El Cristianismo y la lucha de clases», por Rubén Calderón Bouchet. <i>Boletín de Estudios Políticos</i> , Universidad de Cuyo (República Argentina), núms. 5 y 6 (1956), págs. 105-139 ... ..	392
«Vie sociale et liberté», Paul Chombart de Lauwe. <i>Les Etudes Philosophiques</i> , XIV, 1 (1959), págs. 17-28 ... ..	393
«The Process of Evaluation in a Democratic Community», por Gail Kennedy. <i>The Journal of Philosophy</i> , LVI, 6 (1959), págs. 253-263 ... ..	394
«Agricultural enterprise and rural class relations», por Arthur L. Stinchcombe. <i>The American Journal of Sociology</i> , LXVII, 2 (1961), 164-176.	394
«Social Morality and Individual Ideal», por P. F. Strawson, University College, (Oxford). <i>Philosophy</i> , January 1961, vol. XXXVI, núm. 136, páginas 1-17 ... ..	395
 G) <i>Derecho y Política</i> 	
«What Authority is not», por Sebastián de Grazia. <i>The American Political Science Review</i> , LIII, 2 (1959), págs. 321-331 ... ..	396
«Suffragio universale e capacità politica», por Giorgio Del Vecchio. <i>Rivista trimestrale di Diritto Pubblico</i> , Milano, enero-marzo 1961, págs. 6-15.	396
«The Dilemma of Liberalism», por Charles N. R. McCoy, <i>Laval Théologique et Philosophique</i> , XVI, 1 (1960), 9-19 ... ..	397
«Degrees of Power and Freedom», por Félix E. Oppenheim. <i>The American Political Science Review</i> , LIV, 2 (1960), págs. 437-446 ... ..	398





## LA FILOSOFIA JURIDICA DE LA PATRISTICA PREAGUSTINIANA (\*)

Escuela africana: la primera posición como escuela, de escritores cristianos con respecto a la esfera de la Ciencia, fué anticientífica: la Ciencia era fruto del mundo que no había gozado de la Revelación de Cristo, y ellos los caudalosos del torrente de lo sobrenatural se precipitaron sobre las creaciones culturales griegas y, en vez de bautizarlas, intentaron ahogarlas. Ciertamente que esa dirección objetiva de la actividad de los primeros apologistas de la escuela africana no fué interior de su pensar; fué la actuación de un corolario de la ley fundamental biosocial de la tesis, antítesis y síntesis: la injusticia con que proceden las revoluciones sobre los elementos del estado precedente intelectual o realizado en la vida exterior; en su empuje de acometividad sobre el todo, las revoluciones no dan lugar de pronto a la justa distinción entre los elementos: de ahí que no quepa imputar a los apologistas africanos la maldad contra la naturaleza que había en su obra; ella no es imputable sino a la ley de desarrollo de la humanidad, ley a la cual no podía ni puede sustraerse el

---

(\*) NOTA PREVIA EDITORIAL.—Ante la reciente muerte de ese gran maestro que fué PEDRO FONT PUIG, Catedrático de Psicología en la Universidad de Barcelona desde 1924 y fallecido en esta ciudad el 25 de mayo de 1959 (q. e. p. d.), mucho es lo que cabría reflexionar y escribir. Una doble semblanza general, en lo biográfico y en lo bibliográfico, se la dediqué ya en la revista *Pro infancia y juventud* (núms. 64 y 66, correspondientes a julio-agosto y noviembre-diciembre de 1959). Y en el momento presente, cuando el dolor de su pérdida se ha acentuado, aún más si cabe que en los primeros instantes, por cuanto al transcurso del tiempo ha venido a visualizar progresivamente el enorme hueco resultante de su ausencia, lo más oportuno para honrar dignamente su memoria parece ser meditar alguna de las profundas lecciones salidas de su pluma. A tal efecto, en mi calidad de albacea testamentario suyo, he convenido la edición de las páginas siguientes con la Dirección del ANUARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, a la que manifiesto gustoso mi gratitud por las facilidades brindadas para esta publicación.—  
FERMÍN DE URMENETA.



Cristianismo en cuanto a las deducciones meramente humanas de su contenido divino. Los que admitiendo la actuación autónoma de las leyes sociológicas y el influjo del medio natural y social sobre el individuo, rechazamos, sin embargo, la determinación absoluta de cada voluntad individual por estas leyes y ese medio total, si algo, lógicos en ese sentir, podemos imputar personalmente a Minucio Félix, Tertuliano y Arnobio, y en parte a Lactancio, no es por razón de su acción, sino en cuanto a su falta de reacción, que de ser perfecta hubiera impedido en cada uno de ellos, aunque por medio de otros hubiese actuado la ley sociológica, aquel acosamiento del saber griego, que fué descomedidamente brioso, sin medida, anticlásico por tanto no sólo por su contenido, sino también por su forma, que era, además, anticientífica en cuanto es de pronto hostil a la Ciencia todo lo que prescinde de fiel medida en la ponderación de los valores.

Ya Minucio Félix, a fin de ahuyentar la opinión de que el Cristianismo fuera una evolución de la Filosofía de los gentiles, incurre en un extremo contrario en su *Octavio*, haciendo que el cristiano de este nombre signifique al pagano Cecilio que la parte de verdad contenida en la Filosofía era como una reminiscencia de la doctrina revelada en cuanto imitaron los filósofos gentiles, sombras fragmentarias de verdad de las predicaciones divinas de los profetas «quod illi de divinis praedicationibus Prophetarum, umbram interpolatae veritatis imitati sunt» (1). Tertuliano califica a la sabiduría humana y a la Filosofía de intérprete temeraria de la naturaleza divina «temeraria interpretes divinae naturae», llamándola «artífice del error antiguo» y diciendo que aparta de toda verdad «antiqui erroris artificem, omnis veritatis avocatricem», considerando que existe una oposición tan grande entre la razón filosófica y la verdad cristiana que lo absoluto e imposible para aquélla es la realidad y certeza para ésta; así, en el célebre texto fundamento del *Credo quia absurdum* acaba diciendo: «Y (el Hijo de Dios) sepultado resucitó; es decir, porque es imposible» («certum est quia impossibile est»). De acuerdo con este su criterio y coincidiendo con San Ireneo (2), apellida a Platón «omnium haereticorum condimentarium».

Cierto que Lactancio representa ya un comienzo de reacción contra esa supuesta irreconciliable enemiga entre la Filosofía y la Fe cristiana: el que había sido maestro de retórica en Nicomedia y

(1) *Bibliotheca Patrum*, t. III, pág. 252.

(2) S. Ir.: *Adversus Haeresses*, lib. II, cap. XIX.

preceptor del hijo de Constantino, Cesar Crispo, y que retirado más tarde en su patria dedicóse a limar algunos de sus libros, en la forma aspiró ya a la imitación de aquella elegancia clásica, hollada por Tertuliano; reprocha a éste su desaliño, tachándole de «minus comptus», y él por su parte mereció el elogio de «vir omnium suo tempore eruditissimus» de San Jerónimo, quien, en cambio, había censurado de difícil en el lenguaje («difficilis in loquendo») al susodicho autor del Apologético, y él ha obtenido el dictado de «Cicerón cristiano», otorgamiento de la posteridad, justo con relación a su tiempo: la aspiración a revivir en sus obras lo clásico es completa en Lactancio en cuanto a la forma: comienzo característico de los Renacimientos: en cuanto al fondo, hay en él, como hemos indicado, algún atisbo de otra orientación del saber cristiano, mas en el conjunto de su producción se deja llevar por su ascendencia de escuela a las mismas exageraciones: si bien llega a afirmar que si existiera alguien que recogiese la verdad diseminada en cada uno de los filósofos y en las distintas escuelas filosóficas y la reuniese en un cuerpo de doctrina, este tal ciertamente no diferiría de ellos «is profecto, non dissentiret a nobis», sigue afirmando con todo que los filósofos siguieron un camino completamente desviado de la verdad, «longe devium Philosophos iter a veritate renuisse»; era preciso mostrar, dice (3), cuántos y cuán grandes ingenios se han consumido en cosas falsas, para que nadie... pensase dirigirse a ellos en la esperanza de hallar algo cierto; sus apreciaciones sobre las doctrinas morales y sociales de Platón, tenido generalmente entonces como el mayor de los filósofos, son de tal suerte que bastará leer los epígrafes de los capítulos XXI y XXII del libro III de sus citadas *Institutiones divinas*: capítulo XXI, «Que Platón había aprendido de Sócrates tales cosas que, de lograrse, perecería la sociedad del género humano»; capítulo XXII, «Que la doctrina de Platón no era sino fuente y estímulo de crimen y exterminio de todas las virtudes» (4). En síntesis, llama falsa y vana a la Filosofía «falsam et inanem Philosophiam». «Toda Filosofía —dice (5)— ha de ser, pues, rechazada. Nosotros rechazamos, pues, la

(3) *Institutiones divinae*, lib. II, cap. últ. (1748).

(4) *Inst. divin.*, cap. XXI: «Quod Plato didicerit a Socrate ea, quae si obtinerent, humani generis periret societas»; cap. XXII: «Quod dogma Platonis non erat nisi criminis fons et fomes, et virtutum omnium exterminium».

(5) «Abjicienda est igitur omnis philosophia. Nos philosophiam tollimus quia humanae cogitationis inventio est: Sophiam defendimus, quia divina traditio est.» *Institutiones divinae*, cap. XVI, núm. 7.



Filosofía porque es una invención del pensamiento humano, defendemos la Sabiduría porque es una merced divina.»

Es muy consecuente que esta escuela exclusivista de lo sobrenatural, en el orden del conocimiento, lo fuera también de la ciudadanía sobrenatural; que quienes no querían conocer sino por la Fe, no quisieran otra patria que el Cielo.

Así, en los fragmentos de la *Epístola a Diognetes*, la más antigua según parece de las apologías conservadas, se lee que los cristianos adoptan la patria que les place, pero que toda patria es para ellos un país extranjero y que todo país extranjero es para ellos patria. Tienen un cuerpo, mas no viven según él; sobre la tierra son desterrados, pero en el cielo es donde tienen su patria y su reino; obedecen las leyes existentes, mas por su vida y su conducta triunfan de las leyes... «Lo que es el alma en el cuerpo son los cristianos en el mundo: el alma está diseminada por todos los miembros del cuerpo; los cristianos lo están por todos los Estados del mundo; habita el alma en el cuerpo, pero sin proceder de él; así, los cristianos habitan en el mundo, sin ser de este mundo» (6).

Siendo, pues, en el orden del conocimiento exclusivistas del conocimiento sobrenatural y en el orden social exclusivistas de la sociedad celestial, es lógico que menospreciaran todo concepto de lo justo que se hubiese formado en la sociedad precristiana; júntese a esta razón doctrinal el que naturalmente les había de ser difícil concebir la realidad del imperio de la justicia en aquel Estado cuando les hacía víctimas de las persecuciones; además, las actuaciones judiciales, y en especial la prestación de juramento, estaban ligadas con ceremonias y prácticas gentílicas; ya por ello San Pablo había censurado a los cristianos que llevaban sus litigios ante los tribunales paganos (7).

No será, pues, difícil de comprender que Lactancio afirme que el mundo pagano desconocía la justicia y que ésta fué proporcionada al mundo por el Cristianismo. «A nosotros —dice (8)— nos es más fácil esa defensa, a quienes por beneficio celestial la justicia nos es familiar y conocida de raíz.» Y luego añade: «Aquellos que descono-

(6) Sobre esta epístola, RITTER, en su *Histoire de la Philosophie Chretienne* (Trullard, 1844), tomo 1.º, libro III, cap. I.

(7) *Epist. ad Corinth.*, I. 6.

(8) Nobis facilius est ista defensio, quibus coelesti beneficio familiaris est ac penitus nota justitia.» *Instit. divin.*, libro V, capítulo XVII.



cen el Sacramento del hombre (la Divinidad de Cristo), y que, por lo tanto, lo refieren a esta vida temporal, no pueden saber cuán grande sea la fuerza de la justicia» (9). «Fuera de esta celestial sabiduría y única verdadera que había sido desconocida para los filósofos, no hay constituída razón, ni ciencia ni ley alguna de bien vivir. Pues aquella sabiduría terrenal por razón de su falsedad se manifiesta variable y múltiple y es toda ella contraria a sí misma» (10). Es digno de singular atención el siguiente párrafo: «Dios, como Padre bondadosísimo, al acercarse los últimos tiempos, envió al Mesías para que diera fin a aquel viejo siglo y a sus apariencias de justicia, con el objeto de que el linaje humano no se agitara en los mayores y perpetuos errores. Volvió, por tanto, la esencia de aquella edad de oro (11) y la justicia restituyóse a la tierra, pero concedida a todos, no siendo otra cosa que el culto piadoso y religioso del único Dios.» Se define en este párrafo la justicia con la definición de la religión, confusión de lo jurídico y lo religioso que arraiga en una poderosa corriente del pensar, en determinados siglos y lugares casi exclusiva, había de producir la confusión histórica entre la Sociedad para el Derecho, el Estado y la Sociedad para la Religión, la Iglesia.

En resumen, una ley bio-social motivó el exclusivismo de la sobrenatural de la escuela africana y de esta posición radical se deriva por riguroso proceso lógico una mala inteligencia en la extensión del fin de la Religión revelada y una traslación del concepto de justicia al de la religión, fecunda en confusiones en la ciencia y en la vida social futuras.

Hállanse, además, en esta escuela los gérmenes del misticismo y tradicionalismo filosóficos, de los cuales prescindimos por ser un estudio en sí ajeno a nuestro tema.

Mas Jesucristo había dicho que no venía a destruir la ley, sino a

---

(9) «Qui Sacramentum hominis ignorant, ideoque ad hanc vitam temporalem referunt omnia, quanta sit vis justitiae scire non possunt.»

(10) «Nulla ratio, vel scientia, vel lex bene vivendi nisi in hac et vera et coelesti sapientia constituta est quae philosophie fuerat ignota. Nam illa terrena, quoniam falsa est, fit varia et multiplex, sibique tota contraria est.» (Obra cit., lib. III, cap. XV.)

(11) «Deus ut parens indulgentissimus appropinquante ultimo tempore nuntium misit, qui vetus illud saeculum fugalamque justitiam reduceret, ne humanum genus maximis et perpetuis agigaretur erroribus. Rediit ergo species illius aurei temporis et reddita quidem terrae, sed paucis assignata justitia est, quae nihil aliud est quam Dei pia et religiosa cultura.» (Ob. cit., lib. V, cap. VII.)



perfeccionarla. había proclamado como un deber dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios: y su doctrina como doctrina del Verbo Encarnado es predominantemente constructiva, opugnadora sólo del mal. San Pablo, con relación a los gentiles, dice: «No teniendo la Ley, son ley para sí mismos, mostrando la obra de la Ley escrita en sus corazones, dándoles testimonio su propia conciencia» (12). Fácilmente se advierte la discrepancia entre este texto inspirado por el Espíritu Santo y alguno de los copiados de Lactancio, inspirado por el ardor de la polémica y arrastrado en sus obras, como meramente humanas, por el curso de las leyes biológicas naturales. Esta propia esencia del Cristianismo refrenó la marcha precipitada de las consecuencias que de las premisas de la escuela africana debían seguirse; gracias a ella, en los escritos del mayor de sus apologistas, Tertuliano, aparece reconocido el César el primero después de Dios. «El cristianismo —dice— no es enemigo de nadie; ¿cómo lo sería, pues, del Emperador, que ha sido establecido por Dios? Debe amarlo, reverenciarlo, honrarlo, hacer votos por su salud. Nosotros honramos, pues, al Emperador del modo que es a nosotros permitido y a él conveniente, como el primero después de Dios, como aquel que sólo a Dios tiene por encima de sí.» (*Ad Scapul.*, capítulo 2.) Véase, pues, cómo por razones derivadas de la misma doctrina cristiana es reconocido el Soberano infiel como establecido por Dios, cómo por esa vía aún en el seno de la escuela intransigente se halla al lado de los funestos gérmenes indicados, elpreciado germen del reconocimiento del Poder civil, sea cual sea su opinión religiosa y sin establecer poder intermedio entre el Divino y el civil, mas señalando su distancia en estos términos: «Yo estoy conforme en llamar al Emperador Señor, pero en el sentido ordinario del vocablo, no si se me quiere obligar a declarar que es Señor a la manera y en el lugar que Dios. Yo soy libre para él. Dios es mi solo Señor... ¿Cómo el padre de la patria sería un Señor?» (*Apolog.*, cap. 34.) Diríase hallarse aquí en embrión aquella inmortal doctrina que expuso Domingo Soto en el libro V de su obra *De justitia et jure*, cuando distingue entre el concepto de dominio *in proprium commodum* y el derecho de superioridad *in subditorum bonum*; y afirma

---

(12) «Legem non habentes, ipsi sibi sunt lex; qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum.» (*Rom.*, II, 14 y 15.)

que, entre todos los superiores, sólo Dios tiene absoluto dominio sobre sus súbditos.

Esa moderación que, en el orden doctrinal práctico, hemos visto establecerse, gracias a la intrínseca y sobrenatural esencia del Cristianismo, debía darse también por razones naturales en una posición integral; porque la ley de evolución del contenido ideológico de la Humanidad no consta de estos dos elementos, tesis y antítesis que hemos visto tomar cuerpo, respectivamente, en la cultura gentilicia y en el exclusivismo de lo sobrenatural de la escuela africana; entre los valores existentes en una época y los que alborean en el seno de su contradicción, entre la tesis establecida y la antítesis innovadora, ha mediado siempre el elemento sintético, el que rehace lo tradicional que envejece asimilándole lo bueno que hay en su contradicción y da cuerpo a la idea antitética trocándola en reformadora, incorporándola a la parte de lo tradicional que aún viva. Sin ese elemento sintético los valores opuestos se aniquilarían mutuamente; o bien, venciendo el más débil, el vencedor al quedar sólo en el campo se habría corrompido, porque el dominio absoluto sin oposición alguna es fuente necesaria y fatal de corrupción mortífera y pestilente. En este nuestro caso, una victoria absoluta de las tendencias de la escuela africana, dando una extensión desmesurada a lo sobrenatural, habría hecho monstruoso el Cristianismo, en cuya monstruosidad habríanse sepultado la armonía de la obra divina y la fecundidad de la Revelación. Para impedir tal resultado está, en el orden natural, la ley bio-social en su plenitud, cuya universalidad demuestra la historia del pensamiento humano; esta ley que hemos visto ya actuar en el orden literario en Lactancio, en quien, además, se advierten ciertos atisbos esporádicos de actuación en el orden científico general, manifiéstanse ya en acto con continuidad y con sistema en la dicha esfera científico-general en la escuela de Alejandría. De conformidad, pues, con la mencionada ley social, surge en este caso esta construcción de la escuela que empezó a florecer bajo San Panteno; lo que quizás no parezca tan natural es que esa corriente armónica brotara tan pronto, que no empezara posteriormente al pleno desarrollo de la escuela africana, sino poco más tarde del comienzo de esta tendencia exclusivista, para ser casi simultáneas en su desenvolvimiento; parece una síntesis prematura y que, por tanto, nos ha de hacer recelar sobre su vigor futuro; mas hay que atender para explicarlo, y para desvanecer ya *a priori* tales temores, a lo que anteriormente hemos indicado, al valor constructivo del Cristianismo, al principio



sanamente conservador que en éste vive, conservador no sólo de sí mismo, sino de toda bondad natural, principio de irradiaciones de vida traído al mundo por el Hijo de Dios Padre, que hace salir el sol sobre justos y pecadores; por su influjo directo nos hemos explicado las antinomias de Tertuliano, por su maravilloso impulso se comprende esa precocidad de la tendencia sintética y por su inagotable energía el que esa precocidad no fuera obstáculo a su vigor posterior.

Clemente de Alejandría, el sucesor de San Panteno, a quien San Jerónimo llama ya «stoicae sectae philosophus», reconoce que la Filosofía humana o griega, al proceder de la razón humana, procede también de Dios, aunque por vía indirecta. «La Filosofía viene a disponer y preparar al alma para recibir la Fe. La misma Filosofía fué para los Griegos como su propio testamento a ellos dado para que fuera fundamento de la religión cristiana» (13). «Antes de la venida del Señor, la Filosofía era necesaria a los griegos *ad justitiam*, ahora empero es útil *ad pietatem*, a la cual necesariamente ha de ser antepuesta como iniciación por aquellos que reciben la Fe por demostración. Pues Dios es la causa de todos los bienes, mas de unos por vía principal (inmediata), como del Antiguo y Nuevo Testamento; de otros por vía de consecuencia, como de la Filosofía, la cual, sin embargo, es verosímil que Dios la dió por sí mismo a los griegos antes de la vocación de éstos por el Señor. Pues también ella guiaba a los griegos a manera de pedagogo, como la ley a los hebreos» (14). En la más conocida de las obras del insigne maestro del Didascáleo, llamado por San Jerónimo «meo iudicio omnium eruditissimus», en el libro I de los *Stromateon*, aparece la profesión de aquel sano eclecticismo que, a últimos del pasado siglo, enalteció en su encíclica *Aeterni Patris* León XIII: «Llamo Filosofía —dice Clemente Alejan-

---

(13) «Philosophia veluti perpurgat et praeparat animam ad fidem accipiendam. Ipsa quoque Philosophia Graecis, veluti proprium datum est testamentum, ut quae sit fundamentum christianae religionis.»

(14) «Atque erat quidem ante Domini adventum philosophia Graecis necessaria ad justitiam; nunc autem est utilis ad pietatem, cui necessario praemittenda est ab iis qui Fidem ex demonstrationes percipiunt... Omnium enim bonorum Deus est causa sed aliorum quidem principaliter ut Testamenti Veteris et Novi; aliorum autem per consequendam, sicut Philosophiae, quam tamen verisimile est ipsum Graecis per se dedisse priusquam Dominus Graecos quoque vocasset. Nam ipsa quoque Graecos pedagogi more ducebat, sicut Lex Hebraeos.» (*Stromat.*, lib. I, cap. IV.)

drino— no a la estoica, ni a la platónica, ni a la epicúrea, ni a la aristotélica, sino que todo lo que ha sido dicho de bueno por estas escuelas, enseñando la justicia juntamente con una piadosa ciencia, a todo este escogido conjunto lo llamo Filosofía» (15).

Conocidas son las aficiones platónicas, a veces excesivas, del famoso Orígenes, y desde nuestro punto de vista merece señalarse aquel texto en que, con mucha precisión, señala puntos de conformidad y de disparidad entre la Filosofía antigua y la Religión cristiana; opónese al gnosticismo que pretendía identificar la Filosofía con el Cristianismo, pero no menos a la oposición absoluta e irreductible que entre estos dos valores afirmaba existir la escuela africana en general. «Pues la Filosofía —dice el sucesor de Clemente de Alejandría— ni en todas las cosas es contraria a la ley de Dios ni en todas conforme con ella. Porque muchos de los filósofos escriben que hay un solo Dios que creó todas las cosas; en esto están de acuerdo con la ley de Dios.»

«Algunos también añadieron que Dios todo lo hizo y lo rige con su Verbo y que por el Verbo de Dios es todo gobernado: y en esto están conformes no sólo con la ley (mosaica), sino también con los Evangelios. Mas la Filosofía apellidada moral y física casi todo lo que afirmamos nosotros establécelo también ella.»

«Pero difieren de nosotros al afirmar que la materia es coeterna con Dios. Difieren negando que Dios provea de las cosas perecederas, etc.» (16).

Al hacerse cristiano, no abandonó San Justino el palio de filósofo y, aunque quizás ya no pertenezca a la escuela de Clemente de Alejandría en que le coloca Balmes (17), sino mejor a la escuela Ila-

(15) «Philosophiam dico non illam stoicam neque platoniam, epicuream aut aristotelicam, sed quaecumque ab his sectis bene dicta sunt justitiam cum pia scientia docentibus, selectum hoc omne voco philosophiam.» (*Stromat.*, lib. I, cap. VII.)

(16) «Philosophia enim neque in omnibus legi Dei contraria est neque in omnibus consona. Multi enim philosophorum unum esse Deum qui cuncta creaverit, scribunt: in hoc consentiunt legi Dei. Aliqui etiam hoc addiderunt, quod Deus cuncta per Verbum suum et fecerit, et regat, et Verbum Dei sit quo cuncta moderantur; in hoc non solum legi (mosaicae), sed etiam evangelii consona scribunt.

Dissent vero a nobis cum discunt Deo esse materiam coaeternam. Dissident cum negant, Deum curare mortalia...» (*Homil. in Genes.*, p. 2.º, hom. 14.)

(17) *Historia de la Filosofía*, cap. XXIX.



mada media por Ceferino González (18), dice que la Filosofía es en verdad posesión muy grande, que nos conduce a Dios (19).

Con brillantez quedaba inaugurada la posición armónica: había-se introducido el elemento platónico en el saber cristiano; el movimiento teológico promovido por las herejías, singularmente por el arrianismo y el apolinarismo, movimiento apologético representado por San Atanasio, San Basilio, San Gregorio, Nacianzeno, San Gregorio Niseno, San Cirilo y otros, introdujo el elemento aristotélico, a lo cual contribuyeron los comentarios e interpretaciones del Estagirita de Tenistio, Simplicio, Aurelio, Macrobio y, de un modo especial, de Juan Filopón, al abrazar éste el Cristianismo, Nemesio dió un vigoroso impulso a la armonía entre la Fe cristiana y la ciencia, singularmente en la esfera de la Psicología, y afirmaron la incorporación del elemento neoplatónico al saber cristiano los discutidos libros llamados areopagíticos.

Con ello tenía que contrarrestarse aquella posición antitética, el exclusivismo de lo sobrenatural ante la Ciencia en general; y, por tanto, se iba reconociendo el valor positivo de lo meramente natural; abriase la vía lógica por la cual naturalmente se concedería un valor propio y legítimo al Estado prescindiendo de la relación que éste guardara con lo sobrenatural; mas la complejidad y circunstancialidad de lo práctico, la mayor afectividad —pudiéramos decir— de la efectividad, de la misma teoría práctica que de la teoría pura, explica que esa obra progresiva sea más tardía en la esfera de la concepción de las relaciones entre lo sobrenatural y lo natural político, que en la de la Ciencia pura y la Revelación.

El antes nombrado Nemesio, obispo de Emesa en la Siria, que vivió a fines del siglo IV, escribió contra las doctrinas de los estoicos y de los maniqueos un tratado sobre la naturaleza del hombre, a cuyo influjo en la posición de la cultura cristiana aludimos. En el capítulo I trata de las necesidades corporales del hombre: las necesidades de alimentación, las de vestido, de habitación y medicina cuando la salud se altera (20). «Mas por razón —añade— de las artes y de

(18) *Historia de la Filosofía*, tomo II.

(19) «Est enim revera maxima possessio Philosophia; ad Deum quippe nos perducit.»

(20) «Jam vero artes, et scientias, et utilitates quae ab his manant, indigemus alter alterius opera et idcirco unum in locum multi convenimus et ad vitae



las ciencias y de los servicios que de todo esto surgen, cada uno necesita del servicio de otro, por lo cual nos congregamos muchos en un lugar, y reunimos entre nosotros todas las cosas y las cualidades convenientes para los usos de la vida; a la cual asociación y a la justa posición de casas la llamamos ciudad, gracias a la cual las comodidades consiguientes pueden ser recíprocamente aprovechadas y de cerca. Pues el hombre fué hecho por naturaleza animal sociable y civil. Pues en ningún hombre solo hay poder bastante para todas las cosas. Por consiguiente, es manifiesto que las ciudades han sido constituídas por razón del comercio y de las distintas artes.»

Según Nemesio, pues, la ciudad es un vínculo contraído para *satisfacer necesidades naturales*, vínculo natural en cuanto la naturaleza humana individual aislada no puede bastarse a sí misma; está, pues, muy lejos de ver en la esencia de la ciudad una finalidad sobrenatural.

San Ambrosio, el Santo Padre firmeza y dulzura, merece singular estudio. M. Thamin (21) demostró cómo había influido en él la corriente moral cívica de los libros *De officiis* de Cicerón que trabajó para que fuera un afluente del río del saber cristiano que iba normalizando su curso. El profesor José Buss, en su obra *Einfluss des Christenthums auf Recht und Staat*, afirma que San Ambrosio y San Agustín fueron los dos Padres de la Iglesia que establecieron de un modo definitivo y positivamente la inteligencia medieval de las ideas del Derecho (así como Lactancio se había detenido en el aspecto negativo respecto al concepto antiguo de la justicia), San Ambrosio desde un punto de vista práctico y San Agustín desde el abstracto.

«La justicia —dice San Ambrosio— se refiere a la sociedad del género humano y a la comunidad» (22). Compárese este concepto

---

usus, res inter nos rationesque contrahimus. Quem convertum et conjunctionem aedium, civitatem vocavimus ut et propinquo non longe mutua comoda caperentur. Natura enim animal congregabile et civile homo factus est. Nam in nemine uno ad omnia satis praesidii est. Itaque perspicuum est, civitates propter commercia et disciplinas esse constitutas.» NEMESII: *De natura hominis*, liber unus, cap. I. *Bibliotheca Veterum Patrum De la Bigne*, tomus VIII, pág. 157 (París, 1576).

(21) Prof. de la Escuela Normal Superior de Lévres. Lección en el Colegio Libre de Ciencias Sociales dada en 23 de enero de 1900. (*Questions de Morale*, París, 1903, en la *Bibliothèque Générale des Sciences Sociales*, tomo 7.)

(22) «Justitia igitur ad societatem generis humani et ad communitatem refertur.» *De officiis ministrorum*, lib. I, cap. 28.



sobre la justicia con el anteriormente expuesto de Lactancio; y se advertirá la distancia entre las dos respectivas posiciones: rechaza San Ambrosio luego el aspecto meramente negativo de la justicia y el daño de alguien como retribución penal, fundándose para esto en la autoridad del Evangelio sin referirse a la ascendencia que podía hallar también su doctrina en la *República* de Platón.

En el libro III, cap. 3, insiste San Ambrosio en el aspecto positivo de la justicia; y así, en el lugar primeramente citado, al ver en la justicia aquella referencia a la sociedad, nos hacía recordar a Aristóteles, en este punto junto con el Estagirita suscita en nosotros el recuerdo de Platón y el de San Pablo, cuando el Apóstol habla del cuerpo místico de Jesucristo; en este capítulo, considera San Ambrosio que estamos en la humanidad relacionados unos con otros como las partes de un solo cuerpo, de manera que el no prestarse ayuda es contra ley natural. «Pues así nacemos —dice— de tal manera que unos miembros convengan con otros, y uno se adhiera a otro, y se auxilién mutuamente en sus funciones. Si uno falta en su oficio, sufren impedimento los otros; así, si la mano saca el ojo, ¿no se negó a sí misma el ejercicio de su función? Si hiere el pie, ¿de cuántos actos no se impide la buena marcha? Y cuanto es más grave la falta de todo un hombre que la de un solo miembro, pues si por un miembro se lesiona a todo el cuerpo, ciertamente que sólo lesionando un hombre se disuelve la comunión de toda la humanidad y si se viola la naturaleza del género humano y la congregación de la Santa Iglesia que surge en un solo cuerpo conexo y compacto por la unidad de la Fe» (23). Hace luego las siguientes afirmaciones sobre la autoridad del Emperador, apoyándolas en una alusión a las palabras de Jesucristo: «Si el Emperador —dice San Ambrosio— pide el tributo, no

---

(23) «Haec utique lex naturae est, quae nos ad omnem stringit humanitatem ut alter alteri tanquam unius partes corporis invicem deferamus. Nec detrehendum quicquam putemus cum contra naturae legem sit non juvare. Sic enim nascimur ut consentiant membra membris et alterum alteri adhaereat, et obsequantur sibi mutuo ministerio. Quod si unum desit officio suo impediuntur et caetera; ut si eruat oculus manus nonne sibi operis sui usum negavit? Si pedem vulneret quantorum sibi actuum profectum inviderit? Et quanto gravius est totum hominem quam unum membrum detrahi. Jam si uno membro totum corpus violatur, utique uno homine communio totius humanitatis solvitur, violatur natura generis humani et sanctae ecclesiae congregatio quae in unum connexum corpus atque compactum unitate fidei assurgit.» *De officiis ministrorum*, lib. III, c. 3.

lo neguemos nosotros; los campos de la Iglesia pagan tributo; si el Emperador desea nuestros campos, él tiene el poder de tomarlos, ninguno de nosotros resistirá; nosotros pagamos al César lo que es del César» (24). «Jesucristo —dice en otro lugar (25)— nos ha dado una gran prueba de la sumisión en que deben estar los cristianos respecto de los poderes superiores y de la obligación en que estamos de pagar el tributo a los príncipes de la tierra. Si el hijo de Dios ha pagado el censo, ¿quién eres tú para pretender no pagarlo? Pagólo el que nada poseía y tú, que has buscado las ventajas del siglo, ¿tú no reconocerías las obligaciones que debes al siglo?» Concisamente dice por fin: «Si tú quieres, no debes cosa alguna al César, no poseas ninguna de las cosas que son del mundo; pero si quieres poseer riquezas, estás sometido al César» (26). Parece hallarse implícita en estas palabras aquella afirmación tan característica, de entrada la Edad Media, de que la Iglesia cuida de lo espiritual y el Estado de lo material; y que, por consecuencia, se han entre sí en la relación de alma y cuerpo, siendo con todo la posición general de San Ambrosio sumamente respetuosa con los derechos del Poder civil, como lo fué en general la de los Doctores ortodoxos en aquellos felices tiempos de la Iglesia que van desde el edicto de Milán hasta Teodosio.

Otro punto de especial interés, que importa aquí consignar, es el del mayor o menor afecto que por el imperio de la Justicia tenga San Ambrosio: en nuestros tiempos (dando a la palabra nuestros un sentido muy extenso), la Justicia (*sic*, con letra mayúscula, como decía Leopoldo Alas) es objeto de nostalgia como un paraíso perdido, de deseos como una proyección por la esperanza de un hermoso sueño en el futuro, de adoración casi como un Dios; mas aquellos Padres de la Iglesia al Dios que aspiraban es Aquel de quien había dicho el discípulo amado, y el más profundo de los Evangelistas, «Deus charitas est»; sus predicaciones iban dirigidas a la realización, en cuanto posible, del sublime ideal moral del Cristianismo, expresado por el mismo Jesucristo: «Sed perfectos como vuestro Padre Celestial es perfecto»; ahora bien, la caridad perfecta no necesita de la justicia; ésta se halla superada por la misma caridad: «Si yo me hallo dispuesto a cumplir todo mi deber y más allá de mi deber —dice

(24) *Oratio de basil. tradendis*, 38, tomo III (ed. Bened.), pág. 872.

(25) *Opera*, tomo 2, *Exp. Evang.*, sec. Sec., Lib. IV, pág. 73.

(26) *Opera*, lib. IX, pág. 55.



Paul Janet (27)— me es indiferente saber que los otros tienen derechos, puesto que yo quiero hacerles bien, más allá de lo que ellos tienen derecho a exigir. Suponer ahora que todos los hombres sin excepción están animados de los mismos sentimientos, ¿no es evidente que haciendo los unos por los otros todo lo que pueden hacer, no tienen necesidad de oponerse los unos a los otros en derecho de caución (*jaloux*), puesto que el derecho no es otra cosa que una defensa y que una defensa es superflua entre personas que se aman? En una palabra, la caridad perfecta devora el derecho; no es que deje éste de existir, sino que queda sólo en potencia.» Leamos a San Ambrosio: «La piedad de la justicia es primeramente para con Dios; en segundo lugar, para con la patria; en tercer lugar, para con los padres, y así para con todos, la cual misma es según las enseñanzas de la naturaleza. Así, desde la edad primera en que el sentido empezó a infundirse, amamos la vida como un don de Dios, queremos a la patria y a los padres y luego a los iguales con quienes deseamos formar sociedad. *De ahí nace la caridad*, que prefiere los otros a sí propia, no buscando lo que es suyo, en lo que consiste el imperio de la justicia» (28).

Ese sentir en el orden de las relaciones sociales es análogo al de toda la Mística cristiana en el orden de las relaciones íntimas entre Dios y el alma: en las primeras moradas de la perfección, es el temor de Dios la salvaguardia de la virtud, mas a medida que Dios eleva el alma, el temor es absorbido por el amor, y el amor de Dios es la única ley del alma, es aquel «ama y haz lo que quieras» que entusiasmaba a Goethe.

Hay que atender a ese conjunto conceptual para comprender el sentido de ciertas locuciones de los Padres que, aisladas, podrían dar lugar a muy equivocadas interpretaciones.

Es oportuno citar aquí un texto del Santo Padre Anastasio, obis-

---

(27) *Histoire de la Philosophie Morale et Politique*, livre II, capítulo I.

(28) «Justitiae pietas est prima in Deum, secunda in patriam, tertia in parentes, item in omnes; quae et ipsa secundum naturam est magisterium. Sic quidem ab ineunte aetate sibi primum sensus infundi coeperit, vitam amamus tamquam Dei manus, patriam parentesque diligimus deinde aequales quibus sociari cupimus. Hinc caritas nascitur, quae alios sibi praefert, non quaerens quae sua sint in quibus est principatus justitiae.» (*De officiis ministrorum*, lib. I, cap. 27.)

po de Nisa, comentando un lugar de las Escrituras (29). «¿Quién es el Juez de la iniquidad? —dice David—: El Señor, juez justo, y fuerte, y paciente. Y ni desde el Oriente, ni desde el Ocaso, ni desde los desiertos montes por que Dios es Juez. Había ciertamente un juez en cierta ciudad: ¿en cuál ciudad?; en la Iglesia de Dios. Gloriosas cosas han sido dichas de ti, ciudad de Dios. Esta ciudad imita a la Ciudad Celestial, de la cual dice el Apóstol: Mas subisteis al monte Sión y la ciudad de Dios vivo, al monte de Jerusalén. Había ciertamente un Juez que ni temía a Dios ni reverenciaba al hombre. Porque Dios ni tiene Dios a quien temer ni hombre a quien reverenciar. Pues no hay ante El acepción de personas. Mas había una ciudad en aquella ciudad. Pues toda alma eclesiástica que alguna vez había tenido al diablo por marido y lo había arrojado y había abrazado al Señor, es viuda; y ruega día y noche al Juez diciendo: Defiéndeme de mi adversario. Mas, ¿quién es aquel contra quien

(29) «Quis est iudex iniquitatis?

- Dicit: Dominus iudex iustus et fortis et patiens. Et neque ab ortu, neque ab occasu, neque a desertis montibus, quoniam Deus iudex est. Iudex quidem erat in quadam civitate. In quanam civitate? In Ecclesia Dei.
- Ps. 7
- Ps. 86 Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei. Haec civitas imitatur coelestem civitatem, de qua dicit Apostolus: Sed accessitis ad montem Sion et civitatem Dei viventis ad montem Hierusalem. Iudex quidem erat, neque Deum timens neque hominem verens. Deus enim neque Deum quem timeat neque hominem quem revereatur. Non est enim apud eum acceptio personarum. Erat autem quaedam vidua in illa civitate. Omnis enim anima Ecclesiastica quae aliquando maritum habebat diabolum eumque abiecerat et Dominum amplexa: Defende me ab adversario meo. Quis autem est adversus quem semper interpellamus? Dicat Petrus: Filiioli vigilate, quoniam adversarius vester diabolus tamquam Leo rugiens obviam ambulat quaerens aliquem devorare. Cui resistite stabiles et solidi in fide. Quid autem dixit Iudex? Etsi Deum non timeo neque hominem reverseor, surgam tamen et vindicabo illam ne veniens me sigillet. Et subiungit Dominus dicens: Audis qui dicit iudex iniquitatis et non justitiae? Iudex est injustorum. Justo enim non est lex posita.»
- Rom. 24
- 1 Petr. 5
- 1 Tim.

(*Quaestiones in Scripturam*, Quaes. 70. De la *Bibliotheca Sanctorum Patrum*, Ed. II. París, 1859, tomo 1, pág. 107 a.)



siempre luchamos? Dígalo Pedro: Hijitos, vigilad porque vuestro adversario el diablo, como león rugiente, va andando en busca de quien devorar. Al cual resistid firmes, en sólida Fe. Mas, ¿qué dijo el Juez? Aunque no temo a Dios ni reverencio a hombre alguno, levantaréme sin embargo y la vindicaré para que viniendo no me afrente. Y añade el Señor diciendo: Oyes quien dice Juez de iniquidad y no de justicia: ¿es, pues, Juez de iniquidad y no de justicia?; es, pues, Juez de los injustos. *Pues para el justo no hay establecida ley.*»

En San Juan Crisóstomo hallamos la afirmación de que el Poder civil es sólo de lo material, el eclesiástico de lo espiritual; hay que atender, sin embargo, a que este concepto, que tomado en sentido literal daría lugar a las funestas consecuencias indicadas, es mejor debido a la índole oratoria del estilo que a la formal exclusión de todo fin no exclusivamente material de la esfera del Estado; y se halla, cual anillo, en una cadena de verdades que, a fuer de tales, para nada necesitamos de él. «El sacerdocio es superior en dignidad al Poder real. El rey no tiene sino la tutela del cuerpo, el sacerdote tiene la del alma. El rey dispensa de las cargas de dinero, el sacerdote borra los pecados. El uno constriñe, el otro ruega. El Príncipe tiene en sus manos armas materiales, el sacerdote no tiene otras que las espirituales. El rey promueve la guerra contra los bárbaros, el sacerdote contra los demonios.»

Establece luego San Juan Crisóstomo cierta superioridad del Poder eclesiástico sobre el civil fundándose, podríamos decir, en razones ceremoniales. «Nosotros vemos en el Antiguo Testamento que los sacerdotes ungían a los reyes y hoy aún el príncipe inclina la cabeza bajo las manos del sacerdote. Esto nos muestra que el sacerdote es superior al rey, pues el que recibe la bendición evidentemente es inferior al que la da.» Narra luego la historia del rey Ozías, que había entrado en el Templo para hacer un sacrificio. «El Pontífice Azarías —dice— entró allí detrás de él para echarlo no como un rey, sino como un esclavo fugitivo ingrato y contumaz... No miró la grandeza y la majestad del Poder; no atendió estas palabras de Salomón: La amenaza del rey es semejante al furor del león; sino que levantando los ojos al rey del cielo, se precipitó sobre el tirano. Entremos con él y escuchemos lo que le dijo: No te es permitido, Ozías, ofrecer incienso a Dios. No lo llamó rey, pues Ozías deshonrándose se había despojado él mismo de la majestad real. Aquel que comete una falta es esclavo, aunque lleve seiscientas coronas sobre la cabe-

za» (30). En eso de buscar tales explicaciones al hecho de que el Pontífice llamara Ozías a Ozías, parece el ilustre orador un precursor de aquellos predicadores que ponderan, con toda suerte de comentarios, el hecho de que Jesucristo en una de sus últimas palabras llamara a la Virgen María «mujer» y no madre, con lo cual no prueban otra cosa que su ignorancia de la lengua hebrea, en la cual es constante llamar mujer, cualquiera que sea el grado de parentesco que con el interlocutor la una; mas puesto a buscar significaciones ocultas, hubiera sido más acertado hallar la de que el rey, en el Templo, era un fiel como otro cualquiera, del mismo modo que un obispo, en el Estado, es un ciudadano como otro; y que, igualmente que un obispo por ser tal no tiene ninguna jurisdicción en lo civil, tampoco el rey tiene por razón de su realeza, ningún derecho *in sacra*; aviada hubiera estado la estabilidad de la Monarquía si cada caída en la esclavitud moral arrastrara consigo la majestad real.

De estas palabras de San Juan Crisóstomo no cabe, sin embargo, deducir que se apartara en absoluto de la corriente general de los Padres, respetuosa con la dignidad y los derechos del Poder civil: en sus comentarios sobre la Epístola de San Pablo a los romanos (31), comenta con fuerza los principios de éste y no exceptúa ni a los Apóstoles de la obediencia al Poder secular.

PEDRO FONT PUIG

Barcelona, 3 de febrero de 1960. Doy fe de la transcripción.—*Fermín de Urmeneta*.

---

(30) *De principio*, Homil. XXI (de P. Janet).

(31) *In Paul ad Rom.*, cap. 13, serm. XXXIII.





# FILOSOFIA DEL DERECHO EN COMPENDIO

## SUMARIO :

1. Concepto de la Filosofía del Derecho. Sus problemas y su misión.—2. La Filosofía del Derecho en el pensamiento griego y romano.—3. El Cristianismo y las doctrinas filosófico-jurídicas en el Medioevo.—4. La Filosofía del Derecho en la Edad Moderna.—5. Escuelas y tendencias más recientes. Observaciones críticas y conclusiones.

1. La Filosofía del Derecho se distingue de la Ciencia del Derecho, en sentido estricto, en que ésta estudia el Derecho en particular, es decir, el Derecho positivo de un cierto pueblo y en un momento determinado, mientras que aquélla examina el Derecho en su universalidad, en lo que tiene de esencial y de permanente. De un modo más preciso puede decirse que la Filosofía del Derecho es aquella disciplina que define el concepto del Derecho en su forma lógica, investiga los caracteres generales de su desenvolvimiento histórico y deduce, mediante la pura razón, el ideal de justicia, válido como criterio y modelo respecto al Derecho positivo y a sus posibles imperfecciones.

Estas tres investigaciones, aunque distintas, están no obstante, conectadas, porque el Derecho en todos sus aspectos tiene su fuente en el espíritu humano, que lo contempla en sí mismo —*sub specie aeternitatis*— y lo plasma en la realidad fenoménica, como Derecho positivo. A este propósito puede recordarse la famosa sentencia de G. B. Vico de que «este mundo civil fué hecho ciertamente por los hombres, y por eso sus principios deben encontrarse en nuestra propia mente humana». Adviértase que con esto no se prejuzgan otros problemas que trascienden de la competencia de la Filosofía del Derecho en cuanto pertenecientes a otras ramas de la Filosofía, como la Metafísica y la Filosofía de la religión. No tenemos que preguntarnos, por ejemplo, por qué la naturaleza en general y la naturaleza humana en particular han sido creadas de este modo; por qué nuestra razón tiene estos poderes y límites y qué hay más allá de los mismos.



Nos basta con fundarnos en la mente humana, en sus facultades y en sus leyes, aunque sin ignorar la respuesta que la Teología da a estos problemas transcendentales.

La definición del concepto del Derecho es la primera tarea que se impone a la Filosofía jurídica. Esta definición es el presupuesto, aunque sea implícito o sobreentendido, de las otras investigaciones, incluso de la histórica, porque como se ha dicho agudamente, la historia debe ser historia *de alguna cosa*, y no podríamos recoger los datos de la fenomenología jurídica positiva si no supiésemos ya de algún modo distinguir lo jurídico de lo no jurídico. Una verdadera y completa definición lógica del Derecho no puede, por otra parte, consistir en una mera declaración verbal ni en una intuición provisional o aproximada, sino que debe necesariamente comprender un preciso examen de las relaciones entre el Derecho y la Moral, e incluso de los diversos aspectos (objetivo y subjetivo) del Derecho mismo, aclarando, además, ciertos conceptos inherentes o complementarios, como los de relación jurídica y sujeto del Derecho.

En lo que concierne a la segunda investigación —la referente al desarrollo histórico o fenomenológico del Derecho— importa advertir que no se identifica con la historia de los varios sistemas jurídico-positivos, porque cada uno de éstos tiene un objeto limitado y singular, según el tiempo y el espacio. En cuanto perteneciente a la Filosofía del Derecho, la investigación fenomenológica trata de comprender al Derecho en sus motivos y en su desarrollo como hecho universalmente humano. Los datos proporcionados por las historias particulares se sitúan entonces en un cuadro más amplio, que diríamos *metahistórico*, es decir, no simplemente cronológico, porque en un mismo momento los diversos pueblos se encuentran en fases diferentes de desarrollo.

La tercera investigación, que cabe llamar *deontológica* porque concierne más a un *deber ser* que a un ser de hecho, esto es, al ideal de justicia, se conecta con la primera indagación en cuanto que la justicia propiamente entendida encaja en el esquema lógico de la juridicidad, como su suprema expresión; y se conecta también con la segunda porque la evolución histórica o positiva del Derecho, enfocada en su generalidad, representa pese a parciales detenciones o retrocesos— un progresivo avance hacia el ideal.

Desde las edades más remotas está anclada en la mente humana la idea de que las leyes positivas se subordinan a una ley más alta, que emana directamente de la naturaleza o de la divinidad, fuente

y artífice de la naturaleza misma. Puede observarse que el problema del Derecho natural, esto es, de la justicia absoluta, fué sentido y propuesto antes incluso de que se llevase a cabo un verdadero análisis científico del Derecho positivo. La Filosofía del Derecho es así, en un cierto sentido, más antigua que la misma Ciencia del Derecho, y no es exagerado decir que ha acompañado y sigue acompañando a la humanidad en todo el curso de su historia. Es significativo el hecho de que la Filosofía jurídica haya sido designada durante muchos siglos como la «Ciencia del Derecho natural» (*Juris naturalis scientia*, o simplemente *Jus naturale*), porque éste fué efectivamente el objeto, no exclusivo pero sí principal, de los estudios filosóficos sobre el Derecho. Cuando en una época relativamente reciente —el siglo XIX— algunas escuelas sostuvieron que el Derecho debía ser considerado sólo como fenómeno histórico o positivo, rechazando las teorías iusnaturalistas, se adoptó generalmente el nombre de Filosofía del Derecho o *Philosophia Juris* (ya usado alguna vez en la Antigüedad), por la obvia razón de que tal denominación genérica abarca igualmente tanto a las doctrinas que admiten, cuanto a las que niegan la idea del Derecho natural; negación, por otra parte, a la que nunca ha acompañado una verdadera demostración, sino que aparece dictada por un simple prejuicio.

Es cierto que, en cuanto al modo de concebir el Derecho natural, se han manifestado diferencias notables entre sus mismos defensores; pero no es menos cierto que procediendo por caminos diversos las conclusiones alcanzadas por las diferentes escuelas son, en general, bastante similares, al menos respecto a las verdades más importantes. (Así, por ejemplo, la máxima de la igual libertad para todos afirmada por Kant y por Spencer.) Ha de subrayarse, además, que los estudios teóricos en esta materia tuvieron con frecuencia una eficacia no pequeña en la promoción de reformas legislativas. De ahí que se haya hablado, no sin fundamento, de una *función práctica* de la Filosofía del Derecho. Es bien conocido el influjo ejercido por las doctrinas de Montesquieu y de Rousseau en la constitución del moderno «Estado de Derecho», el de las enseñanzas de Kant y de otros autores en el progreso del Derecho internacional, o el de las obras de Beccaria o de Romagnosi en el campo del Derecho penal, etc. Resulta, por consiguiente, completamente erróneo considerar las especulaciones filosóficas sobre el Derecho como un ejercicio estéril y ocioso, cuando corresponden realmente a una necesidad natural y constante del espíritu humano.



2. La Filosofía del Derecho no se presentó originariamente como autónoma, sino unida a la Teología, a la Moral, a la Política; y sólo poco a poco se fué operando la distinción. En los primeros tiempos, la implicación era completa, como se ve de un modo típico en los libros sagrados del Oriente, donde aparecen tratados en bloque los elementos de varias ciencias teóricas y prácticas. Domina en ellos el espíritu dogmático; el Derecho se concibe como un mandato de la Divinidad, superior al poder humano y objeto no tanto de ciencia cuanto de fe. Así, las leyes positivas se consideran indiscutibles y al poder vigente, como expresión del querer divino, se le tiene por no susceptible de enjuiciamiento.

El espíritu crítico se despertó especialmente en Grecia, donde por obra de varias escuelas se comenzó a reflexionar y a discutir sobre la esencia de la justicia. Según la escuela pitagórica (siglo VI a. J. C.), el número es la esencia de todas las cosas, y la justicia es una relación aritmética, una ecuación e igualdad. De ahí la retribución y la contraprestación en las acciones recíprocas; concepto que sería después reelaborado y desenvuelto por Aristóteles. Pero ya en aquel tiempo antiquísimo comenzó a señalarse una antítesis entre lo justo «por naturaleza» (φύσει) y lo justo «por ley» (νόμῳ), antítesis que alcanzó algunas veces formas agudas, llegándose, incluso, a negar la existencia real del primer término, para admitir sólo el segundo. En este sentido se expresó, por ejemplo, Arquelaos, discípulo de Anaxágoras; y la misma tesis, con mayor desarrollo dialéctico, fué sostenida por los sofistas (siglo V a. J. C.), quienes negaron la posibilidad de un conocimiento objetivamente válido, con lo que también la justicia se reducía a una opinión individual, esto es, a «lo que conviene al más fuerte» (Trasímaco). Similarmente argumentaron después Pirrón y Carneades. Pero estas mismas negociaciones sirvieron de acicate para la reafirmación de la creencia en la justicia natural o divina; como, por ejemplo, la célebre invocación de la Antígona de Sófocles, que contra la orden injusta de un tirano, recurrió a las «leyes no escritas e indestructibles de los dioses» (v. 454 y siguientes). A los argumentos sofistas que se opusieron a las doctrinas de Sócrates y de Platón y después la de Aristóteles, en las cuales —y en consonancia con los sistemas filosóficos por ellos elaborados— campea la idea de una verdad jurídica superior, no sujeto al arbitrio humano.

En la obra de Platón (427-347 a. J. C.) es especialmente notable para la Filosofía del Derecho su clásica teórica del Estado, expuesta

en los diálogos sobre la *República* y sobre las *Leyes*, y también en *El Político*. Platón considera al Estado como un hombre grande, es decir, como un perfecto organismo, en el cual las varias clases sociales cumplen funciones análogas a las que en la vida individual tienen las distintas facultades del alma humana. Se revela así aquella armonía entre las distintas partes de un todo, que para Platón constituye precisamente la justicia. Toda la misión del hombre se consume en la pertenencia y dedicación al Estado. Falta, por consiguiente, en el sistema platónico un reconocimiento de los derechos naturales de la persona humana, como falta también cualquier limitación de la absoluta potestad del Estado.

Se debe a Aristóteles (384-322 a. J. C.) una teoría de la justicia que, arrancando del concepto pitagórico, distingue las varias especies de igualdad o de proporción. Hay así una justicia igualadora o conmutativa, que se aplica de modo especial a los contratos y tiene en cuenta el valor de las cosas, prescindiendo del mérito de los contratantes. Esta teoría —expuesta en la *Ética a Nicómaco*— sigue siendo considerada como fundamental, aunque haya dado lugar a algunas críticas. Importantes son también las doctrinas aristotélicas sobre el Estado, a cuya formación el hombre tiende por su propia naturaleza (y de ahí la famosa definición del hombre como «animal político»). Estas doctrinas no se separan demasiado de las platónicas, si bien se nota algún mayor cuidado por la individualidad humana y un reconocimiento de la familia como elemento del Estado. Pero Aristóteles no solamente admite, sino que justifica expresamente la esclavitud, por no tener un adecuado concepto de la personalidad del hombre. Otras teorías suyas (tanto en la *Ética* como en la *Política*), por ejemplo, sobre la equidad, sobre las varias formas de constituciones políticas, etc., sirvieron en cierto modo de base para todos los estudios de las épocas siguientes.

Entre las escuelas post-aristotélicas destacan especialmente la estoica y la epicúrea. La primera —fundada por Zenón en Chipre (en el 308 a. J. C.) y que contó entre sus seguidores a Séneca y a Marco Aurelio— sostuvo la existencia en la naturaleza de una ley universalmente válida, que se manifiesta en el hombre como recta razón, imponiéndole la victoria sobre las pasiones, en la cual estriba la verdadera libertad. Por este camino se supera en la escuela estoica el ideal meramente cívico de Platón y de Aristóteles: el hombre es ciudadano del mundo (cosmopolita) y más allá del Estado hay una sociedad del género humano. En oposición a la escuela estoica, la fundada



por Epicuro (306 a. J. C.) afirmó el principio hedonista, tomando como criterio del bien no la virtud, sino el placer y concibiendo al Estado como el fruto de un cálculo utilitario.

El pensamiento griego recibió notables influjos y nuevas elaboraciones en Roma. Cicerón (106-43 a. J. C.), inspirándose en las teorías de los estoicos, además de en las enseñanzas de Platón y Aristóteles, les dió esplendor de estilo y elocuencia. Los títulos de algunas de sus obras (*De Republica*, *De Legibus*) son platónicos, pero su contenido es también aristotélico y, sobre todo, estoico. Así, combatiendo las tesis de los escépticos, sostuvo con gran vigor la existencia de una ley jurídica natural atestiguada por la conciencia misma del hombre y válida en todo tiempo y para todo pueblo: «Est quidem vera lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna», etc. (*De Republica*, III, 22). El estoicismo fué, entre todos los sistemas de la Filosofía griega, el que más acogida tuvo en Roma, por ser el que mejor armonizaba con la índole austera del ciudadano romano y porque el ideal cosmopolita de los estoicos encontraba un cierto reflejo positivo en el creciente dominio de Roma. Se acogió generalmente el concepto de *naturalis ratio*, que no significa la mera razón subjetiva, sino aquella racionalidad ínsita en el orden de las cosas, y por eso superior al arbitrio humano. Paulo definió el Derecho natural como «*id quid semper aequum ac bonum est*» (Cfr. 11 Dig., I, 1); mientras que para Ulpiano era «*quod natura omnia animalia docuit*» (fr. 1, Dig., I, 1), extendiendo así su validez a todos los animales en general; pero esta divergencia no revela probablemente un contraste real, ya que la fórmula de Ulpiano apunta simplemente a la existencia en los animales de ciertos elementos de hecho y de ciertos instintos que corresponden de algún modo a las instituciones jurídicas humanas.

Impulsados por la observación de la existencia de factores comunes en el Derecho de los varios pueblos y por la necesidad de regular, al menos de un modo sumario, las relaciones —especialmente las mercantiles— con los extranjeros, los romanos llegaron a elaborar la noción del *jus gentium* («*quasi quo jure omnes gentes utuntur*»; Gaio, fr. 9, Dig., I, 1), que se aproxima a la del *jus naturale* y, a veces, aparece confundido con ella, pero que, sin embargo, se diferencia no sólo por el origen, sino, incluso, por el contenido. Así, por ejemplo, la esclavitud fué considerada concordemente por los juristas romanos como contraria al Derecho natural y, sin embargo, lícita según el Derecho de gentes.

Los romanos tuvieron viva la conciencia de la conexión entre el derecho y la moral, hasta el punto de que incluyeron entre los principios jurídicos fundamentales el *honeste vivere* (junto al *neminem laedere* y al *suum cuique tribuere*), pero no nos legaron —como tampoco lo habían hecho los griegos— una clara teoría de la distinción entre estas dos especies de normas. Algunas fórmulas genéricas usadas por ellos parecen denotar una cierta confusión y, sin embargo, no puede dudarse de que tuvieron, tal vez más que ningún otro pueblo, una fina intuición de la naturaleza específica del Derecho y de sus límites propios, como aparece, sobre todo, en la exacta resolución de los casos prácticos y en alguna máxima concreta (como la de Paulo: *non omne quod licet honestum est*).

3. Con la llegada del Cristianismo se reconoce en la personalidad humana un principio divino y eterno y se afirma la hermandad entre todos los hombres, haciendo de la *charitas* el fundamento de todo el orden moral y jurídico. De ahí tenía que seguirse, y de hecho se siguió, una renovación profunda, incluso en la concepción del Derecho y del Estado, aunque la doctrina cristiana no tuvo originariamente un significado propiamente político, sino moral. En todo caso, su influjo se manifestó eficazmente en el sentido de una gradual mitigación y humanización de numerosas instituciones: así, por ejemplo, se prestó una mayor atención a la buena fe, se limitaron los abusos del derecho de propiedad, se favorecieron las manumisiones y las fundaciones piadosas, etc.

Es importante destacar que los Padres de la Iglesia, sin perjuicio de extraer del Decálogo y del Evangelio los principios supremos del Derecho natural, recogieron también en este punto, en gran parte, las doctrinas de los juristas romanos, que, a su vez, reflejan las de los grandes filósofos griegos. Puede decirse, por consiguiente, que los elementos esenciales del pensamiento clásico no se perdieron jamás, a pesar de la revolución operada por el Cristianismo, y que, incluso, recibieron de éste nueva vida. Así se mantuvo la noción de la *lex naturae*, concebida como emanación de la voluntad y de la sabiduría divinas. En este sentido sobresalen, dentro de la Patrística, las reflexiones de Lactancio, San Ambrosio y San Agustín. Especialmente éste (354-430) tiene relevante importancia, entre otras cosas, por su obra *De civitate Dei*, primer gran ensayo de Filosofía de la historia desde el punto de vista cristiano.

Pero se debe a la Filosofía y, sobre todo, a Santo Tomás de Aqu-



no (1225-1274) la completa y sistemática consideración de los problemas de la Filosofía del Derecho según los principios cristianos. Con profunda agudeza el Aquinatense supo integrar en un solo organismo lógico las doctrinas del Evangelio y de los Padres de la Iglesia con las teorías aristotélicas. Distinguió tres órdenes de leyes: la *lex aeterna*, es decir, la razón divina que gobierna al mundo (*ratio divinae sapientiae*) y que nadie, salvo Dios y los bienaventurados, puede conocer enteramente en sí misma; la *lex naturalis*, que, en cambio, es directamente cognoscible por los hombres mediante la luz de la razón, en cuanto que es una participación de la ley eterna en la criatura racional, según su propia capacidad; y la *lex humana*, invención del hombre, mediante la cual la mente humana, arrancando de los principios de la ley natural, procede a sus aplicaciones particulares, «per modum conclusionum» o «per modum determinationis». Según Santo Tomás, la *lex humana*, o lo que es lo mismo, las leyes del Estado, deben ser obedecidas, aunque no tiendan, como deben tender, al bien común con tal de que no impliquen una violación de la *lex divina*, como ocurriría, por ejemplo, con la ley que impusiese la obligación de un culto falso. Quedaba de este modo reafirmada la supremacía de la Iglesia sobre el Estado y también la del Derecho natural sobre el Derecho positivo.

En adelante se producirían numerosas disputas acerca de las relaciones entre la Iglesia y el Estado y más en general sobre los fundamentos de la validez de las leyes y de la autoridad de los gobernantes. Según una cierta concepción, Dios habría dado directamente la potestad espiritual al Papa y la temporal al Emperador (considerado como heredero legítimo del dominio de Roma); según otra concepción, en cambio, ambas potestades habrían sido conferidas al Papa, de quien el Emperador recibía el poder temporal, pero quedando en un nivel, al menos virtual, de subordinación. La primera de esas dos concepciones fué sostenida, entre otros, por Dante Alighieri y por Marsilio de Padua; la segunda por Egidio Romano, Jaime de Viterbo, Agustín Trionfo, etc. En su tratado de *Monarchia*, Dante propugnó la unidad política del género humano, fundada, a su parecer, en la continuidad de la autoridad imperial de Roma. Es también notable en esa obra una definición del Derecho, inspirada en la tradición aristotélico-tomista: «Jus est realis et personalis hominis ad hominem proportio, quae servata hominum servat societatem, et corrupta corrumpit» (*Mon.*, II, 5).

En la obra de Marsilio de Padua (*Defensor pacis*, 1324), al tiem-

po que se sostiene enérgicamente la independencia del Estado respecto a la Iglesia, se declara que el fundamento del poder político está en el consentimiento del pueblo. A este propósito interesa recordar que ya según las antiguas doctrinas, la autoridad misma del Imperio romano habría tenido su origen en aquel fundamento (por la *lex regia*); por otra parte, en las deliberaciones del pueblo se revelarían el querer divino («populo faciente et Deo inspirante», según una fórmula de Juan de París).

La hipótesis de un contrato social como base del orden político, que ya había tenido una expresión embrionaria en el pensamiento griego, alcanzó un gran relieve en las teorías filosófico-jurídicas de la baja Edad Media y de los primeros siglos de la Edad Moderna. Mas esta hipótesis fué sostenida en forma y con intenciones muy diversas: unas veces para afirmar la inviolabilidad de los derechos naturales del individuo y del pueblo frente al Estado, y otras para fortalecer la legítima autoridad de los Gobiernos absolutos que habrían quedado consentidos mediante el supuesto contrato. Es evidente que tal hipótesis era meramente ficticia e históricamente infundada: la fórmula del contrato social servía, en esencia, de expediente dialéctico, articulado y presentado de diversos modos, para intentar una construcción racional del orden jurídico y político.

4. Diversos factores contribuyeron a producir una renovación de las doctrinas sobre el Derecho y sobre el Estado en el Renacimiento y épocas sucesivas. Aunque había cesado —como motivo ideológico, incluso— la autoridad imperial (invocada en vano por Dante), también la potestad de la Iglesia en el orden temporal se restringía por la Reforma protestante y, sobre todo, por la tendencia cada vez más explícita de los Estados a afirmarse como absolutamente soberanos e independientes de cualquier otro poder (*superiorem non recognoscetes*).

Así fué prevaleciendo la idea de que los problemas de la Filosofía jurídica debían ser tratados y resueltos con independencia de la Teología. Ya entre los mismos teólogos medievales se había puesto sobre el tapete la cuestión de la posibilidad de una obligatoriedad moral aun en la rechazable hipótesis de la inexistencia de Dios. Las doctrinas formuladas en ese sentido por Gregorio de Rímini (muerto en el año 1358) y por otros autores, fueron examinadas y discutidas por Francisco Suárez en su gran obra *De legibus ac Deo legislatore* (1612). Pero de aquella hipótesis sacó partido Hugo Grozio (*De*



*jure belli ac pacis*, 1625), al proponerse la construcción de un sistema de Derecho natural e internacional sobre la base de la mera razón humana. El objeto principal de su libro, según rezaba el título, era el problema de las relaciones, en paz y en guerra, entre los varios pueblos; problema que había adquirido gran importancia y nuevos aspectos, entre otros motivos, por el Descubrimiento de América. Varios pensadores españoles e italianos anteriores a Grocio habían ya tratado este problema; sobre todo y muy notablemente Francisco de Vitoria (*Relectiones theologicae*, 1539), quien se esforzó en poner límites jurídicos a las empresas, con frecuencia violentas, de los *conquistadores* contra los indios americanos, y Alberico Gentili (*De jure belli*, 1588-1589), directo inspirador de Grocio y no inferior a él como jurista.

Grocio quiso remontarse al principio del Derecho, valiéndose de conceptos ya elaborados por el pensamiento clásico, y en concreto, de la máxima aristotélica sobre la sociabilidad de la naturaleza humana y definió el Derecho natural como «dictatum rectae rationis indicans actui alicui, ex eius convenientia aut disconvenientia cum ipsa natura rationali ac sociali, inesse moralem turpitudinem, aut necessitatem moralem». Del Derecho natural así concebido (sin una precisa distinción entre Derecho y Moral) derivaría la regla de la obligatoriedad de los pactos (*stare pactis*); y de ella quería Grocio deducir la validez del Derecho positivo y la legitimidad de los Gobiernos, a los que presumía fundados sobre un convenio. Resulta superfluo destacar la debilidad de tal construcción. Más bien hay que observar que al discutir ampliamente las numerosas cuestiones relativas al Derecho de paz y al de guerra, Grocio dejó casi completamente de lado las máximas del Derecho natural y se atuvo de modo preferente al concepto del *jus gentium*, identificado por él con los usos bélicos o con la práctica observada arbitrariamente por los antiguos guerreros y conquistadores.

Pero a pesar de sus imperfecciones, la obra de Grocio alcanzó grandísima fama por la amplitud del enfoque y la riqueza de erudición, e influyó sobre otras numerosas obras que, aun con divergencias a veces considerables, tienen con ella ciertos caracteres comunes, por lo que se ha podido hablar, no erróneamente, de una «escuela del Derecho natural», en sentido estricto, que floreció precisamente en el siglo XVII y en el siguiente. La principal característica de esa escuela es su abstracto racionalismo, no perfilado críticamente, y que a menudo hizo presentar como verdades universales las que

eran simples opiniones individuales o particulares aspiraciones políticas. La inseguridad metodológica se manifestó también en la tendencia a dar un aspecto de narración histórica a la deducción filosófica, confundiendo la prioridad lógica con la cronológica y concibiendo o representando al Derecho natural como el Derecho positivo de una supuesta edad remotísima. Pero a esta escuela, sin embargo, debe reconocérsele el mérito de haber indagado los fundamentos del Derecho y discutido graves problemas, como el de los límites de la autoridad del Estado, llegando a veces a enunciar, o al menos a entrever determinadas verdades de gran importancia. Algunos escritores de esta escuela y, sobre todo, sus mayores figuras, como Locke y Rousseau, tuvieron conciencia del carácter meramente hipotético, o incluso ficticio, de las fórmulas impropias usadas por ellos en homenaje a una tradición doctrinal inveterada. En todo caso es indudable que a través de las disputas y, si se quiere, de los errores de esta escuela, se fué elaborando poco a poco el concepto del moderno Estado de Derecho.

Los mayores contrastes en el seno de la escuela misma se produjeron entre los defensores de los derechos individuales y la soberanía popular y los mantenedores del absolutismo político. Pueden recordarse, entre los primeros, a los llamados *monarcómacos*, o adversarios de los monarcas, como el escocés Jorge Buchanan, el hugonote francés Humberto Languet y el alemán Juan Althusio (*Politica methodice digesta*, 1603); y, por otro lado, a Juan Milton, Algerbon Sidney, y de un modo especial, Juan Locke (*Two treatises of government*, 1690), según el cual los hombres poseen naturalmente los derechos de libertad, de igualdad, de trabajo y de propiedad, para cuya tutela, precisamente, surgió el Estado.

Entre los autores de la segunda tendencia el más notable es Tomás Hobbes (*De cive*, 1642; *Leviathan*, 1651), que frente a la doctrina clásica de la sociabilidad humana, reafirmada por Grocio, sostuvo que el estado natural de los hombres es una guerra de todos contra todos, de donde dedujo la necesidad de un Gobierno absoluto. Sobre bases filosóficas, bastante más amplias y profundas, llegó a conclusiones no muy diferentes Baruch Spinoza (*Tractatus theologico-politicus*, 1670; *Ethica*, 1677) se inclina hacia la de Grocio, si bien se notan en él algunos influjos de la doctrina hobbesiana. Pufendorf distingue el Derecho de la Teología y el Derecho natural del positivo: al primero pertenecen los derechos innatos; al segundo, los derechos adquiridos. El hombre es llevado a asociarse a



los demás hombres por una especie de instinto, condicionado por su interés; y es fundamental y universalmente válida la obligación de la pacífica sociabilidad («pacifica socialitas»), por corresponder al fin del género humano.

Hacia la misma época, otros filósofos, como, por ejemplo, Leibniz (1646-1716), sin especiales preocupaciones políticas investigaron la esencia ideal del Derecho, sus relaciones con la Etica y los grados y modos de sus manifestaciones. Para Leibniz hay tres grados en el bien, según que haga de referencia a Dios, a la Humanidad o al Estado. El primer grado constituye la *probitas* o *pietas*, el segundo la *aequitas*, el tercero el *jus* o *jus strictum*. A esos tres grados corresponden tres especies de justicia y los tres preceptos de la jurisprudencia romana: «Honeste vivere, suum cuique tribuere, neminem laedere». El esquema de Leibniz es ciertamente grandioso, pero no aparecen en él perfectamente definidos los caracteres propios del Derecho en relación con la Moral y con la Teología.

Corresponde a Christian Thomasius (1655-1728) el mérito de haber perfilado con claridad esa definición, poniendo de relieve que la moral se refiere a la conciencia del sujeto (*forum internum*), y tiende a procurar la paz interna, mientras que el Derecho busca asegurar la paz externa (*forum externum*), y prescinde por eso de los motivos de la conducta. El Estado, órgano del Derecho, no puede, por consiguiente, invadir las conciencias ni ejercitar sobre ellas coacción alguna. En estas tesis, aunque no absolutamente nuevas, se encuentran elementos de gran importancia para la teoría del Derecho; y aunque, como luego veremos, deben ser en parte rectificadas, no dejan de tener un fondo sustancial de verdad.

A la escuela de Leibniz pertenece Christian Wolff (1679-1754), autor de numerosas obras, muy celebrado en su tiempo, y entre las que merece especial recuerdo el tratado en ocho volúmenes *Jus naturae methodo scientifica pertractatum* (1740-1748), donde se exponen detalladamente las teorías iusnaturalistas, según un racionalismo abstracto y dogmático, a veces un tanto huero.

Como se desprende de estas sumarias indicaciones, los estudios filosófico-jurídicos se ciñeron en esta época, de modo casi exclusivo, a la idea del Derecho en general y frecuentemente con propósito pragmático, es decir, con propósito de aplicación a programas políticos; mientras que fué generalmente descuidada la investigación de la fenomenología del Derecho histórico o positivo. Fué preciso esperar al comienzo del siglo XIX para que este aspecto de la realidad del

Derecho encontrase una adecuada atención, aunque a veces de modo unilateral y casi exclusivo.

Sin embargo, ya en el siglo XVIII dos autores constituyeron en cierto modo una excepción a la tendencia doctrinal dominante: Vico y Montesquieu. El napolitano Juan Bautista Vico (1668-1744; *De universi juris uno principio et fine uno*, 1720; *Principi di una scienza nuova intorno alla comune natura delle nazioni*, 1725), se propuso conciliar la Filosofía, ciencia de lo verdadero, con la Filología, entendida como ciencia de los hechos. También en el Derecho descubrió estos dos elementos, lo verdadero y lo cierto, y sostuvo su sustancial unidad («*verum et factum convertuntur*»), porque ambos fluyen de la mente humana. A su parecer, por consiguiente, no hay pugna entre el Derecho natural y el positivo, porque el primero representa una medida eterna y el segundo es como la confirmación de aquél por la autoridad. Desde este ángulo se abre Vico a aquella visión sintética de la historia, que es el motivo característico de su *Scienza nuova*. En la historia, declara, opera siempre la Providencia, que supera las intenciones humanas.

El francés Carlos de Montesquieu (1689-1755) adquirió gran renombre con su obra *De l'esprit des lois* (1748), de estilo elegante y claro, tanto como oscuro es el de Vico. En ese libro examina Montesquieu las leyes y las instituciones de numerosos pueblos (incluso algunos orientales, como, por ejemplo, los chinos), para explicar los motivos y las circunstancias que las han determinado, atribuyendo gran importancia, incluso, a los factores naturales, especialmente al clima (como ya había hecho otro escritor francés, Bodino). Con sus observaciones, frecuentemente agudas, mostró poseer un sentido histórico no común en su tiempo. Especial interés suscitó su análisis de la Constitución inglesa, en la cual, a su juicio, se garantizaba la libertad sobre todo por la división de los poderes; principio que fué luego adoptado, en esencia, por las Constituciones de Francia y de otros muchos Estados.

Sin embargo, la escuela del Derecho natural, con sus méritos y sus defectos, siguió dominando y tuvo una de sus más altas expresiones en la obra de Juan Jacobo Rousseau (1712-1778; *Du contrat social*, 1762). Aun conservando la terminología tradicional, esto es, la hipótesis de un tránsito del estado de naturaleza al estado de sociedad mediante un pacto, Rousseau propuso una solución del problema político que guardaba alguna intimidad con la de Locke, pero que era bastante más rigurosa y precisa que cuantas se habían for-



mulado hasta entonces. Arrancando del principio que el hombre es naturalmente libre y que los derechos naturales de libertad y de igualdad son inalienables, declaró que el Estado es legítimo sólo y en cuanto los reconozca y garantice. Esta, y no otra, es la significación del llamado contrato social, es decir, de aquel acto puramente ideal por el que el individuo se somete al Estado, a condición de que éste no mande y no obre más que como síntesis de la igual libertad de todos sus miembros. Mucho se ha discutido, y podrá todavía discutirse, acerca de esta doctrina (y especialmente sobre alguno de sus extremos, en que ahora no podemos entrar); pero es innegable que sus conceptos fundamentales tienen gran importancia y se hicieron efectivamente valer como exigencias racionales en el desenvolvimiento posterior del pensamiento político, e incluso en las constituciones y legislaciones positivas.

Esos preceptos, que se oponían directamente al régimen político entonces existente en Francia —el llamado «Ancien Régime»— y al de casi todos los otros Estados europeos, contribuyeron de hecho a determinar los movimientos de opinión pública, que desembocarían, pocos años después de la muerte de Rousseau, en la Revolución francesa, y cristalizarían de diversos modos en otros países. En la «Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano» (aprobada por la Asamblea Constituyente el 26 de agosto de 1789), que fué el programa de aquella Revolución, se reproducen precisamente las máximas enunciadas por Rousseau y algunas dimanantes de Montesquieu. Los autores de aquella Declaración tuvieron también en cuenta los documentos análogos que habían servido a las colonias inglesas de Norteamérica para reivindicar poco antes su independencia de la Madre Patria; y en los que se reflejaban, igualmente, los postulados esenciales de la escuela del Derecho natural.

También en la Italia del siglo XVIII, varios pensadores, como P. D. Doria, L. A. Muratori, S. Maffei, A. Genovesi, C. Beccaria, P. Verri, G. R. Carli, F. M. Pagano, G. Filangieri, N. Spedalieri, V. Russo, etc., fueron proponiendo reformas racionales en todas las ramas del Derecho. Algo posteriores y de mayor importancia son las obras de G. D. Romagnosi (1761-1835), en las que se perfila, entre otras cosas, una teoría del Estado constitucional fundado sobre el principio de la nacionalidad o «etnicarquía»; principio que, como es sabido, fué después propugnado con gran vigor por José Mazzini y también por P. S. Mancini y otros.

La escuela del Derecho natural se renovó merced a una impor-

tante corrección metodológica, debida principalmente a Manuel Kant (1724-1804), que abre un nuevo período en la historia de la filosofía.

De los problemas de la Filosofía jurídica se ocupó sólo en los últimos años de su vida (*Sobre la paz perpetua*, 1795; *Principios metafísicos de la doctrina del Derecho*, 1797). Es mérito de Kant haber eliminado por completo la confusión entre lo histórico y lo racional, que era el mayor defecto de aquella escuela; defecto que ya habían corregido en parte sus mejores representantes. Para Kant, el Derecho natural se funda exclusivamente en principios racionales *a priori*, esto es, tiene un valor puramente ético o deontológico, independiente de la experiencia. Todo hombre, en cuanto tal, tiene el derecho innato a la libertad. La unión de los ciudadanos en el Estado y la de los Estados en un orden universal de paz, deben concebirse, según Kant, como imperativos de la razón.

La escuela del Derecho natural (*Naturrecht*) se manifestó así como escuela del Derecho racional (*Vernunftrecht*). Sin embargo, se conservó también la primera denominación, porque no había motivos para abandonarla desde el momento en que dicha corrección metodológica era comprendida y aceptada de un modo general. Tanto más cuanto que ya desde antiguo se había visto precisamente en la razón el elemento esencial de la naturaleza humana.

La doctrina de Kant fué seguida, con mayor o menor adhesión, por otros muchos autores, entre los cuales sobresale Fichte (1762-1814; *Fundamento del Derecho natural*, 1796-1797; *El Estado comercial cerrado*, 1800). Al comienzo se atuvo a las enseñanzas kantianas, pero se fué alejando de ellas en las fases sucesivas de su pensamiento para constituir su propio sistema, que puede llamarse del idealismo subjetivo, ya que tiene al yo como centro y principio absoluto. Fichte formula así el imperativo jurídico supremo: «El yo debe limitar su libertad individual, mediante el concepto de la posibilidad de la libertad de otros, a condición de que éstos hagan otro tanto.»

Una fuerte reacción contra el racionalismo y las teorías del Derecho natural se manifestó hacia finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. Tal reacción nació en el campo político, para combatir las tendencias dimanantes de la Revolución francesa, y aspiró a restaurar las monarquías absolutas y a defender, en general, las tradiciones y las instituciones amenazadas o sacudidas por los movimientos y las aspiraciones populares. Entre los representantes de esta corrien-



te de reacción puede recordarse a L. De Bonald, J. de Maistre, C. L. v. Haller, C. Solaro della Margarita. J. Donoso Cortés, etc.

En el campo más propiamente científico surgió la «escuela histórica de los juristas», con el propósito de reafirmar el valor de las tradiciones jurídicas y de propugnar la profundización de su estudio, en vez de las abstractas especulaciones y de las precipitadas reformas legislativas. Su principal representante fué F. C. v. Savigny, que sostuvo, en 1814, una célebre polémica contra otro gran jurista, A. Thibaut (profesor, como él, en Heidelberg), que había propuesto la unificación de las leyes vigentes en los diferentes Estados germanos, lo que equivalía a la formación de un Código civil general para Alemania. Savigny se declaró contrario al reciente ejemplo de la codificación francesa, al menos para su tiempo, y sostuvo, juntamente con otros juristas de la misma escuela (G. Hugo, G. Puchta, etc.) la importancia de las expresiones directas del espíritu popular (*Volksgeist*), que se revela sobre todo en la costumbre.

Esta especie de historicismo, en cuanto que ponía como principio y fuente del Derecho el concepto de espíritu del pueblo, venía a coincidir con la tendencia filosófica representada por F. Schelling (1775-1854) y G. Hegel (1770-1831), que puede calificarse de idealismo objetivo. Schelling formuló los conceptos más generales, como los del alma del mundo (*Weltseele*) y alma del pueblo (*Volksseele*), pero se ocupó escasamente de la teoría del Derecho; mientras que Hegel dedicó a esta materia una de sus obras principales (*Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*, 1821). Según éste, la idea, sujeto del proceso mundial, pasa por tres grados y se hace espíritu subjetivo, espíritu objetivo y espíritu absoluto. El Derecho sería una de las formas del espíritu objetivo y Hegel lo define como «la existencia del querer libre». En todo este sistema domina un intelectualismo o panlogismo dogmático, que se condensa en la máxima: «Todo lo real es racional y todo lo racional es real». A pesar de sus fórmulas idealistas, el sistema se resuelve así en una especie de adoración de los hechos consumados y, sobre todo, del Estado, es decir (para Hegel) del Estado prusiano.

Las doctrinas hegelianas tuvieron un período de gran éxito en Alemania (aunque no dejaron de suscitar notables oposiciones, como, por ejemplo, la de Schopenhauer) y encontraron numerosos seguidores en otros países, especialmente en Italia, donde su influjo ha llegado hasta nuestros días. Pero es lícito dudar, en un último análisis, de que esta influencia haya ayudado verdaderamente al progre-

so de los estudios filosóficos. Por otra parte, hay que notar que esas doctrinas, por la ambigüedad de sus fórmulas, suscitaron diversas interpretaciones, de tal suerte que puede referirse a ellas, por ejemplo, la posición de algunos de los mantenedores del llamado materialismo histórico o dialéctico.

5. Durante el siglo XIX y en el presente los estudios filosóficos sobre el Derecho se han enriquecido considerablemente, aunque no han cesado las discordancias entre las varias escuelas o tendencias, de las que sólo mencionaremos brevemente las más importantes.

La escuela católica o neo-escolástica ha desarrollado en este período una actividad bastante notable, dando nuevos desenvolvimientos a los principios establecidos por Santo Tomás, sobre todo a la idea de la ley natural en relación con sus aplicaciones a las varias ramas del Derecho. Recordamos entre los autores italianos pertenecientes a esa escuela a: L. Taparelli (*Saggio teoretico di Diritto naturale appoggiato sul fatto*, 1840-1843, varias veces reeditado; *Essame critico degli ordini rappresentativi nella società moderna*, 1854), G. Prisco, G. Costa-Rosetti, G. G. Biavaschi, F. Aquilanti, F. Olgiati, G. Gonella, G. Graneris, A. Messineo, etc.; y entre los extranjeros: T. Rothe, A. Valensin, J. Leclercq, Th. Meyer, V. Cathrein, C. Gutberlet, G. v. Hertling, etc.

El sistema de Antonio Rosmini (1797-1855; *Filosofia del Diritto*, 1841-1843, etc.) tiene una cierta afinidad con las doctrinas de esa escuela, pero con perfil propio y original. Arrancando de la idea del ser como supremo principio teórico, Rosmini sienta el principio ético general de «conformar las propias acciones al grado de entidad de los objetos», es decir, «reconocer prácticamente al ser en su orden»; de donde dimana el deber de respeto absoluto a la personalidad, porque en la personalidad el ser se revela en su forma más alta. Este concepto básico sirve a Rosmini para discutir e ilustrar los fundamentos de las diversas instituciones de Derecho privado y de Derecho público. También dedicó profundos estudios a los problemas de la ciencia política.

Por otra parte, se fué manifestando y difundiendo la tendencia a considerar el Derecho, más que como idea y exigencia espiritual, como hecho histórico y positivo, en su relatividad y en sus conexiones con otros hechos. El mayor impulso en esta dirección se debe a Augusto Comte (1798-1895), *Cours de Philosophie positive*, 1830-1842), quien combatió abiertamente, bajo el rótulo de metafísica, el estu-



dio de las entidades abstractas (entre ellas el Derecho) y propuso la fundación de una nueva ciencia unitaria de los fenómenos sociales, a la que dió el nombre de Sociología. El intento de eliminar o disminuir en esa medida la autonomía de la ciencia y de la Filosofía del Derecho, así como las de otras disciplinas, ciertamente fracasó; pero se difundió la tendencia a dar la máxima —y casi exclusiva— atención a la fenomenología jurídica positiva.

El estudio de este aspecto de la realidad del Derecho no podría servir, y no sirvió, para resolver los más altos problemas lógicos y éticos. De otra parte, ese estudio no fué hostilizado por las escuelas que defendían un programa distinto y más amplio. Quedaba en pie el problema, que es todavía objeto de disputa, del carácter científico o filosófico de la Sociología e, incluso, la propia existencia de ésta, si se la compara con otras disciplinas cuya legitimidad es indudable. Se dijo (pero la frase fué más tarde rectificada por quien la pronunció) que «la Sociología es un nuevo nombre dado a la Filosofía del Derecho», afirmación a todas luces inexacta. Sólo es posible admitir quizás una parcial coincidencia entre el programa de la Sociología y la segunda de las tres investigaciones que corresponden a la Filosofía del Derecho (la investigación fenomenológica).

También contribuyó eficazmente a promover nuevos estudios sobre las manifestaciones históricas o positivas del Derecho la teoría de la evolución, sostenida principalmente por Carlos Darwin (1809-1882) respecto a la naturaleza en general, pero no sin aplicaciones a la vida social; y después por H. Spencer (1820-1903), quien en su «sistema de Filosofía sistemática dedicó una consideración bastante amplia a las instituciones morales y políticas, vistas siempre en su desenvolvimiento, como una progresiva adaptación de la individualidad a la socialidad. Sin embargo, Spencer, a diferencia de muchos de sus propios seguidores, mantuvo siempre firme el concepto de los derechos naturales del hombre (especialmente en su obra *Justice*, 1891) y combatió la tendencia a reconocer excesivos poderes al Estado.

En el siglo XIX y en el nuestro han tenido también gran desarrollo las investigaciones de Derecho comparado, que en Italia se inspiraron en la doctrina de Vico, aunque corrigiéndola en algunos aspectos. Debe recordarse a este propósito, especialmente, la obra de Emérico Amari: *Critica di una scienza delle legislazioni comparate* (1857). También a la tradición viquiana se vincularon después algunos otros autores (como, por ejemplo, G. Carle: *La vita del di-*



*ritto nei suoi rapporti colla vita sociale*, 1880, 2.<sup>a</sup> ed., 1890), propicios a fundir, con cierto eclecticismo, elementos de varias escuelas, para poner de relieve sobre todo la historicidad del Derecho, aproximándose así a las teorías de la «escuela histórica de los juristas», e incluso a las del positivismo latamente entendido.

Entre los mantenedores italianos del positivismo en sentido estricto, aunque con algunas divergencias sobre puntos accidentales, ha de recordarse a R. Ardigó (1828-1920), I. Vanni (1855-1903), S. Fragapane (1868-1909), A. Groppali (1874-1959), A. Levi (1831-1953), a quienes podrían añadirse otros muchos, ya que esta escuela gozó del mayor favor hasta época bastante reciente y aún tiene hoy muchos prosélitos.

También las doctrinas hegelianas suscitaron adhesiones, como anteriormente se dijo, entre ellas las de B. Spaventa y F. Filomusi Guelfi, quien se inspiró, además, en Vico y Kant, mientras que otros, aceptando en parte aquellas doctrinas, intentaron construir sistemas propios, bastante defectuosos en cuanto concierne al Derecho. Así, por ejemplo, el de B. Croce (1866-1952), que queriendo reducir el Derecho a la economía, desconoció completamente el carácter ético y normativo de lo jurídico; o el de G. Gentile (1875-1944), quien tuvo una noción muy defectuosa del Derecho al definirlo como «querer ya querido», en contraposición a la moral, que sería la voluntad en acto, como si el Derecho no tuviese, del mismo modo que la moral, una actualidad siempre renaciente en el espíritu humano.

Algún influjo tuvo también la doctrina marxista del materialismo histórico o, como ahora se prefiere definirlo, del materialismo dialéctico, que da al factor económico una primacía absoluta sobre los demás elementos de la vida social y política. Es verdad que esta doctrina admite que la historia ha sido «hecha por los hombres»; pero la fórmula tiene aquí un significado muy diverso del que goza, por ejemplo, en el sistema de Vico, porque se refiere siempre al pre-concepto básico de que las acciones humanas están determinadas esencialmente por motivos económicos, tesis que ha tenido ya perentorias refutaciones.

Afín al positivismo jurídico es la teoría de la llamada escuela de Viena, representada principalmente por H. Kelsen (*Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, 1911, etc.), y en lo que concierne especialmente al Derecho internacional por A. Verdross. Según Kelsen, hay que rechazar la concepción del Derecho natural y también la idea de justicia (que, en cuanto distinta del Derecho, es «un ideal irracio-



nab»). La teoría pura del Derecho (*reine Rechtslehre*), como él califica a su doctrina, debe limitarse a considerar al Derecho positivo como es, absteniéndose de toda valoración. Han de abandonarse las distinciones entre Derecho objetivo y subjetivo, entre Derecho público y privado, etc., y concebirse el ordenamiento jurídico como una serie o escala de grados en la cual ocupa el primer puesto una norma de Derecho internacional, entendida siempre como Derecho positivo. Es evidente que estas tesis, aunque ingeniosamente sostenidas, pueden dar lugar a varias objeciones y dejan sin resolver algunos de los principales problemas de la Filosofía del Derecho.

En la Filosofía inglesa del Derecho se dió mucho relieve (aunque siempre hubo allí representantes de escuelas distintas) al principio utilitario, especialmente en los trabajos de J. Bentham (1748-1832) y de J. Stuart Mill (1806-1873). Pero el utilitarismo, entendido originariamente en sentido hedonístico, adquirió un nuevo significado al combinarse con la teoría de la evolución de Darwin y de Spencer, antes aludidas. El Derecho se fundaría no en el mero cálculo de los placeres, sino en las condiciones biológicas necesarias para la existencia de los individuos y de las sociedades. Según esta doctrina, hay una lucha por la vida, en la cual los individuos y los pueblos menos adaptados son eliminados por los que lo son más; la sociabilidad es precisamente una condición de vida, y por eso las estirpes incapaces de orden y disciplina tienden a desaparecer, mientras que en los individuos tiende a formarse, incluso, por efecto de la herencia, un instinto social como fruto de las experiencias de la especie. Spences intenta explicar de ese modo el origen de los sentimientos de deber y de Derecho. Es difícil admitir que esta explicación sea por sí misma suficiente, tanto más cuanto que la teoría concerniente a la herencia no es todavía más que una hipótesis. Sin embargo, no puede negarse que esta doctrina contiene elementos dignos de consideración y puede contribuir a dar luz sobre ciertos fenómenos de la vida social, lo que explica el gran interés que suscitó entre pensadores de distintos países.

Desde varias perspectivas y en formas diversas se ha tratado de renovar el estudio de la jurisprudencia profundizando el examen de la vida interior del Derecho en lo que tiene de objetivo y concreto, incluso fuera de los esquemas legislativos. Han de recordarse en esta línea las indagaciones de E. Ehrlich (*Grundlegung der Sociologie des Rechts*, 1913; *Die juristische Logik*, 1918) sobre lo que él llamó



«el Derecho viviente», es decir, el Derecho que surge de un modo inmediato de la sociedad y no del Estado.

La llamada escuela del Derecho libre, o de la libre creación del Derecho, de la que se hizo pregonero H. Kantorowicz en una obra publicada en 1906 con el seudónimo de Gnaeus Flavius (*Der Kampf um die Rechtswissenschaft*) llegó a sostener que era preciso desvincular al Juez de la obligación de atenerse a las leyes, confiando a su prudente arbitrio la valoración de los intereses en contraste. Esta tesis tuvo algunos seguidores, pero no pudo ser abrazada plenamente, por cuanto su aceptación habría privado al Derecho de toda certeza y modificado radicalmente el sistema que tiene por base el principio de la soberanía de la ley. Sin embargo, sería igualmente erróneo considerar la aplicación de la ley como un acto meramente mecánico, cuando lo cierto es que la labor del Juez fué siempre y es todavía un válido y eficaz factor de desenvolvimiento progresivo de los sistemas legislativos. Entre los estudios contemporáneos en torno a este problema pueden recordarse, por ejemplo, los de F. Gény (especialmente *Méthode d'interprétation et sources en droit privé positif*, 1899, 2.<sup>a</sup> ed., 1919).

En los Estados Unidos de América (donde, como es sabido, la autoridad de los precedentes judiciales constituye para el ciudadano una garantía casi equivalente a la de la supremacía de las leyes) surgió una tendencia de reacción contra el huerro formalismo y el conceptualismo abstracto, buscando analizar la realidad del Derecho, tal como brota de la práctica judicial y funciona efectivamente en la vida social. El programa de esta corriente (que tiene una cierta conexión con el pragmatismo de J. Dewey) comenzó a perfilarse en las obras de O. W. Holmes y fué formulada especialmente por K. N. Llewellyn en su opúsculo *A realistic Jurisprudence* (1930). Numerosos escritores se adhirieron a esta tendencia, aun discutiendo algunos puntos concretos. Y a esta cuestión dedicó notables estudios el más grande jurista americano Roscoe Pound, que fué uno de los primeros en promover la renovación de los métodos tradicionales de la ciencia jurídica, pero que también criticó agudamente los defectos de un realismo demasiado angosto.

Podemos dejar de lado algunas recientes escuelas o tendencias, como, por ejemplo, el existencialismo, que, al menos por ahora, no han hecho ninguna aportación notable a la Filosofía del Derecho.

En cambio, interesa subrayar que frente a la primacía de las corrientes historicistas y positivistas se inició en Italia, como en otros



países, una profunda revisión de las doctrinas filosófico-jurídicas; revisión vinculada frecuentemente, de un modo general, a la crítica kantiana, aunque sin sujetarse de modo estricto a las teorías de Kant, estimadas como insuficientes, sobre todo en lo que se refiere al Derecho. En los escritores de esta tendencia merecen especial mención el alemán R. Stammler (1856-1938) y el italiano I. Petrone (1870-1913); a sus nombres podrían añadirse bastantes otros. No se trata, sin embargo, de una verdadera escuela, ya que las diferencias entre las tesis de cada uno de sus sostenedores son muy apreciables, pero a todos les es común el rasgo de intentar la superación del empirismo en todas sus formas y de reafirmar, mediante un más profundo análisis gnoseológico, la universalidad del concepto y del ideal del Derecho.

Importa señalar que esta tendencia (a la que se dió el nombre de neokantismo y también el de idealismo crítico), no pretendió nunca desconocer la legitimidad y la importancia de las indagaciones sobre los aspectos históricos y positivos del Derecho, hasta en lo que éste tiene de relativo y de contingente; antes bien, se propuso dar a esas investigaciones el mayor impulso y la mayor extensión, incluso en el aspecto comparativo. Pero dentro de esta corriente se buscó determinar las condiciones *a priori* de las que depende la posibilidad de la experiencia jurídica misma, así como los límites de los conocimientos alcanzados o alcanzables por este camino. Se llegó así no a través de un dogmatismo antihistórico, sino mediante un análisis crítico de los modos y grados del conocimiento, a reivindicar la validez y la necesidad de un orden de investigaciones puramente especulativas, cuyo objeto no son los fenómenos transitorios, sino los elementos de carácter absoluto que el Derecho lleva consigo y que se nos revelan como verdades eternas de la razón.

En general se ha mantenido la distinción entre la Filosofía del Derecho y la Teología; distinción que no significa pugna, pues hay más bien una conjugación o coincidencia entre los resultados de la indagación realizada con método puramente racional y los más altos dictámenes de la conciencia religiosa y, en concreto, de la fe cristiana.

Para definir la esencia lógica del Derecho se ha procurado resolver ante todo la antigua cuestión de sus relaciones con la moral. Rectificando la doctrina según la cual el Derecho consideraría únicamente los efectos físicos de las acciones humanas, mientras que la moral tendría en cuenta solamente los motivos de las mismas, se ha demostrado que ambas especies de normas abarcan la actividad humana

en su integridad, es decir, tanto en su dimensión física cuanto en la psíquica. Pero con la diferencia de que la moral dirige esencialmente la elección del sujeto entre las varias acciones posibles y arranca, por consiguiente, de la consideración del elemento psíquico o interno; mientras que el Derecho regula esencialmente las relaciones entre varios sujetos, delimitando la esfera de lo lícito de cada uno respecto a los demás, y por eso se refiere de un modo inmediato a las interferencias del obrar que se producen en el mundo externo. No es exacto que la raíz psíquica esté excluida del Derecho, ni que los efectos de las acciones humanas sean ignorados por la moral. Lo único verdadero es que una y otra valoración se producen en sentido inverso. No se trata de una diferencia de objeto, sino del modo de considerarlo, de la distinta perspectiva o punto de vista.

Derecho y Moral tienen ciertamente una base común, y puesto que ambos sirven para dirigir la obra humana, debe mantenerse entre ellos una cierta coherencia. Una absoluta separación no es posible y tampoco una real y propia contradicción dentro de un mismo sistema regulador. Los aparentes contrastes derivan sólo de que por su propia naturaleza el Derecho deja a cada sujeto una esfera de libertad o licitud en cuanto que prohíbe a otra persona que ponga un impedimento, sin determinar cuál es eficazmente la mejor entre las acciones incluidas en aquella esfera. Esta determinación corresponde por su propia esencia a la moral. Se ha querido expresar este carácter diferencia con la fórmula de que el Derecho es el *minimum ético*, es decir, aquel grado de ética que es estrictamente indispensable para la convivencia social.

Que entre Derecho y Moral existe una necesaria conexión, se revela en la identidad de muchos conceptos y prohibiciones propios de una y otra categoría normativa; y también en el hecho de que las mismas leyes jurídicas han tenido con frecuencia que referirse a conceptos y a principios morales para su recta interpretación e integración. Así, por ejemplo, la Constitución de la República italiana afirma que «el matrimonio será ordenado sobre la igualdad moral y jurídica de los cónyuges» (art. 29); y el Código civil, al imponer a los padres la obligación de educar y de instruir a la prole, declara que «la educación y la instrucción deben adecuarse a los principios de la moral» (art. 147). Son también muy frecuentes en las leyes civiles las referencias al concepto de las «buenas costumbres» (por ejemplo, Disposiciones sobre las leyes en general, art. 31; Código



civil, arts. 1.343 y 1.354) y al de la «buena fe» (Código civil, artículos 535, 785, 1.337, 2.366, 1.375, 1.460, 2.033, etc.).

También es significativo el principio afirmado en la Constitución (artículo 27) de que «las penas no pueden consistir en tratamientos contrarios al sentido de humanidad»; si bien este principio tiene escaso reflejo en las leyes penales vigentes.

Los nuevos estudios sobre el concepto del Derecho han permitido esclarecer con mayor precisión algunos caracteres propios de éste, como la alteridad e intersubjetividad, la imperatividad, la coercibilidad, etc. Se ha demostrado, por ejemplo, que también las llamadas normas permisivas tienen carácter imperativo, en cuanto que implican limitaciones o excepciones respecto a otras normas más generales; que la coercibilidad expresa una exigencia inherente al Derecho (la impedibilidad o el resarcimiento del daño), exigencia válida virtualmente aun cuando no pueda traducirse en acto; que en su aspecto subjetivo, esto es, como facultad, el Derecho presupone una norma, la cual no es, sin embargo, más que una delimitación de facultades, de tal suerte que los dos aspectos del Derecho se compenetran e integran recíprocamente. En síntesis, el Derecho puede definirse como la coordinación objetiva de las acciones posibles entre varios sujetos, según un principio ético que las determina, excluyendo el impedimento; o más brevemente, la coordinación de la libertad bajo forma imperativa.

Se ha estudiado atentamente el problema de las llamadas lagunas del Derecho, reconociéndose de una parte que ningún sistema jurídico positivo puede ser absolutamente completo, y de otra, que debe ser siempre posible encontrar una solución cuando se discuta el límite de lo lícito para cada uno. De aquí la necesidad de examinar los criterios lógicos que presiden la actividad judicial, incluso y especialmente cuando se trate no de la mera interpretación de textos legislativos singulares, sino de su integración mediante el procedimiento de la analogía y donde ésta no baste, acudiendo a los principios generales, es decir, a las razones más profundas del Derecho. Se ha discutido mucho en torno a estos conceptos, pero es claro que ante tal problema un estrecho positivismo se revela insuficiente mientras que permanece válida la clásica teoría del Derecho natural, entendido no como antítesis, sino como suplemento y soporte de los ordenamientos jurídico-positivos, los cuales, al ser referidos a la universalidad de la *ratio iuris*, pueden lograr fuerza nutricia para afirmar sus propias raíces y hacerlas más fecundas.



Con esto se toca un problema todavía más grave, a saber, el de la positividad, que algunas escuelas consideran esencial al Derecho (hasta el punto de que el término «positivo» aplicado al Derecho sería, para ciertos autores, un mero pleonismo). Otros sostienen, en cambio, que el concepto de juridicidad abarca también al Derecho no positivo. En confirmación de esta tesis, que es realmente la más plausible, se ha observado que —incluso dejando aparte la cuestión del Derecho natural (al cual no se debería en ningún caso negar la pertenencia al género lógico del Derecho)— los proyectos de leyes y las leyes derogadas expresan ideas jurídicas, aunque no positivas, y que, por otra parte, la positividad misma tiene diversos grados. Estas consideraciones han abierto el camino a una serie de importantes análisis, cuyas conclusiones pueden resumirse de esta manera: en el ámbito de un mismo Estado pueden encontrarse, y de hecho se encuentran, varias formaciones sociales que tienden a producir sus propias normas jurídicas, más o menos conformes con las normas estatales. De ahí se sigue una serie de relaciones o interferencias entre el Estado y estos centros menores de producción jurídica. En último análisis, el Estado no es otra cosa que el sujeto del orden jurídico que tiene el mayor grado de positividad. Subsiste, por consiguiente, en tanto en cuanto reafirma con un continuo esfuerzo su capacidad de mantener formalmente su predominio, absorbiendo y centrando en sí, en la medida de lo posible, las determinaciones autónomas de los entes sociales que viven en su seno. Si por hipótesis viniese a decaer tal capacidad se produciría el efecto de que otro ordenamiento jurídico sustituiría al primero y adquiriría a su vez el carácter de la estatalidad en cuanto provisto del máximo grado de positividad o, lo que es lo mismo, como expresión de la voluntad social preponderante. Puede añadirse que análogas consideraciones valen también relativamente para las relaciones entre el Estado y los entes extraestatales.

Si esta tesis (que no debe ser confundida con la que niega el carácter normativo del Derecho y lo sustituye por el concepto de institución) es exacta, hay que concluir que ni la positividad, ni la estatalidad son elementos esenciales de la noción lógica del Derecho, aunque obviamente haya que atribuir a tales elementos el puesto que les corresponde en una teoría integral del Derecho.

Desde el momento que la noción lógica (formal) del Derecho comprende todas las posibles especies de determinaciones o proposiciones jurídicas, se plantea la cuestión de si, por eso mismo, todas



ellas son igualmente «justas» o si, por el contrario, y de qué modo, la noción de justicia debe distinguirse de la noción de juridicidad. La duda puede surgir también por la ambigüedad del lenguaje, ya que, como es sabido, la palabra justicia designa unas veces el orden jurídico establecido, cualquiera que sea, y expresa otras un ideal superior y que incluso se le contrapone. Varias escuelas se inclinan a negar la distinción, sea por adhesión incondicionada a la legalidad positiva, sea por el propósito de excluir las leyes injustas del campo del Derecho (*lex injusta non est lex*). Pero la crítica ha demostrado el error de ambas tesis. Aún hay autores que se oponen a la distinción con el especioso pretexto de que debe preferirse la unidad a cualquier dualismo; pero olvidan que no es buen método, sino que es contrario a una regla básica de la ciencia, el negarse a observar las diferencias existentes entre las cosas, cuando la verdadera unidad sólo puede alcanzarse integrando en un concepto más general las diferencias comprobadas. Así, en la cuestión que nos ocupa, importa recordar el concepto que podríamos llamar viquiano y al que ya hicimos referencia: es el mismo espíritu humano el que contempla idealmente al Derecho como pura justicia, y el que lo produce históricamente, como fenómeno positivo. Hay, pues, una *communis radix* (para repetir una frase de Santo Tomás) en ambas formas de la realidad.

Ese motivo fundamental de la conciencia (la superación de la propia individualidad y su coordinación con la de otros) que hace posible la concepción formal de la juridicidad, sirve también de cimiento y base para aquel supremo ideal que se llama justicia, en sentido más alto y estricto, e impone el reconocimiento igual y perfecto, según la pura razón, de la dignidad y libertad de la persona humana; máxima que encuentra sólo realizaciones parciales en las ordenaciones jurídicas positivas y vale respecto a ellas como de criterio absoluto, ocupando su puesto junto al otro precepto directivo, absoluto también, del obrar humano, que es la caridad. Estos son los dos supremos valores éticos, no sin conexiones recíprocas.

A pesar de las disputas entre las diversas escuelas, algunas de las cuales suscitaron sobre este punto diversas objeciones (todas ellas eficazmente refutadas), puede observarse que el ideal de la justicia fué afirmado siempre de algún modo, tanto en las doctrinas cuanto en la elaboración legislativa, sirviendo con frecuencia de acondicionamiento, e incluso de acicate a reformas racionales. Lento y no siempre pacífico fué el progreso en esa línea; pero es evidente que, al menos

en los Estados de mayor civilización, «los derechos inviolables del hombre» como reza el art. 2.º de la Constitución de la República italiana) han tenido en la Edad Moderna confirmaciones efectivas, con innúmeras y relevantes aplicaciones, ya en el campo del Derecho público, ya en el del Derecho privado.

Incluso en lo que concierne a las relaciones entre los distintos Estados (terreno en el que las reformas progresivas encuentran mayores resistencias y obstáculos, por obvios motivos) son bien conocidas las manifestaciones teóricas y los esfuerzos prácticos ya realizados, y los que están todavía en vías de realización para dar efectividad a esos ideales, esto es, para establecer en todo el mundo una paz duradera fundada sobre el reconocimiento de los derechos naturales de los pueblos y de los individuos. Testimonio de esta tendencia son, por ejemplo, la Carta o Estatuto de la Organización de las Naciones Unidas (de 26 de junio de 1945) y la «Declaración universal de los derechos humanos» (aprobada por la Asamblea General de esa misma Organización el 10 de diciembre de 1948). La Filosofía del Derecho ha aportado una notable contribución a estas manifestaciones y esfuerzos que deben, sin duda, ser proseguidos.

GIORGIO DEL VECCHIO

(Traducción española del Catedrático don Joaquín Ruiz-Giménez.)

#### BIBLIOGRAFIA

- G. CARMIGNANI: *Storia delle origine e dei progressi della Filosofia del diritto* (edición póstuma), 4 vols., Lucca, 1851.
- F. J. STAHL: *Die Philosophie des Rechts*, 5 Aufl. Tübingen, 1878, tres volúmenes, trad. ital. sólo del vol. I, *Storia della Filosofia del diritto*, Torino, 1853.
- A. ROSMINI: *Filosofia del diritto*, 2.ª ed., Intra, 1865.
- H. AHRENS: *Naturrechts oder Philosophie des Rechts und des Staates*, 6. Aufl. Wien, 1870-1871; trad. ital., *Corso di Diritto naturale o di Filosofia del diritto*, 3.ª ed., Napoli, 1885.
- F. TOSCANO: *Corso elementare de Filosofia del diritto*, 3.ª ed., Napoli, 1869.
- A. TRENDELENBURG: *Naturrecht auf dem Grunde der Ethik*, 2. Aufl., Leipzig, 1868; trad. ital., *Diritto naturale sulla base dell'Etica*, Napoli, 1873.
- A. LASSON: *System der Rechtsphilosophie*, Berlín, 1882.
- G. CARLE: *La vita del diritto nei suoi rapporti colla vita sociale*, 2.ª ed., Torino, 1890.



- F. FILOMUSI GUELFI: *Enciclopedia giuridica*, 7.<sup>a</sup> ed., Napoli, 1917.  
 — — *Lezioni e saggi di Filosofia del diritto*, ed. póstuma, Milano, 1949.
- A. BOISTEL: *Cours de Philosophie du droit*, París, 1899.
- L. MIRAGLIA: *Filosofia del diritto*, 3.<sup>a</sup> ed., Napoli, 1903.
- I. VANNI: *Lezioni di Filosofia del diritto*, 4.<sup>a</sup> ed., Bologna, 1920.
- J. KOHLER: *Lehrbuch der Rechtsphilosophie*, 3. Aufl., Berlín, 1923 .
- R. STAMMLER: *Lehrbuch der Rechtsphilosophie*, 3. Aufl., Berlín, 1928.
- I. PETRONE: *Il diritto nel mondo dello spirito*, Milano, 1910.  
 — — *Filosofia del diritto, con l'aggiunta di vari saggi* (edición póstuma), Milano, 1950.
- R. POUND: *An Introduction to the Philosophy of Law*, New Haven, 1922, edición revisada, 1954.
- L. RECASÉNS SICHES: *Vida humana, sociedad y Derecho*, 3.<sup>o</sup> ed., México 1953.
- G. RADBRUCH: *Rechtsphilosophie*, 4. Aufl. Stuttgart, 1950.
- G. W. PATON: *A textbook of Jurisprudence*, Oxford, 1946.
- J. STONE: *The province and function of Law*, London, 1947.
- W. FRIEDMANN: *Legal theory*, 3.<sup>a</sup> ed., London, 1953.
- C. DU PASQUIER: *Introduction à la théorie générale et à la philosophie du droit*, 3.<sup>a</sup> ed., Neuchâtel, 1948.
- P. ROUBIER: *Théorie générale du droit*, 2.<sup>a</sup> ed., París, 1951.
- J. DABIN: *Théorie générale du droit*, 2.<sup>a</sup> ed., Bruxelles, 1953.
- L. LEGAZ LACAMBRA: *Filosofía del Derecho*, Barcelona, 1953, 2.<sup>a</sup> ed., 1961.
- M. REALE: *Filosofia del diritto*, ed. ital., Torino, 1956.
- G. DEL VECCHIO: *Lezioni di Filosofia del diritto* (comprendiendo una *Storia della Filosofia del diritto*), 10.<sup>a</sup> ed., Milano, 1958.

# SOBRE LOS ORIGENES Y SUPUESTOS DEL FORMALISMO EN EL PENSAMIENTO JURIDICO CONTEMPORANEO

«Das Niveau einer Wissenschaft bestimmt sich daraus, wie weit sie einer Krisis ihrer Grundbegriffe fähig ist.»

(M. HEIDEGGER, *Sein u. Zeit*, 1927, página 9.)

Una de las características esenciales del pensamiento jurídico contemporáneo es su formalismo metódico. Con una generalidad y una consecuencia sin precedentes en ninguna época del pasado, la gnoseología de los últimos cien años ha elevado a dogma el principio de que es imposible el conocimiento «científico» del Derecho como realidad histórica concreta; que lo único que es posible conocer de él con validez universal es su «forma», una «forma» entendida, según las direcciones, bien como «principios superiores», bien como «sistema conceptual», bien como «formas puras de la conciencia», para no mencionar más que unas pocas de sus acepciones. Sólo recientemente, pudiera decirse, ha comenzado la reflexión jurídica a repensar y a someter a una crítica inmanente el principio metódico de esta gnoseología, abriendo así el camino para un nuevo entendimiento histórico y metafísico del Derecho.

Todo esto es harto conocido y ha sido repetido hasta la saciedad. Menos conocidos son, en cambio, otros aspectos esenciales del formalismo jurídico contemporáneo. Sería un error creer que hoy poseemos una idea clara y definitiva de la estructura ideal, de los motivos y de la función de esta gran corriente metódica, que, durante más de un siglo, ha dominado y todavía hoy domina en gran parte nuestro pensamiento jurídico. Embargada en su polémica contra el formalismo, especialmente el de observancia neokantiana, la ciencia del Derecho contemporáneo ha pasado un poco por alto este núcleo



de problemas, y cuando se ha detenido en él, lo ha hecho sólo de un modo inicial e insuficiente. ¿Cuáles son los supuestos filosóficos e históricos del formalismo jurídico contemporáneo? ¿Cuál es el punto en que enlaza con la tradición jurídica anterior? ¿A qué problemas trata de dar solución? ¿Qué significa el método formal en las diversas direcciones del pensamiento jurídico? Las páginas siguientes no pretenden, claro está, dar respuesta acabada a estos interrogantes, sino sólo preparar el camino para ella examinando, desde un punto de vista muy concreto, algunos de los problemas que plantea el formalismo jurídico contemporáneo.

## I

Los orígenes del formalismo jurídico se hallan en conexión directa con la cisura que experimentó la conciencia jurídica occidental a finales del siglo XVIII y principios del XIX: el tránsito del Derecho natural al positivismo jurídico. Las dos grandes corrientes que, durante la Edad Moderna, habían preparado la positivización del Derecho, de un lado, la fijación de fines autónomos de orden y seguridad para el Derecho por parte de los juristas del absolutismo, y, de otro, la creciente conciencia histórica, confluyen ambas en esta época, tan decisiva para la constitución de la mentalidad contemporánea, y provocan una transformación radical, una verdadera *eversio* en las concepciones jurídicas. A la idea del Derecho como manifestación de un orden metafísico universal descubrible y precisable por el discurso racional, sucede ahora la del Derecho como orden vivo de las comunidades históricas, como conformación efectiva de las relaciones humanas en la convivencia. «Podemos negar con tranquilidad —dirá Adam Müller— la existencia de todo Derecho natural, bien al lado del Derecho positivo, bien superior o anterior a él» (1). Del espacio abstracto de la intelección el espíritu de la época se desplaza a la realidad de la vida histórica, y la idea de un Derecho natural queda relegada, como escribía un contemporáneo, «al reino de las especulaciones vacías... o de los sueños» (2). Cada vez

(1) *Die Elemente der Staatskunst* (1809), hrsg. v. J. Baxa, I. Hlbbd., Jena, 1922, pág. 53.

(2) C. v. ROTTECK: *Lehrbuch des Vernunftrechts und der Staatswissenschaften*, Bd. I, Stuttgart, 1829, pág. VI.

más distintamente el Derecho aparece como un *positum*, como un orden de conducta histórico-real inmerso en el curso de la temporalidad. Sus determinantes no hay que buscarlas en la razón, sino en las circunstancias de hecho de una sociedad determinada (3), en la ordenación coactiva del poder político (4), o como pretendía la Escuela histórica, en el hacer lento y pausado de las generaciones.

La primera y más importante consecuencia del tránsito del jusnaturalismo al positivismo —como siempre que se abre paso una nueva concepción del Derecho —va a ser el replanteamiento del problema del método jurídico. El Derecho natural con su método estrictamente deductivo había vivido, por así decirlo, encerrado en sí mismo —«como un anacoreta», dirá irónicamente Feuerbach (5)— sin contacto directo con la realidad jurídica histórica. Hijo legítimo del racionalismo, su tema no había sido siquiera la comprensión de lo histórica o socialmente real, sino la elaboración de un modelo racional que oponer a la nuda facticidad. Es una forma de pensamiento, como había ya escrito J. J. Rousseau, que comienza consecuentemente por «eliminar todos los hechos» (6), y cuyo principio metódico es el de que «*il faut savoir ce qui doit être pour bien juger de ce qui est*» (7); para la cual, en otras palabras, lo dado, en nuestro caso el Derecho positivo, es sólo un material a conformar de acuerdo con exigencias absolutas. Ahora por eso, con la equiparación radical de Derecho y Derecho positivo, el pensamiento jurídico se ve enfrentado con un problema nuevo e inesperado. Lo que antes era un resto irracional fuera del sistema, avanza al primer plano de la reflexión; no un canon o un criterio racionales para el Derecho positivo, sino éste mismo en su singularidad histórica se convierte en objeto único y propio del pensamiento jurídico. O, lo que es lo mismo, la ciencia del Derecho deja de ser constructiva para hacerse reflexiva, para

---

(3) Cfr. A. WARNKÖNIG: *Versuch einer Begründung des Rechts durch eine Vernunftidee. Ein Beitrag zu dem neueren Ansichten über Naturrecht, Rechtsphilosophie, Gesetzgebung und geschichtliche Rechtswissenschaft*, Bonn, 1819, páginas 53-54.

(4) N. FALK: *Juristische Encyclopädie, auch zum Gebrauch bei academischen Vorlesungen*, Kiel, 1821, pág. 2.

(5) P. J. A. FEUERBACH: *Blick auf die Deutsche Rechtswissenschaft* (1810), en *Kleine Schriften vermischten Inhalts*, Nürnberg, 1833, pág. 156.

(6) *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes, Oeuvres complètes*, París, 1829, t. I, pág. 175.

(7) *Émile*, liv. V, *Oeuvres*, t. IV, pág. 242.



constituirse como conocimiento de algo —los Derechos históricos— que le es dado desde fuera como punto de partida absoluto. Es un cambio de perspectiva, un viraje de principio en la temática de la ciencia del Derecho, que penetra toda la conciencia de la época. La razón jurídica no tiene como cometido adorar los ídolos creados por ella misma, sino llegar al entendimiento de la realidad jurídica fruto del esfuerzo conjunto de los siglos (8); la ciencia del Derecho no es creadora, sino reelaboradora, y de igual manera que el escultor no produce el material sobre el que trabaja, así tampoco ella extrae de sí el objeto de su conocimiento (9). En esta concepción de la ciencia del Derecho como ciencia del Derecho positivo va implícito el nuevo problema metódico. Un problema que no es otro que el del conocimiento «científico» del Derecho. ¿Cómo es posible un conocimiento del Derecho con validez universal, si entendemos por Derecho un orden de conducta dependiente de la voluntad de los hombres y de las circunstancias históricas? ¿Cuáles son las categorías para el conocimiento de una realidad normativa múltiple y variable, y cuya multiplicidad y variabilidad no son referibles, por definición, a determinaciones racionales? Se trata de un problema que el Derecho natural no había conocido; partiendo no de un dato empírico-real, sino de una interpretación postulada del «orden natural» o de la «naturaleza humana», el Derecho natural extraía de este postulado de modo lógico-formal un sistema de proposiciones jurídicas que constituía el objeto de la ciencia del Derecho en sentido estricto. Este sistema por su punto de partida y el método de su fundamentación no salía del ámbito de la intelección abstracta, era «un diálogo de la razón consigo misma», como dirá uno de los primeros positivistas (10), y por eso mismo, poseía una estructura cuasi-matemática que lo hacía traslúcido a la razón cognoscente. La ciencia del Derecho en el sentido del positivismo no tiene, en cambio, como objeto una construcción nacional, sino una realidad histórica concreta, un orden normativo con vigencia real, en cuya existencia se entrecruzan tensiones y corrientes sociales, luchas ideológicas, tradiciones, constelaciones económicas, valoraciones éticas, situaciones

---

(8) Cfr. J. J. BACHOFEN: *El Derecho natural y el Derecho histórico*. Introducción y versión del alemán por F. GONZÁLEZ VICÉN, Madrid, 1955, págs. 37-38.

(9) Cfr. P. J. A. v. FEUERBACH: *Blick auf die Deutsche Rechtswissenschaft*, ya cit., págs. 159-60.

(10) [J. A. L. SEIDENSTICKER]: *Juristische Fragmente*, 1. Theil, Göttingen, 1802, pág. 2.



de poder. ¿Por qué camino es asequible a la razón jurídica este objeto de contextura fundamentalmente irracional? ¿Por la intelección, por la intuición, por la explicación?

El problema no es privativo de la ciencia del Derecho del positivismo, sino que, referido al lenguaje, al arte, a la religión, se plantea casi simultáneamente también en las demás ciencias del espíritu como consecuencia de la historificación y «positivación» de su objeto (11). La conciencia de ello había llevado a Jakob Grimm a distinguir entre «ciencias exactas», y «ciencias inexactas» y a definir estas últimas como las ciencias «de lo humano en el idioma, la literatura, el Derecho, la historia» (12); un antecedente directo de las «ciencias del hombre y de la sociedad» de Dilthey. Lo que sí es privativo de la ciencia del Derecho es la interpretación que da al problema y la dirección en que intenta resolverlo. Enfrentada con el problema del conocimiento general de un objeto de estructura histórica, la ciencia del Derecho del positivismo no trata, en efecto, de fundamentar una nueva noética, ni de llegar a nuevas categorías que hagan posible este conocimiento. Su esfuerzo no apunta siquiera a la formulación de aquel concepto específico de verdad para las ciencias del espíritu —a diferencia del concepto de verdad de las ciencias físico-matemáticas— al que con intuición genial iba a aludir J. G. Droysen a mediados del siglo (13). Lo que la ciencia del Derecho del positivismo va a hacer va a ser exactamente lo contrario; su respuesta al problema del conocimiento del Derecho en tanto que objetivación histórica va a consistir en intentar aprehenderlo con el método y desde las premisas del racionalismo abstracto. Nacida en oposición consciente al Derecho natural racionalista, la ciencia jurídica del positivismo va a incorporarse la gnoseología de aquél y va a tratar de resolver con ella un problema sólo comprensible desde la negación precisamente del racionalismo en el campo del Derecho.

Con este salto sobre su propia sombra, la ciencia del Derecho del positivismo va a iniciar un proceso que, durante más de cien años,

---

(11) Sobre el fenómeno de la «positivación» en el pensamiento histórico y en las ciencias del espíritu del siglo XIX, cfr. E. ROTHACKER: *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, München u. Berlin, 1927, págs. 129 ss.

(12) Cfr. J. GRIMM: *Ueber den Wert der ungenauen Wissenschaften*, en *Kleinere Schriften*, Berlin-Gütersloh, 1864 ss., Bd. VIII, págs. 563 ss., esp. pág. 566.

(13) Cfr. J. G. DROYSEN: *Grundriss der Historik*, (1858), en *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, hrgn. v. R. Hübner, 3. Aufl., Darmstadt, 1958, págs. 326 ss., *passim*.



imprimirá su sello al pensamiento jurídico. Para el racionalismo moderno, en efecto, con su reducción de toda realidad a los contenidos de conciencia del sujeto cognoscente, y con su concepto de verdad, no como coincidencia de las representaciones con un mundo real independiente, sino como conexión lógica entre ellas, la objetividad es pensada como una estructura lógico-formal de conceptos reducible a unos pocos principios, y «ciencia» es el conocimiento de esta objetividad y sólo de ella, es decir, conocimiento de meras relaciones abstractas (14). Se trata de una gnoseología que elimina por principio lo singular en tanto que singular, para la que un conocimiento de validez universal es sólo conocimiento de lo formal e in contradictorio, de aquello expresable en forma de «leyes», de «principios» o de «constantes». Como dirá Hegel aludiendo a esta eliminación por principio de lo singular, el racionalismo abstracto «vacía el cielo y el contenido de las cosas» (15), «despoja al mundo de su realidad» (16) y «apaga el susurro de la vida en la naturaleza» (17). Este racionalismo es la forma de pensamiento específica para fundamentar una ciencia del Derecho como la del jusnaturalismo, que ve su objeto en un sistema de proposiciones racionales deducidas desde postulados abstractos. ¿Cómo, empero, puede servir de instrumento a una ciencia jurídica que ha constituido en objeto propio de su conocimiento las realidades históricas singulares de los Derechos positivos? Una gnoseología para la que la verdad es «la percepción de la concordancia o discordancia entre nuestras ideas» (18) puede suministrar el método a una ciencia del Derecho que, por propia confesión, ignora la materia jurídica y estudia el Derecho de manera semejante a «como los matemáticos consideran las figuras de los cuerpos» (19); pero no puede, en cambio, fundamentar nunca el conocimiento del Derecho en el sentido del positivismo, es decir, del De-

---

(14) Sobre ello, cfr. E. CASSIRER: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. II, Berlín, 1922, págs. 131 ss., 522 ss.

(15) *Vorl. über die Gesch. d. Philosophie*, WW (Jubiläumsausg.), Bd. XVII, página 112.

(16) *Vorl. über d. Aesthetik*, WW Bd. XII, pág. 88.

(17) *System der Philosophie*, WW Bd. IX, págs. 38-39.

(18) LOCKE: *Essay on Human Understanding*, IV, 4, § 7, *Works*, London, 1794, vol. II, pág. 129.

(19) GROCIUS: *De iure belli ac pacis*, Prol., § 58: «... sicut mathematici figuras a corporibus remotas considerant, ita me in iure tractando ab omni singulari facto abduxisse animum.»

recho como algo históricamente concreto y en el que, por tanto, el contenido es, por definición, uno de sus momentos esenciales. Esta es la gran contradicción en que, desde sus comienzos, va a moverse la ciencia jurídica del positivismo. *Al incorporarse la gnoseología del racionalismo moderno, la ciencia del Derecho del positivismo va a intentar dar respuesta al problema del conocimiento del Derecho positivo, es decir, de algo de estructura histórica singular, valiéndose de un método que eleva a principio la incognoscibilidad con carácter general de lo singular y concreto.*

Nacido de esta contradicción de principio, el formalismo va a llevar desde sus comienzos el sello de ella. Para eludir, en efecto, la aporía implícita en las premisas del racionalismo la ciencia jurídica del positivismo va a proceder a una modificación radical —a una destrucción, en último término— del concepto de Derecho que ella misma había situado en su base. Y es que, con la aceptación de la gnoseología racionalista, el problema planteado al pensamiento jurídico por el concepto positivista del Derecho va a sufrir un desplazamiento esencial. Este problema, que era originariamente el de cómo era posible en absoluto el conocimiento del Derecho positivo, se convierte ahora en este otro: ¿cómo es posible el conocimiento del Derecho positivo desde los supuestos metódicos del racionalismo abstracto? Se trata, como se ve, de un cambio de acento sustancial: la pregunta ya no se centra en el método, sino en el objeto. Si el problema había sido inicialmente el de encontrar un método para el conocimiento universal del Derecho positivo, ahora, una vez adoptada como punto de partida absoluto la gnoseología del racionalismo, el problema es, en cambio, el de cómo hay que pensar el objeto, es decir, el Derecho positivo para hacerlo asequible al método del racionalismo. Respondiendo a esta nueva problemática, la ciencia jurídica del positivismo destruye, como decíamos, su propio concepto del Derecho, prestando a la dominación «Derecho positivo» una significación completamente nueva. Todo el proceso está dirigido a encontrar en el Derecho positivo elementos permanentes que permitan convertirlo en «objeto del conocimiento» en el sentido del racionalismo, es decir, elementos que sean susceptibles de una conceptualización abstracta. Para llegar a ello, la ciencia jurídica del positivismo abandona lo más original y fecundo de su punto de partida, la noción del Derecho como realidad histórica concreta, y pasa a entenderlo como un *compositum*, como una yuxtaposición de dos elementos dispares: un elemento variable y contingente constituido por los contenidos



normativos, y otro permanente e idéntico constituido por la estructura formal de la normación. Sólo este último, predicado en sí de toda realidad jurídica, es susceptible de un conocimiento de carácter general, mientras que la materia jurídica queda, como un resto irreductible, al margen del conocimiento jurídico en sentido estricto. Con esta distinción va a iniciarse un proceso de incalculables consecuencias. Todavía Savigny, en su primera época, había caracterizado la esencia del «verdadero proceder histórico» en el entendimiento del Derecho dado «desde su origen en la naturaleza, destino y necesidades del pueblo» (20). Esta unicidad del Derecho positivo, su carácter de orden concreto y referido a circunstancias históricas también concretas desaparece ahora del horizonte de la reflexión jurídica. Sólo este equívoco, esta tergiversación de sus propios presupuestos conceptuales hace posible a la ciencia jurídica del positivismo ofrecer una solución aparente a su problema; una solución «aparente», porque está basada en la eliminación de uno de los términos del problema mismo. Para hacerse posible a sí misma desde las premisas de la gnoseología racionalista, la ciencia del Derecho del positivismo tiene que trasladar a su propio objeto la escisión de la realidad característica del racionalismo abstracto. No el objeto condiciona el método, sino que es el método el que determina la estructura del objeto. Como en las ciencias naturales modernas el fenómeno concreto, como en los grandes sistemas racionalistas las existencias singulares, como en el Derecho natural clásico los Derechos positivos, así también ahora el ser social, ético, económico, político de los Derechos históricos va a ser entendido por la ciencia del Derecho como algo que, por no ser reducible a conceptualización abstracta, constituye, por definición, el límite del conocimiento jurídico en sentido estricto. Surge así como fenómeno característico de la cultura jurídica contemporánea una ciencia formal del Derecho, una ciencia que no es, en último término, pudiera decirse según el título de un libro famoso, más que una «ciencia del Derecho sin Derecho»; una ciencia del Derecho que, haciendo profesión de fe del positivismo jurídico, elimina de su objeto todo aquello que presta al Derecho concreción e individualidad históricas, es decir, positividad, reduciendo la realidad jurídica en tanto que objeto posible del conocimiento a una mera suma de determinaciones abstractas.

---

(20) F. C. v. SAVIGNY: *Rezension von N. Th. v. Gönnér, Ueber Gesetzgebung und Rechtswissenschaft in unserer Zeit*, 1815, en *Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft*, Bd. I (1815), pág. 395.

## II

Dos son las corrientes que, en los albores del positivismo jurídico, tratan de fundamentar teóricamente esta concepción de la ciencia del Derecho: la doctrina de los «principios generales del Derecho» y la Escuela histórica. A ambas les une el positivismo jurídico, pero ambas se separan en el punto de vista desde el que tratan de reducir a un sistema conceptual abstracto la realidad concreta de los Derechos históricos.

Lo que llamamos doctrina de los «principios generales del Derecho», y que sus autores denominan también doctrina de los «principios» y de las «verdades» jurídicas, no es una escuela en el propio sentido de la palabra, sino, más bien, una dirección, una línea de pensamiento que une más o menos homogéneamente a una serie de juristas, hoy casi olvidados, que, en los primeros decenios del siglo, tratan de hallar solución al problema metodológico planteado a la ciencia del Derecho por el positivismo. Estos juristas son, en su mayoría, hijos de la época anterior, lo que hace que en ellos pueda percibirse con toda claridad la recepción de la gnoseología racionalista por el positivismo jurídico. El denominador común de todos ellos, la noción con la que tratan de hacer asequible el conocimiento del Derecho al ideal racionalista del conocimiento abstracto es la concepción del Derecho como «orden jurídico en general». En este sentido, en tanto que «orden en general», el Derecho posee en sí siempre y con independencia de su fenomenología histórica una estructura formal idéntica que puede reducirse a un sistema de «verdades» o «principios» jurídicos. El descubrimiento, análisis y definición de estos conceptos superiores implícitos en todo Derecho es el cometido propio de la ciencia jurídica, mientras que el contenido mismo de la normación en su particularidad histórica queda entregado a la labor empírica y descriptiva del jurista práctico. Con este doble punto de vista en la consideración del Derecho, los teóricos de los «principios jurídicos» van a convertirse en herederos y transmisores de una de las nociones más caras al Derecho natural racionalista. Para revestir a la ciencia jurídica de validez universal, el Derecho natural había construido como objeto de ella, según ya veíamos, un sistema de proposiciones deducidas abstractamente de principios postulados; el estudio de este sistema era el objeto de la llamada



«jurisprudencia universal», único conocimiento verdaderamente general del Derecho, mientras que la «jurisprudencia particular» o estudio de los órdenes jurídicos positivos no poseía carácter científico «como no lo poseen las demás ideas de las cosas singulares» (21). Esta oposición entre «jurisprudencia universal» y «jurisprudencia particular», basada en la oposición Derecho natural-Derecho positivo, es trasladada ahora por el positivismo al concepto mismo del Derecho positivo en su concreción histórica y se convierte, con función análoga, en una posición entre elementos racionales-permanentes e irracionales-variables dentro de toda realidad jurídica. No hay más Derecho que el Derecho positivo, pero no todo es *positum*, es decir, no todo es de carácter contingente e histórico en el Derecho positivo: he aquí el dogma de la nueva dirección. En todo Derecho positivo, además de la materia de la regulación, existe un armazón conceptual, una estructura formal siempre la misma; este armazón conceptual es el objeto en sentido estricto de la ciencia del Derecho como conocimiento general, y su estructura formal la que presta a éste validez y carácter científico.

Las primeras manifestaciones de esta dirección, aun balbucientes y poco precisas, se encuentran ya en el siglo XVIII. Así, por ejemplo, en J. Fr. Flatt, quien, en lugar de un Derecho natural, pedía una ciencia que fuera para el Derecho positivo «lo que la ontología es para la metafísica o lo que la cosmología o la pneumatología son para la física y la psicología» (22). Así también, sobre todo, J. A. L. Seidensticker, quien trazaba ya expresamente el programa de una nueva ciencia del Derecho: «No es posible contentarse con la letra de las leyes. Es preciso que nos elevemos a principios generales, pero sólo a principios generales susceptibles de ser abstraídos de las fuentes positivas. Tenemos que echarnos en manos de la filosofía, pero sólo de una filosofía histórica, es decir, de una filosofía... desarrollada.

---

(21) GROCIUS: *De iure belli ac pacis*, Prol., § 30. Esta oposición entre dos modos de conocimiento del Derecho, que se encuentra en toda la tradición jusnaturalista moderna —así, por ejemplo, en PUFFENDORF: *De iure naturae et gentium*, I, 2— alcanza expresión clásica en WOLF: Cfr. *Wie die bürgerliche Rechtsgelehrsamkeit nach einen beweisenden Lehrart einzurichten seye*, en *Gesammelte kleine philosophische Schriften*, Bd. III, Halle 1737, págs. 595 ss., y *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts*, Halle 1754, Vorrede, esp. págs. II ss.

(22) J. Fr. FLATT: *Ideen zur Revision des Naturrechts oder Prolegomena eines künftigen Zwangrechts*, en *Vermischte Versuche*, Leipzig, 1785, págs. 1 ss.



partiendo del Derecho positivo y que merezca, por ello, también el calificativo de positiva» (23).

Lo que en estos autores era sólo exigencia y programa va a ser desarrollado explícitamente por P. J. A. v. Feuerbach, el gran penalista. En toda ciencia, dice Feuerbach, hay que distinguir dos momentos, materia y forma o bien cuerpo y espíritu, el primero de los cuales está constituido por elementos empíricos, mientras que el segundo representa un sistema de conceptos (24). En la ciencia del Derecho la materia está constituida por el contenido de la regulación concreta y la forma por un repertorio de nociones últimas que son su presuposición. Estas nociones, que Feuerbach denomina «conceptos generales» y también «conceptos originarios», no se encuentran formuladas expresamente en las normas que componen los órdenes jurídicos, sino sólo contenidas implícitamente en ellos, de igual manera «que la ley general se halla contenida en los fenómenos singulares, siendo preciso, por ello, abstraerlas de cada Derecho positivo por un proceso simplificador que, desde la regulación concreta, se eleva a «las condiciones de su posibilidad y realidad» (25). En este sentido puede decirse que los conceptos generales «son creados por el jurista» (26); no en el sentido de su contingencia, sino en el de su descubrimiento y determinación por la razón. Estos conceptos representan la estructura del Derecho positivo, aquello que, como el esqueleto al cuerpo humano, les presta vigor y consistencia, y son, por eso también, independientes del legislador, sin que el Derecho positivo pueda, por definición, ni crearlos ni derogarlos (27). En ellos hay que ver también el objeto de la ciencia en su más estricto sentido; sólo por los conceptos generales «se eleva la juris-

(23) [J. A. L. SEIDENSTICKER]: *Geist der juristischen Literatur von dem Jahre 1796*, Göttingen, 1797, pág. 82. Sobre SEIDENSTICKER (1760-1817), espíritu original e ingenioso, y uno de los primeros y más decididos partidarios del positivismo jurídico, cfr. H. EISENHART: *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. XXXIII, págs. 630 ss. La mayoría de sus libros fueron publicados anónimamente.

(24) P. J. A. FEUERBACH: *Ueber Philosophie und Empirie in ihrem Verhältnisse zur positiven Rechtswissenschaft. Eine Antrittsrede*, Landshut, 1804, págs. 33, 96-97. Sobre FEUERBACH (1775-1833), cfr. G. RADBRUCH: *Paul Johann Anselm Feuerbach. Ein Juristenleben*, Wien, 1934, y E. WOLF: *Grosse Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte*, 3. Aufl., Tübingen, 1951, págs. 536 ss., con extensa bibliografía.

(25) *Ueber Phil. u. Empirie*, págs. 52 ss., 64 ss.

(26) *Ueber Phil. u. Empirie*, pág. 52.

(27) *Ueber Phil. u. Empirie*, págs. 50 ss., 64-68.



prudencia al rango de ciencia, mientras que, sin ellos, no es más que un lastre para la memoria, un triste y desagradable fárrago de materiales toscos y fragmentarios» (28).

En la misma línea de pensamiento se encuentra uno de los juristas más agudos e influyentes de la primera mitad del siglo, Nikolaus Falk, autor de una famosa *Enciclopedia jurídica* (1825), traducida también en su época al castellano (29). Representante convencido del positivismo jurídico, Falk parte del problema que plantea a la gnoseología jurídica la variabilidad y singularidad de los Derechos históricos. Si la ciencia del Derecho no tiene como cometido más que la exposición del Derecho vigente en un determinado momento y en un Estado concreto, y si este Derecho puede cambiar en virtud de circunstancias externas o por la voluntad del legislador, la labor del jurista carece de todo valor científico y lo mejor que éste podría hacer sería «prepararse para las instituciones jurídicas futuras, en lugar de estudiar las resultantes del pasado» (30). ¿Hay que concluir, por tanto, dice Falk anticipándose a la crítica de Kirchmann, que la afirmación del Derecho positivo como único Derecho posible conduce inevitablemente a un agnosticismo de principio en la gnoseología jurídica? La solución al dilema no puede hallarse en el Derecho natural, que no es un Derecho real, sino un Derecho pensado tal y como debería ser (31), ni tampoco en la «filosofía del Derecho positivo» de G. Hugo, la cual, si tiene justificación como pragmática jurídica, no constituye, sin embargo, un modo específico de conocimiento del Derecho (32). La única manera de escapar al dilema consiste en hallar un objeto cierto y permanente para la ciencia del Derecho, pero, a la vez, un objeto que no se dé fuera, sino dentro del Derecho positivo. Frente al Derecho «de la naturaleza» hay que hallar un verdadero Derecho «natural», es decir, un sistema de proposiciones

(28) *Ueber Phil. u. Empirie*, págs. 68-69, y *Blick auf die deutsche Rechtswissenschaft*, en *Kleine Schriften vermischten Inhalts*, Nürnberg, 1833, págs. 166 ss.

(29) Sobre N. FALK (1784-1850), A. L. J. MICHELSEN, en *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. VI, págs. 539 ss. La noticia de la traducción de su *Enciclopedia* al castellano por Ruperto NAVARRO ZAMORANO y Rafael Joaquín de LARA la leo en L. A. WARNKÖNIG: *Juristische Encyclopädie*, Erlagen, 1853, pág. 364. Yo mismo no he tenido ocasión de ver esta versión.

(30) N. FALK: *Juristische Encyclopädie, auch zum Gebrauche bei academischen Vorlesungen*, Kiel, 1821, pág. IV. Sobre el positivismo jurídico, págs. 2 ss., 9 ss., *passim*.

(31) *Jur. Encyclopädie*, págs. 75 ss., 83 ss.

(32) *Jur. Encyclopädie*, págs. 87, 327-29.

que se den necesariamente en todo Derecho positivo, independientemente de su singularidad histórica (33). Este sistema puede descubrirse analizando las relaciones humanas que se encuentran en la base de toda regulación jurídica. Estas relaciones, que el Derecho positivo regula según criterios variables históricamente, son estudiadas por la ciencia del Derecho en su estructura lógica, extrayendo de ellas «analíticamente» un conjunto de verdades permanentes que constituyen el objeto en sentido propio de la ciencia jurídica (34). «Las verdades jurídicas descansan en... una necesidad lógica, a saber, en su absoluta conexión con otras proposiciones reconocidas como ciertas. La teoría del Derecho sólo puede constituirse, por tanto, por el desarrollo analítico de conceptos dados y por la relación lógica entre ellos. Estas proposiciones jurídicas que componen el contenido de la teoría general del Derecho surgen por un análisis estrictamente lógico de aquellos hechos que se dan en toda sociedad civil, y de aquí se deduce el carácter de generalidad que revisten las verdades jurídicas así halladas» (35).

Un eco de esta teoría resuena también en la obra de Reinhold Schmid, quien veía el tema propio de la teoría jurídica en la formulación de las «formas puras del Derecho» que se encuentran en la base de todo ordenamiento jurídico; unas «formas fundamentales» —como también las llama Schmid— que, expuestas en su conexión lógica, constituyen «un sistema de verdades jurídicas... que tienen aplicación igual para todos los tiempos y todos los pueblos» (36).

De modo análogo, también L. A. Warnkönig tomaba como punto de partida la existencia en todo Derecho positivo de un elemento formal permanente y un elemento material sometido a la variabilidad histórica. No todo en el Derecho positivo es creado por la voluntad humana, sino que en él hay siempre un conjunto de institucio-

(33) *Jur. Encyclopädie*, págs. 88-89.

(34) *Jur. Encyclopädie*, págs. 89 ss. La primera formulación de esta idea fundamental se encuentra en un artículo de FALK: *Allgemeine Betrachtungen über Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, en *Kieler Blätter*, Bd. VI (1819), págs. 1 ss.: cfr. E. WOHLHAUPTER, *N. Falk und die historische Rechtsschule*, en *Historisches Jahrbuch*, Bd. LIX (1939), págs. 395 ss.

(35) *Jur. Encyclopädie*, pág. 90.

(36) Cfr. R. SCHMID: *Theorie und Methodik des bürgerlichen Rechts*, Jena, 1848, págs. 3 ss. Sobre R. SCHMID (1800-1873), cfr. E. LANDSBERG: *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft*, Abt. 3, Hibbd. II (Noten), München u. Berlin, 1910, páginas 320-21.



nes fundamentales absolutamente necesarias; estas instituciones se nos presentan bajo las más diversas formas en la realidad histórica, influenciadas por las circunstancias y la condición humana, pero en todas ellas existe, sin embargo, un «núcleo permanente» que constituye su naturaleza en sentido propio (37). La estructura lógica de este «núcleo» de las instituciones implícitas en el concepto de ordenamiento jurídico nos ofrece una suma de conceptos que constituye el elemento universal y constante en todo Derecho positivo. Estos conceptos no son nociones *a priori* ni ideas regulativas, sino que el jurista las abstrae «por el mismo procedimiento que se sigue para formular las reglas fundamentales de la gramática general, de la estadística y de la economía política» (38), y una vez formulados, forman entre sí un organismo cuya sistematización es el cometido de la ciencia jurídica.

La misma intención formal y constructiva nos sale al paso, esta vez fuera del continente, en la obra del inglés John Austin, el célebre fundador de la «Escuela analítica del Derecho» (39). El positivismo jurídico de Austin tiene sus raíces en la tradición del nominalismo ético inglés, cuya más radical formulación, en su época, se encuentra en el utilitarismo de J. Bentham. Para esta doctrina, el Derecho es producto consciente de una voluntad organizadora dirigida a la consecución de la felicidad de un grupo humano en un momento determinado, y la idea de un Derecho natural, es decir, válido para todos los tiempos es una contradicción en sí misma (40). La consecuencia natural de esta noción del Derecho era la de entender la ciencia jurídica tan sólo como una reflexión pragmática de *lege*

---

(37) L. A. WARNKÖNIG: *Juristische Encyclopädie oder organische Darstellung der Rechtswissenschaft* Erlangen, 1853, págs. 77 ss. Sobre WARNKÖNIG (1794-1866), cfr. v. SCHULTE: *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. XLI, págs. 177-78.

(38) L. A. WARNKÖNIG: *Rechtsphilosophie als Naturlehre des Rechts*, 2. Ausg., Freiburg i. B., 1854, pág. 263, y *Jur. Encyclopädie*, ya cit., págs. 79 ss.

(39) Sobre AUSTIN (1790-1859), cfr. mi estudio preliminar a John AUSTIN: *Sobre la utilidad del estudio de la jurisprudencia*, trad. del inglés, Madrid, 1951, y la bibliografía allí citada. Ultimamente ha aparecido también un estudio más voluminoso que profundo: A. AGNELLI: *John Austin alle origini del positivismo giuridico (Publicazioni dell'Istituto di Scienze Politiche dell'Università di Torino, vol. VII)*, Torino, 1959.

(40) Cfr. J. BENTHAM: *Essay on the Influence of Time and Place in Matters of Legislation, Works* (Bowring), vol. I, págs. 169 ss., y *Fragment on Government*, ch. I, sect. 38, *Works*, vol. I, pág. 269; J. AUSTIN: *Lectures on Jurisprudence or the Philosophy of Positive Law*, 5th ed., London, 1929, vol. I, págs. 79 ss.

*ferenda*, y ya Bentham, en efecto, había dicho de la jurisprudencia que era una «entidad ficticia», a la que sólo podía atribuirse un cometido terminológico (41). Austin, en cambio, bajo la influencia del pensamiento jurídico alemán de la época, va a tratar de dar una nueva fundamentación a la ciencia del Derecho, no deteniéndose en la materia de los ordenamientos jurídicos positivos, sino, como dice expresamente, buscando «lo racional en la jurisprudencia» (42). Austin trata de encontrar este elemento racional de manera «formal y analítica», formulando aquellos conceptos que se dan siempre y necesariamente en todo ordenamiento jurídico, lo mismo «en los sistemas toscos y rudimentarios de las sociedades primitivas que en los más amplios y perfectos de las comunidades civilizadas» (43). Estas nociones revisten carácter fundamental, «porque no podemos imaginarnos coherentemente un sistema de Derecho... sin pensarlas como partes constitutivas de él» (44), y son en sí el objeto de la ciencia del Derecho, la cual se convierte por virtud de ellas en ciencia en sentido estricto. Junto a esta línea de pensadores aislados, enlazados tan sólo por el propósito metodológico común, se alza el edificio cerrado de la Escuela histórica del Derecho, con un cuerpo de doctrina que será el más decisivo conformador del moderno pensamiento jurídico. Lo que distingue a la Escuela histórica es que su positivismo jurídico no significa meramente una negación del Derecho natural, sino que descansa en una concepción muy precisa del Derecho de hondas raíces metafísicas. Frente a la idea del Derecho como producto consciente de la actividad racional, que había alimentado los grandes sistemas del Derecho natural y las codificaciones jusnaturalistas, Savigny y su escuela ven en el Derecho una manifestación del hacer histórico de los pueblos en íntima dependencia con la totalidad de su cultura, y sólo comprensible desde ella. «Co-

---

(41) J. BENTHAM: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, Works*, vol. I, págs. 148 ss. La publicación reciente de una obra hasta ahora perdida de BENTHAM: *The Limits of Jurisprudence Defined*, ed. by Ch. W. Everett, Columbia U. P., 1945, revela, sin embargo, una concepción completamente distinta de la ciencia del Derecho y hace evidente, sobre todo, la influencia de BENTHAM sobre AUSTIN. Sobre ello, cfr. W. FRIEDMANN: *Bentham and Modern Legal Thought*, en *Jeremy Bentham and the Law. A Symposium*, ed. by G. W. Keeton and G. Schwarzenberger, London, 1948, págs. 239 ss.

(42) *Lectures on Jurisprudence*, vol. I, pág. 81.

(43) *Lectures on Jurisprudence*, vol. II, pág. 1072.

(44) *Lectures on Jurisprudence*, vol. II, pág. 1073.



mo el idioma y los usos sociales, el Derecho es, por su origen y por su desarrollo orgánico vivo, fruto del pueblo, sin que pueda ser pensado separado de aquéllos, sino, al contrario, sólo en una íntima unión alimentada por una fuerza superior a los hombres»; y de igual manera que sería absurdo «querer inventar un idioma o una poesía nacional, así también lo es que el hombre pretenda encontrar un Derecho que se extienda sobre una comunidad tan suave y vigoroso como el surgido de la propia tierra» (45). El Derecho no puede, en sentido estricto, «ser hecho», sino que nace y se desarrolla a lo largo de la vida histórica de los pueblos, impulsado por «fuerzas internas y silenciosas», por un proceso lento, casi podría decirse «natural», semejante al crecimiento orgánico de las plantas: «el Derecho no tiene existencia de por sí, sino que es, más bien, la vida de los hombres considerada desde un lado especial» (46). Por eso, no hay Derecho en abstracto, sino sólo Derechos, los producidos por los diversos pueblos como fruto de su vida histórica: el Derecho es «miembro del cuerpo del pueblo» y se halla en «conexión orgánica con la esencia y carácter del pueblo..., crece y se forma con él, perece cuando éste pierde su individualidad» (47).

En esta última consecuencia nos sale al paso un rasgo esencial de la Escuela histórica, de importancia decisiva para su concepción de la ciencia jurídica. Los primeros teóricos del positivismo jurídico habían partido, como ya veíamos, de un concepto del Derecho «en absoluto»; su representación del Derecho equivalía a la de positividad y a lo que en el Derecho hay de diferente de la moral, la mera costumbre, los usos sociales. Para la Escuela histórica, en cambio, «el» Derecho es siempre idéntico con un Derecho concreto, de un pueblo determinado y en un momento histórico también determinado. Justamente por su representación abstracta del Derecho, los primeros juristas del positivismo habían podido encontrar respuesta al problema del conocimiento científico del Derecho positivo recurriendo a «principios generales» de «todo Derecho», es de-

---

(45) Carta de Jakob GRIMM a SAVIGNY de 29 de octubre de 1814, en *Briefe der Brüder Grimm an Savigny*, Berlín-Bielefeld, 1953, pág. 172. Con palabras muy parecidas repetirá SAVIGNY un año más tarde la misma idea: cfr. la recensión de N. Th. GÖNNER, ya cit., en *Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft*, Bd. I (1815), págs. 394 ss.

(46) SAVIGNY: *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, Heidelberg, 1814, págs. 30, 14.

(47) *Vom Beruf*, pág. 11.

cir, volatilizando los contenidos normativos singulares de los Derechos históricos en la noción de «orden jurídico», y ésta, a su vez, en una serie de conceptos formales de validez universal. Para la Escuela histórica el problema de la ciencia del Derecho se plantea de forma radicalmente distinta. Su ideal racionalista y formal del conocimiento es el mismo, pero el objeto sobre el que ha de ejercitarse no es el Derecho pensado como orden jurídico en abstracto, sino un Derecho positivo concreto, en su caso el Derecho vigente en la Alemania de su tiempo, el «Derecho común» o el «Derecho romano actual». Así planteado el problema, la apelación a «conceptos generales del Derecho» es lo opuesto a una solución. Lo que hay que formalizar y racionalizar son, al contrario, los contenidos normativos del Derecho en cuestión en su singularidad histórica; no lo que es común a todo Derecho, sino la institucionalidad peculiar de este Derecho concreto es lo que ha de hacerse accesible al conocimiento racional abstracto. Esta es la empresa en que va a empeñarse la Escuela histórica y, siguiendo sus huellas, los sistemas de la pandectología clásica. En esta tarea va a servirse preferentemente de dos medios procedentes ambos del racionalismo de los siglos anteriores, especialmente del racionalismo wolffiano: de un lado, la noción de «concepto» como la suma de determinaciones lógicas acerca de un objeto, y de otro, la idea de verdad como aquello que puede deducirse con necesidad abstracta del concepto de una cosa, es decir, en último término, como aquello y sólo aquello que puede insertarse sin contradicción en el sistema lógico total de nuestros juicios (48). Partiendo de estas nociones, la Escuela histórica procede a la construcción de una ciencia del Derecho como sistema conceptual de la realidad histórica de un Derecho concreto. Estas premisas son también el punto de partida para la deducción por un método lógico-formal calcado del racionalismo wolffiano de toda posible consecuencia jurídica, mientras que, de otro lado, la compatibilidad lógica con su totalidad se convierte en criterio de validez de toda proposición o institución jurídicas. La «jurisprudencia conceptual que nace así, fruto póstumo del racionalismo jusnaturalista, va a conver-

(48) Las nociones fundamentales de su método deductivo las expone sucintamente WOLFF en las primeras páginas de su *Compendium elementorum matheseos universae*, Editio secunde, t. I, Lausannae & Genevae, 1758, esp. págs. XIX ss. Cfr. asimismo: *Vernünfftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauch in Erkenntnis der Wahrheit*, 12. Aufl., Halle 1744, págs. 1 ss., 144 ss., *passim*.



tir la comprensión del Derecho en un mero «cálculo de conceptos», en un proceso abstracto de naturaleza lógico-formal.

Quien primero propugna este método como el único verdaderamente científico para el conocimiento del Derecho es el mismo Savigny. En sus lecciones de Marburgo sobre metodología, publicadas por primera vez hace unos años, Savigny, en efecto, exigía ya para la ciencia del Derecho un método que fuera algo más que «un simple acarreo de material»; un método que dotara a la ciencia del Derecho de un «objeto revestido de generalidad» del que se hubiera eliminado todo posible elemento casual (49). Más adelante, en su famoso escrito polémico, insistirá con mayor decisión en esta exigencia: «En todo triángulo hay ciertas determinaciones, de cuya conexión se siguen necesariamente todas las demás; en estas determinaciones, como, por ejemplo, en dos lados y el ángulo entre ellos, nos está dado ya el triángulo. De igual manera, en cada parte de nuestro Derecho hay ciertos elementos en los que se encuentran ya dados los demás... Uno de los cometidos más arduos de nuestra ciencia, aquel que presta a nuestro trabajo carácter científico, es el de aprehender estos elementos y, partiendo de ellos, percibir la conexión interna y la afinidad de todos los conceptos y proposiciones jurídicas» (50). Pero más que por estas formulaciones de principio, Savigny va a ejercer influencia decisiva en el desarrollo del formalismo jurídico por la utilización paradigmática del nuevo método en su genial monografía sobre la posesión (51). El propósito que guía a Savigny en su libro es, como él mismo nos dice, determinar el «concepto» de posesión y «buscar el lugar que, en tanto que relación jurídica, ocupa ésta en el sistema del Derecho romano priva-

---

(49) Cfr. Fr. K. v. SAVIGNY: *Juristische Methodenlehre* (1802-1803). *Nach der Ausarbeitung des Jakob Grimm hrsg. v. G. Wesenberg*, Stuttgart, 1951, páginas 37 ss. El manuscrito de estas lecciones había sido ya estudiado antes de su publicación por H. KANTOROWICZ: *Savignys Marburger Methodenlehre*, en *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* (RA), Bd. LIII (1933), págs. 465 ss. Cfr. ahora también, E. SCHULTE: *Die Juristische Methodenlehre des jungen Savigny* (Diss. Kiel, Maschinenschr.), 1954.

(50) *Vom Beruf*, pág. 22, y análogamente, págs. 48, 117.

(51) Una caracterización clásica de esta monografía y de su influencia en el posterior desarrollo del pensamiento jurídico, en E. LANDSBERG: *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft*, München u. Berlin, 1910, Abt. 3, Hlbbd. 2 (Text), págs. 190 ss.

do» (52); y en efecto, por un análisis de las fuentes de singular agudeza Savigny analiza cuál es el rasgo común y esencial que los juristas romanos implican en la posesión cuando utilizan la expresión en los textos. Pero el resultado a que aquí se llega —la *detentio* y el *animus domini*—, no es, sin embargo, lo más importante metódicamente, sino el intento de comprender desde esta determinación conceptual todas las formas de posesión atestiguadas por las fuentes, incluso aquellas formas de posesión «irregulares» que, como la posesión a título de prenda, sólo por el artificio lógico de la «posesión derivada» pueden ser subsumidas bajo aquella determinación formal (53). De esta suerte, y sobre el ejemplo concreto de una institución, Savigny ofrecía una construcción tan conclusa y de tal corrección lógica como no se conocía desde los sistemas del Derecho natural. Nada hay en esta construcción que no esté perfectamente fundado y deducido lógicamente; ninguna proposición que no pueda referirse, en último término, a un núcleo conceptual superior.

Este método, de un formalismo brillante y no carente de cierta grandiosidad, será desarrollado y llevado a sus últimas consecuencias por las siguientes generaciones de la escuela histórica y por el mismo Savigny en su segunda época; muy especialmente por Puchta, quien aquí, como en otros puntos radicalizará la posición del fundador de la escuela. Como la estructura racional de la realidad había sido el presupuesto absoluto en la línea de pensamiento Leibniz-Wolff y, en general, en todo el racionalismo moderno, así también la noción que se halla en la base de la jurisprudencia formal y constructiva de Puchta es la idea de la estructura racional de todo orden jurídico. El Derecho posee una estructura lógica inmanente, es «racional en sí»; las diversas proposiciones jurídicas que componen un Derecho positivo «se encuentran en una conexión orgánica entre sí», «se condicionan y presuponen recíprocamente, de tal manera, que de la existencia de la una es posible deducir lógicamente la de otra» (54). Por eso, «porque el Derecho mismo es un sistema», «una totalidad de proposiciones que se condicionan y presuponen entre sí», la ciencia del Derecho es también esencialmen-

(52) *Das Recht des Besitzes. Eine zivilistische Abhandlung* (1803) 5. Aufl., Giessen, 1827, pág. 4.

(53) *Das Recht des Besitzes*, págs. 103 ss.

(54) G. F. PUCHTA: *Cursus der Institutionen* (1841-42), 7 Aufl., Leipzig, 1871, Bd. I, págs. 32 ss.



te conocimiento sistemático, «conocimiento de la conexión interna que une a las partes del Derecho, entendiendo lo singular como miembro del todo y el todo como un cuerpo que se manifiesta en órganos especiales» (55). Es decir: «Cometido de la ciencia del Derecho es el conocimiento de las proposiciones jurídicas... como condicionadas las unas por las otras y deducidas las unas de las otras, siguiendo así la genealogía de cada proposición hasta los primeros principios y descendiendo después desde éstos hasta sus últimas ramificaciones» (56). Son ideas que también nos salen al paso con leves modificaciones en el *Sistema del Derecho romano actual* (1840) de Savigny. «En la realidad viva y rica, todas las relaciones jurídicas constituyen una totalidad orgánica», nos dice ya en el prólogo (57). Las normas que componen un Derecho positivo no son reglas aisladas y sin relación, sino que se agrupan bajo «principios superiores» constituyendo así «instituciones», cada una de las cuales posee asimismo una «naturaleza orgánica» que se manifiesta «en la conexión viva de sus elementos» (58). La «institución jurídica» no es, por eso, una noción sociológica o teleológica, sino sólo otro nombre para designar el primer paso en el proceso de reducción lógico-formal de la realidad histórica del Derecho positivo. Desde el ala germanista de la escuela nos lo dirá claramente G. Beseler: «Las reglas jurídicas... no tienen todas la misma importancia ni en cuanto a su naturaleza ni en cuanto a su amplitud; las normas de menor amplitud se nos presentan sólo como consecuencia y determinación más concreta de las reglas más amplias. Ahora bien, al reunirse lo semejante y al subordinarlo a un principio superior, nos encontramos con un sistema íntimamente conexo, en el cual los principios rectores y las reglas dependientes de ellos... constituyen una institución jurídica» (59). Las «instituciones» se hallan, a su vez,

---

(55) G. F. PUCHTA: *Lehrbuch der Pandekten* (1838), 11. Aufl., Leipzig, 1872, página 29, *Cursus der Institutionen*, pág. 87.

(56) *Cursus der Institutionen*, pág. 33.

(57) Fr. K. v. SAVIGNY: *System des heutigen römischen Rechts*, Berlín, 1840, Bd. I, pág. XXXVII.

(58) *System*, Bd. I, págs. 9, 390.

(59) Cfr. G. BESELER: *System des gemeinen deutschen Privatsrechts* (1847), I. Abt., 4. Aufl., Berlín, 1885, pág. 14. En sentido análogo se expresa el otro gran germanista de la Escuela histórica, K. Fr. EICHHORN: *Einleitung in das deutsche Privatrecht mit Einschluss des Lehenrechts* (1823), 3. Ausg., Göttingen, 1829, página 118.

«Unidas en un sistema..., y sólo en la conexión de él pueden ser entendidas totalmente» (60). Del descubrimiento y la exposición de esta conexión que «reduce a unidad las normas y los conceptos jurídicos» (61), el pensamiento jurídico se eleva, por fin, hasta aquellas últimas determinaciones conceptuales comunes a todas las «instituciones», es decir, a la «parte general» (62), una noción, como el método mismo, procedente de la sistemática jusnaturalista (63). Un paso más dará finalmente R. v. Jhering, el gran discípulo de Puchta. Para Jhering, todo Derecho es un «organismo lógico», cada uno de cuyos miembros tiene en él un lugar determinado, hallándose en una relación formal con todos los demás (64). A la aprehensión de esta estructura formal está dirigido el pensamiento jurídico, el cual, por eso, tiene que penetrar a través de la aparente multiplicidad de las normas de cada ordenamiento hasta llegar al sistema de conceptos y relaciones que se dan en él como su «verdadera naturaleza». Al ojo ejercitado el Derecho le aparece como un organismo lógico de instituciones y conceptos jurídicos, al no ejercitado como un complejo de proposiciones jurídicas; aquélla es la naturaleza interna del Derecho, éste su lado exterior dirigido a la vida práctica» (65). Por eso, cuando la ciencia jurídica reduce un Derecho a un sistema lógico de conceptos, lo que hace es simplemente poner al descubierto, y elevar a reflexión lo que este Derecho es verdaderamente en sí, describir «el esqueleto al que se adhiere toda su sustancia bajo la forma de proposiciones jurídicas» (66). Su labor, en suma, es semejante a la de los gramáticos respecto al idioma; también el jurista trata de exponer el «alfabeto jurídico», aquella suma primaria de elementos formales cuya combinación pos-

(60) *System*, Bd. I, pág. 10.

(61) *System*, Bd. I, págs. XXXVI s.

(62) Cfr. *System*, Bd. I, págs. 390 ss.

(63) Sobre los orígenes de los sistemas de Pandectas, y en especial de la «parte general», en la sistemática jusnaturalista, cfr. A. B. SCHWARZ: *Zur Entstehung des modernen Pandektensystems*, en *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (RA)*, Bd. XLII (1921), págs. 578 ss. Ahora también en *Rechtsgeschichte und Gegenwart. Gesammelte Schriften zur Neueren Privatrechtsgeschichte und Rechtsvergleichung*, hrsgn. v. H. Thiene u. F. Wieacker, Karlsruhe, 1960, páginas 1 ss.

(64) R. v. JHERING: *Geist des römischen Rechts* (1852 ss.), 1. Theil, 7. u. 8. Aufl., Leipzig, 1924, págs. 36 ss.

(65) *Geist d. röm. Rechts*, 1. Teil, pág. 42.

(66) *Geist d. röm. Rechts*, 1. Teil, pág. 36.



terior producirá todo el conjunto de instituciones y relaciones propias de un Derecho positivo determinado (67).

La idea de una ciencia jurídica *more geometrico* que había acariciado Savigny, parece encontrar aquí su expresión definitiva. Las proposiciones jurídicas son desintegradas por el análisis en sus elementos conceptuales y éstos «se precipitan», dirá Jhering (68), como determinaciones lógicas en el concepto de «institución»; este concepto se pone, a su vez, en relación con otros y todos se subsumen bajo otro concepto más general; éste se relaciona y subsume, por su parte, y así sucesivamente hasta llegar a conceptos cada vez más abstractos, como el de «acto», «derecho subjetivo», «declaración de voluntad», «negocio jurídico», partiendo de los cuales se procede, en sentido inverso, a la deducción de la totalidad o de partes enteras de la dogmática de un Derecho positivo. Nada de naturaleza histórica, sociológica o económica, ninguna consideración ética o teleológica tiene sitio en este mundo cerrado de conceptos; lo esencial es sólo la consecuencia lógica, la concatenación y sistematización formalmente correctas. El más característico representante de la pandectología en la segunda mitad del siglo, B. Windscheid, nos lo dirá con las siguientes palabras: «Lo decisivo es desintegrar los conceptos en sus partes integrantes, poner de manifiesto sus elementos abstractos... Y es que, en efecto, de la aprehensión exhaustiva del contenido de los conceptos implícitos en las proposiciones jurídicas depende no sólo la comprensión total del Derecho, sino también la seguridad de su aplicación... La decisión última es el resultado de una operación de cálculo, en la que los factores son los conceptos jurídicos» (69). O como dirá más adelante G. Jellinek: «No qué es la propiedad, sino cómo hay que pensar la propiedad es lo que caracteriza la problemática jurídica... Los conceptos jurídicos no tienen entidades reales como objeto: el mundo jurídico es un mundo puramente abstracto» (70). Reducida a un mero «operar con conceptos» (71), la ciencia del Derecho se repliega al espacio vacío de

---

(67) *Geist d. röm. Rechts*, 2. Teil, 2 Abt., 6. u. 7. Aufl., Leipzig, 1923, páginas 334 ss., esp. 345 ss.

(68) *Geist d. röm. Rechts*, 1. Teil, pág. 39.

(69) B. WINDSCHEID: *Lehrbuch des Pandektenrechts*, Bd. I, 5. Aufl., Frankfurt/M., 1882, pág. 64.

(70) G. JELLINEK: *System der subjektiven öffentlichen Rechte*, 2. Aufl., Tübingen, 1905, págs. 16-17.

(71) A. v. TUHR: *Der Allgemeine Teil des Deutschen Bürgerlichen Rechts*, Bd. I, Berlín, 1910, pág. VIII.

la pura construcción: «El cometido científico de la dogmática de un Derecho positivo se halla en la construcción de las instituciones jurídicas, en la reducción de las proposiciones jurídicas a conceptos generales, y de otro lado, en la deducción de las consecuencias que de estos conceptos se derivan... Se trata de una operación mental puramente lógica, para cuya solución no hay más instrumento que la lógica ni ningún otro medio que pueda sustituirla; todas las consideraciones históricas, políticas y filosóficas... carecen de importancia para la dogmática de un material jurídico concreto y sirven har- to a menudo sólo para ocultar la falta de labor constructiva» (72).

Este mundo de conceptos posee una dialéctica y una validez pro- pias y funciones de por sí, de modo autónomo en relación con la realidad jurídica histórico-social. «Las proposiciones jurídicas son ma- teria, masa para el pensamiento..., mientras que las instituciones jurídicas son, en cambio, seres, individualidades lógicas, entes ju- rídicos que nacen, perecen, actúan, entran en conflicto con otros, poseen cometidos, fines a cuyo servicio están y que, de acuerdo con ello, están revestidos de fuerzas y propiedades peculiares» (73). El sistema conceptual no es, pues, sólo un medio para la compren- sión de una realidad independiente, sino que posee sustancialidad propia y es, en último término, criterio absoluto de la realidad ju- rídica. La construcción de la verdad como certeza lógica por parte del racionalismo moderno, es decir, el dogma de que una proposi- ción sólo es verdadera si puede insertarse sin contradicción en el sistema total de representaciones de la conciencia cognoscente, resur- ge ahora en la jurisprudencia conceptual con el proceso llamado de «inferencia». Una relación, una consecuencia, una proposición no revisten carácter de jurídicas por su sanción, por ser reales con realidad histórico-social conformando de hecho la convivencia hu- mana, sino sólo si son susceptibles de ser incluídas con corrección lógico-formal en el sistema general de conceptos de la dogmática de un Derecho positivo. «Una noción jurídica sólo es Derecho si posee fundamentación, es decir, si es verdad, y para serlo es preciso que se pueda insertar en el sistema, o lo que es lo mismo, que posea fun-

---

(72) Cfr. P. LABAND: *Das Staatsrecht des Deutschen Reiches*, 5. Aufl., Tübin- gen, 1911, Bd. I, pág. IX, Sobre el método de LABAND y su conexión con el for- malismo de la Escuela histórica, cfr. el excelente trabajo de W. WILHELM: *Zur juristischen Methodenlehre im 19. Jahrhundert. Die Herkunft der Methode Paul Labands aus der Privatrechtswissenschaft*, Frankfurt/M. 1958, págs. 7 ss. *passim*.

(73) *Geist d. röm. Rechts*, 2. Teil, 2. Abt., págs. 359-60.



damentación interna» (74). De aquí las inacabables controversias para construir de acuerdo con el sistema figuras jurídicas «anómalas», como la novación, la *datio in solutum*, etc.; de aquí también las célebres «imposibilidades lógicas» de Puchta, la «imposibilidad» de la representación directa por ser «incompatible» con el «concepto» de obligación, la imposibilidad de heredar en parte testada y en parte intestadamente, por ser ambas formas de sucesión «conceptos incompatibles» (75). Pero, al mismo tiempo, la ciencia del Derecho se convierte también por el proceso de «regresión» en una actividad creadora, en verdadera fuente del Derecho. Los conceptos abstraídos de las proposiciones jurídicas pierden contacto con ellas, se transforman en entidades lógicas con leyes propias, de tal manera que de ellos pueden extraerse por el análisis nuevas consecuencias, cuyo carácter y validez jurídicos se basan tan sólo en la corrección formal con que han sido deducidas de aquéllos. Junto al Derecho consuetudinario y al Derecho legislado aparece así como proceso creador y fuente del Derecho lo que Savigny llamaba «Derecho científico» y Puchta «Derecho de los juristas». La corrección lógico-formal se convierte en fundamentación de la validez normativa, y el proceso entero se mueve en un círculo cerrado: los principios superiores son inferidos de las proposiciones jurídicas, y todo lo que se halla implícito en ellos es tenido, a la vez, como consecuencia dotada de validez jurídica. «Por virtud de la forma científica dada a la materia jurídica, con la que se trata de revelar y completar su unidad implícita, surge una nueva vida orgánica..., de tal manera que de la ciencia del Derecho brota ininterrumpidamente una nueva forma de creación jurídica», escribía Savigny (76). El sistema es fuente inagotable de producción de «materia jurídica absolutamente nueva», añadirá, por su parte, Jhering (77). Lo peculiar de esta fuente del Derecho frente a las otras dos consiste en la fundamentación normativa de las proposiciones que formula; mientras que las otras fuentes del Derecho lo son, como dirá Puchta, en virtud de una autoridad externa, la ciencia jurídica es fuente del Derecho «sólo por autoridad interna, sólo por la verdad de su deduc-

(74) PUCHTA: *Das Gewohnheitsrecht*, Bd. I, Erlangen, 1828, pág. 166.

(75) Sobre estas polémicas, cfr. G. BOEHMER: *Grundlagen der bürgerlichen Rechtsordnung*, Buch II, 1. Abt., Tübingen, 1951, págs. 76 ss., y F. W. JERUSALEM: *Kritik der Rechtswissenschaft*, Frankfurt/M., 1958, págs. 150 ss.

(76) *System*, Bd. I, págs. 46-47.

(77) *Geist d. röm. Rechts*, 2. Teil, 2. Abt., págs. 386 ss.

ción» (78); «por virtud de la naturaleza racional del Derecho, todo aquello que se deduce con necesidad interna de sus principios posee también, por ello, validez jurídica» (79). Los conceptos jurídicos «son productivos, se emparejan y procrean otros nuevos», como dirá Jhering con su especial terminología (80).

Reducida así a pura conceptuación abstracta, la ciencia del Derecho se transforma en un espacio hermético basado en sí mismo, del que se ha eliminado toda consideración que no sea la de la mera relación formal entre los conceptos. La reflexión no está dirigida a la realidad, sino que ésta se mide por aquélla. «Lo que no es posible abstractamente, no puede tampoco ser real concretamente», escribirá Jhering (81). O como decía Laband: «La creación de una nueva institución jurídica que no pueda situarse bajo un concepto jurídico superior y más general es algo tan imposible como la invención de una nueva categoría lógica o el nacimiento de una nueva fuerza natural» (82). Llevada a sus últimas consecuencias, esta concepción desemboca en la idea de que la red de conceptos de la dogmática jurídica no es sólo conceptuación abstracta de un Derecho positivo determinado, sino conceptuación «del» Derecho en absoluto; es decir, que es imposible pensar una realidad jurídica que siendo tal no pueda subsumirse bajo los conceptos y el sistema ya elaborado y concluso de la ciencia del Derecho. Quizá nadie ha sentido con mayor *pathos* este carácter definitivo de la conceptuación jurídico-formal que Jhering y quizá nadie le ha dado tampoco expresión tan contundente. La historia era su axioma, «nunca podrá poner en un aprieto a la ciencia del Derecho»; el pensamiento jurídico, con su tradición milenaria, «ha descubierto ya las formas o tipos fundamentales del mundo jurídico, y dentro de ellos tendrá que darse todo movimiento futuro, por muy distinto que sea del conocido hasta ahora por la humanidad» (83).

Paradójicamente, pues, la jurisprudencia va a arribar, en sus úl-

---

(78) G. F. PUCHTA: *Encyclopädie als Einleitung zu Institutionen-Vorlesungen*, Leipzig u. Berlin, 1825, pág. 27, y *Das Gewohnheitsrecht*, Bd. II, págs. 15 ss.

(79) G. F. PUCHTA: *Besprechung von G. Beseler, Volksrecht und Juristenrecht*, 1843, en *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, Jahrg., 1844, Bd. I, Sp. 12.

(80) *Geist d. röm. Rechts*, 1. Teil, pág. 40.

(81) *Geist d. röm. Rechts*, Bd. III, 1. Abt., 3. Aufl., Leipzig, 1877, pág. 132.

(82) *Staatsrecht des deutschen Reiches*, ya cit., Bd. I, pág. VI.

(83) R. v. JHERING: *Unsere Aufgabe*, en *Jahrbücher für die Dogmatik des heutigen römischen und deutschen Privatrechts*, Bd. I, págs. 16, 3 ss.



timas consecuencias, a una postura próxima a la de los teóricos de los «principios jurídicos». Habiendo partido de la realidad de un Derecho positivo determinado, y habiendo visto su cometido en la reducción de este Derecho a un sistema conceptual abstracto, la dialéctica misma de sus presupuestos formales la lleva insensiblemente a la concepción de la realidad jurídica como «orden jurídico en absoluto» y a atribuir a la conceptualización de su dogmática aquel carácter de universalidad y necesidad que la otra dirección había querido ver en sus «conceptos superiores del Derecho» o en sus «verdades jurídicas».

### III

Hacia mediados del siglo, el proceso de formalización del método jurídico se ha impuesto, puede decirse, en todos los campos de la ciencia del Derecho. Con su conceptualización abstracta y su postulado del orden jurídico como «sistema lógico», el formalismo no es ya un método entre otros, sino el método jurídico por excelencia. Uno de los autores más agudos y originales de la época, Ludwig Knapp, decía de la ciencia del Derecho contemporáneo, que para ella «la cáscara del Derecho constituye precisamente su sustancia», que «el contenido del Derecho no es para los juristas objeto de la reflexión, sino el núcleo en cuyo torno se mueven» (84). El formalismo metódico no va, empero, a terminar aquí su historia, ni va a ser un simple episodio en la historia del pensamiento jurídico contemporáneo, sino que va a pervivir casi hasta nuestros días, imprimiendo su sello tanto a la práctica jurídica como a la teoría del Derecho en sentido estricto. La influencia del formalismo en la práctica jurídica se ejerce principalmente a través de la dogmática civilística y también, de modo indirecto, por medio del Código civil alemán de 1900, de cuyo primer proyecto pudo decir ya Gierke que era «un compendio de Pandectas vertido en forma de artículos» (85). En la teoría del Derecho, el formalismo penetra a través de las dos direcciones más influyentes del pensamiento jurídico contemporáneo, el empírico y el neokantismo, las cuales, orientadas hacia el

(84) L. KNAPP: *System der Rechtsphilosophie*, Erlangen, 1857, pág. 239.

(85) O. GIERKE: *Deutsches Privatrecht*, Bd. I (*Systematisches Handbuch der deutschen Rechtswissenschaft*, hrsgn., v. F. Oetker, 2. Abt., 3. Teil, Bd. I, München u. Leipzig, 1895, pág. 25.

modelo del conocimiento científico-natural, con su ignorancia de lo individual y concreto, van a prestar nueva vida y fundamentación, no sólo a las intenciones metodológicas, sino incluso a los mismos esquemas doctrinales de los primeros autores del formalismo jurídico.

La superación del formalismo es hoy, sin duda, uno de los temas centrales, si no el tema central, del pensamiento jurídico. Se trata de un proceso que, en contra de lo que pudiera creerse, se halla todavía en sus comienzos, de un camino a recorrer, en el cual no se avanzará sustancialmente con supuestos «retornos a las cosas» ni con la postulación apodíctica de contenidos metafísicos «intemporales» del Derecho, sino sólo haciendo claridad sobre los supuestos y el sentido histórico que reviste el método formal en el pensamiento jurídico contemporáneo. En toda reflexión sobre el formalismo jurídico es preciso, sobre todo, no perder de vista un hecho decisivo para su entendimiento, al que ya hemos aludido repetidamente en las páginas anteriores: el hecho de que el formalismo jurídico contemporáneo no es un método desarrollado orgánicamente desde las exigencias del objeto, sino, al contrario, una desintegración y reinterpretación del objeto, es decir, de la realidad jurídica, con el fin de hacerlo asequible a las premisas de un método aceptado como punto de partida absoluto. Esta reinterpretación de la realidad jurídica tiene lugar desde el supuesto de que sólo lo susceptible de conceptualización abstracta, lo reducible a puras determinaciones lógicas puede ser objeto de un conocimiento revestido de validez general. Partiendo de este principio gnoseológico del racionalismo moderno, el formalismo considera la realidad jurídica desde un doble punto de vista, el punto de vista de aquello que es en ella permanente, por ser la forma misma de la normación, y que es, por consiguiente, susceptible de un conocimiento racional abstracto, y el punto de vista de los contenidos jurídicos, históricos y variables, y susceptibles, por tanto, sólo de un conocimiento empírico-descriptivo. Es decir, que, como todo formalismo, también el formalismo jurídico «desgarra la intuición y su identidad de lo general y singular, enfrentando una a otra las abstracciones de lo general y lo singular» (86). Se trata de un desconocimiento del *prius* lógico de la realidad concreta respecto a sus determinaciones abstractas, como

---

(86) HEGEL: *Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*, WW Bd. I, pág. 527.



consecuencia del cual el formalismo se cierra el camino para la comprensión de la realidad jurídica en su individualidad, y sustituye a ésta, en tanto que objeto del conocimiento, por su mera proyección lógico-formal en la esfera del pensamiento. El último resultado de esta desintegración y trasmutación del objeto del conocimiento jurídico es el nacimiento de una ciencia del Derecho encerrada en su propia conceptualización, ajena al movimiento histórico, y para la cual tanto la teleología como lo real-social son, por definición, el límite del conocimiento; de una ciencia jurídica que no ve su cometido «en la coincidencia de sus conceptos con la realidad, sino en la coincidencia de los conceptos entre sí» (87). No sólo por su hermetismo frente a la vida histórico-social, sino también por la estructura de su objeto y por su método esta ciencia es heredera y continuadora de la ciencia del Derecho natural. Como en el jusnaturalismo racionalista, también en el formalismo hay unos principios superiores en los que se contiene analíticamente todo el sistema jurídico; como allí, también aquí es concebido el Derecho como un orden lógico «cerrado»; como allí, también aquí la corrección de la deducción lógica se convierte en fundamento de la validez normativa de las proposiciones jurídicas; como allí, en fin, también aquí encontramos la duplicidad en la consideración del Derecho, las «dos jurisprudencias», sólo que lo que allí se expresaba como contraposición entre Derecho natural y Derecho positivo, se expresa allí como oposición entre forma y materia dentro de la realidad de los Derechos históricos. Lo único que ha desaparecido es la inserción del Derecho en un orden metafísico universal, la pretensión de vinculatoriedad suprahistórica de las proposiciones jurídicas que componen el sistema y, sobre todo, aquella referencia constante a la conciencia ética de una sociedad determinada que, como principio heurístico, es quizá lo más valioso y perdurable del Derecho natural clásico (88). La frase de que la pandectología no fué más que la realización con otros medios de la idea central del Derecho natural (89), puede, por eso, aplicarse a todo el formalismo jurídico, y no es extraño que dos de los juristas más alerta del último siglo per-

---

(87) Cfr. E. EHRLICH: *Die juristische Logik*, Tübingen, 1918, pág. 133.

(88) Sobre este principio heurístico y su significación, cfr. F. BEYERLE: *Der andere Zugang zum Naturrecht*, en *Deutsche Rechtswissenschaft*, Bd. IV (1939), páginas 7 ss.

(89) Cfr. P. KOSCHAKER: *Europa und das römische Recht*, 2. Aufl., München-Berlin, 1953, págs. 275 ss.

cibieran ya el fenómeno con toda claridad: I. Bekker, para quien Savigny había trasplantado a la ciencia de la época el método del jusnaturalismo (90), y O. v. Gierke, quien veía en el formalismo «surgir como un fantasma de entre los muertos del viejo Derecho natural», aunque «vestido ahora con el ropaje del positivismo» (91). En este «criptojusnaturalismo», en la pervivencia larvada de la metodología y la sistemática jusnaturalista en el formalismo jurídico contemporáneo se nos hace patente de modo paradigmático la insuficiencia de principio del racionalismo en la ciencia del Derecho. Una gnoseología para la que el conocimiento del Derecho sólo es posible «partiendo de conceptos jurídicos, no de relaciones vitales o de intereses» (92), y que considera el fin de las instituciones jurídicas como algo «situado fuera de su concepto» (93), es incapaz, por definición, de llegar a un conocimiento en sentido propio del Derecho en tanto que realidad histórica. Habiendo partido, por eso, del problema del Derecho positivo como único objeto posible del conocimiento jurídico, nada tiene de extraño que el formalismo desembogue en una sublimación conceptual calcada del Derecho natural, es decir, de una ciencia jurídica basada en el axioma de la incognoscibilidad sistemática y universal de los Derechos positivos.

FELIPE GONZÁLEZ VICÉN

---

(90) I. BEKKER: *Ueber den Streit der historischen und filosofischen Schule (Akademische Rede)*, Heidelberg, 1886, págs. 19-20.

(91) O. v. GIERKE: *Labands Staatsrecht und die deutsche Rechtswissenschaft, en Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich*, hgn. v. G. Schmoller, N. F., 7. Jahrg. (1883), págs. 1191-92.

(92) A. v. TUHR: *Allg. Teil d. Deutschen bürgerl. Rechts*, ya cit., Bd. I, página XIII.

(93) LABAND: *Staatsrecht d. deutschen Reiches*, ya cit., Bd. I, pág. 67.





# SUSTANCIACION DE LO COLECTIVO Y ESTADOS TOTALITARIOS

## I

### CONCEPCIÓN TRANSPERSONALISTA Y ORGANICISTA DE LA SOCIEDAD Y DEL ESTADO

La relación y tensión entre Estado e individuo, como problema político general, puede venir tratada desde dos puntos de vista diferentes, personalista uno y transpersonalista otro; simplificando diríamos que para el primero el hombre es el fin y el Estado el medio, mientras que, viceversa, para el segundo el Estado sería el fin y el hombre el medio; para el personalismo el Estado tiene sentido sólo como un medio puesto al servicio de la personalidad humana; para el transpersonalismo, en cambio, el hombre aparece sólo en función del Estado, como miembro suyo a él supeditado de modo total. Naturalmente, las posiciones transpersonalistas o totalitarias no suelen expresar tan explícitamente esa reducción del individuo a instrumento o medio del Estado que concluye invariablemente en la negación real del hombre; al contrario, sus formulaciones teóricas se presentan muy frecuentemente como intentando revalorizar al individuo a través de esa vinculación total al Estado; dirán ser incluso más auténticamente personalistas en cuanto que su resultado será, según se dice, una idea más elevada del hombre, una imagen idealizada, ética y espiritual, realizada precisamente en la identificación con el Estado.

El objetivo de estas páginas será mostrar cómo estas visiones filosóficas llegan a convertirse, en definitiva, en ideologías de Estados totalitarios reales e históricos, y esto, claro está, en algunos casos independientemente de la intención subjetiva de sus autores; las ideas poseen una dialéctica interna, una coherencia necesaria en sus resul-



tados, y el intelectual, para su responsabilidad social, ha de ser bien consciente de ello. En efecto, una afirmación tajante y clara de que lo que se pretende es la sujeción y el sometimiento total del individuo al Estado, o al grupo que lo monopoliza, no podría ser mantenida en la práctica más que con el total imperio del terror organizado, posición, a la larga, incómoda también para los mismos detentadores del poder; el ideal es hacer innecesario el terror o, por lo menos, disminuirlo sustituyéndolo por el engaño; esta sería en general la función de las ideologías. En este sentido, las formulaciones filosóficas de las posiciones transpersonalistas lo que hacen, consciente o inconscientemente, es enmascarar la idea totalitaria en la noción del hombre que se autorrealizaría plenamente, tanto vital como ética y espiritualmente, entregándose y encarnándose en el Estado.

Como base de la actitud transpersonalista se encuentra la concepción de la sociedad y del Estado (ambos vendrían identificados) como entes u organismos suprapersonales, como «hombres en grande» que absorben en sí a los individuos convirtiéndolos en miembros del todo social; mientras para el personalismo la auténtica realidad sustancial sería la de los hombres individuales, para el transpersonalismo la sociedad (y el Estado) serían también seres dotados de una realidad sustancial; se hipostatizan y se entifican la sociedad y el Estado, y se realiza así una auténtica sustanciación de lo colectivo.

Sería erróneo reducir el personalismo a las posiciones individualistas; Recaséns (1) incluye también en él al personalismo o humanismo cristiano, a los idearios liberales, a la democracia y al socialismo; así, escribe: «El individualismo y el socialismo (humanista) coinciden ambos en un fondo personalista, a saber, en considerar que el Estado y el Derecho deben estar al servicio de los valores del hombre; y divergen tan sólo en cuanto a los medios que estiman conducentes para la realización de ese fin.» Advirtamos que, en cualquier caso, estos medios no podrán ser jamás de carácter transpersonalista; «en general, el socialismo —sigue diciendo Recaséns—, no sólo como teoría, sino también como programa político y como aspiración de grandes sectores obreros, se presenta con caracteres humanistas, es decir, como programa de justicia social que propugna la estatificación o la colectivización de los bienes de producción y la organización exclusiva de la economía por el Estado»; ahora bien, cuando

---

(1) RECASÉNS SICHES: *Vida humana, sociedad y Derecho*, 3.<sup>a</sup> ed. México, 1952, pág. 498 y 521.

esta idea pretende realizarse, o sea implantarse y mantenerse con medios totalitarios, prescindiendo, por ejemplo, totalmente de la opinión pública, entonces desaparecería ese sentido humanista o personalista; lo mismo ocurriría con el comunismo: «Por su inspiración inicial y por su finalidad —dice Recaséns—, la ideología comunista podría tener hasta cierto punto un sentido humanista: apuntaría hacia un socialismo como redención de los desafortunados... Pero ocurre que cuando al servicio de aquel propósito humanista se pongan medios de carácter transpersonalista, por ejemplo, totalitarios, entonces queda frustrada la finalidad humanista.»

Expresiones modernas del transpersonalismo serían claramente las doctrinas romántico - tradicionalistas (la llamada Contrarrevolución), los idearios ultraconservadores y, asimismo, el fascismo y el nazismo, de los que fundamentalmente habremos de ocuparnos aquí; en todas estas posiciones subyace la idea que indicábamos de la sustanciación del todo social como un ente superior u organismo del que los hombres no serán sino simples miembros. En este sentido, ha escrito Recaséns (2): «Lo mismo el Romanticismo que la escuela de la Restauración o tradicionalista tienden a representarse el Estado como un organismo cuyas partes carecen de individualidad y constituyen ingredientes puestos al servicio del todo, del cual reciben cuanto sentido posean.» Esta misma noción organicista aparece como base de las concepciones del Estado y de la sociedad en el fascismo y en el nacional-socialismo alemán, si bien no ya en la forma de un elemental y primitivo organicismo biológico, sino en síntesis más elevadas de organicismo ético y espiritual que, en definitiva, no vienen a variar en mucho la perspectiva de las relaciones entre Estado y persona individual.

Podríamos decir aproximadamente que para el transpersonalismo, ese todo social, ese «hombre en grande» que es la sociedad y el Estado, se configuraría como un organismo que, al igual que el hombre mismo, estaría compuesto por un elemento corporal (organicismo biológico) y un elemento anímico o espiritual (organicismo ético). La tesis del «Estado ético» en el fascismo y la idea de «Comunidad» entendida al modo del nacional-socialismo serían concreciones históricas de esa sustanciación de lo colectivo que hemos señalado como base de las posiciones transpersonalistas y totalitarias. Antes de analizar por separado cada una de estas dos posiciones, resultará

---

(2) RECASÉNS SICHES: Ob. cit., pág. 525.



útil trazar en este apartado un esquema previo de la significación general del organicismo.

Comparaciones y analogías metafóricas de carácter antropomórfico entre la sociedad y el organismo humano pueden encontrarse en las más antiguas concepciones religiosas y filosóficas (3), así en el Código de Manú, en Platón, en Aristóteles, en el mundo romano, en el mismo San Pablo con su doctrina del «Corpus mysticum», después en Marsilio de Padua, en Althusio...; la comparación metafórica, legítima con consciencia de su limitación, ha venido ejerciéndose abundantemente en la historia, y ciertamente resulta comprensible e incluso útil esa tendencia a comparar la sociedad en su conjunto con el organismo humano. Lo erróneo surge cuando de esa comparación metafórica se pasa a una rigurosa analogía e incluso real identificación; el romanticismo alemán, y hasta cierto punto Hegel, se sirven de la analogía organicista como base de sus concepciones: en Hegel el Estado sería un organismo espiritual. Por otra vía, que es la que de momento interesa prolongar aquí, la teoría orgánica se concibe en Bluntschli y en Spencer sobre la base de una analogía real: para el primero el organismo del Estado es reproducción exacta del organismo humano; para Spencer, si bien después atenuase su posición, la sociedad, no por metáfora, sino en un sentido rigurosamente científico, es un verdadero y propio organismo que se desarrolla como el organismo individual.

Esta es la idea que se desenvuelve en los sociólogos sostenedores del darwinismo social para la construcción de una concepción orgánico-biológica de la sociedad; se trataría, pues, del acercamiento de la sociología a la biología y, por lo tanto, del concepto de sociedad al concepto de organismo; figurarían aquí autores como Fouillé, Guillaume de Greef, Perrier, Espinas, Bordier, Schäffle, Worms, Liliensfeld, etc.; la obra de este último, *Pensamientos sobre la ciencia social del futuro*, lleva un significativo subtítulo: *La sociedad humana considerada como organismo real*. Quizá sea Worms quien ha elaborado más coherentemente esta posición, intentando, por otro lado, librarla de ciertas inadmisibles exageraciones en que habían incurri-

---

(3) Para una historia de las posiciones organicistas, véase la obra de MICHELE MAROTTA, *Organicismo e neo-organicismo*, Milán, Giuffrè, 1959; su expresivo subtítulo («La idea orgánica del Estado y de la sociedad en el pensamiento político y en las concepciones sociológicas: de la metáfora a la analogía sustancial») indica ya el sentido de la evolución histórica del organicismo desde sus inicios hasta las modernas posiciones neo-organicistas.

do alguno de sus predecesores; hagamos aquí un breve resumen del organicismo biológico utilizando para ello su obra *Organismo y sociedad*.

«La biología —escribe Worms (4)— es, entre todas las ciencias, la que más se aproxima a la sociología»; «el tipo "sociedad" es un tipo más complejo que el tipo "organismo", pero los grandes rasgos o caracteres del tipo "organismo" se encuentran en el tipo "sociedad". La anatomía, la fisiología, la patología de las sociedades reproducen en grande y con adiciones y variaciones importantes; pero, en definitiva, sobre el mismo tema fundamental, la anatomía, la fisiología y la patología de los organismos. ¿Cómo podría no ser así?, se pregunta Worms. La sociedad, concluye, está compuesta de individuos que son organismos, así como el organismo mismo está compuesto de los individuos de orden inferior que son las células».

Habrá que indicar con precisión en qué consisten, para Worms, esos dos conceptos de organismo y sociedad; dirá en este sentido (5): «Es bastante general el acuerdo en admitir que el organismo puede ser definido como un todo viviente compuesto de partes también éstas vivientes; pero decir esto, continúa, es lo mismo que decir que un organismo es un ser dotado de vida. Existe una adecuación entre los dos términos «organismo» e «individuo viviente»; tratar de saber qué es el organismo, dice Worms, es, pues, simplemente tratar de saber qué es la vida». Por otra parte, el concepto de sociedad viene definido, paralelamente, como «reunión de seres dotados de individualidad orgánica», y ella misma, analógicamente, por tanto, también organismo. Ambos, pues, organismo y sociedad, considerados como seres vivientes.

Interesa saber, entonces, cuáles serán las características del ser vivo, orgánico. Desde el punto de vista de su estructura externa se caracterizan, según Worms (6), porque «su forma externa no es geométrica ni invariable»; desde un punto de vista interno el criterio diferenciador viene suministrado por la variabilidad relativa de sus elementos componentes: «dos cuerpos vivientes, dice Worms, modifican su contenido en cada momento. Son, en modo constante, sede de un doble movimiento de asimilación e integración y de desasimilación y desintegración; en todos los momentos el organismo crece

---

(4) RENÉ WORMS: *Organisme et société*. París, 1895, pág. 7.

(5) WORMS: Ob. cit., págs. 17 y 18.

(6) WORMS: Ob. cit., pág. 25.



y pierde»; la nutrición, la reproducción y la muerte serían, en efecto, los fenómenos característicos de la vida. Sobre estos supuestos, Worms intenta probar cómo estos atributos, reconocidos en el organismo vivo, existen también en la sociedad, entendida ésta como sociedad nacional; así, desde el punto de vista externo, la estructura variable y no geométrica del organismo, dice Worms, corresponde también a la sociedad; habla en este sentido de las líneas fronterizas no geométricas, de la falta de regularidad espacial y temporal de la sociedad, etc. Añade, refiriéndose al elemento interno, que el doble movimiento de entrada y salida, de asimilación y desasimilación que es característico del ser vivo, se encuentra también en la sociedad, «como entradas y salidas de bienes y de individuos», dice. E insiste en esta línea intentando robustecer más esa fuerte analogía: «Todas las consecuencias de la nutrición además se encuentran también en la sociedad, en modo idéntico a como aparecían en el organismo. Los seres humanos están diferenciados como las células de un cuerpo viviente... y, además, los seres humanos se renuevan incesantemente lo mismo que hacen las células en el cuerpo humano», y también la muerte existe para ambos; llega así Worms a tratar de una anatomía, fisiología, patología, terapéutica e higiene de la sociedad.

El símil de la teoría orgánico-biológica no se ha detenido en estas consecuencias; otros autores anteriores a Worms, pero pertenecientes a su misma orientación, han trazado ingeniosas analogías entre, por ejemplo, el sistema circulatorio y nervioso del hombre y la red de comunicaciones y transmisiones de un país, entre la Bolsa y el corazón humano, etc.; como dice Corrado Gini a propósito de este tipo de comparaciones, «son divertidas y a veces sorprendentes, pero convencionales y de un interés que se agota en ellas mismas; tras un breve período de boga, el organicismo viene abandonado. Hoy, concluye Gini, es considerado por la inmensa mayoría como superado y enterrado» (7). Desde luego, las modernas concepciones transpersonalistas, como el fascismo y el nazismo, parten ya de un tipo de organicismo, de carácter ético y espiritual, muy diferente de estas posiciones socio-biológicas que todo lo más actúan como un incierto precedente.

A pesar de su crítica, Gini cree que los señalados inconvenientes no están en absoluto ínsitos en la idea fundamental del organicismo,

---

(7) CORRADO GINI: *Il neo-organiscismo*. Catania, 1927, pág. 15.

analogía entre organismo y sociedad, sino que proceden de una errónea aplicación y también de la falta de un concepto de organismo suficientemente elaborado; en consecuencia, y sobre la base de un nuevo concepto de organismo que él considera como suficientemente construido por las modernas ciencias biológicas, Gini expone lo que llama tendencia neo-organicista.

Se piensa ahora en esta dirección, que es posible conservar la idea esencial de la analogía entre organismo y sociedad; «pero —y este es el punto fundamental— conviene distinguir, dice Gini, entre analogía y analogía», es decir, entre analogía sustancial, fundada sobre todos los elementos esenciales, y analogía formal, fundada sobre los elementos no esenciales o solamente sobre una parte de los esenciales; «en la primera hipótesis, continúa Gini, estamos autorizados, si no a extender sin duda al fenómeno *ad quem* (es decir, a la sociedad en nuestro caso) las leyes que se han hallado en el fenómeno *a quo* (el organismo), sí, al menos, a adoptar tal extensión como una hipótesis de trabajo que nos dirija en nuestras investigaciones y con la cual lograremos la correspondencia con la realidad»; «en la segunda hipótesis —analogía formal— no estaremos autorizados a nada semejante y la analogía agotará en sí misma todo el interés y toda la utilidad. Sería, concluye Gini, una función estética» (8). Precisamente en la distinción entre estas dos especies de analogía se funda la diferenciación entre el nuevo y el viejo organicismo. «En contraposición a la vieja dirección organicista fundada sobre tales analogías formales, llamaremos neo-organicismo a la orientación que asimila el organismo a la sociedad sobre la base de analogías sustanciales.»

«Es preciso reconocer por otra parte, escribe Gini, que una teoría organicista de base científica no podía actuarse hasta que las ciencias biológicas no estuviesen en grado de suministrar una definición precisa de organismo; esto ha sido posible, añade, sólo en los últimos tiempos gracias a la química biológica»; los fisiólogos modernos definen el organismo como «un sistema en equilibrio estacionario dotado de autoconservación» (9), equilibrio estacionario, explica Gini, que no significa estático, sino lo contrario, dinámico. Este sería el concepto de organismo que el neo-organicismo considera válido para emplearlo como análogo al de sociedad; Gini, sobre la misma

---

(8) GINI: Ob. cit., pág. 19. Cfr. la cit. ob. de MAROTTA.

(9) GINI: Ob. cit., pág. 24.



base, hace alguna modificación en el sentido de definirlo como «un sistema que normalmente se encuentra en equilibrio estacionario, evolutivo o involutivo, y está dotado de poderes de autoconservación y de reequilibrio», características que, según él, se encuentran también precisamente en el tipo de sociedad moderna.

Parece cierto que el punto central de las objeciones hechas al conjunto de las teorías organicistas y neo-organicistas podría enunciarse así: la sociedad humana está compuesta de individuos conscientes y libres, y, en cambio, ni consciencia ni libertad existen en las células y partes que forman el organismo o cuerpo viviente. Se trataría, en definitiva, de la diferenciación del hombre, como ser racional y libre, frente al resto de lo existente, y concretamente aquí frente a la materia orgánica.

Respecto al problema de la consciencia escribe Worms (10): «El hombre, esto es evidente, es un ser consciente...; pero, por otra parte, la célula no es en absoluto un ser completamente inconsciente. No nos referimos aquí, continúa Worms, a la cuestión metafísica de saber si la sustancia viviente piensa por sí misma o si el pensamiento es algo distinto que se añade a ella desde fuera.» Lo que a Worms le interesa señalar es que el hombre no es el único viviente dotado de consciencia. «Los animales superiores, dice, dan pruebas evidentes»; «descendiendo en la serie animal se advierte, es cierto, disminuir la inteligencia en extensión y en vigor, pero sin desaparecer por ello del todo»; «se llega, pues, concluye Worms, a la consideración de que a toda materia viviente corresponde algún grado de consciencia». Se trataría entonces para Worms de una mera diferencia de grado la existente entre la consciencia del hombre y la de la célula; «la diferencia que las separa, dice, es muy importante, pero no es, sin embargo, absoluta».

Un similar trato recibe en los autores organicistas el problema de la libertad; tampoco aquí existiría diferencia esencial entre hombre y célula; escribe taxativamente Worms (11): «La libertad del hombre es en realidad su personalidad»; «si esto es así, concluye, se ve que no hay diferencia insuperable entre la libertad del hombre y la de la célula»; se piensa que el funcionamiento de la célula dentro de sus características de célula será tan libre como el del hombre limitado a sus características de hombre, es decir, a su personalidad.

---

(10) WORMS: Ob. cit., págs. 59 y 60.

(11) WORMS: Ob. cit., pág. 67.

El punto central de la cuestión estaría, pues, en un estudio sobre la persona humana que mostrase en ella sus características o dimensiones inherentes de racionalidad y de libertad como algo que diferenciase esencialmente al hombre del resto de los seres existentes; la libertad humana estaría ya en la misma personalidad y funcionaría dentro de sus límites, sin que esto diga nada en absoluto contra la existencia de la libertad; al contrario, ésta, el poder elegir, no es para el hombre un poder absoluto, sin limitación y, por otra parte, sin motivación, en el sentido de ser algo indiferente o arbitrario; el hombre está condicionado por sí mismo y por su circunstancia y sus elecciones son motivadas conscientemente. No consideramos necesario extendernos aquí en argumentaciones probatorias de la racionalidad y de la libertad humana: partimos precisamente de esa idea del hombre como base de una posición personalista.

El organicismo, por tanto, lo que hace es dar una imagen del hombre no diferenciada esencialmente del resto de los seres vivos; el hombre es un organismo más, idéntico o sustancialmente análogo a los otros; ni la racionalidad ni la libertad serían en rigor criterios esencialmente diferenciadores, puesto que, se dice, ambas se dan, en algún modo, en todos los seres vivos; la sociedad entonces sería, a su vez, un organismo superior con características similares a las de todos los seres vivos; en definitiva, y supuesta la igualdad entre hombre y organismo, la sociedad vendría a ser considerada como un «hombre en grande», con idénticas atribuciones y características que corresponden al ser humano individual; se ha hablado, en este sentido, de la real existencia de una voluntad y de una consciencia colectiva que se harían radicar en la existencia de un ser colectivo, de un ente real producto de una sustanciación de lo colectivo.

Resulta indudable que la voluntad de un grupo, de la sociedad, es diferente de las voluntades particulares de los individuos que componen esa sociedad; pero, en razón de esto, ¿estaríamos autorizados a hablar de una voluntad autónoma colectiva, hipostatizada, situada por encima y fuera de las voluntades de los individuos? En absoluto; en definitiva, la voluntad colectiva está totalmente radicada en la voluntad de los individuos, y esta es la única que puede en rigor calificarse de auténtica y sustancial voluntad. Como ha escrito Ferrara, hablando de las personas jurídicas, «esta teoría se presenta como una figuración artística de la fantasía»; «la asociación no hace nacer como por encanto un ente nuevo, con consciencia y voluntad propias, diversas de las de los asociados»; «semejante ente misterioso



no existe»; «la paradoja central de toda esta teoría, insiste, radica en la suposición gratuita de que el ente colectivo tenga una propia voluntad. Pero una voluntad, continúa Ferrara, no se puede tener sino en sentido psicológico. Y entonces sólo los hombres tienen voluntad»; «la voluntad, concluye, es un fenómeno humano que no puede referirse a un ente colectivo invisible» (12).

Semejante planteamiento puede hacerse en el caso de la pretendida consciencia colectiva de carácter sustantivo y autónomo. Cabrían, en principio, dos posiciones sobre la naturaleza de la consciencia colectiva; por una parte, ésta podría ser reducida en modo absoluto a la consciencia personal individual; «la pretendida consciencia social —escribe Pagano— es una verdadera «contradictio in terminis». Todo quizá resulta socializable excepto la consciencia, la cual es en cambio tan individual que constituye el auténtico fundamento ontológico de la personalidad». En sentido opuesto se presenta el intento de desvalorización de la consciencia individual y su absorción determinante en la consciencia social; escribe en este sentido Gumplowicz: «El mayor error de la psicología individual es el creer que el hombre piensa. En cambio, lo que en el hombre piensa no es él, sino la comunidad social» (13). En esta línea figurarían algunas actitudes extremas del sociologismo positivista, para quienes la consciencia individual vendría determinada por la consciencia de la sociedad, del grupo; habría que hacer referencia a la variada problemática de la moderna sociología del conocimiento, sobre todo en el campo de la filosofía marxista o en la posición, por ejemplo, de Mannheim; resulta indudable la existencia de una consciencia social o de grupo que está influyendo poderosamente y condicionando el modo de pensar individual; pero, junto a ello, la consciencia humana particular se afirma como una realidad autónoma, la única sustancial. Es cierto que estas posturas sociológicas no sustancializan esa consciencia social, como lo ha hecho, en cambio, una cierta dirección idealista que, partiendo de premisas diferentes, ha llegado a hablar de una mente colectiva, metafísica y sustancial, vinculándose en cierto sentido a las nociones románticas del llamado «espíritu popular» («Volksgeist»); más adelante nos referiremos a esta posición neo-idea-

---

(12) FRANCESCO FERRARA: *Le persone giuridiche* (vol. II, t. 2.º del *Trattato di Diritto civile italiano* de VASSALLI), 1938, pág. 20.

(13) Ambas citas están tomadas de la obra de GUIDO GONELLA, *La persona nella filosofia del diritto*. Milán, 1938, págs. 191, 192 y 198.

lista en relación con la doctrina fascista y nazi sobre la sociedad y el Estado.

De cuanto llevamos dicho sobre voluntad y consciencia colectivas puede inducirse que el centro de referencia y de radicación de ambas, es decir, la sociedad, o el grupo, no puede pensarse, al modo de esas posiciones organicistas e idealistas, como un ente sustancial que absorbería en sí a las personas individuales; como escribe Gonnella, la sociedad «no tiene una sustancialidad propia como la persona individual. La sustancialidad de la persona social no es sino la sustancialidad de las personas individuales que la constituyen»; «la persona social no tiene una existencia en sí y por sí». No se niega, entendiéndose bien, la realidad diferente de lo social respecto de lo individual; no se dice que lo social sea algo ficticio y no real, pero lo que se afirma es que, en definitiva, la realidad de la colectividad se apoya radicalmente en la realidad sustancial de la persona humana individual (14).

Hasta aquí llegaría la exposición de este esquema general previo del organicismo, completado con el avance de la concepción que concibe la sociedad como un ente sustancial dotado de voluntad y consciencia propias. La tesis aquí mantenida se expresa en la correlación de esta concepción de la sociedad con las fórmulas de organización totalitaria y transpersonalista del Estado, y bajo este supuesto analizamos después los sistemas del fascismo italiano y del nacional-socialismo alemán (15).

Como aparente objeción a esta correlación cabría citar la posición mantenida por Gierke en el sentido de concebir la noción organicista de la sociedad como vinculada no a fórmulas totalitarias, sino, con-

---

(14) En sentido personalista, opuesto a toda sustanciación de lo colectivo, RUIZ-GIMÉNEZ, véase, como muestra, *Derecho y vida humana* (1.<sup>ª</sup> ed., 1944), 2.<sup>ª</sup> edición, Madrid, 1957, pág. 71, donde escribe expresamente: «Lo que con fina intención Santo Tomás trata de evitar al hablar de unidad de orden es la «sustancialización» de los entes colectivos hasta hacer de ellos hombres en grande, gigantesco leviatanes, absorbentes organismos biológicos, anuladores de las personalidades integrantes».

(15) Desde un punto de vista sociológico, TIERNO GALVÁN, *Introducción a la Sociología*, Madrid, 1960, pág. 166, advierte también del error que supone sustancializar la expresión grupo. Escribe asimismo TIERNO, pág. 117: «La valoración metafísica de la Institución lleva a sistemas de control social totalitarios o que no respetan el ámbito de libertad necesario para que la convivencia no resulte lesionada en sus fundamentos. La valoración metafísica de las instituciones conduce, casi inevitablemente, al empleo del terror como medio de control social.»



trariamente, a sistemas de tipo corporativista y federalista que él precisamente considera como lo tradicional en el elemento germánico desde la Edad Media; así, frente al universalismo del elemento romanista y eclesiástico, de carácter individualista y jusnaturalista, Gierke traza la línea del pensamiento germánico caracterizándolo como visión organicista de la sociedad concretada en un sistema federalista y corporativista. La sociedad no se presentaría exclusivamente bajo la extrema dicotomía de individuo y comunidad, aislados y uno frente a otro, sino que vendría concebida como un edificio articulado a través del reconocimiento de una serie de asociaciones o entes intermedios, cada uno de los cuales constituyéndose como un complejo independiente; escribe así Gierke (16): «entre la más alta universalidad y la unidad ineliminable que es el individuo se inserta una cadena de unidades intermedias, cada una de las cuales reúne y comprende las unidades inferiores»; y añade refiriéndose a Althusio, punto central de esta posición organicista de la tradición germánica (17): «Entre todos los aspectos característicos del sistema político de Althusio, quizá ninguno es tan evidente como el espíritu del federalismo que infunde toda su obra»; «llega así Althusio a una construcción de la sociedad en la cual familia y corporación, municipio y provincia, son órganos intermedios necesarios entre el individuo y el Estado, estando la asociación superior constituida siempre por las unidades corporativas inferiores». Esta es la línea que, según Gierke, se prolonga hasta las modernas concepciones germánicas de la sociedad.

Es cierto que esta posición teóricamente presenta como nota relevante el insistir, frente al puro e insuficiente individualismo, en la importancia del fenómeno asociativo humano y, asimismo, en la admisión de los grupos intermedios entre el individuo y el Estado; ahora bien, concebida la sociedad como un todo orgánico superior, en realidad los entes intermedios, y también la persona individual, resultan ser organismos inferiores, partes o miembros del organismo supremo que sería el Estado, y resulta vana la creencia de que esa perfecta articulación de organismos no vaya a terminar, a través de una organización jerárquica de la sociedad, en imposición del organismo superior. En la práctica realmente el corporativismo o estas

---

(16) OTTO VON GIERKE: *G. Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche*. Traducción italiana. Turín, 1943, pág. 178.

(17) GIERKE: *Ob. cit.*, págs. 177 y 187.

concepciones sociales orgánicas se concretan también muy normalmente en sistemas de cuño totalitario. Sólo la constante referencia al principio fundamental personalista y el abandono de estas fórmulas organicistas posibilitan la construcción de sistemas no totalitarios. Por otra parte, el federalismo, la organización pluralista de la sociedad y el reconocimiento de las asociaciones intermedias entre Estado e individuo se conseguiría más plenamente precisamente con una concepción no organicista de la sociedad que, repetimos, lógicamente tiende siempre a la total imposición del organismo superior. Con razón Gurvitch ha señalado también en Gierke una cierta proximidad al estatalismo, que, en realidad, parece ser nota determinante de todos estos sistemas organicistas; «todo esto lleva a Gierke, dice Gurvitch, a rehabilitar la soberanía absoluta del Estado que él declara ser "asociación suprema sobre la tierra"» (18).

Conviene hacer constar finalmente que la forma específica social que en estos sistemas se concreta como unidad orgánica superior es precisamente la nación; «en el futuro, dice Worms (19), quizá pueda llegarse a la entera humanidad como unidad orgánica, pero en el presente ésta la encarna la sociedad nacional». El resultado de las fórmulas organicistas se manifiesta, pues, bajo una organización absolutista a través de un Estado a escala nacional, forma que como seguidamente veremos, han adoptado los modernos totalitarismos de carácter fascista.

## II

### LA TESIS DEL ESTADO COMO ORGANISMO ÉTICO Y LA TEORÍA FASCISTA DEL ESTADO

El artículo 1.º de la «Carta del lavoro», documento fundamental del Estado corporativo fascista, decía así: «La nación italiana es un organismo que tiene unos fines, una vida y unos medios de acción superiores en potencia y duración a los de los diferentes individuos y grupos de individuos que la componen. Es una unidad moral, política y económica que se realiza íntegramente en el Estado fascista.»

(18) GEORGES GURVITCH: *L'idée du Droit Social. Notion et système. Histoire doctrinale depuis le XVII<sup>e</sup> siècle jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle*. París, 1932, página 565.

(19) WORMS: Ob. cit., pág. 32.



Se deduce de aquí la consideración de la nación como un organismo transpersonalista y ético que se realiza íntegramente en el Estado; identificación, pues, de nación y Estado (Estado nacionalista) y configuración de ambos conceptos como realidades sustantivas transpersonalistas y éticas.

La concepción organicista de la nación se ha adoptado en el fascismo como pretensión de superación del concepto de «pueblo» del liberalismo individualista, concepto, se dice, inorgánico, cuantitativo, basado en una consideración mecanicista-atomicista de la sociedad. Decía, en este sentido, Panunzio (20): «Bien diverso del puro concepto «jurídico» es el concepto «histórico» y «orgánico» de pueblo como persona ideal y como «nación». Hegel, en su *Filosofía del Derecho*, reacciona contra el concepto abstracto y jurídico de pueblo y coloca en su puesto el concepto de sociedad civil. Al Estado-pueblo, dice, sucede así el Estado-sociedad. Pero el Estado hegeliano permanece como una concepción puramente teórica edificada en el aire. La realidad histórica, totalmente dominada por la idea económica del capitalismo, se movía en otras bien diversas direcciones.» En esta coyuntura surge precisamente Marx, «quien —continúa Panunzio—, para atacar el concepto de pueblo del Estado liberal... toma en sus manos el concepto de sociedad civil de Hegel y, haciendo *tabula rasa* de la superestructura ética y política del Estado, reduce, empobrece y resuelve el concepto de «sociedad civil» de Hegel... en el simple concepto de «clase». Tenemos así tres conceptos: el pueblo, la sociedad y la clase, y tres correspondientes tipos de Estados: el Estado-pueblo, el Estado-sociedad y el Estado-clase. No estamos todavía, como para el fascismo, dice Panunzio, en el Estado-nación.» Así, concluye fijando su posición: «Ni el Estado-pueblo (Revolución francesa), ni el Estado-clase (Revolución rusa), sino el Estado-sociedad o, mejor aún, el Estado-nación.»

La nación se presenta, pues, como unidad social orgánica irreducible; la nación es considerada como «un plus-valor respecto al pueblo, en cuanto que nación no es «cualquier» pueblo, sino sólo el pueblo poseedor de una personal historia ideal»; la nación, dirá también Panunzio, es una «unidad moral»; consideración de la nación, pues, no ya simplemente como organismo biológico o natural, sino como auténtico organismo ético y espiritual. Vamos a referirnos, para

---

(20) SERGIO PANUNZIO: *Teoria generale dello Stato fascista*. Padova, 1939 (2.<sup>a</sup> edición), págs. 20 y sigs.

llegar a un esclarecimiento de esta concepción, a una serie de posiciones que, en cierto sentido, pueden considerarse precedentes de la tesis del Estado como organismo ético, en especial autores como Trendelemburg y Ravà.

Parte el primero de la necesidad de derivar los principios del derecho, no de la teología ni tampoco de una mera mecánica social, «ni demasiado alto ni demasiado bajo», sino de la ética entendida orgánicamente; concreta así Trendelemburg su fórmula principal: «Considerar el derecho éticamente, la ética orgánicamente y lo orgánico ideal en lo real» (21). Se trata, pues, de una concepción orgánica del mundo; dentro de ella la ética se concibe también orgánicamente como resultado de la doble indagación metafísica y psicológica que constituye su base; metafísica y psicología son, en efecto, para Trendelemburg, «las ciencias que preceden y en las cuales deben genéticamente residir los gérmenes de la ética». «La ética, dice, recibe como resultado de la metafísica la idea fundamental del todo»; «la lógica y la metafísica se deciden por la concepción orgánica del mundo»; «el principio ético debe, pues, buscarse sólo en la concepción orgánica del mundo»; la consecuencia de una semejante concepción es precisamente la prioridad del todo sobre los miembros; «es propio del principio orgánico, escribe Trendelemburg, que el todo, fundado sobre un pensamiento originario sea anterior a las partes y esté en las partes» (22). Esto desde el punto de vista metafísico; desde el de la psicología se llega a las mismas conclusiones: «el individuo aislado permanecería en el puro y ciego mundo de la naturaleza, dice Trendelemburg; su elevación y superación solamente resulta posible en la sociedad»; «la sociedad es la explicación de lo que reside en la idea del hombre no como ser aislado, sino como órgano de un todo»; «la idea del hombre es, pues, una idea de comunidad..., se encuentra ahí el «Prius» ideal y el individuo se hace así órgano de la Idea y el todo se constituye como organismo ético» (23).

Esta relación entre individuo y comunidad se configura en Trendelemburg como resultado de una doble tendencia: por un lado la tensión del individuo hacia su elevación y progreso, por otro la actuación del todo como organismo dirigido a integrar en sí a los in-

---

(21) ADOLF TRENDELEMBURG: *Diritto naturale sulla base dell'etica*. Traducción italiana. Nápoles, 1873, pág. VIII.

(22) TRENDELEMBURG: *Ob. cit.*, pág. 24.

(23) TRENDELEMBURG: *Ob. cit.*, págs. 40 y 42.



dividuos; para ser éticas ambas tendencias habrán de respetarse mutuamente; de este modo cree Trendelemburg que se consigue la armonía dentro del todo, la actitud concorde entre los dos términos, hombre y comunidad; se repite, bajo otro aspecto, la identificación organicista entre la persona individual y el todo colectivo; dice así Trendelemburg (24): «la voluntad común del todo y de los individuos deriva de su común pensamiento»; se encierra aquí un error común a todas estas tendencias, extensible también al neohegelianismo: nos referimos a la confusión entre el ser y el deber ser, entre el hecho y el ideal; la identificación, la voluntad y el pensamiento común de hombre y comunidad puede que sea un ideal, o un deber ser, pero tomarlo por lo que en realidad es constituye una grave equivocación. Se produce entonces realmente no esa armonía entre Todo e individuo, sino precisamente la prioridad absoluta del organismo ético sobre los miembros.

En este sentido, véanse las conclusiones a que llega el mismo Trendelemburg a pesar de su aparente intención a favor de una postura humanista: «el individuo por sí no es persona —escribe—; solamente lo es en el Todo ético»; «es propiedad característica de lo orgánico, que el Todo preceda a las partes, las cuales no nacen y no se mantienen sino en él. La conservación del Todo es, pues, premisa necesaria para las partes; de donde se deriva el deber de sacrificarse por el Todo, y al Todo el derecho de disponer de las partes». Si recordamos que Trendelemburg ha establecido anteriormente que «en un sentido eminente el Todo ético es el Estado», encontraremos muy lógico concluir diciendo que el Estado es «el hombre universal en la forma individual del pueblo», que «el hombre se hace persona solamente en el Estado» y, sobre todo, que «el individuo no es más que un hombre en potencia y solamente el Estado es en la historia del pueblo el hombre actual»; en consonancia con ello resulta para Trendelemburg que «el Derecho rige en interés del Todo» y que «el Derecho se revela como una función del Todo para proteger sus fines internos» (25).

Recogiendo una evolución similar a la trazada en Trendelemburg, escribe Ravà (26): «El concepto a que hemos llegado es el de un

(24) TRENDELEMBURG: Ob. cit., pág. 59.

(25) TRENDELEMBURG: Ob. cit., págs. 185, 76 y 313, respectivamente.

(26) ADOLFO RAVÁ: *Diritto e Stato nella morale idealistica*. Vol. II. *Lo Stato come organismo etico* (1914); citamos por la edición de 1950. Padova, págs. 99 y 125.

organismo que no es ya simple asociación para la coexistencia jurídica, sino que tiene fines éticos propios y del cual los individuos no son más que miembros»; «la doctrina de la naturaleza puramente jurídica del Estado es un singular error que ha sido gran mérito de Hegel haber superado»; sobre esta base afirma Ravà la superioridad de la concepción ética del Estado sobre la jurídica: «el Estado, dice, no es la asociación de hombres para la coexistencia y para la tutela de los derechos de cada uno»; «el Estado es, en su esencia y en sus caracteres fundamentales, no un ente jurídico, sino un ente ético»; así, pues, concluye, el Estado «posee un valor por sí, un valor de fin y no de medio, un valor ético y moral».

No toda concepción moral, advierte Ravà, está capacitada para dar razón de la naturaleza ética del Estado: ni la moral naturalista ni la moral normativa sirven para tal fin; sólo una moral idealista, dice, puede establecer y comprender la naturaleza y la verdadera esencia del Estado; moral idealista que para Ravà se caracteriza por su referencia esencial a lo Absoluto, a un principio ideal «en el que se resuelve la discordia entre norma y naturaleza»; «entonces la moral, dice, encuentra su principio en algo vivo y concreto, es decir, en un ideal», «la gran moral es la moral de este ideal supremo»; «la gran moral es la moral de la utopía», admite Ravà, «la cual no es que no pueda alcanzarse por razones de principio (esta sería la utopía en el sentido despectivo de la palabra), sino que no puede alcanzarse a no ser mediante una tarea y un recorrido infinitos»; «esta moral, continúa Ravà, debe concretarse en algo permanente y duradero, en que la idea ética sea como actuada y realizada. Este algo permanente en que la moral se actúa y casi toma cuerpo, son las «instituciones», los entes morales, los organismos éticos, complejos organizados de los cuales los individuos forman parte... y a través de los cuales los principios éticos encuentran su actuación en el mundo». Ahora bien, estos organismos éticos son, para Ravà, «lógicamente anteriores» y «éticamente superiores» a los individuos que los componen y de entre ellos el Estado es el organismo ético supremo; «estos organismos éticos, estos complejos sociales pueden también llamarse exactamente agregados políticos, pues no es posible al respecto diferenciación alguna entre «ético» y «político»; «así, pues, concluye Ravà, el Estado es moralmente más elevado que todas las otras formas de agregación ética o política» (27).

---

(27) RAVÁ: Ob. cit., págs. 133 y 143.



Desde variadas perspectivas se ha objetado contra esta idea de la sustanciación ética de los organismos colectivos y, concretamente, contra la tesis del Estado como organismo ético; el centro común de la crítica arrancarí­a de la concepción personalista de la sociedad, que ve al hombre como la auténtica realidad sustancial y, también, de la noción de Estado de derecho, entendida no ya en un sentido individualista, sino más bien de carácter social.

Especial interés, en cuanto que se trata, diríamos, de una crítica interna, hecha desde el idealismo, reviste la posición, en evolución, de Felice Battaglia frente a la teoría de los entes éticos y del Estado como organismo ético: «Que el individuo se perfecciona desplegándose socialmente es cosa que nosotros no negamos», escribe Battaglia. «Con razón Aristóteles ha definido al hombre como animal social, en el sentido de que aislado no se basta a sí mismo...; pero vanamente se busca, sin embargo, un paralelismo entre el individuo y los entes sociales en los que aquél desenvuelve su vida. El individuo, insuficiente fuera de la vida social, la excede no obstante infinitamente. Colocar los dos términos sobre el mismo plano significa, en definitivas cuentas, entificar los momentos y los aspectos de la sociedad, hacer de los llamados entes sociales algo con aseidad propia específica, portadores sin más de la moral, al igual que los individuos. La sociedad estaría así junto a los individuos, pero separada de los individuos. Creemos, continúa Battaglia, que una especulación moderna y auténticamente crítica debe precaverse frente a semejantes conclusiones, incluso si éstas se presentan bajo formas críticas no ya naturalistas, sino fenomenológicas e idealistas. Piénsese en las personas complejas de Scheler, conexas a esencias suprapersonales y en las estructuras trascendentales de Gentile, quien sustancia sociedad y Estado (los dos términos acaban por coincidir) en una forma absoluta del espíritu. La verdad es, afirma Battaglia, que se hace preciso rechazar ambos planteamientos y que es necesario precisar más a fondo la irreductibilidad ontológica del individuo con respecto a la sociedad» (28).

Por lo que se refiere a la idea del Estado ético, escribía Battaglia en 1933 (29): «El Estado es ético...; pero la ética, es preciso decirlo,

---

(28) FELICE BATTAGLIA: Artículo sobre «Morale», en la *Enciclopedia Filosofica* del Centro di Studi Filosofici di Gallarate. Venecia-Roma, 1957. Vol. III, página 715.

(29) BATTAGLIA: «Dall'individuo allo Stato», en la *Rivista Internazionale di*

se acentúa en tanto en cuanto el Estado se considere en el devenir de la autoconciencia, no en cuanto que se asuma como realizada para siempre. Por lo tanto, resulta ser atributo que viene a expresar un proceso de espiritualización y no cualificación inherente de lo que es y, precisamente porque es, no deviene»; de otro modo, concluye Battaglia, la eticidad conquistada recae en naturaleza»; «el punto es delicado, confiesa, para no convertir la eticidad del Estado en una mera aceptación del hecho estatal consumado». Sobre estos supuestos continúa Battaglia: «Todo el derecho es para el hombre. Los entes morales son para el hombre»; «se olvida a veces, dice, que el ente sirve a los hombres, en cuanto que deriva de la voluntad humana y tiene como fines los fines de los hombres».

Esta veta personalista que existe sin duda también en el período más idealista de Battaglia se encuentra más claramente deducida en sus posteriores escritos en evolución hacia posiciones de tipo espiritualista moderno; ha escrito en este sentido (30): «La realidad del Estado radica en el individuo cuya consciencia se expresa socialmente»; «precisamente porque el Estado no posee otra realidad que aquella que le viene dada por el individuo, su esencia no se puede definir diversamente de la esencia individual y su eticidad es, por tanto, la misma del individuo». Ultimamente ha vuelto sobre el tema criticando nuevamente el organicismo ético (31): «No creemos, dice, que el insistir sobre tal complejo de doctrinas sobre las huellas del organicismo alemán y, ulteriormente, de Trendelenburg, de Stein, de Gierke, contribuya hoy a aclarar el tema del Estado»; «nosotros querríamos en definitiva, continúa, prescindir del bagaje organicista en el ámbito de una revisión de la doctrina del Estado bajo perfil cristiano»; «si se quiere hablar de voluntad del ente, cosa que puede resultar cómoda, es preciso advertir que ello sólo podrá hacerse en sentido figurado y por metáfora. La realidad es la de los individuos particulares»; «esta realidad, añade, no es constituída más que por

---

*Filosofia del Diritto*, año XIII, fasc. III (mayo-junio 1933), págs. 320, 322 y 325. (Estudio incluido después en la obra *Scritti di teoria dello Stato*. Milán, 1939.)

(30) BATTAGLIA: «Per la determinazione del concetto di Stato etico» en la *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 1947. (Reeditado en la obra *Nuovi scritti di teoria dello Stato*. Milán, 1955, pág. 159.)

(31) BATTAGLIA: «Intorno al pensiero cattolico sullo Stato», en la *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, año XXXVI, fasc. 2-3 (marzo-junio 1939). «Separata» (Milán, 1959), págs. 163 y sigs. (Este trabajo apareció como prólogo a la versión italiana de la obra de H. ROMMEN, *El Estado en el pensamiento católico*.)



el hombre, por los hombres, por sus posiciones y encuentros, por los concretos procesos de sus voluntades que encontrándose dan lugar a resultados que se trata de asumir pero no de hipostatizar».

Tras este resumen de la crítica de Battaglia a la teoría del organicismo ético y volviendo a la posición de Ravà, será preciso constatar como éste, en la nueva edición de su obra en 1950, ha negado la conexión entre su tesis del Estado ético y el sistema totalitario fascista; escribe en este sentido (32): «La guerra de 1914-18, reclamando fuertemente en todos los pueblos el sentido de la solidaridad estatal y nacional, ha provocado una nueva revalorización del Estado y en las formas extremas de falso nacionalismo, puestas en boga en el sucesivo ventenio, ha renacido la doctrina del Estado ético pretendiendo justificar el Estado totalitario, es decir, el Estado que es la negación de toda verdadera libertad y moralidad». Es cierto que Ravà había dejado escrito que «la primera condición para que se pueda trabajar positivamente en la realización de fines morales es que resulten garantizados los requisitos negativos de tal trabajo, es decir, que la actividad moral de todos sea posible, lo cual implica la seguridad y la garantía del orden jurídico» (33); ahora bien, el problema estribaría en ver hasta qué punto esta exigencia jurídica no resulta incompatible con la superioridad, afirmada por Ravà, del Estado ético como ente dotado de fines propios y autónomos; los sistemas intelectuales poseen una coherencia interna, una dialéctica necesaria que, hasta cierto punto, funciona independientemente de la intención subjetiva originaria del autor; una vez puestos en marcha, suministrando ciertos puntos de apoyo o insistiendo en determinadas tendencias, el resultado puede llegar a ser, de modo coherente, diverso, incluso, del pretendido. En este sentido consideramos que autores como Trendelenburg y Ravà, cuyas posiciones hemos venido examinando, preparan en cierto modo el ambiente intelectual de los sistemas totalitarios.

La idea de la incompatibilidad entre la tesis del Estado ético y la de un auténtico Estado de derecho se confirma explícitamente en la evolución del pensamiento de Panunzio; acepta éste la idea del Estado ético desde sus primeras obras, anteriores al triunfo del fascismo, pero insistiendo todavía, como Ravà, en la necesidad de que ello no signifique un olvido de la garantía del orden jurídico; esta es la

---

(32) RAVÀ: Ob. cit., pág. 201, nota.

(33) RAVÀ: Ob. cit., pág. 183.

concepción que se expresa en su obra de 1921 sobre el Estado de derecho (34): «Es preciso, escribe, diferenciar netamente los fines jurídicos de los fines no jurídicos y «metajurídicos» del Estado, es decir, el Estado de derecho del Estado ético»; «entre nuestros más recientes autores Ravà en modo especial niega, dice Panunzio, que el Estado sea un ente jurídico, afirmando, por el contrario, que aquél constituye un ente ético»; «nos adherimos, continúa Panunzio, al pensamiento de Ravà, cuando fija lo que nosotros consideramos verdaderos y únicos deberes históricos y éticos del Estado, que el Estado y sólo el Estado puede y debe realizar "más allá" del derecho e incluso en ocasiones "contra" el derecho». El Estado ético se presenta así en un plano superior al derecho, pero intentando, al mismo tiempo, no desconocer este aspecto jurídico; así escribe (35): «No se quiere negar la superioridad de la moral respecto al derecho, la superioridad del Estado ético-pedagógico sobre el Estado de derecho, pero, por otra parte, no se puede tampoco negar la naturaleza ética del derecho y del Estado»; y añade Panunzio, adelantando expresamente las consecuencias de semejante posición: «Constituye cuestión de grave importancia y del máximo relieve el ver si el Estado por hacer aquello que *stricto iure* no le corresponde hacer (la cultura, la historia), olvida o se incapacita para hacer lo que *stricto iure* debe hacer y en rigor sólo debería hacer, o sea el derecho. El Estado surge por el derecho y no por otra cosa»; «no está mal, concluye Panunzio, que el Estado tenga objetivos culturales y en general no jurídicos...; lo que en cambio sí está mal es que el Estado por hacer lo "más" no haga lo "menos", es decir, por la "cooperación" olvide la "coexistencia", por el "amor" incumpla la "justicia", por mirar al futuro se haga ciego para el presente, por la "moral" olvide el "derecho", sin el cual, por otra parte, no puede existir tampoco la moral».

¿Hasta qué punto sería realizable el programa de Panunzio? Nosotros vemos en él una cierta ambigüedad, una falta de coherencia; un auténtico Estado de Derecho no puede existir afirmando al mismo tiempo la superioridad del Estado ético; Ravà protestará todavía contra la vinculación del Estado ético con el Estado totalitario, pero Panunzio en su evolución posterior llegará a ser uno de los teóricos del Estado fascista. Ya con referencia directa al régimen de Mussolini es-

(34) SERGIO PANUNZIO: *Lo Stato di diritto*. Città di Castello, 1921, págs. 149 y 153.

(35) PANUNZIO: Ob. cit., en la nota anterior, págs. 155 y 163.



cribe Panunzio (36): «El estado fascista es, a la vez, un Estado político y jurídico»; «digo Estado jurídico, advierte, y no Estado de Derecho, porque el Estado fascista siendo por definición un Estado político, o sea ético, no se reduce, como el Estado de Derecho, que normal, pero erróneamente, dice Panunzio, se confunde con el Estado jurídico, a la pura custodia y garantía de los derechos privados de los ciudadanos, como hace el Estado individualista y liberal; el Estado fascista es, sobre todo, un Estado idealista, espiritualista y educativo.» Y continúa después precisando más este concepto: «Sin duda alguna el Estado fascista mientras desde el punto de vista jurídico *sub specie iuris* es un Estado eminentemente "jurídico", desde el punto de vista no de la forma, sino del contenido, o sea del fin de su actividad, supera el concepto y el tipo de Estado de Derecho y actúa en forma ejemplar el concepto y el tipo de Estado "ético" o de "cultura" que quizás sea mejor y más técnicamente llamar Estado "político".»

Así, pues, Panunzio distingue entre Estado jurídico y Estado de Derecho, el primero referido a la forma y el segundo al contenido, calificando al Estado fascista como Estado jurídico e identificando al Estado de Derecho con los sistemas liberales e individualistas; con este expediente no logra Panunzio, sin embargo, ocultar el carácter totalitario del Estado fascista y su falta de referencia a unos suficientes criterios jurídicos que no pueden ser únicamente de carácter formal; en efecto, la noción de Estado jurídico tal como la entiende Panunzio se limita a decir que el Estado actúa a través de un ordenamiento normativo, que posee un complejo de normas jurídicas para la regulación de su funcionamiento; este Estado formal de Derecho o Estado jurídico no es sino una tautología; como dice Battaglia (37), desde este punto de vista formal «el Estado en cuanto tal no puede ser sino Estado de Derecho. Decir «Estado» es tanto como decir «Estado de Derecho». Con esta ulterior calificación no creemos, dice Battaglia, que se añada nada a la noción de Estado tal y como puede ser definida por el jurista». En el mismo sentido ha escrito Legaz (38): «no todo Estado en el que existe un ordenamiento jurí-

(36) PANUNZIO: *Teoria generale dello Stato fascista*, cit., págs. 64 y 66.

(37) BATTAGLIA: «Stato etico e Stato di diritto», en la *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, año XVII, fasc. III (mayo-junio 1937), pág. 245. (Incluido en la obra *Scritti di teoria dello Stato*. Milán, 1939.)

(38) LEGAZ LACAMBRA: *El Estado de derecho en la actualidad*. Madrid, 1934, página 13.

dico —y apenas si cabe pensar que sea posible un Estado sin tal ordenamiento— es un Estado de Derecho». La distinción de Panunzio entre Estado jurídico y Estado de Derecho carece, pues, de sentido desde ese punto de vista: todo Estado es Estado jurídico; afirmarlo también del Estado fascista no es decir nada nuevo.

La auténtica noción de Estado de derecho, en cambio, añade a esa forma un cierto contenido que la cualifica y que especifica al Estado de Derecho con respecto al Estado en general; el Estado de Derecho no puede ser exclusivamente formal (todo Estado sería Estado de Derecho), pero al mismo tiempo, no puede prescindir de esa forma; el contenido es, por tanto, elemento esencial del Estado de Derecho y dicho contenido viene, asimismo, a influir sobre la concreta conformación del mismo ordenamiento normativo; entonces el Estado de Derecho no sería ya cualquier Estado con aparato normativo, sino precisamente un Estado con un especial tipo de organización y funcionamiento del sistema normativo producto de su referencia a un contenido y a una valoración concretos; precisemos éstos.

Es un hecho que históricamente la noción de Estado de Derecho se encuentra vinculada a la concepción política del liberalismo individualista; como escribe Legaz (39), «el Estado de Derecho es un Estado informado por una ideología liberal... es la traducción jurídica de la democracia liberal»; «sin tener cuenta, añade, de este matiz liberal de la teoría, la doctrina del Estado de derecho es manca, no es justamente comprendida». Este es, en efecto, el significado clásico de la fórmula que se concreta en la pretensión de protección de los derechos subjetivos individuales frente a la actuación del Estado. Dice Battaglia (40): «Este reconocimiento de los derechos públicos subjetivos ha parecido a los juristas el aspecto más verdadero del Estado de derecho»; y añade, apuntando ya al carácter personalista que posee la doctrina del Estado de derecho: «Con la dicción de Estado de derecho se pretende que los verdaderos intereses del individuo no sean sacrificados más que al verdadero interés público y no a otros intereses individuales o peor aún a los intereses de los detentadores del poder. Aquél, por tanto, significa un complejo de garantías jurídicas legalmente fijadas y jurisdiccionalmente actuadas.»

Supuesta, pues, esta indudable vinculación doctrinal e histórica entre el Estado liberal individualista y la noción de Estado de dere-

---

(39) LEGAZ LACAMBRA: *Ob. cit.*, pág. 17.

(40) BATTAGLIA: *Stato etico e Stato di diritto*, cit., págs. 249 y 255.



cho, el problema importante que se presenta hoy consiste en saber hasta qué punto puede éste sobrevivir a la crisis sufrida por el individualismo y el Estado liberal; ante esta cuestión tiene razón Legaz cuando escribe (41): «Precisa distinguir: el "liberalismo burgués", ese ideario y esa actitud concreta de las mentes burguesas y antisociales del siglo XIX, puede darse por periclitado; pero la idea misma del "personalismo", la afirmación de la persona como un valor anterior y superior a todo Estado, a toda Iglesia y a toda Cultura es una idea eterna: es justamente la sustancia del Derecho natural»; dirá Legaz en consonancia: «todo el problema del Estado de derecho va impregnado de sabor yusnaturalista». Esta puede afirmarse que es la idea que sobrevive a la crisis del liberalismo y del individualismo: la afirmación de la persona humana, como ser primario ontológico y ético, y de sus dimensiones esenciales de racionalidad y libertad: sobre esta base personalista creemos resulta posible la construcción actual de un auténtico Estado de derecho. De todas formas es indudable que este posible Estado de derecho de la actualidad no podría ser concebido ya al modo de los sistemas individualistas; la justa crítica del marxismo a la libertad formal del liberalismo revela el puesto central que el factor de equilibrio y justicia social ocupa en la sociedad contemporánea, precisamente como presupuesto ineludible de ese respeto real y efectivo que se postula para todos y cada uno de los hombres. Se ha hablado en este sentido en nuestra situación del paso de un Estado liberal de derecho a un Estado social de derecho (42).

En todo caso lo que aquí interesaba señalar es la inexactitud de la obligada vinculación que establece Panunzio entre individualismo y Estado de derecho, puesto que el fundamento auténtico de éste resulta ser en realidad el personalismo, es decir, la idea del respeto a la persona y a su libertad; entonces estamos ya autorizados para, usando los términos en su recto sentido, dar la razón a Panunzio cuando dice que el Estado fascista es un Estado jurídico y político, o ético, pero no un Estado de Derecho.

Volviendo al centro de las consideraciones del Estado fascista como Estado ético, sería preciso tomar en consideración la influencia que sobre él haya podido ejercer la filosofía neohegeliana, y también

---

(41) LEGAZ LACAMBRA: Ob. cit., págs. 75 y 12, respectivamente.

(42) PABLO LUCAS VERDÚ: *Estado liberal de Derecho y Estado social de Derecho*. Universidad de Salamanca, 1955.

el mismo Hegel, junto a la otra línea de la filosofía irracionalista que se reconoce generalmente como fundamento primario de estos sistemas políticos transpersonalistas. Al tratar de la concepción nazi nos ocuparemos más detalladamente del tema.

Como decimos, hoy se está generalmente concorde en vincular las teorías políticas fascista y nazi a una filosofía de carácter irracionalista; autores que se mueven en esferas tan diversas como Sabine (43) y Lukács (44) coinciden en ello; el clima filosófico del fascismo y del nazismo es el irracionalismo procedente de autores como Schopenhauer y Nietzsche; se caracteriza el irracionalismo, como dice Sabine, por «una intuición mística, un impulso de la voluntad, una apetencia instintiva de las fuerzas vitales»; con Sorel, y su obra *Reflexiones sobre la violencia*, la idealización de la acción directa y la creencia en el poder creador del mito vienen aplicadas al campo de la política, y esta es la línea que muy superficialmente recoge Mussolini; los adversarios del fascismo definían a éste como un ataque contra la razón, y sus mismos teóricos no sólo aceptaban, sino que incluso subrayaban con orgullo esta catalogación.

Si esto es así, el problema de las relaciones del fascismo con la filosofía neohegeliana aparece complejo, porque, como escribe Sabine (45), «la filosofía de Hegel fué considerada durante todo el siglo XIX como la antítesis lógica del irracionalismo de Schopenhauer. Y, sin embargo, continúa, la versión que Mussolini adoptó, después de haber decidido que el fascismo debía tener una filosofía, fué evidentemente sacada del hegelianismo italiano». Es cierta la contraposición existente entre el sistema hegeliano y el irracionalismo a pesar de la influencia romántica que pueda existir en el mismo Hegel. Sabine piensa que Hegel ha sido en realidad un elemento accidental y secundario para la doctrina del Estado fascista y que, además, ha tomado de aquél no sus puntos esenciales, sino precisamente los más débiles, como serían el nacionalismo y el antiliberalismo.

Entonces, ¿qué pensar de la influencia neohegeliana, y concretamente de Gentile, sobre el fascismo? Para Ravà, Hegel no estaría in-

---

(43) GEORGE H. SABINE: *Storia delle dottrine politiche*. Traducción italiana, Milán, 1959, pág. 714; citamos por esta edición italiana, cuyo texto respecto al fascismo y al nacional-socialismo aparece ampliado con respecto a la versión española de 1945. (Fondo de Cultura Económica, México.)

(44) GYÖRGY LUKÁCS: *La distruzione della ragione*. Traducción italiana, Milán, 1959, pág. 33.

(45) SABINE: Ob. cit., pág. 690.



cluído en esa exaltación totalitaria del Estado; «fueron sólo algunos tardíos continuadores de Hegel, dice (46), quienes llegaron a la visión de un Estado que subordina a sí otra cualquiera forma de vida. Entre éstos, afirma Ravà, aparece Gentile que, de acuerdo con su idealismo actualista, critica los tres órdenes de limitaciones que Hegel reconoce al Estado... contraponiéndole una concepción según la cual el Estado es único». También Sabine admite esta vinculación de la filosofía de Gentile a las tesis del fascismo, si bien señalando, a su vez, que «la doctrina fascista gentiliana no era en realidad más que una caricatura del hegelianismo». El complejo problema de la licitud en la conexión entre Hegel y el neoidealismo será planteado también al tratar de la concepción nazi; ahora interesa, más que examinar el tema de Hegel como posible precedente de estos sistemas, mostrar la relación de la filosofía neohegeliana de Gentile y la concepción política general del fascismo.

Para una comprensión de la filosofía de Gentile habría que partir de su teoría general del Acto; aquí mostraremos solamente su faceta social y política concretada en su oposición al liberalismo, al individualismo y al parlamentarismo; escribe Gentile (47): «Y quienes en nombre de la moralidad invocan la libertad para reconocer al individuo particular como sustancia independiente del agregado social... no saben lo que dicen»; para Gentile la comunidad es inmanente al individuo: habla así de la sociedad *in interiore homine* (48) para llegar a su teoría del Estado; «el querer, dice (49), como querer común y universal es Estado. Para entenderle, según su esencia, no hay que detenerse en ninguno de sus aspectos empíricos»; de aquí deriva su crítica al liberalismo: «El liberalismo tiene orígenes históricos circunstanciales y contingentes..., es decir, que no es propiamente una doctrina filosófica del hombre considerado —como lo considera siempre la filosofía— *sub specie aeterni*, sino la solución de un determinado problema histórico que hoy, concluye, aparece resuelto y superado», superado precisamente, dirá Gentile, por el Estado ético fascista: «La libertad, afirma Gentile, no es atributo del individuo abstracto, sino de aquello que es todo individuo en concreto, el pueblo»; «así, pues, concluirá, libre es solamente el indivi-

(46) RAVÁ: Ob. cit., pág. XIV y nota.

(47) GIOVANNI GENTILE: *Genesi e struttura della società*. Edición de 1946 (Mondadori), págs. 11 y 14.

(48) GENTILE: Ob. cit., págs. 16 y 32.

(49) GENTILE: Ob. cit., págs. 57 y 61.

duo en el Estado libre». La concepción de Gentile se corona en la consideración del Estado ético: «El Estado es el mismo individuo en su universalidad»; «de este concepto de Estado deriva su inmanente eticidad»; «en este sentido no hay otra posible vía de salida que la teocracia»; «no cabe, pues, la menor duda de que el querer del Estado es un querer divino» (50).

Esta base filosófica resulta adoptada por la doctrina fascista según se expresa, por ejemplo, a través de los conceptos fundamentales del mismo Mussolini: «Queremos unificar la Nación en el Estado soberano que está sobre todos y puede estar contra todos, porque representa la continuidad moral de la Nación en la historia»; «nuestra fórmula es esta: Todo en el Estado, nada fuera del Estado, nada contra el Estado»; «el Estado así como el Fascismo lo concibe y lo actúa es un hecho espiritual y moral» (51). Concepción ética, pues, del Estado fascista como Estado totalitario y transpersonalista: este es, en efecto, el resultado de la sustanciación de la ética en el ente u organismo Estado.

Recojamos finalmente las propias palabras de sus doctrinarios que vienen a confirmar ese sentido totalitario del Estado fascista; así escribirá Mussolini: «El Fascismo rechaza en la democracia la absurda mentira convencional del igualitarismo político»; «el Fascismo puede ser definido como una democracia organizada, centralizada, autoritaria»; «para el Fascismo el Estado es un absoluto frente al cual individuos y grupos son lo relativo. Individuos y grupos son "pensables" solamente en cuanto estén en el Estado»; «el individuo en el Estado fascista no es anulado, sino más bien multiplicado; el Estado fascista... ha limitado las libertades inútiles o nocivas y ha conservado las esenciales. Quien juzga sobre esta cuestión no puede ser el individuo, sino solamente el Estado» (52). Hemos preferido transcribir literalmente estos textos de Mussolini, como antes de Gentile, textos que no representan frases cortadas o pensamientos incompletos, sino precisamente las conclusiones concretas de su teoría general. En el mismo sentido de Mussolini se manifiestan, claro está, los demás teóricos del Estado fascista; concluye, por ejemplo, Panunzio en forma terminante: «Un carácter del Estado fascista... el

---

(50) GENTILE: *Ob. cit.*, págs. 66 y 67.

(51) MUSSOLINI: *Espirito della Rivoluzione fascista* (Antología de los *Scritti e discorsi*, a cargo de G. S. y E. SPINETTI), 4.<sup>a</sup> edición, Milán, 1940, pág. 370.

(52) MUSSOLINI: *Ob. cit.*, págs. 397, 400 y 403.



que constituye la calificación más repetida y corriente, la más omni-comprehensiva, es su carácter "totalitario"; el Estado fascista no puede ser por definición sino totalitario y dictatorial» (53).

### III

#### LA IDEA DE COMUNIDAD Y LA CONCEPCIÓN POLÍTICA DEL NAZISMO ALEMÁN

Paralelamente a la tesis del Estado ético referido al Estado fascista italiano, corresponde ahora tratar la concepción transpersonalista de la idea de comunidad tal como ha sido adoptada en la filosofía política del nacional-socialismo alemán.

Una adecuada comprensión histórica exigiría partir del movimiento de oposición y reacción que surge contra la Revolución francesa y sus ideales inspiradores, concretamente de las posiciones del romanticismo e historicismo alemán representado por Adam Müller, F. Schlegel, Goerres, Schelling, etc., así como de los reaccionarios franceses, tales como De Bonald y Maistre. Como ha escrito Hans Freyer refiriéndose a estas posiciones, «las dos categorías fundamentales con las que se captan en estas teorías la realidad son las de organismo e historia. Ambas categorías se hallan dirigidas contra el derecho natural, la ilustración y la construcción histórica racional y señalan la aparición de una nueva idea del mundo histórico y social» (54). Conexión, pues, como venimos afirmando, con la concepción organicista de la sociedad; también Fischbach señala que para el organicismo «el Estado se concibe como un organismo natural que en forma similar a los otros seres vivos se encuentra sometido a determinadas leyes naturales», y que, por lo tanto, estas concepciones «se encuentran en deliberada oposición con las teorías del derecho natural que consideran al Estado como producto de la voluntad humana, es decir, como un mecanismo artificial» (55).

«La tesis de que las realidades sociales son formas "orgánicas"»

(53) PANUNZIO: *Teoria generale dello Stato fascista*, cit., págs. 64 y 70.

(54) HANS FREYER: *Introducción a la Sociología* (traducción española), 3.<sup>a</sup> edición, Madrid, 1951, pág. 45.

(55) OSKAR G. FISCHBACH: *Teoría general del Estado* (traducción española), 4.<sup>a</sup> edición, Barcelona, 1949, pág. 22.

significa, dice Freyer, que la comunidad nunca y en ningún caso puede construirse desde los individuos aislados, siendo, al contrario, anterior lógicamente a los seres individuales que la componen»; añade Freyer, «significa también que la vida social no puede modificarse o conformarse en forma consciente y artificiosa, de acuerdo con teorías racionales, sino que hunde sus raíces en lo inconsciente y crece en forma natural». Dos características, pues, del organicismo: una la absoluta primacía del todo social, otra el elemento irracionalista que acompaña a las posiciones románticas e historicistas; obsérvese cómo para éstas lo racional se identifica con lo «artificioso».

Es cierto que el racionalismo había olvidado gravemente la dimensión histórica de la realidad, pero no lo es menos que después el historicismo romántico exageró a su vez la tendencia opuesta, llegando a la casi negación de la razón y al culto de las fuerzas misteriosas y ocultas de lo inconsciente e irracional; entonces «lo que verdaderamente impulsa y sustenta el proceso histórico no son las decisiones o las creaciones de los individuos, sino las «fuerzas del espíritu popular en su actuación constante y silenciosa», como dice Freyer (56).

¿Qué son esas silenciosas fuerzas del espíritu popular? ¿Qué es este espíritu popular? Otra vez el punto de partida se retrae hasta la filosofía contrarrevolucionaria, hasta el movimiento de la reacción, que Gaston Bouthoul ha denominado reacción antihumanista y que en su formulación por Herder afirma «tener cada nación una especie de alma que impone a sus miembros una manera de pensar y de sentir *sui generis* incomunicable. Mientras para el humanismo, continúa Bouthoul (57), el valor del individuo se apoya en sus cualidades personales, para la escuela de Herder este valor se liga únicamente al hecho de ser parte de un organismo». Encontramos así en la escuela histórica y romántica el pensamiento de que las verdaderas unidades orgánicas del mundo histórico son los pueblos, concebidos como organismos vivientes en los que se manifiesta, a través de lo inconsciente, un «alma colectiva», el «espíritu nacional o popular», el «Volksgeist», término creado por Hegel en su tesis doctoral de 1793.

«En el terreno de la teoría orgánica del Estado es Schelling, dice Freyer, la figura predominante...; designa al Estado como el panor-

---

(56) FREYER: Ob. cit., pág. 47.

(57) GASTON BOUTHOU: *Histoire de la Sociologie*. París, 1956, pág. 43.



ganismo vivo dentro del cual adquieren realidad las fuerzas aisladas y los seres individuales». Y continuando esta línea «los pensadores románticos elaboran un concepto metafísico del pueblo y del «espíritu popular» cuyo sentido filosófico establece Fichte en sus *Discursos a la nación alemana* y da forma definitiva Hegel, sirviéndose de él toda la Escuela histórica. Los espíritus populares, añade Freyer (58), aparecen como la reserva inagotable de productividad, como la fuerza histórica de la que se alimenta toda creación individual»; los pueblos serán así los grandes organismos espirituales; como consecuencia tendríamos su actitud conservadora, su reacción antiliberal y, también, su tendencia nacionalista; la nación, en efecto, resulta concebida como una entidad mística, casi religiosa, haciéndose predominar los factores inexpresables, inefables, misteriosos, inconscientes y ancestrales sobre los analíticos, conscientes y racionales; estas características nos colocan en el ámbito del irracionalismo político y de la filosofía del mito.

Esta orientación irracionalista de la escuela histórica y romántica debe ser completada situando el estudio del problema de la comunidad política en el ámbito general de la filosofía idealista alemana.

Recuérdese cómo Panunzio, refiriéndose al Estado fascista, aceptaba en principio el Estado-sociedad de Hegel, frente al Estado-pueblo liberal y al Estado-clase marxista, pero concretándolo en seguida, dando un paso más, como Estado-nación, considerada ésta como organismo ético. Ahora Binder, en forma similar, tratará, dentro del neohegelianismo, pero intentando superar a Hegel, de convertir el Estado-sociedad de éste en un Estado-comunidad.

Para Fichte, dice Binder (59), «el Estado es algo artificial, creado intencionalmente, es un simple medio para los fines de la humanidad»; el Estado es, pues, algo transeúnte, contingente, histórico; la sociedad, en cambio, es el ser superestatal y permanente; «el Estado vale como medio, la sociedad como fin, como objetivo autónomo y final». La doctrina de Fichte se presenta, por tanto, según Binder, como una síntesis de la concepción iluminista del Estado, como algo

---

(58) FREYER: *Ob. cit.*, pág. 46.

(59) JULIUS BINDER: «Stato e società nella moderna filosofia politica», en la *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, año IV, fasc. III (julio-septiembre 1924), págs. 221 y 222.

accidental y contingente, y la consideración metafísica del yo y de la sociedad apoyada sobre la Etica.

En Schelling, continúa Binder, la relación Estado y sociedad aparece configurada en modo distinto que en Fichte; para Schelling «el Estado no es sólo un medio, sino una propia formación de la razón objetiva que tiene su propio derecho y su propio valor y fin»; la sociedad, en cambio, «que se refiere solamente a la acción recíproca de los individuos, debe deducir su propio derecho de los fines de los individuos mismos».

Esta inversión de la relación Estado y sociedad viene continuada y elevada a sistema por Hegel insertando los dos términos en el mismo proceso dialéctico; hay, en este sentido, en Hegel una mayor concordancia con Schelling que con Fichte; como dice Binder (60), «resultaba ya imposible para Hegel seguir todavía en esto a Fichte, que con su construcción del Estado había quedado en gran parte prisionero del iluminismo y del individualismo a pesar de haber hecho el notable intento de abrazar la esencia orgánica del Estado y liberarse de ese modo de los vínculos del individualismo. Resultaba imposible para Hegel considerar el Estado como una formación pasajera y a la sociedad como portadora de valores eternos»; de este modo Hegel, en la línea de Schelling, pero yendo más allá que él, «eleva al Estado sobre la sociedad en la escala de lo absoluto».

Binder, sobre estos supuestos, concreta su pensamiento diciendo que el Estado-sociedad en el sentido de Hegel no es todavía el verdadero Estado, puesto que, dice, «el Estado no es sociedad, sino algo más elevado, algo más que una simple unión de hombres en razón de sus recíprocas relaciones». «El Estado, dirá Binder como conclusión, no es, en su esencia, "sociedad", sino "comunidad"» (61). No, entonces, Estado-sociedad como en Hegel, sino el superior Estado-comunidad.

La idea de comunidad es, en efecto, central en la concepción neo-hegeliana alemana; trataremos de ver cómo la forma absoluta, transpersonalista y metafísica en que viene pensada por estos autores la aproxima al tipo de comunidad que sirve de fundamento al sistema político y jurídico del nazismo. Binder en este sentido dice (62): «El individuo debe hacerse consciente de la dependencia de su "yo" res-

---

(60) BINDER: Ob. cit., pág. 224.

(61) BINDER: Ob. cit., pág. 240.

(62) BINDER: Ob. cit., pág. 241.



pecto del "Estado", debe comprender que el Estado y el yo no son términos contrapuestos, sino que el yo, siendo posible sólo en la comunidad, presupone también la comunidad del Estado; y entonces el Estado deja de ser un instituto de coerción y se convierte en la realidad de la libertad». Más adelante veremos cómo, paralelamente, la doctrina del nazismo está montada sobre la base de la «Volksgemeinschaft» o pueblo en comunidad, derivando de ella sus sistemas jurídico y político.

En dirección similar a Binder, Larenz insiste en la concepción ética del Estado y en la superación del individualismo gracias a la afirmación de la comunidad como valor en sí; esto significa, en definitiva, el volver a la idea de la sustanciación de la comunidad; será preciso detenernos brevemente en la posición de Larenz; dice, refiriéndose al concepto de libertad y de comunidad (63): «En el centro de la ética y de la filosofía del Estado del idealismo alemán está la elaboración de una idea de libertad más profunda que la proclamada por la Revolución francesa. Libertad quería decir, para los alemanes, cumplimiento del deber, y luego comunidad. De esta forma dicho desenvolvimiento culmina en una frase de Hegel... según la cual la libertad suprema es la comunidad suprema». Este es el concepto de comunidad básico en el neohegelianismo alemán, que se intentara después vincular, en el nazismo, a aquel otro de carácter étnico y biológico que, apoyándose en nociones racistas, dieron Chamberlain, Rosemberg y los antropólogos oficiales del Estado hitleriano.

Continúa Larenz concretando sus puntos de vista dentro de la orientación señalada: «En este sentido, dice, el pueblo, el espíritu del pueblo es sustancia...; en cuanto unidad sustancial en la colectividad o conjunto, el pueblo es comunidad, comunidad cultural, comunidad histórica y política. Esta determinación del concepto de comunidad, añade, merece ser destacada, pues por ella resulta esclarecido que la comunidad nunca puede ser pensada simplemente a partir de la existencia del individuo». Lo característico de Larenz, por otra parte, es la identificación entre pueblo y Estado: «El pueblo por su esencia, escribe, es ya siempre político...; pueblo y Estado no pueden ser considerados como dos entidades existentes independientemente una de otra...; al contrario, esta unidad de pueblo y

---

(63) KARL LARENZ: *La filosofía contemporánea del Derecho y del Estado*, traducción española, Madrid, 1942, pág. 152.



Estado se expresa en la idea según la cual el Estado es la «forma del pueblo político» (64).

Sobre esta base Larenz llega a unas posiciones que realmente fueron utilizadas por el Estado nacional-socialista; sus ideas centrales son las de organismo, espíritu del pueblo y comunidad; «el concepto de realidad del idealismo objetivo, escribe (65), está orientado hacia el concepto de organismo»; la noción de espíritu del pueblo viene entendida «como sustancia concreta de una vida supraindividual y determinada a la vez como ley de vida y fuerza creadora de una raza, de un pueblo, de una comunidad concreta»; el pueblo, por su parte, es concebido como una verdadera unidad sustancial de carácter metafísico: «La fuerza creadora del pueblo, es decir, por consiguiente, el "espíritu del pueblo", se desarrolla primeramente de una manera inconsciente y a la par orgánica en la comunidad nacional y en sus ordenaciones vitales y contenidos ideológicos concretos, pero luego también, y en un sentido más estricto, bajo especie espiritual, en el acto creador de la persona directora.» «Caudillaje, decía Larenz, es actuación personal en función de una sustancia suprapersonal. Como hacer espiritual que expresa dicha sustancia siempre y en sentido relevante, el caudillaje realiza el espíritu del pueblo y tiene en éste su fundamento al par que su fin». En esta idea está inspirado, como veremos después, el sistema político general del nacional-socialismo a través de los conceptos de comunidad («Volksgemeinschaft») y de jefe o guía («Führer»). En este sentido el mismo Larenz establece la señalada conexión: «La teoría del espíritu del pueblo, rectamente comprendida, conduce, pues, también por lo que respecta al Derecho a las formas representativas y a los conceptos que han sido puestos de relieve por la ciencia jurídica alemana nacional-socialista, dándoles de esta suerte su base filosófica» (66).

Esta idea de comunidad adoptada por el nacional-socialismo puede, por tanto, ser deducida fundamentalmente desde un doble punto de partida: por una parte, la filosofía irracionalista del romanticismo e historicismo de la contrarrevolución y, por otra, la filosofía neohegeliana. Pero ocurre que mientras los caracteres irracionalistas de la concepción nazi resultan generalmente admitidos por la doctrina (recuérdese lo dicho anteriormente sobre el fondo mítico e irracio-

---

(64) LARENZ: Ob. cit., págs. 161 y 163.

(65) LARENZ: Ob. cit., págs. 188 y 190.

(66) LARENZ: Ob. cit., pág. 191.



nal del fascismo italiano), y así autores tan diferentes como Sabine y Lukács concuerdan en esto; en cambio, por lo que se refiere al segundo punto, es decir, a la contribución neohegeliana en el nacional-socialismo, el problema se presenta más controvertido y difícil; ligado con este problema se plantearía entonces el de la efectiva participación que corresponde a Hegel como precedente del sistema totalitario nacional-socialista, lo cual traería, a su vez, a discusión el tema de la ortodoxia o heterodoxia hegeliana de los neoidealistas alemanes tipo Binder y Larenz o de los italianos como Gentile, y como fondo de todo ello la difícil e ineludible cuestión de las posibles interpretaciones de Hegel.

Un desarrollo completo del tema obligaría, pues, a abordar sucesivamente estas cuestiones: primero, la relación neohegelianismo y nacional-socialismo, después el problema de las interpretaciones de Hegel y, finalmente, la conexión entre Hegel y el neohegelianismo, y con ello, en virtud de lo resuelto en el primer punto, la vinculación de Hegel con el nacional-socialismo. Es obvio que no podemos entrar aquí en el fondo de esta amplia problemática; nos limitaremos a trazar las líneas generales que permitan situarnos con suficiente claridad en el ámbito concreto de la filosofía política del nacional-socialismo.

György Lukács, desde un punto de vista marxista, ha calificado la doctrina del nazismo como resultado de una corriente de pensamiento esencialmente irracionalista que se desarrolla en Alemania durante los siglos XIX y XX, y que, según él, comprendería autores como Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, «la filosofía de la vida» de Scheler, Spengler, las posiciones de Heidegger y Jaspers, también, obviamente, «la teoría de la raza» de los Chamberlain y Rosenberg, el fascismo y las doctrinas sociológicas de autores como Weber, Spann, Freyer, etc.; en su obra *El asalto a la razón* examina Lukács todas estas posiciones como pertenecientes a la línea de desarrollo del irracionalismo que constituye el precedente y el fondo de la filosofía del nacional-socialismo; «nuestro argumento es, por tanto, la vía de Alemania a Hitler en el campo de la filosofía», escribe Lukács (67); «nuestra tarea, insiste, es desenmarcar todas las tendencias de pensamiento que han preparado la «Weltanschauung» nacional-socialista, por lejanas que puedan estar del hitle-rismo y por poco que subjetivamente hayan tenido intenciones de esa

---

(67) LUKÁCS: Ob. cit., pág. 4.

naturaleza». Lukács se excede algo en esta calificación absoluta de prenazismo para toda la moderna filosofía alemana; no obstante, aplicada con esta reducción, su tesis resulta válida para mostrar los aspectos prenazis de la generalidad de las posiciones examinadas en su obra.

Así, pues, Lukács atribuye un origen esencialmente irracionalista a la filosofía nacional-socialista, por encima del influjo que podría corresponder al neohegelianismo; escribe en este sentido (68): «Sería un error el pensar que el neohegelianismo haya sido jamás la ideología realmente dominante en la burguesía alemana durante el tiempo comprendido entre las dos guerras imperialistas. Como hemos visto, añade, en las tendencias ideológicas de la burguesía alemana de entonces ha dominado siempre el irracionalismo, cada vez más radical, de la «filosofía de la vida», la ideología que mejor ayudó a preparar el camino del fascismo a la burguesía reaccionaria alemana». «Los neohegelianos, continúa Lukács, intentaron naturalmente hacer una política de compromiso incluso frente al fascismo declarado; en Göttingen surge una escuela neohegeliana de filosofía del Derecho (Binder, Busse, Larenz, etc.)...; los neohegelianos hicieron diversas intentonas para adquirir el favor del hitlerismo dominante recomendando a Hegel como ideólogo reaccionario del que se podía estar seguro...; pero estos intentos, escribe todavía Lukács, resultaron inútiles»; «el neohegelianismo, con su Hegel adaptado en sentido imperialístico-reaccionario, no logró realizar la deseada "síntesis" de todas las tendencias (con exclusión de las progresistas). Llevó una existencia mediocre tolerado por el nazismo en algún rincón de las Universidades alemanas» (69).

Sabine desde un diferente punto de vista, coincide, sin embargo, con Lukács en esta cuestión. También él designa al irracionalismo como clima filosófico del fascismo y del nacional-socialismo; sus teóricos, dice Sabine, insistían en calificar a estos sistemas como una rebelión contra la razón; «sus escritos estaban llenos de afirmaciones en el sentido de ser la vida quien controla a la razón y no la razón a la vida»; coherentemente con esto, «los ideales democráticos de libertad e igualdad, así como las libertades civiles y políticas del gobierno constitucional y representativo, venían considerados como anticuadas reliquias del racionalismo filosófico que había alcanzado su

---

(68) LUKÁCS: Ob. cit., pág. 563.

(69) LUKÁCS: Ob. cit., págs. 585 y 589.



punto culminante con la Revolución francesa. «Estéril intelectualismo» era el término típico del desprecio con que fascismo y nacionalsocialismo definían a todas las doctrinas políticas adversarias, ya fuesen marxistas o liberales» (70).

Esto por lo que afecta al irracionalismo; respecto al elemento hegeliano, Sabine piensa también que su influencia sobre el nazismo ha sido menos importante; «los filósofos alemanes del nacionalsocialismo ignoraron siempre a Hegel, e incluso, como hizo Rosenberg, lo rechazaron» (71). De todas formas, Sabine, más que negar la influencia neohegeliana, lo que hace es exculpar a Hegel negando la ortodoxia hegeliana del neoidealismo contemporáneo; así referido a Gentile y al fascismo escribe Sabine (72): «La doctrina fascista gentiliana no era en realidad mucho más que una caricatura del hegelianismo.» «Benedetto Croce..., mucho tiempo antes del nacimiento del fascismo, había advertido que también la metafísica de Gentile contenía elementos irracionistas derivados de Nietzsche y que su hegelianismo era un tanto dudoso». Sabine considera que los puntos de contacto de Hegel con el sistema nacional-socialista, y también con el fascismo, se reducen al nacionalismo y al antiliberalismo.

Resulta indudable el aspecto, señalado unánimemente por la doctrina, de la vinculación cierta y fundamental entre el irracionalismo y el nacional-socialismo (o el fascismo). Aquí hemos querido señalar también en ese sentido el aspecto quizás menos patente de la influencia del neohegelianismo, influencia secundaria, pero importante, sobre todo desde un punto de vista de prestigio teórico, de captación de intelectuales y de formación de élites; reconocido esto, es cierto, sin embargo, como dice Lukács, que el irracionalismo se fué imponiendo sucesivamente sobre el neohegelianismo en la determinación de la vida política nazi y fascista; esto es cierto (en menor grado para el fascismo que para el nazismo) desgraciadamente, pues la orientación neohegeliana, incluso dentro de su esencial transpersonalismo, quizás habría podido evitar al menos las extremas y violentas consecuencias del totalitarismo construído casi exclusivamente sobre el puro irracionalismo.

Una segunda cuestión, también fundamental, sería la posible conexión Hegel-neohegelianismo y, asimismo, Hegel-nacional-socialis-

---

(70) SABINE: Ob. cit., pág. 683.

(71) SABINE: Ob. cit., pág. 690.

(72) SABINE: Ob. cit., pág. 693.



mo. Afirmando una parcial vinculación, ha escrito Legaz (73): «Lo que en Hegel era, por así decirlo, teoría, pasa ahora a ser una especie de hermenéutica existencial. No por azar son estos neohegelianos teóricos del nuevo Estado alemán, con lo cual la idea hegeliana del Estado adquiere, acaso por vez primera, una dimensión vital»; «Hegel no pensó, dice Larenz, en el Estado prusiano de su época; pero la idea hegeliana del Estado tiene realidad en el Tercer Reich. Lo «general concreto» está ahí, presente, en esa realidad estatal que es el Estado alemán forjado en 1933». Ya hemos visto cómo Lukács y Sabine excluyen a Hegel de esa vinculación esencial con el nazismo, insistiendo tanto en la discontinuidad Hegel-neohegelianismo como en la falta de influjo esencial y directo del neohegelianismo sobre el nazismo. De todas formas no sería difícil encontrar en Hegel una faceta, diríamos, «totalitaria-reaccionaria», si bien es cierto que éste no sería ni el Hegel total ni, quizá, el fundamental.

Esta problemática nos llevaría en realidad al tema de las interpretaciones de Hegel que aquí no haremos sino reseñar brevemente; de Hegel han sido hechas precisamente tres importantes interpretaciones: la liberal, la totalitaria-reaccionaria (quizás el término no sea muy exacto; correspondería a la llamada derecha hegeliana) y la marxista (izquierda hegeliana).

La interpretación liberal, debida sobre todo a Franz Rosenzweig y Friedrich Meinecke, ha intentado descubrir en Hegel una línea de pensamiento liberal que derivaría de sus primeros escritos políticos y que daría como resultado no el Hegel defensor del absolutismo prusiano, sino el propugnador de una monarquía constitucional de tipo inglés. Ciertos autores marxistas como Bloch mantienen una cierta benevolencia respecto a esta interpretación, quizás intentando desvalorar la fuerte dirección del neohegelianismo totalitario; según Bloch, «todos los verdaderos sacerdotes del Estado se manifestaron en su tiempo contra el "racionalismo" hegeliano». Tanto Haller como F. J. Stahl y otros auténticos defensores del Estado totalitario, dice Bloch, expresan claramente su oposición a Hegel, y lo mismo ocurriría, concluye concordando con Lukács, algún tiempo después bajo el nazismo» (74). Por su parte los autores de la tendencia neohegeliana (la derecha hegeliana) han considerado como superados y

---

(73) LEGAZ: Prólogo a la citada obra de KARL LARENZ, pág. 3.

(74) ERNST BLOCH: *El pensamiento de Hegel*, traducción castellana, Buenos Aires, 1949, págs. 229 y 363.



sin real fundamento los supuestos de la interpretación liberal; escribe, por ejemplo, Larenz (75): «Debemos a Martin Busse la refutación decisiva de Rosenzweig.» Hegel había reconocido que el individuo sólo es posible en la comunidad; «el liberalismo, dice Larenz, era incapaz de ver y comprender esta idea de la comunidad», radicando aquí la raíz de su errónea interpretación de Hegel. En Italia una actitud neohegeliana de carácter liberal es adoptada por Croce en pugna tanto con los marxistas como con Gentile, representante de la corriente neohegeliana fascista. No ha tenido realmente mucha vigencia la interpretación liberal de Hegel.

El neohegelianismo sería la prolongación de la segunda de las interpretaciones de Hegel, la que correspondería a su ala derecha y se concretaría en una visión totalitaria y reaccionaria; nos hemos venido refiriendo a ella de modo primordial, viendo su vinculación con Hegel sobre todo a través del antiindividualismo y de su idea de comunidad; ya hemos señalado como Lukács, desde un punto de vista marxista, intenta disminuir y negar la dependencia del neohegelianismo respecto de Hegel como también su participación en el pensamiento nacional-socialista.

La tercera interpretación de Hegel, quizás la más profunda, ha sido la realizada por el marxismo sobre el concepto de dialéctica y su conversión en el materialismo dialéctico, logrando una auténtica superación, con continuidad, de Hegel; escribe Lukács (76): «Es una simplificación que falsea la historia el admitir que sea suficiente un cambio de signo para pasar de la dialéctica idealista de Hegel a la dialéctica materialista de Marx. Entre Hegel y Marx hay un salto cualitativo de alcance histórico universal». Por su parte, los autores del neohegelianismo totalitario han mantenido que en realidad el marxismo, con su teoría de la clase, desvirtúa el pensamiento hegeliano con una errónea interpretación.

Una solución a este problema excede, claro está, de los límites y objetivos aquí marcados; nosotros insistiríamos, no obstante, en la constatación en Hegel de un aspecto totalitario-reaccionario que se prolongaría generalizándose coherentemente en el neohegelianismo italiano y alemán, influyendo sobre las concepciones transpersonalistas del fascismo y del nacional-socialismo, fundamentalmente a tra-

---

(75) LARENZ: Ob. cit., págs. 149 y 150.

(76) LUKÁCS: Ob. cit., pág. 552.

vés de la noción de comunidad entendida como sustanciación del «espíritu popular».

En efecto, la idea de comunidad puede considerarse como central tanto en la concepción doctrinal como en la organización política y jurídica del nacional-socialismo alemán, que aproximadamente respondería al siguiente esquema (77): el elemento fundamental es la llamada «Volksgemeinschaft», es decir, el «pueblo constituido en comunidad», que es la fuente originaria del derecho y en la cual un «Führer» asegura la «Führung», dirección o guía del pueblo, ayudado en esta misión por el partido único nacional-socialista y utilizando como instrumento el complejo organizativo Estado.

Dos son los presupuestos de la «Volksgemeinschaft»: la noción de pueblo («Volk») y la de comunidad («Gemeinschaft»); el primero viene concebido en el nazismo como una realidad de carácter étnico, basada en la idea de la raza; la comunidad significa la entificación del pueblo, la sustanciación del colectivo «Volksgeist», la existencia de una total comunión entre los miembros de la comunidad, encarnados e identificados con ese ser superior, vivo y real que es el «Todo social». El paso de este «espíritu del pueblo» a la esfera del poder político se realiza a través de las nociones de «Führer» y «Führung»; el espíritu del pueblo («Volksgeist»), que asegura la coordinación y unidad de la comunidad («Volksgemeinschaft»), encarna en los individuos a través, se dice, de la dialéctica existente entre éstos y el Todo; pero ocurre, continúa el pensamiento nazi, que no todos los individuos son penetrados en un mismo grado de intensidad por el espíritu del pueblo; así, puede darse el caso de individuos que carezcan por completo de ese espíritu, si bien lo normal es que la mayoría lo posean en un grado medio; habría, a partir de aquí, un limitado número de individuos en los que el grado de intensidad de encarnación sería superior al normal, estableciéndose una auténtica jerarquía hasta llegar a un solo individuo, el «Führer», cumbre de esa penetración espiritual, el cual posee la virtud de encarnar el espíritu del pueblo en grado único y eminente; en él se identifican con su espíritu individual y el espíritu popular; gracias a ello su superior moralidad, concluye la tesis nazi, le hace siempre capaz de querer y actuar aquello que le dicta su conciencia comunitaria y que va siempre dirigido al bien de la comunidad.

---

(77) ROGER BONNARD: *Le Droit et l'Etat dans la doctrine Nationale-Socialiste*. París, 1936.



El «Führer» ejerce, pues, el poder político de la comunidad y lo hace bajo la forma de «Führung», que es guía o conducción; la «Führung», se dice, no puede existir más que si el pueblo aparece constituido en comunidad y, viceversa, el hecho de que el pueblo esté constituido así, reclama necesariamente el ejercicio del poder bajo la forma de «Führung»; los caracteres del poder del «Führer» se han formulado concibiéndolo como un poder de naturaleza personal, originaria, autónoma y autoritaria. El «Führer» para la realización de su función se sirve de dos principales instrumentos: el Partido y el Estado, ambos en íntima vinculación a través, sobre todo, de un tipo de unión personal que se da entre los altos puestos del Estado y del Partido; el Estado se configura así como Estado-comunidad.

Las consecuencias en el campo jurídico son sumamente importantes; por regla general se prescinde coherentemente de la expresión Estado de derecho; tal es la postura impuesta por Hohn, si bien todavía autores como Kollreuter y Merk, por ejemplo, piensen en la posibilidad de adoptar las fórmulas clásicas para la nueva realidad nacional-socialista; paralelamente se propugna que la relación entre individuos y comunidad venga establecida no a través de la atribución a aquéllos de «derechos subjetivos» (que no tendrían sentido frente a la comunidad concebida como una misma cosa con el individuo, siempre necesariamente concordantes), sino a través de «situaciones jurídicas» dentro de la comunidad. La fuente originaria del derecho, según la doctrina del nazismo, se encuentra en el espíritu de la comunidad; al «Führer», en cuanto que encarna perfectamente ese espíritu comunitario, corresponde, por tanto, formular y promulgar el derecho que sea conforme al espíritu del pueblo en comunidad. Existe realmente una cierta relación entre esta tesis y la de la Escuela histórica de Savigny que considera, frente al racionalismo, ser el derecho algo histórico, producto del espíritu del pueblo; ahora bien, las divergencias son profundas: mientras para Savigny el derecho se manifestaría primariamente en las costumbres, para el nacional-socialismo el espíritu se encarna directamente en el «Führer», siendo, por tanto, su voluntad el verdadero origen, fuente y fundamento del derecho; frente al normativismo y formalismo liberales se cae ahora en un extremismo antinormativista, antiformalista y voluntarista, abierto a toda arbitrariedad e injusticia; derecho será la voluntad del «Führer».

¿Cuáles son las garantías que aseguran que el «Führer» ejerce

realmente su «Führung» de acuerdo con el espíritu de la comunidad? La «Führung» no es susceptible de un control jurisdiccional porque, se dice, resultaría contrario a la autonomía que es característica del poder personal del «Führer»; entonces la doctrina nacional-socialista afirma con perfecta seriedad que las garantías se encuentran inherentes en la persona misma del «Führer», en su alta capacidad política y en su elevada moralidad, tesis ciertamente lógica si realmente se cree en esa encarnación del espíritu del pueblo en el «Führer»; de todas formas, se admite la posibilidad extrema de que si éste no cumple sus deberes y obligaciones sea reemplazado por la fuerza por otro «Führer». En consonancia con esto se afirma que no existe responsabilidad del «Führer» frente a los individuos, sino solamente frente a la comunidad; y quien puede actuar en nombre de la comunidad para exigir responsabilidades al «Führer» no puede ser ningún órgano del Estado, sino solamente otro «Führer», llamado por el espíritu del pueblo a realizar la justicia incumplida.

Todo esto no es sino un burdo trasplante de una serie de absurdos ideales al campo de la realidad, trasplante aceptado con complacencia y orgullo por los miembros de esa comunidad ético-espiritual y sufrido bárbaramente por aquellos a quienes les venía negada esa encarnación del misterioso e inefable espíritu popular. Puede decirse que ese confusionismo entre las esferas de lo ideal y de lo real constituye el equívoco fundamental de las concepciones neohegelianas; en este error incurrirían fórmulas transpersonalistas como «la máxima libertad es la máxima comunidad» o «el Estado es el individuo mismo en su universalidad»; en ellas se da esa identificación, confusión y trasposición entre el campo del «ser» y el del «deber ser».

Consideramos, por tanto, válida la crítica que Legaz dirige a estas posiciones (78): «Es una verdad profunda la de que la libertad consiste en la comunidad, en la universalidad, más que en la soledad y la discrepancia.» «El hombre, continuaría admitiendo Legaz, no es verdaderamente libre en el Estado cuando posee libertad de discrepar, sino cuando no puede discrepar porque se identifica con el Estado, cuando le presta aquel asentimiento profundo que implica una fusión espiritual con él.» «Ahora bien, precisa Legaz, y esto es lo decisivo, el que esto ocurra, en efecto, es un hecho empírico y contingente, que no puede ser afirmado *a priori* de ningún Estado concreto, y sólo puede ser postulado como idea y deber ser. En la "idea"

---

(78) LEGAZ: Prólogo a la citada obra de KARL LARENZ, pág. 4.



el Estado es efectivamente eso: realización de la libertad del individuo. Pero ningún Estado, insiste Legaz, realiza exhaustivamente la idea del Estado; ninguno representa aquella comunidad espiritual que es también la verdadera libertad».

Es cierto que las concepciones de estos autores neohegelianos pretenden, en principio, construirse sobre categorías teóricas filosóficas superiores a los aspectos empíricos e históricos de un Estado concreto y existente; ahora bien, no es menos cierto que aquéllas terminan, coherentemente, por concluir en apoyo de situaciones y regímenes políticos totalmente reales, existente y concretos; tal ocurre, por ejemplo, en Gentile con el fascismo y en Larenz con el nacional-socialismo: el transpersonalismo de estos sistemas sale, pues, de la indudable crisis del individualismo sólo a través del totalitarismo.

ELÍAS DÍAZ

## ENSAYO DE UNA CONCEPCION HILEMORFICA DEL DERECHO

Seguramente no hay, por definición, problema más interesante para la filosofía jurídica que la noción misma del Derecho. Y seguramente, también, es en esta materia donde, en la elaboración personal de cada cultivador de la especulación sobre el Derecho, se actúa con un mayor apriorismo, lanzándose a esta o aquella investigación sobre tal o cual perspectiva o problemática jurídica sin haberse detenido en la reflexión —ineludiblemente previa desde un punto de vista sistemático y de ordenación lógica— sobre la realidad misma del Derecho. Porque si hablamos del Derecho, si lo manejamos como objeto de nuestro pensar y nuestro decir, es porque atribuimos al mismo un ser, porque lo consideramos como un *algo* real que da contenido al pensamiento y a la expresión.

De ahí que nos parezca obvio, para el estudioso de los complejos temas de la filosofía jurídica, el preguntarse qué sea el Derecho. Y la respuesta al interrogante tiene que ser forzosamente filosófica, porque no se trata de inquirir sobre los variadísimos problemas del «estar» del Derecho, concebido ya como ser constituido, sino, precisamente, sobre el modo de constituirse ese ser; y es bien sabido que las cuestiones ontológicas son patrimonio de la filosofía.

El presente trabajo es el resultado de una asidua reflexión acerca de esa pregunta fundamental, a la que hemos creído poder dar una contestación «ensayando» la aplicación al ser del Derecho de una explicación secular: la que, engendrada por la mente de Aristóteles, halló vida perdurable y nuevos perfiles en la *philosophia perennis*. Pero un elemental rigor metodológico exige que, puesto que del ser del Derecho hemos de tratar, puntualicemos antes con precisiones lógicas —también a la luz del pensamiento aristotélico-tomista— lo que con el *término* Derecho queremos significar.

No es esta la ocasión de repetir una vez más las conocidas etimologías de la palabra «Derecho». Baste decir que el vocablo, tal como



se nos presenta en la fase actual de su evolución, contiene y arrastra consigo —en los más remotos elementos lingüísticos que lo integran—, por una parte, la idea de rectitud, de encaminamiento directo hacia un fin previamente señalado; y, por otra, la noción de sumisión jerarquizada a una voluntad superior con la que nos hallamos vinculados por una suerte de atadura o ligazón.

Aparte esa cuestión, lo primero que se echa de ver es la manifiesta polisemia del término «Derecho», palabra que utilizamos —según las cuatro tradicionales acepciones que se le atribuyen— ya para designar la norma o conjunto normativo a que deben sujetarse nuestras acciones, ya a las facultades de que disponemos para manifestar y hacer ostensible nuestra presencia precisamente en el ámbito de aquella norma; bien para referirnos a un ideal de justicia cuyo alcanzamiento es deseable, o bien, en fin, para designar una determinada parcela del saber científico. La voz «Derecho» no es, pues, un término unívoco. Pero tampoco cabe afirmar que se trate de un término equívoco, por cuanto que la más superficial contemplación de las cuatro realidades significadas por el mismo descubre entre ellas una relación, de manera que, por más que se trate de objetos entitativamente distintos, media entre ellos un parentesco y conexión lógica que los hace ser no del todo extraños: lo cual es característica de los términos análogos (1).

Hay, por lo tanto, una analogía entre las realidades significadas por el término «Derecho», de entre las cuales —y para apurar el análisis lógico de la palabra— debemos determinar la que ostente la función de analogado principal, es decir, aquella realidad de que propiamente se predique el término en cuestión, y cuáles otras, en cambio, sean meros analogados secundarios, de las que la predicación se hace de manera impropia y únicamente por la semejanza o analogía

---

(1) La Lógica fué una de las ciencias filosóficas que más elaborada salió de las manos de ARISTÓTELES —pese a que, paradójicamente, no la consideró como ciencia—, hasta el punto de que, salvo alguna novedad como la doctrina del silogismo hipotético introducida por TEOFRASTO y desarrollada por los estoicos, la Lógica de SANTO TOMÁS es idéntica, casi punto por punto, a la del Estagirita; de ahí la sustancial coincidencia entre ambos, específicamente en la doctrina de la analogía. ARISTÓTELES se ocupa de los términos en *Perihermeneias*, y concretamente de la analogía en *Phys.* (VII, 4, 249 a 22), *Eth. Nic.* (I, 6, 1096 b 26) y *Top.* (I, 17, 108 a 6). SANTO TOMÁS, en los respectivos Comentarios y en otros muchos pasajes (por ejemplo, *De Veritate*, 21, 4 c); pero, sobre todo, v. *In Metaph.*, IV, I, 535.

—no meramente lógica, por supuesto, sino real— que guardan con aquélla.

En primer lugar, debe descartarse la acepción de «facultad» como significación *propia* del término «Derecho», puesto que ello implicaría la consideración de las otras tres realidades como analogados secundarios, siendo así que una de ellas —el Derecho como «norma»— es, cabalmente, el fundamento de aquélla. Hay, en efecto, una relación de eficiencia entre la norma y la facultad, manifestada por una prelación ontológica —y temporal— de aquélla sobre ésta: no es posible, ni casi concebible, una facultad no originada en una norma. Aun ampliando generosamente el concepto de facultad jurídica a las simples libertades nacidas de la inexistencia de una coacción en contra de su ejercicio —como si hablase, por ejemplo, de mi «derecho» a salir de paseo—, habríamos de afirmar que tales «facultades» deben su origen y se fundamentan en el principio jurídico general —de evidente carácter normativo— de la licitud de toda acción no prohibida expresamente. Esta sola razón de la precedencia de la norma sobre la acepción subjetiva basta para negar a ésta el carácter de significado primigenio o más propio del término «Derecho».

Por razón similar debe rechazarse la asignación de analogado principal a la acepción correspondiente a la ciencia jurídica. Y por motivos aún más evidentes, porque la realidad de dicha ciencia jurídica no sólo se basa en la norma, sino también en la facultad, en cuanto que ambas son objeto de aquélla y le dan su principal contenido (2).

Resta por examinar una última acepción: la que identifica «Derecho» con un ideal más o menos determinado de justicia; sentido este muy frecuentemente empleado cuando nuestra razón y —seguramente en mayor parte— nuestro sentimiento se rebela ante una acción cuya discrepancia con lo que es de justicia, o bien queda patentizada por la evidencia de la transgresión legal a que tal acción ha dado lugar, o bien simplemente la intuimos aunque de momento no sepamos dar cuenta del precepto concreto vulnerado: en cualquier caso, afirmamos que la acción en cuestión tiene, *prima facie* y sin necesidad de detenido análisis, una patente antijuridicidad. Mas

---

(2) Aun en concepciones no normativistas, como la de COSSIO, hay una última referencia a la norma: la conducta, objeto de la ciencia jurídica para la concepción egológica, es un «objeto mentado en la norma». (Cfr. LEGAZ, *Filosofía del Derecho*, 2.<sup>a</sup> ed., pág. 39.)



tampoco creemos que sea en esta acepción donde podamos hallar la significación más propia del término que analizamos, pues precisamente cuando hacemos uso de ella es para referirnos, explícita o implícitamente, a un ordenamiento jurídico cuya violación nos consta, aun desconociendo, acaso, su propia fisonomía.

Por consiguiente, entendemos que la analogía lógica existente entre las cuatro significaciones de la palabra «Derecho» ostenta como analogado principal —significado directa y propiamente por el vocablo— el Derecho en sentido objetivo, en tanto que son analogados secundarios las otras tres acepciones analizadas. Pero los conceptos —y, paralelamente, los términos— son siempre trasuntos de la realidad, se refieren a esencias existentes (3), y las relaciones lógicas que les afectan deben igualmente apoyarse en la realidad; por ello, cuando de un término se afirma la *relación lógica* de la analogía, es porque las distintas entidades por él significadas poseen una cierta *relación real* que apoya y justifica aquélla. Y, en efecto, tal es lo que ocurre con la analogía que atribuimos al término «Derecho», ya que entre las diferentes realidades que designa existen las relaciones reales que antes mencionábamos. Siendo, pues, el sentido objetivo del Derecho el fundamental, es obvio advertir que al mismo nos referimos cuando, en lo que sigue, hablamos de Derecho.

Una vez hechas las anteriores precisiones lógico-formales estamos ya en condiciones de abordar el tema metafísico del ser del Derecho. La solución hilemórfica que exponemos tiene, como al principio decíamos, una venerable antigüedad; mas no es ésta solamente la que le presta autoridad. No somos de los que creen, con un fervor exagerado, que la Escuela ha pronunciado la última palabra en toda materia filosófica; buena prueba de que no es así son los esfuerzos continuos de la neoescolástica actual para renovar el pensamiento de los viejos maestros, actualizándolo con las provechosas aportaciones de la filosofía moderna incorporadas a los esquemas tradicionales: *nova in veteris* (4). Pero tampoco es aceptable la oposición sistemá-

---

(3) Dicho de otro modo: el universal *in significando* (término), se corresponde con el universal *in repraesentando* (concepto formal o subjetivo) y ambos con el universal *in essendo* o propio (concepto objetivo, naturaleza). V. GREDT (*Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, tomo I, págs. 93 y sigs.), que considera a Dios también como un universal: *universale in causando*.

(4) Como dice uno de los más conspicuos representantes de la neoescolástica de Lovaina, «para hacer que el sistema de SANTO TOMÁS renazca en el siglo XX es necesario tratarlo como lo haría el Doctor Angélico si estuviera entre

tica y el fingido desconocimiento que algunos, de manera acérrima, profesan contra la filosofía perenne, más, creemos, por aprioristas motivaciones religiosas que por consecuentes razones científicas (5).

En esto, como en casi todo, lo adecuado es adoptar un ponderado término medio. Con él deben salvarse, en la doctrina tradicional, y admitir sin reservas su validez actual, una serie de afirmaciones fundamentales que constituyen la médula y eje de no pocos sectores de aquel pensamiento. Y, entre ellas, la tesis hilemórfica que la escolástica recibió de Aristóteles y que tiene aún plena vigencia como uno de los puntos centrales de la metafísica (6).

Como es sabido, la filosofía presocrática centró su preocupación en dar una explicación del cosmos mediante la investigación de los principios de las cosas. Posteriormente, a partir ya de la generación sofista, otros temas van entrando en el campo de la especulación, pero esta nueva problemática no elimina la anterior, y así tanto Platón como Aristóteles siguen ofreciendo soluciones para contestar a la radical pregunta de los principios constitutivos de los seres. La cuestión que había obsesionado a los pensadores cosmológicos era la del cambio: cómo explicar que algo fuese primero una cosa y luego otra sin dejar de ser ello mismo. Las soluciones del período presocrático (eleatismo, doctrina de Heráclito, pitagorismo, atomismo, dinamis-

---

nosotros... El omitiría, o enfocaría de modo diverso, algunas cuestiones examinadas en el siglo XIII, estudiaría nuevos problemas, tendría en cuenta los nuevos desarrollos de la ciencia, recurriría a principios no formulados en su época y aplicaría métodos de trabajo no practicados todavía en la Edad Media. En una palabra, sería un filósofo de su tiempo». (DE RAEYMAEKER, *Introduction a la Philosophie*, 3.<sup>a</sup> ed., 1947; págs. 177 y 180.)

(5) A todo ello debe añadirse, además, la confusión frecuente entre tomismo y escolástica. Muchos de los puntos no totalmente desarrollados de la filosofía aquinatense encuentran ulteriores desenvolvimientos en otros autores de la escolástica, filosofía que ofrece direcciones y tendencias múltiples lo suficientemente variadas para que la elección no deba recaer precisa y exclusivamente en un autor. Sin embargo, en la doctrina del hileromorfismo la elaboración del pensamiento aristotélico es netamente tomista; las aportaciones de CAYETANO no hacen sino completar la tesis del Aquinate; en cuanto a SUÁREZ, no manifiesta en esta materia, respecto de SANTO TOMÁS, más que unas discrepancias acerca de si el acto entitativo contribuye o no al ser de la materia primera y respecto al problema de la unicidad de la forma sustancial; discrepancias que, desde luego, no afectan a la concepción general de la composición hilemórfica de los seres.

(6) «Nos parece que las intuiciones esenciales de su pensamiento metafísico (de SANTO TOMÁS) conservan todo su valor y fecundidad.» (VAN STEENBERGHEN, *Ontología*, trad. esp., 1957, Prólogo, págs. 7 y 8.)



mo) no podían satisfacer porque se intentaron solamente a base de los elementos físicos del ser corpóreo, con lo que irremediablemente tenían que caer en una petición de principio o bien en una simple negación del problema (caso de Heráclito y de Parménides). El camino verdadero fué abierto por Platón, que buscó la explicación en realidades metafísicas intuyendo ya la existencia de dos principios en el ser, la materia y la forma, pero sin llegar a acertar con la verdadera naturaleza de ambos principios. La culminación y perfección de la doctrina se debe a Aristóteles con su tesis hilemórfica (7).

Pero el cambio que Aristóteles quería explicar era el del ser móvil, el ser corpóreo; por lo tanto, la composición hilemórfica la supuso el Estagirita sólo para los cuerpos. ¿Puede la solución aristotélica aplicarse a realidades incorpóreas como la del Derecho? Decididamente, sí. Por lo que se refiere al elemento formal no se presenta cuestión, pues ya en Aristóteles es un principio diversificado en tantas posibilidades como naturalezas son posibles. Y en cuanto a la materia, pensemos que lo que el peripatético llama materia primera es un «principio» metafísico abstracto e indeterminado, «apto para recibir cualquier forma» y que sólo cuando ésta es corpórea da origen a una materia segunda corporal, que es el caso que Aristóteles se había planteado; pero hay que suponer que si la forma es incorpórea dará lugar a una naturaleza o materia segunda, una sustancia, espiritual o incorpórea. Así lo afirma también un autor de reconocida solvencia, aunque llegando a esa conclusión por otro razonamiento: «Esa síntesis de lo formal y material es también de aplicación posible en la constitución de los seres morales» (8).

Podemos, por consiguiente, aplicar al ser del Derecho, a esa sustancia a la que llamamos Derecho, la doctrina de la composición hilemórfica de los seres sostenida por la metafísica aristotélico-tomista.

---

(7) Hacemos gracia de la exposición de la misma, por ser sobradamente conocida. Unicamente queremos recordar que la dualidad materia-forma tiene en el Estagirita dos sentidos: por una parte, la composición de materia primera y forma sustancial, que da lugar a la generación o producción *ex novo* del ser, al nacimiento de lo que llamó materia segunda; por otra, la composición de esa materia segunda y una forma accidental, de modo que el ser ya constituido se cambia, adquiriendo una modificación no sustancial.

(8) P. TEÓFILO URDANOZ, O. P., *El fin y la forma constitutiva de los seres morales* (Comunicación presentada a la IV Semana Española de Filosofía, abril de 1957).

Para lo cual seguimos el mismo camino recorrido por Aristóteles, que llegó a alcanzar los aludidos principios metafísicos a partir de los entes concretos que la realidad le ofrecía.

Lo primero que se echa de ver en esa realidad es la enorme variedad de fenómenos y entidades que se conocen como jurídicas. Una simple ojeada a la historia del Derecho nos descubrirá cómo instituciones distintas e incluso dispares —más aún: hasta antagónicas— han tenido, en las diferentes épocas y en los diversos países, la condición de jurídicas. Otras muchas veces contemplamos a una misma institución evolucionar en el tiempo con la pretensión de subsistir una y la misma. Es este el inicial «escándalo» del Derecho, tantas veces esgrimido en contra del mismo y que parece resolver lo jurídico en un puro convencionalismo, en una colección de normas que no conocen otra base que el más positivo oportunismo (9).

Pero ante esa realidad innegable que nos ofrece la perspectiva histórica del Derecho deben hacerse dos precisiones de importancia decisiva y vital para éste. La primera es que el Derecho, como toda realidad, tiene que tener una esencia o naturaleza, de suerte que la adecuada calificación de jurídicas que se dé a las instituciones no depende de quien las crea, sino que sólo poseen aquel carácter las que se ajusten y acomoden, las que realicen dicha esencia o naturaleza; es decir, que *se puede llamar* Derecho, si se quiere, a construcciones arbitrarias e incluso evidentemente injustas, pero *no es* (con toda plenitud metafísica) Derecho sino aquella normación o institución que en sí incorpore la esencia jurídica.

La segunda determinación es que, precisamente por esa existencia variada y plural de fenómenos llamados jurídicos, podemos de-

---

(9) Lo peor de esta consideración peyorativa del Derecho no es que se haya manifestado dentro de la ciencia jurídica con reflexiones de amarga ironía a lo PASCAL o con afirmaciones efectistas a lo KIRCHMANN; al fin y al cabo, esas posiciones, como adoptadas en el olimpo de la ciencia, no trascienden de él ni pueden, por tanto, empañar la fe impoluta que el pueblo pueda tener en el Derecho. Lo más grave es que el escepticismo jurídico ha anidado también en esa masa popular, con detrimento notable de la idea de justicia, a la vista de una porción de fenómenos muy de nuestros días: los constantes cambios operados en los ordenamientos jurídicos como secuela de otras tantas transformaciones políticas de las naciones; las arbitrarias calificaciones *a posteriori* de delitos políticos; la inconstancia de preceptos poco y mal meditados que, por lo mismo, exigen su revisión apenas nacidos; la excesiva proliferación legislativa o «motorización» de que hablaba Carl SCHMITT. Es lógico que todo ello haya producido en el hombre de la calle una natural desconfianza hacia el Derecho.



ducir la realidad de la esencia del Derecho, de la que participarán todos los entes que sean *verdaderamente* jurídicos. Como dice Del Vecchio, «si podemos reconocer como *jurídicas* instituciones diversas, nos fundamos implícitamente en una noción constante del Derecho; lo múltiple supone la unidad» (10). Efectivamente, si afirmamos que un precepto es jurídico, que una relación es jurídica; si aplicamos igual calificativo a una costumbre, a una declaración, a una actitud humana e incluso a entes reales «deficientes» (11), es porque captamos en todos ellos una coincidencia última y básica que no es sino una esencia única participada por esa multiplicidad de realidades: *la naturaleza jurídica*.

Pero lo que realmente importa en una naturaleza es la forma, que es el elemento activo frente a la pasividad de la materia, limitada a una mera recepción de aquélla; de ahí el conocido aforismo escolástico *forma dat esse rei* (12). Una y otra advienen conjuntamente a la producción del ser, pero es realmente la forma la que le da la última determinación al sacar a la materia de su natural indeterminación. Aplicado todo esto al ser del Derecho, resulta ser la forma jurídica la que ciertamente interesa examinar; la materia, realmente, puede ser cualquiera, con tal que se dé en ella la mínima condición —a la que después nos referiremos— de ser apta para recibir dicha forma jurídica. Lo que hay en todas esas realidades distintas aludidas antes —precepto, relación, declaración de voluntad...— y que permite predicar de todas ellas el carácter jurídico no es sino la forma del Derecho.

Solamente cuando ésta informa la materia pasiva nace el Derecho. Veamos un ejemplo muy sencillo. Pensemos en la proposición «la mayoría de edad empieza a los veintitrés años cumplidos»; *materialmente* considerada es una simple expresión gramatical que yace, por así decirlo, pasivamente, en espera de la forma que la saque de su actual indeterminación para constituir la en una esencia de las varias que potencialmente contiene (13). Si aquella proposición la

(10) *Lezioni di Filosofia del Diritto*, 10.<sup>a</sup> ed., 1958, pág. 211.

(11) Nos referimos a las negaciones de ser que en alguna ocasión pueden tener significado para el Derecho, y merecer por ello el nombre de jurídicas; así, el silencio o la omisión.

(12) O *forma dat esse materiae*, como dice SANTO TOMÁS en un opúsculo no tan conocido como el *De ente et essentia*, que también trata estas cuestiones, pero muy enjundioso. (*De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum*, 2).

(13) Hablando con propiedad, el conjunto de palabras que integra esa ex-

utilizo ante unos alumnos con fines didácticos, habré formado un «ejemplo», esto es, habré determinado la materia con una forma *ejemplar*; si, en cambio, dicha oración gramatical se dirige al legislador aconsejándole una modificación de la legalidad vigente, la materia reviste lo que llamaríamos forma *consiliar*; si es expresión de una opinión favorable a aumentar el límite de la mayoría de edad, la forma que se da a la materia es una forma *desiderativa*; en fin, sólo cuando la materia en cuestión fuese afectada por la forma *jurídica* nacería la norma, el Derecho. Como se ve, la norma se ha originado —y este origen explica su dúplice composición metafísica— por la conjunción de una materia pasiva y la actividad de la forma jurídica: a esta forma jurídica la llamamos *juridicidad* (14).

En la explicación hilemórfica del Derecho creemos que se cumplen los corolarios fundamentales que la metafísica tradicional deduce de la fórmula básica. En primer término, que no existen las formas independientemente de la materia, porque la noción de aquella hace referencia al elemento material y sólo por él se explica y justifica; aplicado a nuestro caso quiere esto decir que se dan realidades jurídicas, pero que la juridicidad no tiene existencia separada realmente de una materia. He aquí un nuevo punto de vista en que apoyar la crítica del formalismo stammleriano. Porque lo que hace Stammler con su idea del *richtiges Recht* no es otra cosa que concebir una forma como realmente existente en sí misma e independiente de toda materia, pues cuando informa ésta nace un Derecho positivo puramente contingente, de manera que en él los dos elementos material y formal tienen una unión meramente accidental y no sustantiva. En suma, Stammler retrocede exactamente a la metafísica platónica, muy superada en este punto por la de Aristóteles (15).

---

presión posee ya una forma: la de oración gramatical enunciativa, que es lo que es en sí misma. Pero a los efectos que nos proponemos, la consideramos como punto de partida y, por tanto, como materia aun no informada.

(14) Hemos puesto el ejemplo de la constitución de una norma escrita por ser el más claro; pero la solución hilemórfica puede aplicarse a cualquier supuesto de normatividad. Por ejemplo, en la norma consuetudinaria la materia está integrada por la conducta uniforme, constante, etc., del cuerpo social; la juridicidad informa esa materia (es decir, se constituye la norma) en el momento en que brota el sentimiento de obligatoriedad de aquella conducta o bien en el acto en que la misma es legalizada por el legislador.

(15) La unión accidental de la *idea* (forma) y la materia en PLATÓN deja sin explicar la subsistencia de la esencia o *quiddidad* (lo que ARISTÓTELES llamó *tó*



El segundo corolario de la teoría es que la forma no puede advenir sino a aquella materia que sea apta para recibirla, aquella a la que realmente convenga, como la forma vegetal, por ejemplo, no puede darse en una materia pétreo. Lo cual, aplicado al Derecho, quiere decir que la juridicidad no podrá informar sino aquella materia que, en sí misma, no repugne a dicha forma. La expresión «el homicidio es condenable», verbigracia, por cuanto no repugna a la juridicidad, puede ser informada por ésta y dar lugar a la norma correspondiente. Pero si la expresión es «el homicidio debe ser premiado», esta materia nunca podrá ser informada por la juridicidad —nunca podrá constituirse la norma que jurídicamente exprese aquella proposición—, pues hay entre ambas una disconveniencia. Ahora bien, ¿cómo apreciar esa adecuación o inadecuación entre una materia y la forma jurídica?

El Derecho o, lo que es lo mismo, el ser jurídico constituido por la materia concretada por la actividad fecundante de la juridicidad, es, *per se*, algo que afecta a la conducta del hombre; es decir, que pertenece a su *esencia* la referencia a lo humano. Pero las esencias se constituyen por las formas —recordemos nuevamente: *forma dat esse rei*—, luego si la esencia del Derecho comporta esa referencia al hombre es porque la misma procede de la forma que lo constituye. Dicho de otro modo: la juridicidad lleva ya en sí misma la referencia al hombre que transmitirá al Derecho al constituirlo mediante la información de la materia; pero no al hombre concreto e individual, sino al hombre en cuanto naturaleza.

Decir, por tanto, que una materia es adecuada para recibir la información de la juridicidad vale tanto como afirmar que es congruente con la naturaleza humana. Bastará, por tanto, con hacer un análisis de la misma parecido al que hace Santo Tomás en un conocido texto (16) para determinar las tendencias de la misma, la conveniencia o disconveniencia con la cual de una materia señalará su aptitud o no aptitud para recibir la juridicidad como forma. Damos así entrada por vía metafísica a un iusnaturalismo que, sin tener el carácter normativo de la doctrina tradicional, conserva, empero, el

---

*tí en éinai*). Aparte de esto, la mayor perfección técnica de la construcción aristotélica se manifiesta en otros muchos puntos como, por ejemplo, la introducción, para explicar el cambio, de un tercer elemento distinto de la materia y de la forma, la privación, desconocido por PLATÓN.

(16) I-II, q. 94, a. 2.

papel supremo de «información» —en un sentido bien auténtico— de la norma positiva y de contraste de su validez o invalidez. Porque lo que importa, más que su nombre y su perfil concreto, es afirmar la existencia de un orden objetivo e inmutable por encima de todo precepto humano, admitir «que se da un Derecho superior a la ley, un Derecho natural, un Derecho divino, un Derecho racional, en una palabra, un Derecho suprallegal con arreglo al cual lo injusto será siempre injusto, aun cuando esté configurado en formas legales» (17).

Obsérvese que la aptitud de la materia para la información por la juridicidad no prejuzga en absoluto el carácter jurídico de aquella; esa aptitud no expresa más que una posibilidad de que la materia llegue a ser Derecho. La expresión «la mayoría de edad empieza a los diecinueve años cumplidos», en cuanto no contradice a la naturaleza, *puede* transformarse en norma, pero puede también no llegar nunca a ostentar forma jurídica, porque la información por ésta es puramente contingente. Podrían señalarse multitud de ejemplos de materias aptas para ser Derecho, que, sin embargo, jamás llegarán a ser informadas jurídicamente, quedándose para siempre en una pura potencialidad.

Puede ocurrir que un acto de autoridad del legislador presente como Derecho —y, por tanto, con pretensión de obligar— una materia no apta para la información jurídica: es el caso de la ley injusta, a la que San Agustín y Santo Tomás, en sendos y conocidos pasajes negaron la condición de auténtica ley: «non videtur esse lex quae iusta non fuerit» (18) y «si vero (lex humana) in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex, sed legis corruptio» (19). Para nosotros la inconsistencia de la llamada ley injusta proviene de que, al no ser la materia apta para recibir la forma jurídica, ésta no ha podido entrar a constituir metafísicamente la norma; de suerte que la pretendida ley no ha podido nacer, pues sería tanto como admitir la posibilidad de una entidad sin forma. Cada ser, además, pro-

(17) RADBRUCH, *Die Erneuerung des Rechts* (en *Die Wandlung*, 2, 1947, página 9). En esta amplia concepción del iusnaturalismo cabría también la actual corriente de la literatura jurídica alemana sobre la naturaleza de las cosas. (V., en la bibliografía española, LEGAZ, op. cit., págs. 209-213, y CEREZO, *La naturaleza de las cosas y su relevancia jurídica*, en *Rev. Gen. de Leg. y Jurispr.*, julio-agosto 1961.)

(18) *De libero arbitrio*, I, 5.

(19) I, II, q. 95 a. 2.



duce sus operaciones propias, y una de las de la norma es obligar la voluntad del súbdito; mas como tales *fictae leges* no poseen naturaleza normativa, no pueden producir tal operación, hallando así una justificación metafísica de la doctrina tradicional que niega a la ley injusta valor vinculante.

El tercer corolario fundamental de la tesis hilemórfica expresa que, siendo única la forma dentro de cada especie (20), la individuación se produce por la multiplicación de la materia; aplicando la doctrina al Derecho, quiere decir que *lo* jurídico es singular (forma), en tanto que son plurales las manifestaciones jurídicas (materia individualizada). Ello explica, con relación a los preceptos, que pueda darse una variedad de normas sobre una misma situación o relación y que todas ellas tengan el carácter de jurídicas.

Ahora bien, ¿qué es la juridicidad? Si, según venimos diciendo, es la forma de lo jurídico lo que da sentido y vida al Derecho, interesa sobremanera conocer en qué consiste; lo cual, en definitiva, equivale a investigar la esencia misma del Derecho, pues que la naturaleza del ser depende de su forma.

La esencia o naturaleza de una realidad (21) viene integrada por una serie de caracteres que le identifican y que, por ser esenciales, se manifiestan en todos los entes concretos que participan de dicha naturaleza. Mas conviene advertir que los caracteres que posee una especie están constituídos por todos los que son propios del género a que la misma pertenece más uno que es, precisamente, el que la concreta o «específica», separándola y distinguiéndola de las otras especies del mismo género. Tal ocurre con el Derecho. En efecto, suelen coincidir los autores en citar como notas esenciales al mismo la generalidad, la imperatividad y, para algunos, también la inviolabilidad (22). Pero es lo cierto que estos caracteres aparecen como constitutivos esenciales no de la norma jurídica exclusivamente, sino de cualquier norma y, concretamente, también de la moral. Tales notas, por consiguiente, no tipifican lo jurídico, siendo comunes a toda especie de normatividad.

Lo verdaderamente específico y rigurosamente propio de la nor-

---

(20) Esta es la doctrina general de la Escuela; dentro de ella, el pluralismo formal ha sido defendido solamente por SAN ALBERTO, DUNS ESCOTO y SUÁREZ.

(21) Nos referimos no al sentido dinámico de naturaleza, como principio de las operaciones del ser, sino al sentido estático, como «modo de ser».

(22) Más adelante nos ocupamos de la cuestión de la positividad como posible nota esencial del Derecho.

ma jurídica será aquella cualidad que la separe y distinga perfectamente, sin posibilidad de confusión, de las normas éticas y, en general, de toda otra normatividad. Y a esa cualidad en que precisamente consistirá la juridicidad, la forma del Derecho, la llamamos *socialidad*. Ordinariamente se suele aludir a ella con los nombres de *bilateralidad* y *alteridad*; pero al hacerlo se pone a esta nota de lo jurídico en plano de igualdad con los otros caracteres esenciales que suelen señalársele (generalidad, imperatividad, etc.), lo cual estimamos inexacto por lo que acabamos de decir: porque tales caracteres le son esenciales al Derecho por ser éste una especie del género normatividad, en tanto que la bilateralidad o alteridad —lo que denominamos socialidad— es nota de la esencia de lo jurídico también, pero nota especificadora y que, por tanto, ostenta una evidente relevancia respecto de las otras, hasta el punto de constituir la forma del Derecho. En definitiva, lo que queremos es poner de manifiesto la no identidad de las nociones de esencia y de forma (23).

Además, creemos preferible hablar de «socialidad» por entender que aquellos otros términos, sin ser inexactos, son demasiado restringidos para expresar todo el rico contenido que encierra el concepto de juridicidad. Pues, en efecto, al poner la nota esencial tipificadora del Derecho en la socialidad queremos expresar dos cosas distintas aunque, por supuesto, con mutuas implicaciones: por un lado, la exigencia de que el Derecho nazca y viva dentro del ámbito social; y, por otro, la necesidad igualmente ineludible de la existencia de una bipolaridad subjetiva para que aparezca lo jurídico.

Se ha repetido hasta la saciedad la definición aristotélica que considera al hombre como un animal social; pero la apelación constante a la manoseada afirmación no le ha hecho perder vigor, pues aún no se ha inventado una fórmula que de modo más propio y rotundo aluda a esa dimensión inherente al hombre que es la social. Cualquier otra determinación que advenga al hombre dependerá de su elección; únicamente la sociabilidad se le impone naturalmente, como emanando de su propio ser. El éxito que siempre han tenido las creaciones literarias al estilo del *Robinson* se debe, precisamente, a

---

(23) El parangón con lo que sucede con la esencia «hombre» puede ilustrar cuanto decimos. No cabe duda que a la misma pertenecen las notas de animalidad y racionalidad; pero también es cierto que este segundo es carácter esencial más relevante que el primero por cuanto que es el que produce la última determinación de la naturaleza humana dentro del género animal.



que ofrecen el curioso espectáculo de cómo se desenvuelven seres eminentemente sociales en un ambiente asocial. Pero aun en estas mismas ficciones fracasan los esfuerzos de sus autores, pues las reacciones del héroe de Defoe —o de cualquier otro «solitario» de la literatura—, la solución que da a los problemas que su situación le va planteando, son reacciones y soluciones que vienen determinadas por la existencia social del personaje anterior a su aislamiento; Robinson vive, por decirlo así, de un caudal de experiencias sociales (24).

Esta socialidad en que está inmerso el hombre es el medio necesario para que nazca el Derecho, de tal suerte que si el hombre tuviera una existencia solitaria no tendría razón de ser lo jurídico; porque precisamente es el Derecho el que posibilita la sociedad. Como es sabido, se caracteriza ésta por una serie de notas —pluralidad de elementos integrantes, comunidad de fines, permanencia o estabilidad y organización progresiva—, de las que la última sólo puede adquirirse a través del Derecho. Es absolutamente impensable una sociedad sin orden, pero el orden no puede alcanzarse si no hay una norma previa que lo imponga, lo mantenga y obligue a su respecto mediante un adecuado sistema sancionador; norma, además, lo suficientemente flexible como para adecuar las formas sociales a la consecución del orden en consonancia con las variables condiciones de cada medio social y cada momento. Se requiere, en definitiva, que el Derecho regule el orden social. Pero al mismo tiempo que el Derecho hace posible la convivencia social, también, por su parte, la sociedad, en una especie de fenómeno simbiótico, hace nacer al Derecho, surgiendo éste de forma espontánea en cuanto están presentes los elementos materiales del grupo comunitario. Y aunque, propia y estrictamente hablando, éste es el creador de la norma jurídica, es tal y tan íntima la vinculación entre sociedad y Derecho, que es admisible la afirmación que antes hicimos de constituir lo jurídico la condición *sine qua non* de la vida social: *ubi societas, ibi ius*.

---

(24) Para prevenir este inconveniente, para presentar un hombre total y absolutamente aislado de la sociedad, una especie de ser asocial «químicamente puro», no hay más solución que la radical adoptada por Aben THOFAIL al escribir *El filósofo autodidacta*: hacer nacer a Hay ben Yacdán, el protagonista, en una isla desierta y como por generación espontánea, a fin de que ni siquiera pudieran darse en él reminiscencias ancestrales de una vida social, adquiridas por herencia.

Por eso puede decirse, con Legaz, que «la vida social tiene estructura normativa», que «el Derecho es la forma misma de la sociedad, la cual es a su vez una de las formas de la vida humana; sin el Derecho, la vida social sería impensable» (25). Hasta tal punto es estrecha la conexión entre lo social y lo jurídico que ha podido afirmarse que la tendencia innata en el hombre a constituir grupos sociales tiene como uno de sus fundamentos el «sentimiento de justicia», dado que esta apetencia únicamente la puede encontrar el hombre satisfecha dentro de una sociedad (26).

Esa misma conexión hace posible el doble fenómeno de que la desaparición de una estructura social concreta arrastre tras sí y extinga igualmente el ordenamiento normativo que la regía y al que servía de soporte (27); y que, por otra parte, cuando se esfuma el orden jurídico, en las épocas de las grandes convulsiones y de las grandes revoluciones, haciendo acto de presencia la pura fuerza y la abierta arbitrariedad, desaparezca la jerarquía, entre en crisis la autoridad y naufrague la realización ordenada de las funciones públicas y demás condiciones sin las cuales no cabe ciertamente hablar de sociedad.

El segundo aspecto que encierra la noción de «socialidad» apunta, según antes decíamos, a la necesidad de la existencia de una bipolaridad subjetiva para que aparezca lo jurídico. Ello es perfectamente claro cuando se trata de la *facultas agendi*, por cuanto que los derechos y obligaciones que integran el contenido de la relación jurídica han de corresponderse, dado que son nociones cada una de las cuales postula como requisito imprescindible para su propia existencia la presencia de la otra; es decir, que un derecho lo es *porque* faculta a su titular para exigir algo de alguien, y una obligación no es tal sino *porque* hay alguien que puede reclamar su cumplimiento. Buena prueba de esta evidente correlación entre derechos y deberes —en el orden jurídico— la proporcionan las sutilezas dialécticas y conceptuales a que se llega cuando se pretende hablar de

---

(25) *Filosofía del Derecho*, 1953, págs. 183 y 185.

(26) M. DEFOURNY, *Aristote. Etudes sur la «Politique»*, París, 1932, pág. 386.

(27) Recuérdese cómo el derrumbamiento del orden social nazi en 1945, al producirse la derrota de Alemania, provocó la desaparición del aparato legislativo anterior, lo que dió origen a una jurisprudencia iusnaturalista, una de las manifestaciones del neo-iusnaturalismo alemán actual, orientado en el sentido de la doctrina de la naturaleza de la cosa.



derechos que no tienen frente a sí la correspondiente obligación o a la inversa.

Pero esta bilateralidad no es exclusiva del aspecto subjetivo del Derecho, sino que también afecta al objetivo. Con ello se quiere decir que la norma se da previendo la existencia de dos sujetos al menos entre los cuales media una relación que dicha norma trata de regular. No tendría sentido la norma si en su aplicación no hubiera posibilidad de afectar con su contenido a una relación *ex aliquo ad alterum* (28), como sería un hipotético ordenamiento dado para el habitante único de un territorio aislado. Tal persona, en tanto en cuanto durara su situación solitaria, sería un hombre excluido totalmente del ámbito jurídico (29), por lo que sería absolutamente inoperante el Derecho que se dictara para él. El Derecho rige nuestra actividad dirigida a otros; cuando la actividad es inmanente al sujeto, la norma que la regula no es jurídica, sino moral. El individuo, como tal y abstracción hecha de sus semejantes, es un puro ser moral, desvinculado por completo del Derecho. Sólo cuando se reconoce y actúa como *socius*, como elemento salido de su aislamiento y puesto en relación con otro, es cuando empieza a ser súbdito de la normatividad jurídica.

Podemos contemplar, por último, desde el punto de vista del hilemorfismo jurídico, la cuestión de si la positividad es o no nota esencial del Derecho. Sabido es cómo Del Vecchio enfocó el tema, dándole una solución negativa (30), alegando que, de no ser así, no podría considerarse como jurídico un precepto procedente de alguna cultura hoy desaparecida por el mero hecho de no ser ya en la actualidad Derecho positivo, ni tampoco «las normas jurídicas (por ejemplo, proyectos de ley) que se vengán elaborando en sustitución o en ayuda de las vigentes» porque todavía no son Derecho positivo. En esta argumentación de Del Vecchio hay una evidente confusión entre la positividad de la norma y el hecho de su vigencia, como atinada-

---

(28) De ahí que esta cualidad del Derecho es la que debe llamarse propiamente *alteridad* y no aquella otra, de mayor amplitud conceptual, a la que anteriormente nos hemos referido desligándola como *socialidad*.

(29) Salvo, naturalmente, respecto a aquellas relaciones jurídicas constituidas con anterioridad a su aislamiento y de las que él formara parte.

(30) *El pretendido carácter positivo del Derecho*, en *Hechos y doctrinas*, traducción, recopilación y escrito preliminar de E. GALÁN, Madrid, 1942, páginas 83 y siguientes.

mente observa Legaz (31), para quien una y otra son nociones estrechamente vinculadas, pero no idénticas, poniendo la diferencia en que «asi como la idea de vigencia versa sobre el hecho actualmente realizado, la positividad refiérese a su posibilidad».

A parecida conclusión puede llegarse partiendo de la doctrina de la forma del Derecho. Para nosotros no tiene sentido hablar de si un Derecho determinado, un precepto concreto, es o no vigente, porque precisamente el hecho de su vigencia es el signo de que ese Derecho es, incorpora y realiza actualmente la esencia jurídica. La razón está en que toda esencia se manifiesta por una serie de operaciones que le son propias y que son inherentes a su naturaleza; operaciones que, por supuesto, advienen al ser, como varias veces hemos repetido, por su forma. Es decir, que desaparecida la forma, desaparece el ente concreto y, con él, sus operaciones peculiares y específicas.

Como la operación propia de lo jurídico —dimanante de su forma, la juridicidad, que estriba o consiste en una socialidad— es regular formalmente la vida social, ante un ordenamiento o norma concreta que no realice esa función no podemos afirmar su carácter jurídico, porque esa ausencia de operación es prueba irrefutable de la carencia de forma jurídica. Del Derecho romano, por ejemplo, podemos afirmar que *fué* Derecho, pero que no lo es ya, que no tiene existencia actual sólo, y precisamente, por no tener vigencia (32). Las normas no vigentes, pero que lo fueron en el pretérito son, hoy por hoy, cadáveres jurídicos (33). Y de parecida manera podría ra-

---

(31) *Filosofía del Derecho*, 1953, págs. 290 y sigs.

(32) Afirmer que hoy, con todo rigor metafísico, no existe el Derecho romano no quiere decir que su existencia pretérita no fuera lo suficientemente fecunda para que, todavía hoy, estemos viviendo, en buena parte, de su herencia; lo cual justifica sobradamente la necesidad de su investigación científica. «En la entraña de nuestro presente puede descubrir el romanista esencias vivas del mundo en que sonó por vez primera la hora jurídica de Roma. No todo el Derecho de Roma vive todavía en nosotros, pero vive algo más de lo que solemos sospechar, aunque el estilo, la manera, hayan cambiado.» (J. IGLESIAS, *Derecho romano y esencia del Derecho*, Barcelona, 1957, págs. 10 y 11.)

(33) Ante un cadáver humano afirmamos no que sea un hombre, sino un hombre muerto. Al decir hombre *muerto*, lo mismo que ley *derogada*, estamos haciendo, acaso inconscientemente, unas puntualizaciones indispensables para distinguir esos objetos de lo que realmente entendemos por hombre —que es el que vive— y por ley —que es la que tiene vigencia—.



zonarse, *mutatis mutandis*, respecto de los proyectos de ley todavía no vigentes.

Por tanto, un ordenamiento determinado, una norma, en cuanto ente concreto, o está vigente o no es Derecho, no tiene estructura de lo jurídico. Mas, ¿qué decir del Derecho, no como *ente* concreto, susceptible de existencia actual contingente, sino como *ser*? ¿Tiene entonces su vigencia efectiva toda la trascendencia que para la existencia representa? Las esencias son con independencia de su realización histórica y por ello es indiferente a la esencia jurídica el dato de su concreción en un tiempo de vigencia. *Tal norma* exige actuar en un grupo social, pero a *la norma* le es ajena esa cuestión. La norma únicamente requiere el factor capital de informar la vida social, cualquier vida social, y ese factor es lo que al Derecho aporta su forma o juridicidad. Y será cuando esa forma afecte a un ordenamiento concreto, cuando nazca ese Derecho, con sus particularidades históricas y geográficas; de igual modo que cuando aquélla deje de informar a esa materia legal dejará de existir dicho Derecho.

De suerte que si entendemos por positividad, al modo de Del Vecchio, la vigencia de la norma, habremos de afirmar que aquélla es nota esencial de cada Derecho concreto, pero no del Derecho en sí mismo y abstractamente considerado. Mas si consideramos a la positividad, con Legaz, como mera posibilidad de llegar a ser un Derecho efectivo, como «pretensión inmanente de vigencia», entonces, ciertamente, la positividad es esencial al Derecho. Ni puede ser de otra manera. Porque con esa expresión lo que se quiere significar es que el Derecho tiende siempre a actuar de manera efectiva en un grupo social, aunque actualmente no sea así. Y si, como venimos repitiendo, lo que caracteriza al Derecho, lo que determina su esencia, es la forma jurídica o juridicidad, y ésta consiste precisamente en una referencia a lo social, es claro que esta referencia —a la que hemos convenido en llamar positividad— debe considerarse como presente en el Derecho e indisolublemente unida al mismo.

ANTONIO FERNÁNDEZ-GALIANO

## LA ONTOLOGIA JURIDICA DEL PROFESOR MAIHOFFER

La problemática del profesor Maihofer no difiere sustancialmente de la tradicional: el análisis de la contradicción entre la vida del hombre en el *status naturalis* y en el *civilis*. Los pensadores políticos del contrato social ofrecían una explicación del abandono de la libertad natural y la entrada del hombre en sociedad. En el estado natural (pensaban) el hombre era absolutamente libre y no estaba sometido a ley alguna como no fuera la de su propia conciencia. El ejercicio de esta libertad incontrolada llevaba a los hombres a entrar en conflictos para los que no cabía otra salida que la defensa individual de los propios intereses. Esta intolerable situación de guerra de todos contra todos, según la conocida expresión de Hobbes, los indujo a establecer un acuerdo encaminado a lograr una fórmula de convivencia pacífica: el llamado pacto social. Por este pacto se obligaban a someterse al poder de una autoridad supraindividual (concebida por cada pensador de distinta manera). De esta forma ganaban los hombres en seguridad lo que perdían en libertad. Se planteaba entonces el problema (al menos para alguno de estos pensadores; muy claramente, por ejemplo, para Rousseau) de organizar la convivencia civil de tal manera que la libertad propia del estado de naturaleza no se perdiera en el de sociedad, logrando así conciliar las exigencias de la seguridad con las de la libertad. En qué medida se lograba esto es cosa que no nos interesa examinar ahora. Retengamos únicamente que estos pensadores experimentan la contradicción existente entre dos formas de vida: una libre y otra relativamente falta de libertad, pero más segura que la anterior.

\* \* \*

Maihofer toma conciencia de esta misma contradicción: estado natural-estado civil, si bien la plantea en términos nuevos. Para él



la contradicción se da entre una forma de vida en la que el individuo puede realizar sus posibilidades más propias (*selbstsein*) y otra en la que está constreñido a realizar un tipo humano general, comparable a otros tipos semejantes, estandarizado y repetible (*alssein*).

La tradición filosófica ofrece la exaltación de ambas formas de existencia. Para Kant, por ejemplo, la verdadera existencia humana es la existencia autónoma, ajustada al dictamen de la propia razón. Esta le manda comportarse de tal modo que su conducta pueda valer como forma universal de comportamiento. Ante cada situación concreta, el hombre debe preguntarse si lo que piensa hacer puede ser válido también para los demás: «Obra según una máxima que pueda valer como ley general.» Comenta Maihofer: «Por más que nos parezca constrictiva esta fundamentación «apriorística» del imperativo categórico, nos acosa siempre la pregunta, en la reconsideración de estas ideas, de si Kant con este «hazte general» no ha malogrado lo «propriadamente» humano en la vida del individuo y en la vida comunitaria. Nosotros sentimos que en todas estas razones se oculta una parte de verdad; pero dudamos de que las cosas sean tan «sencillas» como Kant cree.» Kant nos remite a una forma de vida específica y con ello «nos exige la proyección de la vida de cada uno hacia los demás. Una exigencia que nos prohíbe la vida según el propio arbitrio y nos induce a adoptar en todas nuestras acciones la ley del obrar general» (pág. 22).

Kant piensa haber logrado la verdadera autonomía del hombre; pero, si bien se mira, esta autonomía es puramente formal. En cuanto a su contenido, el imperativo categórico remite al hombre a una forma de vida que en modo alguno está orientada a la realización de la personalidad autónoma (propia) del individuo.

Esta manera de ver las cosas tiene su origen en la metafísica esencialista, característica de la tradición occidental desde Platón, según la cual la esencia propia de nuestra personalidad moral se encierra en la generalidad de la existencia, de tal modo que racionalidad y generalidad vienen a significar para ella lo mismo. «Para Kant, como para Hegel, a partir del trasfondo de la metafísica esencialista del idealismo, vale como dogma incontrovertible el principio de que todo lo racional es general y todo lo general es racional» (pág. 23).

---

(\*) Las citas corresponden a la obra *Vom Sinn menschlicher Ordnung* (Vittorio KLOSTERMANN, Frankfurt am Main, 1956).

Con ello nuestra propia vida se pierde en favor de la vida «de uno de tantos». Nietzsche ya consideraba esto como el punto flaco de la filosofía práctica kantiana.

\* \* \*

Nietzsche proclama también la autonomía moral de la persona; pero la norma moral está en su opinión orientada, en cuanto a su contenido, a la realización de la peculiaridad personal y no, como en Kant, a la de un tipo general y abstracto. El imperativo moral dice: «Sé tu mismo», y no «Sé general». El fundamento de este imperativo se encuentra no en la naturaleza racional del hombre, sino en su naturaleza volitiva, en la «voluntad de poder», que constituye la esencia de todo ser, y, por tanto, también del ser humano. Dice Maihofer (exponiendo a Nietzsche): «Toda acción humana es valiosa o carente de valor, según sea o no una acción *personal*, según provenga de la auto-legislación propia, de la *verdadera autonomía* de una completa soberanía-*personal*, como «yo quiero» de un ser sobre el que no hay ningún Dios, ni ningún hombre, libre de toda heteronomía de una voluntad extraña o general» (pág. 33).

Pero esta realización radicalmente autónoma, en cuanto a la forma y en cuanto al contenido, no es caprichosa, de modo que el hombre no puede realizarse de cualquier manera, sino que está sometido a la legalidad del ser sí mismo, de la realización de la verdadera esencia personal: «Solamente en tanto el hombre "se manda y obedece a sí mismo" alcanza, para Nietzsche, la *verdadera libertad* de la voluntad. Pero ésta no es para él una caprichosa autorrealización, sino un libre sometimiento a la ley del devenir propio: el "yo debo", tal como se muestra en la conciencia del agente, que no se propone solamente hacerse a sí mismo, sino también querer al hombre en su *esencia verdadera*, con "el orgulloso saber del extraordinario privilegio de la *responsabilidad*" y la "conciencia de esta rara libertad, de este poder sobre sí mismo y el destino" que se "sumerge hasta su más honda profundidad", convirtiéndose en "instinto dominante", en "conciencia" de "sí mismo". Una conciencia (que comparece) no ante el "tribunal" del tú-debes, sino bajo el "absoluto" mandato del "yo quiero", que encuentra su justificación no en el proyecto de una ley general de la virtud del "hombre bueno", sino en el proyecto de la "propia" *virtud del devenir propio*» (pág. 34).

Pero por más que las concepciones éticas de Kant y de Nietzsche



puedan diferir una cosa tienen de común: la acentuación de la autonomía moral del individuo. Aunque el *contenido* de la ley es diferente para uno y otro, ambos la conciben como mandato radicado en la propia personalidad individual, fundamentado, por tanto, en ella. De esta forma ni uno ni otro son capaces de dar cuenta de la entrada del hombre en un orden heterónomo, como es el orden jurídico. Esta es la consecuencia de una «metafísica de la subjetividad», que concibe al hombre como persona individual únicamente. Ya veremos cómo es también posible concebirlo de otra forma.

En un caso semejante se encuentra la filosofía de la existencia. Para ésta, la existencia auténtica está dirigida igualmente a la realización de la individualidad propia, absolutamente personal e irrepetible. Casi todos los modos del ser con los otros constituyen formas de la existencia inauténtica, en la que el hombre trata de elevarse al nivel de los demás, o de mantenerse por encima de ellos. Este modo de existencia con los otros es el modo del «se», de la deficiencia. Pero si bien el análisis de Heidegger es exacto, piensa Maihofer, no es, sin embargo, completo, pues hay toda una serie de fenómenos del ser con los otros que escapan a su observación. Es cierto que existe un modo deficiente de ser con los otros, pero existe también un modo auténtico. Sin entrar por ahora a analizarlo, ya podemos señalar su existencia a través de algunos fenómenos existenciales: en los momentos trascendentales de la vida yo no puedo sustituir a otro (así en la muerte o en la enfermedad), pero en otros muchos la sustitución es posible (así, yo puedo hacer las veces de otro en cuanto médico, profesor, vendedor, etc.). En este último caso, ya no se trata de su ser personalísimo e irrepetible, sino de un modo de ser (también propio del otro) generalizado y repetible. Y mis relaciones de este tipo con el otro no representan ya un modo de deficiencia o caída en la inauténticidad. «Pues este cotidiano y medio ser con los otros no viene determinado por *el cuidado de diferenciarse de los otros*, concebidos éstos como la masa amorfa del todos y cada uno, sino por *ciertas formas del cuidado por otras personas determinadas con las que nos encontramos*» (pág. 45). Más adelante veremos cómo Maihofer insiste en el carácter de autenticidad de estas formas de existencia: «Hay evidentemente formas de existencia en el modo del ser con los otros, que no pueden ser comprendidas a partir del ser sí mismo ni de la caída del «sí mismo» en el «se»... ¿Hay algún otro (modo de ser) intermedio?»

## EL SER-COMO (ALSSEIN)

Como ya hemos hecho ver, nuestro ser con los otros transcurre en el interior de ciertas *formas objetivas* radicadas en el mundo de la naturaleza y de la cultura. «Así, por ejemplo, el ser ahí (*Dasein*) al adoptar su figura de madre entra en un orden de figuras, en el que no se trata de una relación prefigurada por el mismo, sino por la «naturaleza», que pone el ser de esta figura de madre por encima de cualquier capricho individual y lo remite a un determinado comportamiento respecto del niño».

Estas figuras, que no constituyen la caída en una existencia deficiente, sino parte integrante del «valor y dignidad humanas», representan nuestro *lugar* en la sociedad humana; sólo a través de ellas cobramos existencia para los otros y éstos la cobran para nosotros; pues nunca los aprehendemos en su más íntimo ser personal (en este sentido, salvo en muy raros momentos, siempre permanecemos distantes incluso de los más íntimos), sino en los papeles que juegan en la sociedad: al médico en su figura de médico, al maestro en la de maestro, y lo mismo al sacerdote, abogado, etc. Así se produce nuestra comunicación con los otros.

Las figuras sociales se nos imponen independientemente de nuestra voluntad: «Una innumerable cantidad de ellas... surge ante nosotros, cuando entramos en nuestro cotidiano ser con los otros. Se muestra así como al mundanizarnos (*mit aller Welt-werdung*) entramos siempre en determinado puesto dentro de contextos mundanos (*Welt-zusammenhänge*) predeterminados, cuyo ser no depende de nuestra configuración autónoma, sino que estamos sometidos a él por razón de la total conexión de sentido del mundo de la heteronomía, antes descrito, en la medida en que nuestro desenvolvimiento individual tiene lugar en determinada figura social, a partir de la cual nuestro comportamiento puede ser calificado de conforme a contrario a la naturaleza. Y también aquí cabe un fracaso y un acierto, tan esencial para nuestro ser o no-ser, como la realización o la frustración del propio ser sí mismo. Cada uno no puede inventarse su imperativo categórico, como piensa el existencialismo de Sartre, sino buscar qué es lo que tiene propiamente que ser, en cuanto esto o aquello, por ejemplo, en cuanto hombre o mujer» (pág. 51).

Como hemos visto, Maihofer emplea el término «Alssein» (ser como, ser común) para designar el ser propio de las formas de la ob-



jetividad mundana, «un término extraño, que, sin embargo, mantenemos porque corresponde a la cosa de que aquí se trata: al ser *como* padre o hijo, *como* esposo o hermano, *como* médico o juez. En estas figuras del ser-como se eleva la objetividad del mundo hasta nuestro ser ahí y lo constituye en su existencia en el ámbito del ser-con-otro humano. «En cuanto tales» somos afectados por los órdenes del mundo de la naturaleza como por el de la cultura, en los que devenimos existentes no en la subjetividad de nuestra individualidad incomparable con la de otros, sino en la objetividad propia de la socialidad de nuestra persona igual a la de otros». En conexión con la del ser-como está la idea de orden. El *orden* es el «*diseño, aseguramiento* y, llegado el caso, *imposición*, hallados pero no inventados por el hombre, de la *peculiaridad de estas figuras sociales del mundo co-humano*, en las que tiene lugar nuestro *despliegue individual en el mundo de los otros*» (pág. 52).

Hay, por lo tanto, una metafísica de la objetividad opuesta a la de la subjetividad y que, sin embargo, no ha sido suficientemente apreciada a lo largo de la historia. Nos cumple a los hombres de nuestro tiempo elaborarla: «Quizás constituye una de las tareas filosóficas de nuestro tiempo el pensar la idea del orden, como idea filosófica, sobrepasando la unilateral visión del mundo propia de la metafísica de la subjetividad, pero libres también a la vez de los presupuestos de una interpretación del mundo teológica o simplemente cristológica» (pág. 53).

Epicteto, a quien Maihofer estudia detenidamente, ofrece en su pensamiento un contraste, una tensión entre aquellas dos «metafísicas»: «toda la contradicción de su filosofía se basa en la polaridad de esta dialéctica fundamental... Ambas cosas, el ser autónomo de la libertad y el heterónimo de la necesidad son para él igualmente esenciales y encontramos expresiones suyas en las que concibe como la más alta tarea de la existencia tan pronto a una como a la otra (página 55).

El hombre debe realizarse autónomamente en la peculiaridad de su ser y en libertad completa; pero el hombre solamente es libre en el ámbito de sus pensamientos. Las cosas exteriores lo arrastran y dominan y es impotente frente a ellas. Debe, por tanto, recluirse en sí mismo prescindiendo de todas las cosas exteriores: «debemos tender a bastarnos a nosotros mismos, a ocuparnos sólo de nosotros mismos. Así como Zeus está solo en sí mismo, coloca en sí mismo su centro de gravedad y medita a solas consigo mismo como debiera re-

gir el mundo y se mueve únicamente entre pensamientos adecuados a él mismo, de igual forma debemos nosotros poder hablar con nosotros mismos, prescindir de los demás y a pesar de todo dialogar.» (Epicteto, citado por Maihofer en pág. 56). La realización autónoma del hombre se encuentra, según esto, en la vida contemplativa.

Pero no es este el único camino que se abre ante nosotros: al lado de esta exigencia de realización autónoma sin perdernos en el mundo se eleva la de salir de nosotros para realizarnos en la objetividad del mismo. También aquí somos libres, pero nuestra libertad en este caso es una libertad para la necesidad, pues aquí la objetividad del mundo se nos impone. Dice Epicteto (citado por Maihofer en la pág. 57): «¿Pero acaso la arbitrariedad es libertad? De ningún modo. Locura y libertad no son lo mismo... pero yo quiero que suceda todo lo que y como yo quiero. Tú estás loco, querido... Si yo... quiero lo primero que se me ocurre, eso no es magnífico, sino muy malo. ¿Cómo nos comportamos en la gramática? ¿Puedo, por ejemplo, escribir el nombre Dion tal como me parezca? No, sino que debo escribirlo tal como debe ser escrito. Con la música sucede lo mismo, y en general con todo aquello en que se trata de querer y entender; pues de otro modo carecería de sentido el querer entender una cosa si ello fuera a regirse por la voluntad de los individuos. Formarse quiere decir, según eso, querer todas las cosas tal como suceden» (pág. 57). Con ello se le abre al hombre un segundo camino que le lleva a poner su interioridad de acuerdo con las cosas. Es el camino de la vida activa. Pero ¿cómo puede el hombre ponerse de acuerdo con las cosas de su alrededor? Llenando ciertos papeles o figuras sociales —padre, profesor, médico, abogado, etc.— en los que tiene lugar nuestro desenvolvimiento individual en el mundo de la objetividad. Son las figuras sociales del *ser-como*, un concepto central en el pensamiento del autor, que, como veremos inmediatamente, tiene su origen en Epicteto. Dice este último: «Repara en que tienes que desempeñar un papel en una representación que el director determina. Tienes que representarlo, ya sea larga o corta la obra. Si te da el papel de un mendigo debes ejecutarlo de acuerdo con el carácter (¡la naturaleza!) del papel; lo mismo si tienes que representar el de un lisiado (lo que el mismo era) un señor o un burgués. La tarea está únicamente en desempeñar el papel que nos han atribuido; escoger el papel mismo no está en tus manos.» (Citado por Maihofer, pág. 58). Mi misión consiste, según esto, en cumplir lo que me viene de fuera y no cae bajo mi dominio.



En realidad —comenta Maihofer— sólo los *entia phisica* están sustraídos a nuestra elección; respecto de los *entia moralia*, podemos elegir el papel, aunque no el modo de cumplirlo, esto es, podemos elegir si vamos a ser abogados, médicos, jueces, etc., pero una vez elegida una de estas cosas, hemos de comportarnos de manera determinada; esto ya no podemos decidirlo libremente. No podemos, por ejemplo, ejercer la medicina tal como nos apetezca buenamente, ni tampoco la abogacía o cualquiera otra profesión. Los papeles tienen contornos precisos que nosotros no podemos alterar.

Lo anterior se refiere al cumplimiento de nuestra propia figura social, pero nos encontramos también con otros hombres que cumplen el correspondiente papel y ante ellos debemos adoptar una determinada actitud. Este es un problema distinto.

Por de pronto debemos colocarnos en este caso no en el punto de vista de nuestra subjetividad, sino en un punto de vista objetivo: «Si el servidor de algún otro ha roto un vaso, inmediatamente estás dispuesto a perdonar: esto puede suceder. Repara, pues: si te rompen el vaso a ti mismo, debes comportarte como antes, cuando se ha roto el vaso del otro» (Epicteto, citado por Maihofer, pág. 61). Se necesita también una gran magnanimidad frente al otro: si nos hace daño no debemos pensar que nos molesta, sino que es «nuestro hermano, el compañero de nuestra vida». Tampoco debe importarnos para hacer el bien el que los otros lo hagan o dejen de hacer: «Cumple tu deber para con el otro. No te preocupes de lo que hace, sino de lo que tú debes hacer para vivir conforme a tu determinación natural» (pág. 61).

Antes hemos dicho que el orden consistía en la configuración, aseguramiento y, llegado el caso, imposición de las figuras sociales. Debemos añadir ahora que los mandatos y prohibiciones se refieren siempre a nuestra relación con los demás: «(los mandatos y prohibiciones del orden jurídico y moral) nos afectan como un alguien determinado en cuya figura se cumple nuestra existencia frente a otros con que nos encontramos: como padre, madre, esposo, vecino, que por su parte espera de nosotros una determinada conducta «correspondiente» a la suya. En este diseño, aseguramiento y, llegado el caso, imposición, de estas expectativas de comportamiento se lleva a cabo, en el *orden moral y jurídico*, nada menos que la *localización del ser sí mismo en el ser como*» (Maihofer, pág. 63).

## EL SER DEL ORDEN

«Orden es una *estructura de correspondencias* entre cosas o personas», un conjunto de relaciones en virtud de las cuales cada ente inmerso en él adquiere una determinada significación para los demás. Esta idea del orden de clara influencia leibniziana como el propio Maihofer reconoce expresamente en una nota de las págs. 65-6, está basada en el ser-como, pues el fenómeno básico del orden, la correspondencia, transcurre entre los hombres en tanto personas sociales y no en tanto personas individuales. (En esta relación fundamental tienen su base otras relaciones como las que Heidegger analiza en «Ser y tiempo»: la remisión, el tener a la mano una cosa, el encuentro, etc.)

Hay otro fenómeno especialmente importante, basado también en el orden como estructura de correspondencias: el de la *constitución parcial*, una especie de «existencia limitada» que cada persona social tiene para las demás: «por ejemplo, el juez que vive a mi lado "existe" para mí como vecino, para otros puede ser esposo, hermano, padre o también juez; para mí es únicamente el buen o mal vecino. Pues sólo en cuanto "tal" se me "abre", me importa, en tanto no lo conozco por algún otro lado. Un acontecimiento que nos obliga a menudo a la sorprendente comprobación de que "no conocíamos en absoluto" al otro por "este lado", a pesar de que creíamos saber de él. En todas estas expresiones se pone de manifiesto una experiencia que ha llegado a ser evidente para nosotros: que en nuestro ser con los otros existimos en cada caso sólo en la *determinada figura* en que los "encontramos". Sólo en esta perspectiva mutua nos hacemos inmediatamente visibles a los demás y sólo a través de esa "máscara" en el sentido propio de persona podemos también nosotros percibir al otro como el mismo. Fuera de la "correspondiente" relación sólo hay experiencias mediatas de los otros» (pág. 67).

Descubrimos en el orden un *doble nivel*, en el que se pone de manifiesto su *estructura*: el plano de la dependencia y el de la participación. Un ejemplo del primero de ellos: «el médico con el que tengo que ver como paciente, el vendedor con el que tengo que ver como comprador están en una relación de correspondencia recíproca en un *orden de dependencia* («Zuordnung»). Este orden señala a cada una de estas figuras un determinado comportamiento peculiar no solamente en razón de ella misma, sino en razón de algún otro "co-



rrespondiente". Cada uno de los términos de la relación recíproca no puede propiamente vivir sin el otro, y tiene que realizarse en la figura que le ha tocado en suerte, cuyo ser no puede inventar el mismo, sino que tiene que encontrarlo y llenarlo como algo que le es previamente dado por la conexión de sentido de las "correspondencias". Aquí no hay igualdad, sino una desigualdad esencial, aunque sí mutua correspondencia de derechos y deberes» (pág. 68).

El otro nivel está integrado por el orden de la participación («*Gleichordnung*»): «Totalmente distintas son las figuras sociales del *orden de participación* con las que nos encontramos en el otro nivel del orden. El trabajador entre trabajadores, el ciudadano entre ciudadanos son figuras que se encuentran en relación de igualdad, que participan todos ellos en el mismo ser personal como personas sociales determinadas. Por eso, respecto este ser social, rige esencialmente no la desigualdad, sino la igualdad» (pág. 68). A estos dos planos del orden de las figuras sociales se conforma la *estructura vertical* y *horizontal* de todo orden y de ahí resulta el elemento de "soberanía" y de "comunidad" de todo orden jurídico» (pág. 69).

#### EL SENTIDO DEL ORDEN

Hasta ahora ha venido fijándose Maihofer en el orden como relación entre entes y ha dejado a un lado lo que esta relación significa para los entes que entran en ella, es decir, como los entes resultan afectados por la relación. «Pero el orden no es solamente un acontecimiento *entre* entes del mundo que se corresponden en un determinado aspecto, sino al mismo tiempo un acontecimiento *en* estos entes mismos» (pág. 70). El carácter de «estar a la mano», por ejemplo, que le conviene a un ente en virtud de la relación de correspondencia en que se encuentra con otro es una *determinación ontológica* del mismo. Lo mismo puede decirse de la «presencia» de una persona. Ahora Maihofer va a estudiar precisamente este segundo aspecto del orden.

Lo primero que se pregunta es en qué consiste esta determinación ontológica de los entes relacionados. Por de pronto, debe decirse que no se trata de ninguna propiedad, como pudiera pensar una metafísica sustancialista, una propiedad que estaría adherida al ente, concebido como sustancia, sino de un *estado*, «una condición y significación que le corresponden a cada ente en virtud de una deter-

minada forma de su *existencia*, que le conviene en atención al lugar en que este ente realiza su existencia» (pág. 70). Tampoco se trata, como piensa Heidegger, de una determinación ontológico-categorial de un ente tal como éste es «en sí mismo», sino de una cierta remisión a otro ente, que nos dice «lo que es para otros».

Ahora bien, en la doble condición del ser-como y del ser sí mismo que hemos estudiado al comienzo, se fundamenta un doble derecho natural: el existencial y el institucional: «el *derecho natural existencial* se basa en el *existencial del ser sí mismo*, a partir del cual se determina siempre el sentido fundamental de todo ser ahí como el *único* sentido posible: poder ser sí mismo en toda la incomparable irrepetibilidad y peculiaridad de este ser absolutamente propio. De esta manera, para el *derecho existencial del ser sí mismo* (el *derecho al despliegue del ser ahí como persona individual* incluso en el interior de todo orden general jurídico y estatal) resulta una *única determinación fundamental*, según la cual a este ser ahí como fin en sí mismo, como un ente que tiene en sí mismo su última razón, le corresponde también en el derecho un *ámbito del hacerse a sí mismo* que sólo puede encontrar sus límites en el auto-despliegue del otro» (pág. 72). De esta manera el principio kantiano de no tomar a otro como medio, sino como fin en sí mismo, se convierte en principio fundamental de todo derecho natural existencial. Pero no debemos concebir al hombre como un ejemplar repetible de la especie humana, sino (en el sentido de Nietzsche) como un individuo absolutamente concreto, «sólo igual a sí mismo».

Además de este derecho natural existencial existe otro derecho natural institucional: «Completamente distinto es el *derecho natural institucional*, fundado en el *existencial del ser-como*, a partir del cual se determina el sentido de nuestro ser ahí según aquellas formas del ser-en-el-mundo, cuyos sentidos propiamente dados e inmanentes a la naturaleza de la cosa encontramos en todas las figuras de los órdenes de dependencia y de participación. En ellas se encuentra el fundamento de este *derecho existencial del ser-como*: el derecho al despliegue del ser ahí como persona social en el interior del orden general jurídico y estatal, pues éste tiene que limitar frente a los demás y facilitar no sólo a nuestra existencia como ente, sino al mismo tiempo a nuestra existencia como *tal* (como padre o hermano, hombre o mujer, médico o juez) un espacio para el despliegue en las figuras de nuestra mundanización («Welt-werdung»)) (pág. 73). De esta ma-



nera nuestra colocación en el ámbito del ser-como determina el sentido de nuestra existencia social.

Cabe hacer también algunas observaciones relativas a las figuras sociales del ser-como: En primer lugar hay que advertir que en toda relación de correspondencia entre figuras sociales, el centro de gravedad se sitúa del lado de uno de los términos o bien en un tercero que se encuentra fuera de ellos. Así, por ejemplo, en la relación enfermo-médico, el último porqué, la razón de la relación se encuentra en el paciente. En la relación «esclavo-señor» (entendidos estos términos en sentido figurado) la razón está en el señor y cualquier subversión de este orden de dependencia representa un contrasentido. Por el contrario, en la relación marido-mujer, la razón está fuera de estos términos: en el niño. El planteamiento de cada una de estas tres formas depende de qué existencia se considera más importante, si la del médico o la del paciente, la del esclavo o la del señor y la de los padres o la del niño.

En la realización de nuestro ser social tiene lugar un fenómeno semejante a otro que ya hemos estudiado anteriormente: el fenómeno de la *función parcial* de los entes (semejante al fenómeno de la constitución parcial de la existencia). Esto quiere decir que nuestra existencia para los demás sólo resulta parcialmente determinada por cada figura social en que se realiza. El ser como médico, como juez o como profesor, por ejemplo, no agotan las posibilidades de nuestra realización social.

Otra distinción en el seno de las figuras sociales es la siguiente: hay figuras que determinan nuestro papel en el mundo de la publicidad o domesticidad (por ejemplo, la del médico o la madre); hay otras más especiales o determinadas, como la del propietario, la del comprador o la del ciudadano.

Las características «temporales» de los papeles cambian también según los casos: hay figuras que debemos desempeñar a todo lo largo de nuestra existencia, como la de hombre y la de mujer. Hay otras que se limitan a un período reducido de ella, como la de arrendador, vendedor, etc.

#### LOS DOS FINES DEL ORDEN

La función del orden es doble y se extiende a un doble plano: el ontológico y el temporal. En el plano temporal el orden jurídico instaaura una eterna repetición de las figuras sociales, que son las

mismas siempre o por lo menos durante largos períodos de tiempo: las formas existenciales de padre, abogado, médico, etc. Esto trae como consecuencia la *calculabilidad* del obrar social de tal manera que la comunicación humana tiene lugar en el ámbito de las convenciones humanas y no en el de un acontecer imprevisible e indeterminado: La calculabilidad trae consigo la *seguridad* jurídica; prácticamente una y otra son equivalentes.

El orden cumple también una función ontológica: determina o puede determinar las figuras sociales en su fisonomía auténtica, en su verdad, esto es, en su *justicia*. «Esta justicia no es un patrón ultraterreno ni un patrón que el hombre pueda inventar según su arbitrio, sino la peculiaridad objetiva de estas figuras del ser social previamente dada por los contextos de sentido del mundo. El legislador no puede inventar, sino encontrar su ser, si es que estas figuras no han de tener solamente vigencia, sino también validez.

La validez del Derecho se encuentra sometida a una doble medida, en los dos planos estructurales del orden: la medida de la desigualdad esencial, en el plano del orden de dependencia y de la igualdad en el plano del orden de participación. Así encontramos finalmente de nuevo, en estos dos planos del orden, aquella doble medida según la cual la justicia tan pronto da a cada uno lo suyo, tan pronto a cada uno lo mismo, aquella vieja distinción aristotélica de la justicia distributiva y conmutativa, y en la relación de aquella medida con los dos planos del orden de las figuras sociales, reconocemos más claramente el *punto de origen* de aquella desigualdad e igualdad esenciales» (pág. 80).

Con las figuras sociales se relacionan la ley jurídica, como norma exterior que nos propone un proyecto abstracto de conducta y la ley moral, como norma interior (imperativo categórico) que nos propone un proyecto de acción concreta. Esta ley moral nos indica como camino de nuestra realización personal la adopción de las figuras sociales del ser-como. En esta adopción tiene lugar el devenir del orden.

#### EL DEVENIR DE ORDEN

Maihofer va a mostrar ahora cómo el sentido del ser sí mismo está en la realización de los papeles sociales, esto es, cómo el ser sí mismo se realiza en el ser-como.

Dice Maihofer: «Las respuestas a la cuestión fundamental de to-



da filosofía práctica: ¿Qué debo hacer? indican al hombre... el camino de la vida activa, del despliegue del *interior de su subjetividad en el exterior de la objetividad del mundo*. A este camino hacia fuera nos remite tanto la llamada del «sé tú mismo» como la del «sé general», pues no hay más que un camino del devenir en el mundo: el de la *exteriorización*, de la *objetivación*. Incluso nuestro más propio ser sí mismo no se vuelve real, sin salida al mundo exterior. Pero ¿cómo podemos realizar este sí mismo en la exterioridad de la objetividad del mundo? La respuesta de Epicteto decía: *poniendo de acuerdo* con las cosas de nuestro contorno nuestra interioridad... Esto exige —como nos muestra Epicteto— el proyecto de nuestro ser ahí-en-el-mundo, no a partir de la subjetividad de nuestro ser sí mismo y del capricho de sus inclinaciones, sino de la toma de conciencia de la objetividad del ser-como, en la voluntad del deber, de aquella exigencia cotidiana a la que nos somete la objetivación de nuestro despliegue individual en las figuras sociales del mundo del ser-con-los-otros-hombres» (pág. 81).

Pero es preciso hacer una corrección a la respuesta de Epicteto: la realización de nuestra interioridad en el seno de las figuras sociales no tiene lugar de un modo rígido, objetivo, como él parece querer indicar. Hay figuras *impersonales* que exigen ciertamente de nosotros una despersonalización total y una renuncia al arbitrio de nuestras inclinaciones; por ejemplo, la figura del viajero. Hay un segundo tipo de figuras *suprapersonales* como la del juez que exige también una renuncia a cualquier opinión o deseo personales y consiguientemente la adopción de decisiones puramente objetivas. Pero hay, en tercer lugar, figuras *personalísimas* como la del amigo o la del enamorado, que no pueden ser cumplidas con objetividad abstracta, sino de modo en gran medida personal, «pues aquí la esencia misma de estas figuras sociales nos exige algo totalmente distinto de una conducta según el patrón abstracto del uno cualquiera» (página 83).

Otra observación es precisa aún: las figuras se encuentran a determinada *distancia* unas de otras (Maihoffer sigue en esto a G. Husserl, como él mismo reconoce). Nuestra realización en la objetividad del mundo exige no sólo la toma de conciencia de las características de cada figura (de que acabamos de hablar), sino también de la distancia en que cada una se encuentra respecto de las demás. Hay figuras, como la del camarero, por ejemplo, respecto de las cuales todos nos encontramos a la misma distancia y aquel que se encuentra en

ellas se reduce para nosotros «a lo que tiene de común con los otros hombres que hacen lo mismo que él, como dice Husserl acertadamente». Pero hay otras figuras respecto de las que la «distancia» es menor. Una mujer, por ejemplo, se encuentra a diferente distancia de sus hijos, marido, hermanos, vecinos, etc. Maihofer no desarrolla detenidamente este concepto de «distancia» que, por lo tanto, queda envuelto en una relativa imprecisión.

### LOS DOS CAMINOS DEL ORDEN

La realización del individuo en el seno del orden social puede tener lugar de una doble manera: en el cumplimiento de las exigencias del propio papel (imperativo categórico) y de los papeles ajenos (regla de oro).

El imperativo, categórico según la fórmula kantiana, nos dice: «Obra según una máxima que pueda valer a la vez como ley general.» Maihofer acepta esta formulación kantiana, pero la interpreta de modo particular. En su opinión el tipo de conducta propuesto no debe ser válido para todos y cada uno, esto es, para un hombre abstracto, sino únicamente para los que realizan la misma figura social que yo estoy realizando o voy a realizar, es decir, para un hombre (sería mejor decir para un tipo de hombre) concreto: nuestra conducta no ha de ser válida para *todos* en el sentido de un *todo el mundo, abstracto*, considerado como invariable, como el propio Kant pensaba, sino para mí como el *alguien concreto* y determinado, como médico o juez» (pág. 86). En cuanto médico, yo debo cumplir con las exigencias de que ese papel me hace objeto; lo mismo en cuanto abogado, padre, etc.

La regla de oro me ofrece el criterio de lo que los demás tienen derecho a esperar de mí: lo que el paciente espera de mí en cuanto médico, el cliente en cuanto abogado, el hijo en cuanto padre, etcétera. Yo debo entender estas figuras tal como son en sí mismas y no tal como quiero entenderlas según me convenga: «Lo que no quieres que te hagan, no lo hagas a los demás. Si yo entiendo el *te* en el sentido de mí ser más peculiar y me coloco como «*éste*» en el lugar de los otros, se sigue de la regla no orden, sino desorden. Pues ¿qué me impide torturar al otro si yo encuentro placer en que me torturen?» (pág. 87). Yo debo colocarme, por consiguiente, en el lugar del otro y responder a las exigencias que desde su figura puede for-



mularme; pero este que formula las exigencias no es un individuo concreto y singular, sino un *alguien* que realiza una figura social con la que yo me encuentro en el mundo: enfermo, cliente, hijo, etcétera.

Con la realización de las figuras sociales se cumple a la vez nuestro ser más propio: «Para nosotros, las reglas de la ética social no constituyen pura y simplemente las reglas de nuestro obrar. Con la *exigencia: hazte general*, están en cada una de las situaciones-decisión y de un modo *igualmente originario, al lado* de la *exigencia igualmente esencial: hazte tú mismo*, la máxima ontológica existencial. Pues siempre se nos dirige al propio tiempo la exigencia de realizar en cada una de estas figuras nuestra peculiaridad más propia, que sólo para nosotros es posible. Solamente éste *al propio tiempo* puede colocarnos en la *totalidad* de nuestra decisión como persona individual y persona social, que siempre es cumplimiento del ser-sí-mismo en en ser-como. La tarea que a nosotros los hombres nos está propuesta es la de vivir *en* este ser general y no *junto a* él nuestra peculiaridad propia» (pág. 89). Con esto llega Maihofer al término de su trabajo.

#### SIGNIFICACIÓN DE LA OBRA DEL PROFESOR MAIHOFFER

Hasta aquí el contenido esencial del trabajo *Acerca del sentido del orden humano*. Dos palabras por nuestra cuenta para precisar su significación en el ámbito de la filosofía jurídica contemporánea:

*Problemática.*—Como hemos indicado al comienzo, y ha quedado quizás en claro de la exposición anterior, el profesor Maihofer estudia fundamentalmente la contradicción existente entre dos formas de vida: personal y social. El hombre se siente solicitado según él por un doble imperativo: el del «ser sí mismo» que le remite a la realización de sus posibilidades personales más propias y el del «ser general» que le propone la adopción de las figuras de la existencia social. Es la contradicción entre el obrar autónomo, según el dictado de la propia razón (autonomía formal) y atendiendo a las exigencias del ser personal (autonomía material) y el obrar heterónimo, según el dictado de una instancia extrapersonal (heteronomía formal) y dirigido a la realización de un tipo social de vida (heteronomía material).

Se conoce la solución tradicionalmente admitida para esta antí-

tesis por los teóricos del contrato social: el hombre debe renunciar a su autonomía para entrar en el orden heterónomo del derecho. La vida autónoma es libre, pero insegura; la heterónoma no es libre, pero es, en cambio, segura. Puestos a elegir, la decisión recae en favor de la seguridad, y así la entrada en el orden civil es un cambio de libertad por seguridad. Ahora bien, aunque se concede primacía fundamental al orden civil, el tipo de existencia que en él se realiza, la existencia social, no es absolutamente satisfactorio. Superior a la existencia natural no llega con todo a ser perfecta, porque está viciada por un defecto fundamental: la anulación de la autonomía individual. Los autores a que nos referimos tienen cierta nostalgia de la libertad perdida.

La filosofía existencialista, llevando al límite la exaltación de la libertad, llega a rechazar la existencia social del hombre, una existencia heterónoma, repetible, calculable y dirigida a la consecución de un tipo abstracto y no de las posibilidades más propias del individuo. El existencialismo desemboca en una especie de anarquismo utópico.

*La solución de Maihofer.*—La solución de Maihofer es distinta de la anterior. En su opinión la existencia social del hombre constituye la verdadera forma de existencia, la existencia auténtica. El hombre se realiza plenamente como médico, abogado, padre, etc., esto es, en cada una de las figuras o papeles sociales.

La existencia individual retrocede a un segundo término frente a la social. No llega Maihofer a considerarla como inauténtica, pero sí como secundaria. El hombre sólo puede atender a la realización de sus posibilidades propias en el interior de su existencia social, en el margen de libertad que el orden le permite. Ya hemos visto cuál es ese margen de libertad: de un lado, el orden no impone solamente deberes, sino concede también derechos. De otro, ciertos papeles sólo pueden ser cumplidos cuando el hombre introduce en ellos su personalidad individual, papeles como el de amigo, amante, etc.

Por consiguiente, Maihofer no considera que la existencia social esté cargada con el lastre de la falta de autonomía. No siente ninguna nostalgia individualista, como sentían los autores del pacto social. La existencia social realiza la más plena posibilidad del ser hombre en el mundo.

*¿Existencialismo?*—El empleo frecuente de la terminología heideggeriana induce a catalogarlo dentro de esa corriente filosófica. Pero esta circunstancia es puramente formal. Si, desde el punto de



vista de la filosofía jurídica, es característica del existencialismo, la actitud negativa (implícita por lo menos) frente al orden jurídico, un orden que priva al hombre de la realización de sus posibilidades individuales, se comprenderá fácilmente que Maihofer se encuentra en el polo opuesto del existencialismo. Este último es radicalmente individualista (al menos en la versión del mismo que circula corrientemente. Una versión más detallada habría de hacer muchas precisiones). Maihofer es «socialista» (si no se entiende esta expresión en el sentido político usual).

Sólo en un sentido distinto puede hablarse del existencialismo del autor: en cuanto que se preocupa por el estudio de la existencia humana, preferentemente de la existencia social. Es, en resumen, existencialista en la atención por la existencia, pero no el individualismo, en la valoración de la existencia individual como forma auténtica de realización del hombre.

*El papel del Derecho.*—El Derecho aparece entonces como un medio de asegurar la existencia social del hombre y resulta plenamente aceptado. No hay ninguna nostalgia de la libertad natural del hombre, como no la había de la existencia individual. El Derecho es un instrumento al servicio de la realización más plena del hombre.

Por otro lado, aparece el Derecho como una especie de superestructura levantada sobre la existencia social. Esta es algo previo, que existe con el hombre y de la que el Derecho depende en último término. Son las figuras sociales las que hacen surgir el Derecho y no el Derecho quien crea las figuras sociales. Ciertamente este problema no se encuentra explícitamente planteado por Maihofer, pero la opinión anterior se encuentra implícita en sus afirmaciones. Téngase presente que en este como en otros puntos, nosotros pretendemos buscar la aportación original a la filosofía jurídica que pudiera contener la doctrina del autor, y para ello intentamos forzar al máximo los contrastes, de manera que aquella aportación resalte más visiblemente.

*Jusnaturalismo.*—Este carácter resulta tan claramente de la exposición anterior que apenas es necesario insistir en él. El orden jurídico permite otorgar a las figuras el contorno que verdaderamente les corresponde, pero el contorno de las mismas le es dado al hombre «a partir de las conexiones de sentido del mundo» y el legislador no puede «inventarlo», sino «encontrarlo» si es que las figuras han de tener no sólo «vigencia», sino «validez».

*Tratamiento de los problemas en el sentido de la doctrina burguesa tradicional.*—No empleamos la designación «burguesa» con sentido valorativo alguno, sino sólo como medio de distinguir la doctrina de ese tipo de la marxista o socialista. Falta, por de pronto, en Maihofer el planteamiento de tipo económico. Existen figuras sociales (es decir, una división de las funciones sociales, en último término del trabajo) y una superestructura jurídica que se eleva sobre ellas. ¿Acaso dependen una y otra de la infraestructura económica que se encuentra a su base? Es esta una pregunta que el profesor Maihofer no se formula.

Tampoco considera Maihofer la posibilidad de una desaparición futura del orden jurídico, característica del pensamiento marxista. La complacencia con que acepta la existencia del orden heterónomo hace pensar que este orden constituye, para él, una estructura esencial de la vida humana social.

El esquema de la lucha de clases no hace tampoco aparición en ningún pasaje de la obra.

Ciertamente el profesor Maihofer no cierra la puerta a esa problemática y su pensamiento ofrece muchos puntos por los que podría introducirse (piénsese, por ejemplo, en el análisis de las figuras sociales de capitalista y proletario), pero por el momento parece posible atribuirle, como hemos hecho, una postura coincidente con la tradicional, que sólo se distingue de ella por una mayor estimación de la existencia social y del orden jurídico como medio de garantizarla y darle una estructura justa. En nuestra época, constituye una reacción frente al individualismo existencialista, planteada desde su mismo terreno: el análisis de la existencia humana, y en este punto radica, a nuestro juicio, su significación más importante para el campo de la filosofía jurídica contemporánea.

LUIS GARCÍA SAN MIGUEL





## LA CANTIDAD COMO ENTIDAD JURIDICA

Con la limitada extensión que se nos pide y que es obligada en toda comunicación (1), resumo aquí apretadamente las ideas centrales del tema propuesto, *La cantidad como entidad jurídica*, que vienen a resultar como sugerencias previas en una *reflexión filosófica sobre el Derecho*, cualificando la materia que es objeto de tal «reflexión» y, a la vez, ubicándola axiológicamente en el sentido universal, claro y directriz de aquella reflexión.

### 1. POSIBILIDAD

La primera meditación sería dar respuesta al problema de si la cantidad es susceptible de formar parte de un entendimiento epistemológico y óntico en el *ser del Derecho*. Si es posible que la cantidad, que nutre esencialmente el terreno de las Ciencias Naturales —la Física y las Matemáticas principalmente—, puede estar quintaesencializada en lo que el Derecho es, lo que *constituye* el Derecho, la *vivencia* de la norma, la *realidad* social como Derecho.

Nuestra respuesta es afirmativa, y el sentido de tal afirmación quedará aclarado en el contexto que sigue. Digamos aquí que es ya un hecho la incorporación a la Filosofía jurídica contemporánea —como lo hace Carnelutti— de tres dimensiones del fenómeno jurídico: *materia, espacio y tiempo*. Que el problema a tal respuesta puede quedar supeditado a la que se dé a la Filosofía misma, como teoría de la realidad, como teoría del saber supremo y universal, e incluso al método apriorístico, historicista o empírico sobre el que se enhebre el quehacer filosófico. Y, naturalmente, la cuestión estriba también en la distinción, más o menos acabada, entre Ciencias Sociales y Ciencias de la Naturaleza.

---

(1) Comunicación a la IV Reunión de Aproximación Filosófico-científica de Zaragoza, 1961.



Nos basta afirmar aquí que la cantidad está en la problemática jurídica; que es «materia jurídica», sin prejuzgar su esencialidad o su carácter instrumental básico.

## 2. LA CANTIDAD EN LA JUSTIFICACIÓN DEL DERECHO

Al tratar de darnos respuestas al *quid jus* kantiano, al *qué sea Derecho*, el filósofo-jurista puede hacer remanso intelectual y reflexivo a la orilla de las realidades, de las voliciones o de las representaciones conceptuales.

Aquí está la clave de la escisión doctrinal, aunque a veces esté también la posibilidad del recorrer filosófico no dogmático. Al tratar de justificar el Derecho, de descubrir aquello que lo fundamenta, no lo que lo constituye, el mismo concepto del Derecho nos puede dar una idea diseñadora sobre la cuestión. Porque el Derecho, sin duda alguna, es, entre otras cosas, *medida*, y la medida es regla, cifra, noción matemática.

Pero el término *medida*, al concretarse en la *cantidad* que nos dé esa *medida*, resulta a todas luces experimental en el *a posteriori* de la medida misma. Porque no se trata de calibrar en una relación jurídica o de convivencia la *cantidad de lo justo* que en ella hay, puesto que el problema seguirá siendo *el por qué se toma tal cantidad de lo justo* para medir el Derecho, para fijar la juridicidad de la norma.

La cantidad, como medida de lo justo, podrá estar en el *escenario* mismo del *quid jus* o, más concretamente, en algunos aspectos específicos en los que es más dable tal relación *cantidad-medida-de-lo-justo*. Por ejemplo, al estudiar las relaciones del Derecho y Economía (Stammler). Por ejemplo, al proyectar el problema en una radiografía social concreta, como es la que fué vivero de la *lucha de clases*: el marxismo-comunismo, al hacer de lo económico la reductibilidad básica de toda relación, no ha hecho sino emplazar la «cantidad» en la metafísica de los valores.

Claro es que todo eso, a su vez, implica una previa concepción del orden social y de la persona humana como protagonista de la convivencia. Laín Entralgo ha señalado (*Teoría y realidad del otro*, II, 231) que «tanto como saber *en qué consiste* una persona humana, nos importa ahora saber cómo la persona se *presenta* cuando ante nosotros aparece». Y al estudiar la contraposición con la apariencia del otro-objeto —que más adelante recogeremos nosotros también— se-

ñala como notas descriptivas del otro-persona, una, la «5.<sup>a</sup> *La no susceptibilidad de cuantificación*. En su realidad personal, ningún hombre es más o menos que otro; será a lo sumo mejor o peor, según el uso que haya hecho de su propia libertad. Los hombres son más o menos desde un punto de vista psicológico o sociológico, no desde un punto de vista genuinamente "personal". Cuando se adopta éste, nuestro igualatorio y demagógico "De hombre a hombre no va nada" cobra plena vigencia.»

### 3. LA CANTIDAD EN LA CONSTITUCIÓN DEL DERECHO

Es punto éste sobre el que el profesor Sánchez del Río tiene anunciada toda una comunicación, *Cuantificación y materia jurídica*. Difícil tema el de prejuzgar solamente la cuestión del deslinde de lo filosófico y de lo científico en el Derecho. La Ciencia del Derecho nos da lo que *constituye* el Derecho, aquello que integra un saber jurídico sin pretensiones de universalidad. Y aquí asoma impacientemente la preocupación de si el Derecho puede ser o no universal, por su *ser-mismo-de-Derecho*. O aún más claramente, de si es posible un Derecho natural como norma, como idea, como concreción, como racionalidad.

A nuestro modo de ver, la cuantificación es posible y deseable en la ciencia jurídica. Pero no para convertirse *en ser* de lo que al Derecho lo constituye, porque entonces la respuesta sería esencialmente filosófica. Al científico-jurista le preocupa lo que sea en concreto *el* Derecho. Y entonces, sí, la cantidad tiene un papel, pero *instrumental*. La teoría egológica del Derecho de Carlos Cossio es ahí —creemos— donde alcanza su plenitud. Porque hay un afán valorativo. Porque si el Derecho se traduce en «conducta», su cuantificación constituye uno de los ingredientes de la relación jurídica. La preocupación del profesor Lois Estévez, entre nosotros —en parecida forma—, de la aplicación del análisis matemático al Derecho (cfr. *Introducción a la Filosofía del Derecho*, 1959) está en semejante línea.

Pero, repetimos, más que adoptar aquí una posición decisiva a la vista de la esperada comunicación del profesor Sánchez del Río, nos interesa aludir al problema con las matizaciones expuestas.



#### 4. LA CANTIDAD EN LA INTERPRETACIÓN EXISTENCIAL DEL DERECHO

Tras los problemas justificativos y constitutivos del Derecho está, sin duda, el de su interpretación existencial, dando a este adjetivo toda la amplitud conceptual que la «existencia» tiene. El Derecho *se da* en la vida. El Derecho *está*. El Derecho *se es Justicia*. El Derecho constituye *el Derecho*. Pero el Derecho se cultiva, se airea, se erige en la vida. Y Vida Social.

Repetimos, insistimos: en la interpretación existencial de lo jurídico, la respuesta no es fenomenológica, ni el dato, ni la auscultación. Queremos decir que el Derecho responde a la posición del *ser-existente-en-sociedad*. La persona es la protagonista. Aunque, naturalmente, los límites de la «existencia» no los señalamos en el escenario mismo y único de la radiografía social.

El hombre, en esa vida que no le viene dada hecha, al decir ortegiano, se erige en promotor de una vida-jurídica. Y hace «reglada» aún la posición más aparentemente nihilista. Porque aun para serlo o para aparentarlo hay que utilizar un lenguaje o una escala axiológica concreta.

En esa interpretación existencial de lo jurídico, «la cantidad» representa diluidamente, pero gradúa a su vez la concreción entre la idealidad y la realidad del Derecho. Cuando Renard, por ejemplo, habla de un Derecho natural progresivo frente a la tendencia a lo estático del positivo, no cabe duda que cuantifica la modalidad creadora del primero. Lo que sucede es que tal sentido progresivo provendrá no de la fluctuación fenoménica de los hechos o normas jurídicas, sino de la Naturaleza, la cual es permanentemente progresiva, que no es lo mismo que en permanente progresión. La sabia Naturaleza, la «naturaleza de las cosas», en expresión de Fechner más teñida de interés, es límite, pero es también fundamento del «cuánto». No es «exclusivo», por tanto, en lo existencial. Como parece desprenderse de Jaspers: «*La cifra es para la conciencia existencial la única forma en que la trascendencia se le parece, el signo de que para la "existencia" la trascendencia está oculta, ciertamente, pero no desvanecida*» (*Filosofía*, II, 1958, 585).

La cantidad en el fluir jurídico —para nosotros— *modula la carga trascendente* del Derecho mismo en la vida social. Sin ser por sí mismo lo trascendente. Transparenta toda luz de la sed de justicia, sin ser luz, sin ser la justicia. Enhebra la génesis creadora de la

historia de las ideas y de las estructuras jurídicas, sin ser la creación ni la fuente fundadora de derecho. La cantidad *traduce* el lenguaje humano, la voz de la conciencia en los deberes de la convivencia. Y tipifica la aproximación que un sujeto —*próximo* también— guarda con *otros*. Y juntos, con la *proximidad* social. Y de la misma manera cualifica las conductas, las actitudes, las idealidades, las vivencias de lo justo. El «cuánto» nos da la expresión primera de «lo suyo», que, por ser *justo*, cada uno debe dar al *otro*. Pero nunca reducido a la cifra. Como tampoco elevado a categoría metafísica. La cantidad, por último, nos acerca a las impacencias y afanes humanos, sobre todo en circunstancias históricas de un grandioso despertar social de hombres y sociedades, en una movilización masiva y fecunda y atropellante hacia lo que con sentido espiritual llamamos un «mundo mejor», y en el que han de cuajarse y multiplicarse los «cuántos de lo justo», hasta llegar a una sociedad *cuantitativamente más justa*.

##### 5. LA CANTIDAD EN LA APLICACIÓN Y REALIZACIÓN DEL DERECHO

Es aquí donde la cuantificación jurídica cobra su máximo relieve. Porque el mecanismo instrumental para graduar los comportamientos humanos, cuando se trata de relaciones no puramente interindividuales, sino interpersonales, y sobre todo intersociales, se dirige a lo que es *materia jurídica*, y en ella la cantidad matiza y tipifica el sentido de la norma o sus consecuencias.

Es, por decirlo así, dar sentido axiológico-jurídico al problema del *otro-como-objeto* que analiza Laín Entralgo, una de cuyas notas descriptivas es: «5.<sup>a</sup> La *cuantificación*. El otro-objeto no es sólo numerable; es también cuantificable, susceptible de comparación cuantitativa. Sólo en cuanto objeto es un hombre *más o menos* que otro: más o menos alto, inteligente, enérgico, etc. Viendo a todos sus hijos como personas —como personas-hijos— un padre no ama más a uno de ellos que a los restantes; para «preferir» a éste o al otro ha de considerarlos según sus respectivas cualidades; por tanto, ha de objetivarlos. En un mundo de personas, los valores personales surgen como realidades cualitativas incomparables; en un mundo objetivante y objetivado, los valores personales se cuantifican, se hacen mensurables.» Es la gran diferencia con el otro-persona de que hemos hablado antes, y aun cuando intelectualmente sean posibles



los distingos, el aspecto cuantitativo del otro es una realidad que también se da y ocurre en la convivencia jurídica, en la que se dan y se realizan el Derecho mismo. Veamos, por ejemplo, los supuestos más interesantes :

La cantidad interviene en la presentación del legislador al cualificar los preceptos sobre una base de justicia. El bien común concebido por Tomás de Aquino, igual que el mejor régimen político, no es el de los más, sino el *mejor*, para los mejores. Se trata aquí de un puente importante entre lo que *cuantifica* y lo que *cualifica*. Por eso el régimen modula la norma en buena parte con criteriología cuantitativa, en tanto en cuanto responde a un criterio «*justo*» —el «cuánto»— y social. Así, en materia civil cuando exija que se redacten por escrito los negocios jurídicos que excedan de 1.500 pesetas. O en materia de comercio cuando obliga a que toda Sociedad que tenga un capital determinado se constituya en forma de Sociedad anónima. O en lo penal, donde la materia delictiva en ciertos delitos, el hurto, por ejemplo —está en que una infracción contra propiedad superior a una cantidad— hoy 500 pesetas, 10 pesetas en el Código penal de 1914—, e incluso la penalidad se gradúa por la cuantía de la sustracción en una correlación de *cuantía de pena* y *cuantía de infracción*.

La cuantificación jurídica se manifiesta asimismo en la ordenación de los procedimientos para la *realización y aplicación* del Derecho: *Mayor, menor, pequeña y mínima* cuantía, sin que ello prejuzgue la dosis íntima de justicia de cada supuesto. Se da también en materia *fiscal*, donde concretamente la detracción que el Estado exige para la comunidad, toma de las *bases* económicas los *tipos* de imposición en una escala multiforme donde se combina el *cuánto* con la entidad subjetiva personal: escala de descendientes, escala de ascendientes, parentesco natural, extraños, cónyuge, descendientes, etcétera. Aquella expresión de Jaspers, «*la materia es la naturaleza muerta. Sólo es comprensible cuantitativamente*» (*Filosofía*, I, 194), quitado el sentido de exclusividad, el «sólo», tiene aplicación al campo del Derecho. Diríamos: «La materia jurídica es la naturaleza muerta, pero es comprensible *cuantitativamente*.»

JESÚS LÓPEZ MEDEL

# EL DERECHO NATURAL DE PROPIEDAD EN LA IDEOLOGIA CATOLICA MODERNA

(ESTRUCTURAS CONSTITUTIVAS, SENTIDO Y LIMITES  
ONTOLOGICOS DEL DERECHO DE PROPIEDAD)

## I

El derecho de propiedad significa, ante todo, una vocación del hombre y de la humanidad al dominio de la naturaleza. No cabe limitación alguna a la acción del hombre en esta dirección, y el instrumento de que la humanidad se sirve es el espíritu de invención concretado como técnica industrial y técnica económica.

La limitación del derecho de propiedad proviene inmediatamente de que su objeto ha de ser el dominio de la naturaleza, pero en ningún caso el dominio del hombre mismo. La garantía suprema del respeto del hombre por el hombre, o sea de que el hombre no puede ser convertido en cosa al ser objeto de dominio económico de otro hombre, es la técnica jurídica donde se establezca la necesidad de que cada hombre sea respetado en cuanto tal por los demás.

Del juego histórico entre la humanidad vocada a dominar la naturaleza extrahumana y la invención de las técnicas industriales y económicas, resultan concretamente los diversos modos de producción y consumo.

Del juego histórico entre la humanidad vocada a la dignidad personal y la invención de las técnicas jurídicas, resultan concretamente los diversos regímenes jurídicos de propiedad.

## II

Ante la gama posible de regímenes jurídicos de la propiedad, y en presencia de los numerosos estilos culturales, económicos y políticos de organizar ese proceso de apoderamiento del hombre sobre



la naturaleza, una mentalidad anclada en la creencia de un destino sobrenatural de la humanidad puede establecer valoraciones concretas y estimaciones muy apreciables acerca de un régimen concreto de la propiedad. Esta actividad ha sido realizada a través de los siglos por el pensamiento brotado de la religiosidad cristiana. Mas en nuestros días esta peculiar toma de conciencia se ha producido con una tal intensidad y precisión que constituye por sí misma un momento constructivo imprescindible para toda la ciencia social y jurídica.

El principio más decantado en todo este pensamiento es el siguiente: todo hombre participa en la posibilidad de ser dueño de la naturaleza; todo hombre debe participar en el esfuerzo por ser fiel a la vocación humana de dominar a la naturaleza, y toda organización jurídica de la convivencia ha de posibilitar que el hombre concretamente considerado sea *propietario*. La cifra y resumen de este principio es la frase de que todo hombre tiene un *derecho natural a la propiedad*.

### III

Desde una conciencia de las realidades y de las valoraciones religiosas se aprecia consecuentemente la significación ontológica del derecho de propiedad dado en el propio concepto de hombre considerado como sujeto de dignidad personal. Pero esta valoración tiende a implantarse también en el terreno peculiar de las valoraciones éticas pertinentes al fondo común de la humanidad, y que han de ser realizadas durante y mediante el proceso de espiritualización de esa misma humanidad. De ahí que tal valoración religiosa y ética se proyecte concretamente sobre los módulos convivenciales vigentes en la historia y en la geografía humana para juzgarlos, primero, mas también para procurar influirlos realizándose en ellos. Y es aquí donde la valoración ético-religiosa del hombre como dominador de la naturaleza se formaliza en la estructuración del hombre como propietario, o sea como *sujeto jurídico llamado y obligado a poner en práctica sus innatas posibilidades como asimilador de la naturaleza, dominándola, apropiándosela y, superando todas las dificultades en esta tarea, espiritualizándose al dotar y proveer de sentido a la materia inerte*.

Si los juicios críticos, las observaciones, las explicaciones propor-

cionados en la multitud de testimonios de la mentalidad ético-religiosa de los católicos acerca del derecho de propiedad son reunidos organizadamente y comprendidos conjuntamente, tendremos una «ideología católica» acerca del derecho de propiedad.

Mas si, en un grado ulterior de elaboración de este pensamiento, tal ideología es sometida a una formalización técnica dentro de las categorías conceptuales propias de la técnica jurídica, se obtendrá una *doctrina de la propiedad* donde se habrá formalizado y tomado cuerpo aquella ideología. Tal será la tarea del estudio propuesto.

#### IV

Para realizarlo se adoptará un método que resultará de la aplicación conveniente de esta quintuple consideración:

1.<sup>a</sup> Lo entitativo del derecho de propiedad es ser institucionalización de medios humanos de dominar la naturaleza.

2.<sup>a</sup> Este derecho de propiedad, perteneciente a la entidad humana considerada en sí misma, existe en ella al lado de otros derechos también dados innatamente en el hombre: tales como el derecho a la vida, al trabajo, a la familia, etc.

3.<sup>a</sup> El derecho de propiedad tiene que encontrar, en la colaboración y en la concurrencia de los restantes derechos naturales, una estructura donde radicarse correspondiendo a la estructura íntima de la naturaleza humana misma, de tal modo que refleje en la ordenación jurídica total la importancia relativa que el derecho de propiedad ha de tener dentro de una jerarquización ética de las facultades humanas.

4.<sup>a</sup> Dada la estructura concreta del hombre y de la sociedad, el derecho de propiedad constituye un acondicionamiento necesario, en determinado grado, de la realización de los restantes derechos naturales éticamente más valiosos.

5.<sup>a</sup> Dada esa misma estructura del hombre y de la sociedad, el derecho de propiedad sólo puede desarrollarse, en determinado hombre y en determinado régimen social, dentro de ciertos límites constituidos por el equilibrio convivencial procedente de una armonización de derechos pertenecientes a cada persona humana y entre unas y otras personas humanas dentro del ámbito de determinada comunidad.



El juego de estos principios teóricos sobre el contenido y la extensión del derecho de propiedad entendido como «derecho natural de propiedad» puede explicitarse de los modos siguientes:

## V

### 1. DERECHO NATURAL DE PROPIEDAD Y DOMINIO DE LA NATURALEZA

La propiedad se referirá a la institucionalización jurídica de las técnicas sociales e individuales de dominio de la naturaleza, de modo a asegurar la persistencia, el progreso y la expansión del dominio de los hombres sobre las cosas.

No podrá ser un modo de institucionalización jurídica deseable aquel tipo de regulación jurídica de la propiedad que, primero,

— signifique una sumisión del hombre, propietario o no, a las cosas, por estar toda su conducta prácticamente condicionada en absoluto por las cosas de su propiedad o de la ajena, y segundo, que

— signifique una sumisión permanente de un hombre a otro hombre en función de la utilización de cosas o de objetos naturales que sean propiedad de uno de ellos.

### 2. DERECHO NATURAL DE PROPIEDAD Y DERECHO A LA VIDA

La propiedad se referirá a la institucionalización jurídica de los medios económicos de que todo hombre debe disponer para vivir una vida digna de su condición humana y superadora de las dificultades que las realidades nocivas pudieran aportarle (carencia de alimentos, de vestido y habitación, indefensión frente a los fenómenos naturales y sociales que amenazan sustancialmente la libertad y el vivir diario) en daño de su propia subsistencia o en medida de abreviarla injustamente o hacerla casi incompatible con su presencia física en el mundo.

No será una propiedad jurídica acorde con el derecho natural de propietario, primero,

— aquella que signifique para el propietario un poder de vida o muerte sobre el no-propietario (la propiedad de un tro-

zo de pan que libraría a un necesitado de morir de inanición), o, segundo,

— que implique en el propietario o en el no-propietario un género de vida tal que acorte su vida (por el efecto agotador de ciertos trabajos) o la haga especialmente penosa hasta el punto de privar a ciertos hombres de oportunidades de actualizar su conciencia o de realizar actos personales, rebajándolos a la condición moral de infrahombres.

### 3. DERECHO NATURAL DE PROPIEDAD Y DERECHO AL TRABAJO

La propiedad se refiere a la determinación de los sujetos jurídicos que dirigirán el destino económico de los bienes de producción y que señalarán la atribución de sus productos a los sujetos jurídicos que podrán consumirlos. La actividad de consumo se refiere al sostenimiento de los hombres en general y a posibilitar, por tanto, el ejercicio de todas las actividades humanas proporcionando los medios para las mismas. La actividad de producción se refiere a la aplicación, sobre cosas u objetos materiales, del esfuerzo humano, el cual viene a ser entonces el «trabajo».

Será una forma de propiedad consecuente con el derecho natural de propiedad, aquella que permita y asegure, con el mínimo de coacción posible, la mejor utilización productiva de las cosas naturales y de los medios de producción, y la distribución más eficaz en orden a satisfacer las necesidades individuales y sociales.

No será una forma deseable de organización jurídica aquella en la cual la propiedad instituída sea razón de:

— la existencia de trabajo humano no empleado en funciones productivas cuando existen aún necesidades económicas sin satisfacer;

— la existencia de hombres, propietarios o no, cuya capacidad de trabajo no sea desarrollada de acuerdo con la cantidad de bienes económicos consumidos por los mismos; o cuya capacidad de trabajo no pueda emplearse por no tener medio (natural) material de realizar provechosamente su capacidad de producción, quedando, por tanto, en situación de no poder proveer a sus necesidades más elementales, cuando el no-propietario no es otra cosa que un proletario.



#### 4. PROPIEDAD Y DERECHO A LA EDUCACIÓN FUNDAMENTAL

Un buen régimen de propiedad hará posible que todos los individuos jóvenes puedan adquirir el adiestramiento necesario para poder realizar, llegados a una edad adulta, las funciones precisas para el remedio de sus necesidades y el servicio del medio social donde forzosamente han de vivir. Para ello será preciso que quienes han de ostentar responsabilidades de todo tipo puedan dedicarse a su preparación durante el tiempo requerido sin por ello experimentar las necesidades apremiantes que les impedirían tal empleo de su tiempo y la adquisición del adiestramiento exigido por la convivencia de los hombres.

No será correcta aquella forma de estar organizada la propiedad en la cual el propietario podrá prescindir de todo esfuerzo para ponerse a la altura requerida por la dirección de la explotación económica de sus bienes, o aquella en que el no-propietario estará de tal modo indefenso frente a las necesidades vitales más elementales, que no podrá ordinariamente ponerse en condiciones de prepararse durante su infancia y adolescencia con el fin de convertirse en un hombre dotado de los medios técnicos requeridos por el medio social contemporáneo, cuyos caracteres son la división y la especialización del trabajo.

#### 5. PROPIEDAD Y DERECHO A LA PERSONALIZACIÓN

Dada una óptima organización jurídica, todo hombre dispone de alguna de las facultades de disposición y de aquellas facultades de consumo que le sitúan en un plano donde su conducta puede estar libre de presiones exteriores y, por tanto, ejercer sus actividades ordinarias en un nivel de respeto y de dignidad donde prevalezca la razón y el ordenado querer de cada uno. A esta condición de actuar por motivos racionales se refiere precisamente ese modo de ser humano que se llama «personal». Se advierte aquí que una propiedad jurídica conforme al derecho natural de propiedad es un positivo factor de personalización, por liberar al hombre de ciertas servidumbres y sujeciones que le materializarían y harían depender de la arbitrariedad ajena o de la opresión de malas condiciones vitales, con detrimento de su racionalidad.

Consiguientemente, no estaría convenientemente establecida aque-

lla propiedad jurídica respecto a la cual el propietario no podría manifestar sus modos razonables de dirección y de gestión; o aquella respecto a la cual el no-propietario estaría relegado a ser un mecanismo o un engranaje más, sin posibilidad de conocer los resultados económicos o técnicos de su propia conducta, ni tampoco participar en algún nivel de la resolución de aquellos asuntos que le afectan en cuanto trabajador.

## 6. PROPIEDAD Y DERECHO A LA FAMILIA

Un régimen de propiedad bien estructurado posibilita que cada hombre pueda asumir ciertas responsabilidades frente al futuro. La más elemental de estas responsabilidades es la de poder sostener y cuidar convenientemente a sus hijos. De aquí la gran importancia que la calidad de propietario tiene en orden a la constitución de la familia. Esta importancia se extiende modernamente a la calidad de mero trabajador, en cuanto que la organización económica de los bienes materiales ha de proveer de trabajo y de una remuneración adecuada a quien ponga su actividad al servicio de la producción que resulte de la utilización de cosas ajenas. Por ello la institución jurídica de la propiedad tiene que servir de fundamento razonable a aquellos proyectos humanos que consistan en fundar y desarrollar una familia.

Cuando la posibilidad de disponer de los bienes propios en la medida en que esa disposición puede ser provechosa para el bienestar familiar no es patente; o cuando la imposibilidad de obtener un trabajo bien remunerado no permite la crianza y educación de los hijos, así como convertir al hogar en un centro de atracción de la vida de los cónyuges, no puede decirse que exista generalmente un régimen de propiedad conforme con el derecho natural de propiedad.

## 7. PROPIEDAD Y DERECHO A LA INTEGRACIÓN SOCIAL (CULTURA)

Los bienes económicos, a cuya disposición, con arreglo a su destino, se refiere el derecho de propiedad, generan durante los procesos de producción y de consumo una conexión general de todos los sujetos que se hallan en un ámbito determinado. El régimen de propiedad está bien organizado cuando las decisiones referentes a la dis-



posición y administración de los bienes de producción proceden de los sujetos mejor dotados para establecerlas, y cuando los beneficios del consumo afectan en un nivel equiparable a todos los miembros de la comunidad económica, al menos en cuanto a la satisfacción de aquellas necesidades elementales que se refieren a una vida digna, a la posibilidad de obtener una justa compensación del trabajo, a la educación de los individuos que tomarán el relevo de las actividades del grupo social dado, al desarrollo de capacidades de obrar razonable y libremente, a la formación de una familia y desarrollo de las tendencias constructivas del amor. Cuando el régimen de propiedad está bien organizado, el hecho de que las satisfacciones de tales necesidades se produzcan en algún nivel comparable entre todos los sujetos jurídicos originará que se produzca y fragüe una conciencia de grupo donde sea posible una colaboración a múltiples efectos, y sobre todo un espíritu de solidaridad en cuanto a la existencia de valores culturales comunes en que participan activamente todos los individuos afectados.

Por el contrario, cuando de diferencias en el poder económico o en la utilización de consumo y en el nivel de vida se producen distancias muy grandes entre unos individuos y el resto de los componentes de la comunidad, o entre unas clases y otras, y es sustituida por fuerzas que se oponen entre sí, de ello resulta la imposibilidad de una colaboración social constructiva, la posibilidad de malestar del conjunto y de cada parte, y la inexistencia de una cultura común dentro de cuya integración puedan ser efectivamente valiosas las aportaciones espirituales de cada uno de los miembros o grupos de la comunidad.

#### 8. PROPIEDAD Y DERECHO A LA ACTIVIDAD PÚBLICA (POLÍTICA)

El interés por las tareas propias del bien común sólo resulta posible —me refiero a un interés sano y altruísta— cuando los instrumentos jurídicos hacen posible la satisfacción de los intereses individuales y de los grupos familiares. Por ello, para que la actividad política de los ciudadanos sea consciente y libre, es preciso que una institución de la propiedad sea capaz de satisfacer los intereses primarios de la vida ordinaria de las gentes.

Por el contrario, cuando el agobio económico aplasta la vida de determinados hombres o grupos, no se dan las condiciones para que

quienes resulten así afectados tengan tiempo oportuno e ideas suficientes para decidir con desinterés y elevación de miras acerca de los asuntos que se refieren al destino y gobierno de la comunidad en que viven, y en esa misma proporción quedan enajenados en cuanto personas capaces de actuar razonablemente en el nivel de las decisiones políticas sobre las cuales su condición de hombres modernos les confiere expresamente múltiples posibilidades de influencia. De modo semejante, aquellos que disponen de tal concentración de medios económicos que pueden permitirse adoptar decisiones que no miran sobre todo al bien de la comunidad en cuanto tal, se ponen deliberada o inconscientemente al margen de la comunidad, la cual se ve así desasistida de elementos esenciales de su integración y de su existencia en cuanto comunidad política verdadera. Esto sucede cuando la institución de la propiedad es tan defectuosa en ciertas positivaciones concretas, que es responsable de que grupos más o menos amplios no alcancen el poder de participar razonable y personalmente en el nivel de las decisiones políticas, o que otros grupos puedan actuar sin necesidad de solidarizarse forzosamente con el desarrollo de los intereses de la comunidad en cuanto tal y de su bien común, antes por el contrario, sustituyan coactivamente los intereses comunes por los suyos privativos o por su arbitrariedad.

#### 9. PROPIEDAD Y DERECHO A LA TRANSCENDENCIA PERSONAL (RELIGIÓN, CONCIENCIA)

La conciencia de ser hombre es imprescindible para tener una noción aproximada del ser de Dios. El vivir humanamente es requisito necesario de poder optar a participar de la vida divina. Por el contrario, el vivir aplastado bajo el agobio de las necesidades materiales materializa el espíritu humano y le retrae a la condición de un infrahombre imposibilitado de alzar su mirada hacia lo alto. Y al faltar esta posibilidad de tender con el alma hacia otra realidad que un premioso ir viviendo, falta amplitud a la perspectiva espiritual, no queda al pensar humano más que la angostura de lo cotidiano y un horizonte vital reducido que no deja ninguna elasticidad para que la conciencia llegue a actualizarse íntegramente.

Por ello puede afirmarse que un adecuado régimen jurídico de la propiedad que satisfaga las necesidades primordiales de los hombres contemporáneos, propietarios o no-propietarios de bienes de produc-



ción, es tajantemente necesario para que tales hombres alcancen el nivel de personas, tanto por estar capacitados para obrar razonablemente como por estar predispuestos hacia su liberación respecto a las funciones que atan exclusivamente a las preocupaciones vitales inferiores.

Correlativamente, un régimen jurídico de propiedad dentro del cual sea posible que existan hombres —propietarios o meramente trabajadores— que no alcanzan a vivir una vida personal y libre, no llena las funciones a que está obligado y debe ser cambiado hasta que consiga liberar a tales hombres de esas condiciones en las cuales la virtud es imposible no sólo porque exigiría renunciaciones heroicas o conformidades absurdas, sino porque en ellas el hombre no llega a alcanzar un nivel de desarrollo personal adecuado a la moralidad y la racionalidad del obrar, y a la configuración de aspiraciones transcendentales al mero vivir terrestre.

ANGEL SÁNCHEZ DE LA TORRE

# EL PRINCIPIO «WAS VERNÜNFTIG IST, DAS IST WIRKLICH; UND WAS WIRKLICH IST, DAS IST VERNÜNFTIG» A TRAVES DE LA FILOSOFIA HEGELIANA, CON ESPECIAL REFERENCIA A LA FILOSOFIA JURIDICO-POLITICA

## SUMARIO :

El sistema hegeliano.—Sistematicidad y dialéctica.—Influencias hegelianas.—Originalidad de Hegel.—Terminología hegeliana.—La fórmula «Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig».—Punto de partida de la especulación hegeliana.—*Fenomenología del espíritu* y «sistema de la ciencia».—La gnoseología hegeliana.—Lógica y Metafísica: panlogismo hegeliano.—La realidad de lo racional: «Was sein soll, ist in der Tat auch» y «Was vernünftig ist, das ist wirklich».—El sistema de la ciencia: objeto de la filosofía.—El concepto y la realidad.—La Razón y lo Absoluto.—La filosofía como «sistema de la razón».—El despliegue del concepto lógico y la dialéctica objetiva de la realidad.—Dialéctica de la Idea: *Lógica, Filosofía de la Naturaleza, Filosofía del Espíritu*.—La *Lógica* hegeliana y la *Crítica* kantiana: superación del dualismo pensamiento y ser en la identidad panlogista de Hegel.—«Lo que es racional es real, y lo que es real es racional».—Filosofía de la Naturaleza y su conexión con la Lógica.—Los grados de la Naturaleza como fases de la Idea.—Filosofía del Espíritu.—El reino del Espíritu y el despliegue objetivo de la razón.—El Espíritu como razón y voluntad libre.—La *Filosofía del Derecho* de Hegel.—La racionalidad de la realidad social.—El Derecho y la Etica.—El Derecho y el Estado.—La *Filosofía de la Historia*: papel e importancia de la racionalidad de lo real en la concepción hegeliana de la filosofía de la historia.—Historia de la cultura e *Historia de la Filosofía*, como manifestaciones de la racionalidad de la Idea.—La realidad de lo racional y la racionalidad de lo real en la interpretación de la doctrina hegeliana.—Conclusión.

La pretensión de construir *a priori* todo, incluso la historia, como un proceso dialéctico de autorrealización de la Idea, proceso al que la experiencia tenía que adaptarse, es la más osada aventura de la razón, que agotó las fuerzas del idealismo. «Ningún hombre realizó tan gran esfuerzo para sacarse el universo de la cabeza» (1).

Esta fué la pretensión de Hegel y en eso consiste su filosofía toda.

---

(1) Ramiro DE MAEZTU: *La crisis del humanismo*, nueva edición, Madrid, 1945, pág. 37.



La construcción dialéctica hegeliana es, en efecto, un esfuerzo de la razón humana, un grandioso edificio de magistral arquitectura fabricado sobre las nubes del pensamiento humano. La filosofía de Hegel —afirma P. Asveld— «est un edifice que l'on pourrait croire suspendu dans les nuages» (2).

El «perpetuo devenir» de Heráclito va a recibir en la dialéctica hegeliana la más completa sistematización. Porque el «sistema», afirma el propio Hegel, es esencial a la filosofía y eso es su filosofía toda: sistema.

En una carta a Schelling del 2 de noviembre de 1800 escribe Hegel: «En mi formación científica, que empezó por necesidades subordinadas de los hombres, hube de ser empujado hacia la ciencia, y el ideal de la edad juvenil hubo de convertirse al par que en la fórmula de la reflexión, en un sistema.» Y doce años más tarde, en un escrito de 23 de octubre de 1812 y en oposición a Kant, quien había dicho que no se podía «aprender» filosofía, afirma Hegel que «también la filosofía tiene que ser enseñada y aprendida, lo mismo que cualquier otra ciencia». Aprendiendo «el contenido de la filosofía» no sólo se aprende a filosofar, sino que se filosofa ya realmente. Esto demuestra la idea que tenía Hegel del carácter científico de la filosofía. La filosofía debe constituir un todo sistemático porque «un filosofar sin sistema —dice en la Introducción a la *Ciencia de la Lógica*— no puede ser nada científico. Un contenido tiene su justificación sólo como momento del todo, y, fuera de esto, es un presupuesto infundado o una certidumbre meramente subjetiva».

La filosofía es para Hegel un complejo sistemático y Hegel es reconocido por muchos como el más sistemático de todos los filósofos que en el mundo han sido. El afán de llevar a sus últimos extremos la sistematización hace que sus obras, especialmente la *Lógica*, sean de lectura penosa y en extremo difícil. En aras del sistema sacrifica no pocas veces la claridad y a veces también la verdad de las ideas que expone. El sistema le obliga en ocasiones a forzar los hechos (como ocurre, por ejemplo, en la filosofía de la historia) y a escogitar términos retorcidos, giros gramaticales y frases tan desusadas que sobrecogen y extrañan el ánimo del más avezado al lenguaje filosófico.

---

(2) Paul ASVELD: *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et alienation*. Louvain, 1953, pág. 3.

En torno a una frase famosa entre todas de la jerga hegeliana girará el contenido de este trabajo.

Pero la sistematicidad de Hegel —dice uno de sus comentaristas— «non va naturalmente intesa nel senso di un ordine estrinseco delle discipline filosofiche e neppure come deduzione organica a costruzione sulla base *de uno piú principi*: Il vero presuposto del sistema hegeliana è la posizione del sapere absoluto, fuori *della* quale sembra contraddittorio l'atteggiamento stesso filosofico e senza senso il travaglio della vita. Questa posizione non è principio astratto di deduzione, è il punto de vista absoluto d'integrazione dell'esperienza, che trasmuta la sua disorganica frammentarietà propria dell'accezione empirica, in un'intima profonda organicità. La filosofia è in altre parole sistematica, in quanto in esse si ilumina l'intima legge di struttura e di vita della realtà, in quanto per il pensiero ogni posizione reale è tratta dal limite di un suo astratto essere in se, come puó apparire alle forme di coscienza inferiore, e concepita nel suo rapporto al tutto, secondo l'universale sua legge di connessione» (3).

«Hegel ha tentato di reconduire all'unità originaria tutto il sapere, da cui le varie scienze derivano. Egli però non seppe adeguadamente salvare la distinzione nell'unità e giunge a togliere tutte le differenze» (4).

El ilustre pensador actual Herman Glockner, en su notable obra *Hegel*, I, Stuttgart, 1929, II, Stuttgart, 1940, explica la génesis del sistema hegeliano como la transformación «trágica» de un pantrasmismo en un panlogismo.

La forma de esta sistematicidad del pensamiento filosófico es, para Hegel, la dialéctica. El método dialéctico es el alma motriz del proceso científico y el principio de donde deriva al contenido de la ciencia, inmanente cohesión y necesidad y en el cual se funda la verdadera y no extrínseca elevación del conocimiento sobre lo finito.

Mas la dialéctica hegeliana no es una engañosa sofística. En su teoría de las antinomias de la razón. Kant ha demostrado que el pensamiento se contradice necesariamente; no le ha pasado inadvertido que la contradicción, la negatividad, parecen detener el pensamiento a cada paso; solamente que Kant no ha visto que estas con-

---

(3) A. BANFI: *G. G. F. Hegel. Il sistema filosofico*, seconda edizione, Verona, 1942, pág. 39.

(4) BRUNO BRUNELLO: «Politica e Diritto», en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, fasc. V, 1955, págs. 585-599, pág. 598.



tradiciones se resuelven y que la negatividad y la lucha son el resorte de toda la vida en el espíritu como en la naturaleza. Y que únicamente merced a esta resolución de la contradicción se logra, según Hegel, el «progreso científico». Lo dice él mismo: «La única manera de *lograr el progreso científico* —y cuya *sencillísima* inteligencia merece nuestra esencial preocupación— es el reconocimiento de la proposición lógica que afirma que lo negativo es a la vez positivo, o que lo contradictorio no se resuelve en un cero, en una nada abstracta, sino sólo esencialmente en la negación de su contenido *particular*; es decir, que tal negación no es cualquier negación, sino *la negación de aquella cosa determinada*, que se resuelve, y por eso es una negación determinada. Por consiguiente, en el resultado está contenido esencialmente aquello de lo cual resulta; lo que en realidad es una tautología, porque de otro modo sería un inmediato, no un resultado. Al mismo tiempo que la resultante, es decir, la negación, es una negación *determinada*, tiene un *contenido*. Es un nuevo concepto, pero un concepto superior, más rico que el precedente, porque se ha enriquecido con la negación de dicho concepto precedente, o sea con su contrario; en consecuencia, lo contiene, pero contiene algo más que él y es la unidad de sí mismo y de su contrario. Por este procedimiento ha de formarse, en general, el sistema de los conceptos y completarse por un curso incesante, puro, sin introducir nada del exterior» (*Wissenschaft der Logik*, Introducción).

No hemos querido mutilar el texto, aun a trueque de resultar un poco larga la cita, porque él resume la esencia del método dialéctico hegeliano (esencial, a su vez, para comprender su filosofía), que si es «susceptible de un mayor perfeccionamiento» y de un mayor afinamiento en sus pormenores, es al mismo tiempo evidente para Hegel que constituye «el único verdadero», porque este método no es nada distinto de su objeto y contenido, pues el contenido en sí, «la dialéctica que el contenido encierra en sí mismo», que lo impulsa hacia adelante, es el curso de la cosa misma.

El método hegeliano es constitutivamente dialéctico. Sin embargo, no debe confundirse con el de Fichte, aun cuando éste le sirviera de modelo. En la dialéctica de Hegel puede distinguirse la inmediación (*Unmittelbarkeit*) y la negación-mediación (*Aufhebung-Vermittlung*), pero realmente en la *Vermittlung* se funda toda ella, porque este estadio de superación de lo abstracto supone la ruptura de la limitación y la compaginación de los opuestos.

La dialéctica para Hegel, lo mismo que para todo auténtico dia-



léctico, no es un mero método externamente adaptable al objeto, no es el esquema de una sucesión trimembre formal, sino la dinámica del objeto mismo. La dialéctica es estructuración y movimiento inmanente de la vida y de la realidad y, por tanto, del espíritu.

Pues bien, la dialéctica hegeliana con su mecanismo de la oposición, lucha (influencia de Heráclito) y contradicción (5), la negación y negación de la negación, sistematiza en un proceso unitivo el ser con el no-ser, el Ser con la Nada, la necesidad con la libertad, la Ética, Política y Derecho, lo racional con lo real y lo real con lo racional.

En todo el sistema hegeliano —dice Windelband— campea el punto de vista dinámico que aspira a comprender lo particular en función del todo, y el sistema de la razón que pone de relieve cómo la raíz del ser es el logos (6).

Leyendo y releendo la filosofía de Hegel (a Hegel es imprescindible releerle para poder seguirle) no puede menos de reconocerse que ha construído un sistema acabado. El sistema de Hegel «representa uno de los mayores esfuerzos especulativos que el genio humano conoce», afirma el profesor Battaglia (7), y no decimos nosotros perfecto, porque también en las obras humanas caben perfecciones a las que no llega, a nuestro juicio, Hegel.

(5) «Contradictio est regula veri, non contradictio falsi» (HEGEL: *De orbitis planetarum*. Disertación con la que HEGEL se habilitó en Jena en 1801).

Nicolás DE CUSA, adelantándose a HEGEL, había enseñado que las diversas fases del conocer: *sensus*, *ratio*, *intellectus* y *visio* se encadenan unas a otras y que la fase siguiente y más alta viene a dar precisión —*praecisio*— a la anterior más baja, sirviendo la última para armonizar las anteriores dentro de la unidad infinita. (Di o como *coincidentia oppositorum*.)

(6) W. WINDELBAND: *El idealismo alemán*, 2.<sup>a</sup> edic., traduc. esp. de F. Larrayo, 1946, pág. XXVI.

(7) F. BATTAGLIA: *Filosofía del Diritto*, traduc. esp. a la 3.<sup>a</sup> ed. italiana, E. de Tejada, Lucas Verdú, Madrid, 1951, pág. 309.

«Laboriosissimo scrittore» le llama ROSMINI (*Teosofia*, Torino, 1859, volumen V, página 245).

«El ingente sistema de Hegel, sin disputa el más genial de todos los filósofos del siglo XIX... Hegel creó un sistema total que representa el punto cumbre de la filosofía clásica alemana, y que es único por su grandiosidad y plenitud. Hizo de la idea de la evolución un factor decisivo del sistema racional, desde el momento que concibió la evolución del Universo como un todo lógico; y de este modo echó los cimientos de las ciencias históricas, muy florecientes en aquel tiempo.» (Wilhelm SAUER: *Filosofía jurídica y social*, edic. esp. Barcelona, 1933, páginas 48 y 49.)



La filosofía es para Hegel un complejo sistemático de ciencias llenas de contenido, que en el curso de la historia ha recibido una forma por obra de los grandes pensadores y, contra lo que creía Kant, puede enseñarse.

Heráclito y Parménides, Anaxágoras, Sócrates, Platón y Aristóteles (8), entre los grandes filósofos de la antigüedad, ejercen notoria influencia en la construcción hegeliana. Los neoplatónicos Proclo y Plotino, San Agustín (8 bis); posteriormente Hugo de San Víctor, Nicolás de Cusa, maestro Eckhart, Maquiavelo, Spinoza, Leibniz, Vico y Montesquieu. Las ideas de la ilustración son claramente perceptibles en Hegel, no sólo las recibidas de las obras religiosas de Mendelshon y Lessing, sino las religioso-políticas de Rousseau y su entusiasmo juvenil por la Revolución francesa. Entre sus más inmediatos: Kant, Fichte (aun cuando no sea Hegel un kantiano o fichteano) y, sobre todo, Schelling, sin olvidar la influencia poética de Schiller y Hölderlin.

Señalar simplemente los puntos de coincidencia y subrayar las discrepancias que la filosofía de Hegel tiene con los grandes pensadores citados sería una gigantesca obra comparativa de las doctrinas filosóficas de todos ellos, para tener que repetir a veces el «nihil novum sub sole», aun cuando ciertamente a veces también parece quedar desmentido al menos en la desacostumbrada terminología hegeliana. A nada conduciría esto, ni tiene este modesto trabajo tales pretensiones, que lo serían de una gran obra.

Lo cierto es que Hegel, no obstante aquellas influencias, reparte palmetazos a uno y otro lado. Como si su carácter innovador en tan-

---

(8) Acerca de la influencia y a veces coincidencia de HEGEL con ARISTÓTELES, véase Nicolai HARTMANN: *Aristoteles und Hegel*, Erfurt, 1933; Calixt HÖSCHL: *Das Absolute im Hegels Dialektik. Sein Wesen und sein Aufgabe. Im Hinblick auf Wesen und systematische Stellung Gottes als der Actus Purus in der Aristotelische Akt-Potenz-Metaphysik*, Paderborn, Schöningh, 1941; y Paolo GOSENZA: «Tra Aristote e Hegel», en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 1954, págs. 789-796.

Y sobre la influencia de la filosofía de PLATÓN en HEGEL, entre la numerosa bibliografía, véase FOSTER: *The political philosophy of Platon and Hegel*, 1953.

(8 bis) La idea hegeliana del Espíritu es, según el profesor Legaz, el término de una evolución que se inicia conceptualmente con San Agustín, el primero que concibió el Espíritu como el ente que puede entrar en sí mismo y que por eso vive segregado del resto del Universo.» (L. LEGAZ LACAMBRA: Prólogo a la traducción española de *La Filosofía contemporánea del Derecho y del Estado* de Karl LARENZ, Madrid, 1942, pág. 3.)

tas cosas se resistiera a someterse ni aun a los que no pocas veces admira y sigue. Su convicción de hallarse en posesión de la verdad absoluta (lo que, por otra parte, contradice el espíritu de su sistema de la evolución), le hace juzgar con dureza e intolerancia —dice Messer— las opiniones que se separan de la suya, en las cuales no ve más que opiniones subjetivas, arbitrarias, «razonamientos vulgares». Y a más le llevó en ocasiones su presunción. Así, cuando se le hizo observar en cierto momento los contrastes entre su especulación y el mundo real, se limitó Hegel a contestar: «Tanto peor para la realidad.» Un pensador que, como veremos más adelante, ve en el Estado, y no en la idea o en el ideal del Estado, sino en el Estado históricamente dado, la Divinidad sobre la tierra, la razón sustancial, debe encontrar que las formas del ideal, las críticas y los razonamientos de los individuos no son más que opiniones y deseos subjetivos, suficiencia, «pretensiones de saber más que los otros», que desconocen la profunda verdad de la realidad histórica. Y en su celo por reducir el ideal a sistema, Hegel es injusto hacia los que no podían reputar ideal el sistema existente (9). Y la historia no ha dado la razón a Hegel.

Hegel es, sin duda alguna, un gran filósofo y, filosofando sobre las más variadas materias, construye, sistematiza el saber de ellas, crea filosofía.

Pero sería minimizar la genialidad de Hegel y desvirtuar la grandiosidad de su construcción considerarle como simple sistematizador u organizador de materiales ya existentes. Profundo conocedor de los griegos, excelente latinista, iniciado en las matemáticas y ciencias naturales y acostumbrado, según nos refieren sus biógrafos, a anotar todo lo que conocía por sus lecturas; nutrido de vastísima erudición y dotado de extraordinaria inteligencia, no le hubiese sido difícil ser un gran ordenador de aquellos saberes en los que era tan versado, y brindarnos en esquemas sistemáticos la doctrina de los que le precedieron.

No, no es Hegel de los que emplean elementos extraños, y si se sirve de ideas ajenas es para incorporarlas y hacerlas tan «suyas» que pierden en esta personal elaboración la estructura primitiva para salir del laboratorio intelectual hegeliano no con etiqueta o nombre cambiados, sino con fórmula y constitutivos nuevos. Hegel constru-

---

(9) Tal es, por ejemplo, la crítica mordaz que hace en el prólogo de su *Filosofía del Derecho* contra el kantiano FRIES.



ye desde los cimientos con materiales propios y organiza y sistematiza, hasta el virtuosismo, sus propios elementos. «Es enciclopedista y a la vez sistemático —afirma Brehier—; el enciclopedista no quiere dejar perder ninguna realidad positiva; el sistemático no quiere retener más que el producto de su especulación racional. La ambición de Hegel ha sido, desde el principio, unir tan íntimamente la enciclopedia y el sistema, que la realidad positiva quedara totalmente retenida por el sistema» (10).

No cabe duda de que Hegel es difícil de entender, uno de los más incómodos entre los grandes pensadores. Muchas de sus frases o proposiciones son —dice uno de sus biógrafos y admiradores— como «vasos llenos de una bebida fuerte e hirviendo, y, además, sin asa por donde agarrarlos» (11). Aún no hemos aprendido a «leer» a Hegel —afirma N. Hartmann—. No es fácil leerlo; y mucho menos vencerlo y exponerlo (11 bis). Refiriéndose a la *Fenomenología del espíritu*, el segundo de los hermanos Spaventa (Bertrando y Silvio) dedicado, durante algún tiempo en que los reveses políticos le llevaron a prisión, a estudiar a Hegel, refiere en carta escrita a su hermano Bertrando los esfuerzos «che egli face per intendere questo difficile libro» (11 ter).

Leer a Hegel es estudiarlo y estudiarlo es sumergirse en una meditación profunda en la que no cabe la distracción y es así únicamente como se va recibiendo la impresión de un avance escalonado y lento, es únicamente de este modo como se puede, con no pequeños esfuerzos, ir conquistando posiciones más avanzadas en las que surgen nuevas dificultades y, por tanto, son precisos nuevos empujes de comprensión y nuevos asaltos a las posiciones, hasta ir tomando poco a poco —sigue el símil bélico— el intrincado sistema defensivo que constituye el «fuerte» de la filosofía hegeliana.

La construcción filosófica de Hegel, de indiscutible estructura arquitectónica, no se atiene con rigor a reglas gramaticales. El lenguaje de Hegel es personalísimo y su terminología desacostumbrada. «Yo sólo puedo explicarme las innegables dificultades del lenguaje de He-

(10) Emil BREHIER: *Historia de la Filosofía*, trad. D. Nández, t. II, *Filosofía Moderna y Contemporánea*, Buenos Aires, 1948, pág. 618.

(11) Ernst BLOCH: *Die Selbsterkenntnis Erläuterungen zu Hegel*, 1947, traducción española W. Roces, 1949, pág. 12.

(11 bis) Nicolai HARTMANN: *Die Philosophie des deutschen Idealismus, Hegel*, E. Estiú, Buenos Aires, 1960, pág. 12.

(11 ter) Benedetto CROCE: *Silvio Spaventa dal 1848 al 1861*, pág. 206.



gel —dice su discípulo el jurista Sietze— del siguiente modo: este pensador pensaba hasta cierto punto en forma de sustantivos, de tal modo que al examinar un objeto, los nombres se le aparecían, por decirlo así, como figuras que actuasen las unas con respecto a las otras, y cuyos actos no había sino traducir a palabras. No porque le faltasen las reglas (no porque las ignorase, diríamos, tal vez, nosotros), sino porque traducía el contenido de sus pensamientos, lo que hacía que toda lengua, cualquiera que ella fuese, se le antojara extranjera» (12). Hegel estaba empeñado desde su juventud en la obra de «hacer hablar alemán a la filosofía» (según le dice en carta desde Jena, en 1805, al traductor de Homero), lo cual ya habían acometido cien años antes Thomasius y, sobre todo, Wolff (de quien proceden términos tan filosóficos como los de «relación», «representación» y otros, expresados todos ellos en perfecto alemán). Pero los términos inventados por Hegel en alemán sonaron durante mucho tiempo como algo verdaderamente desacostumbrado. Tal es el caso de expresiones como las de «ser en sí» (*an sich*), «ser fuera de sí» (*ausser sich*) y «ser en y para sí» (*in sich*), que son, por otra parte, fundamentales en toda la filosofía hegeliana.

Refiriéndose en general a la *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, dice Jean Hyppolite: «Il y a condensé sa pensée en paragraphes souvent déconcertants par leur séchresse, et s'efforce de remédier à cette abstraction en y joignant des remarques concrètes, susceptibles d'étonner le lecteur qui ignore les travaux antérieurs du philosophe» (13).

Diríamos que Hegel, atento únicamente a la exposición de su pensamiento, de su sistema, prescinde de la forma, o, mejor, se inventa un lenguaje y hasta una fraseología gramatical, al margen de la gramática y del diccionario.

Hegel es, ante todo, filósofo, pero no es tan intrincada la filosofía (como no lo es la verdad que la filosofía debe perseguir) —aunque Hegel se propone «hacerla hablar en alemán»— para esa incompreensión que surge con no poca frecuencia al correr por sus obras.

Pero es que Hegel es también un poeta y poeta brillante, que

(12) ROSENKRANZ: *Hegels Leben*, 1884, pág. 361. También A. KOJEVE: *Introduction a la lecture de Hegel*. París, 1947.

(13) JEAN HYPPOLITE: Préface a *Principes de la Philosophie du Droit de Hegel*, traduc. franc. por André Kaan, de las *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, de Hegel, 7.<sup>a</sup> ed., 1940, pág. 8.



presenta sus imágenes cual Goethe, Shakespeare o su admirado Schiller, envueltas en poesía filosófica de difícil comprensión (14).

Si esto puede decirse de la terminología hegeliana, en términos generales, no es menos desconcertante el empleo de expresiones o fórmulas completas como «Hic Rhodus, hic saltus»; la «rosa en la cruz», que leemos en el Prólogo a la *Filosofía del Derecho* y vemos luego repetidas en alguna otra ocasión, lo que ha hecho pensar y dado pie a no pocos lectores de Hegel para recordar, al referirse a ellas, el emparejamiento de genio y locura.

En Hegel es frecuente —y se comprende que lo sea— encontrarse con pensamientos que son frases petrificadas en las que el propio filósofo en su constante proceso dialéctico y pretensión de unión de contrarios, quiere emparejar la oscuridad del pensamiento con la claridad de la expresión, alumbrando en el lenguaje una sabiduría profunda y de difícil comprensión.

No pretendemos ahora —no es ese nuestro intento— rebuscar en la retorcida fraseología hegeliana las expresiones más o menos desconcertantes (que no son pocas) que, si tienen un contenido intencional en el pensamiento de Hegel, no tienen ciertamente un uso precedente que pueda llevar inequívocamente a su inteligencia.

Pero si muchas frases desacostumbradas que encontramos en Hegel no tienen otro significado que el de una expresión de mayor o menor sentido e inteligibilidad, otras, en cambio, han tenido resonancias de universalidad porque ellas son todo un programa, un contenido filosófico, o mejor, el enunciado programático, prólogo, sistema y epílogo —todo— de una filosofía.

Tal es la frase que nos proponemos analizar: «*Was vernünftig*

(14) En carta de 16 de abril de 1795 a SCHELLING, HEGEL expresa su entusiasmo por los poetas Goethe y Schiller, haciendo gran elogio de las *Cartas* de este último, publicadas en la revista *Die Horen*, fundada en ese año por los dos, sobre todo del artículo *Briefe über die aesthetische Erziehung des Menschen*, aparecido en el primer número.

Y en agosto de 1796 HEGEL escribe la poesía *Eleusis* en honor de Hölderlin y en agradecimiento al puesto de preceptor que éste le había proporcionado en Francfort y que suponía para HEGEL poder salir de Suiza, donde no se encontraba nada a gusto a juzgar por las cartas que en ese año y el anterior escribiera a Hölderlin y a Schelling. Interpretación y exégesis de esta poesía, en H. GLOCKNER: *Hegel-Lexikon*, Stuttgart, 1940.

G. ROHRMOSER: «Schiller et Hegel. La réconciliation esthétique», *Archives de Philosophie*, t. XXIII, Cahier II, 1960, págs. 186-206.

*ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*» («lo que es racional es real, y lo que es real es racional»).

Si también los nombres tienen estrella, no les falta ésta a las expresiones, y pocas ciertamente tan deslumbrante como esta de Hegel. En efecto, su resonancia desde que Hegel la estampara en el Prólogo de sus *Grundlinien der Philosophie des Rechts* es comparable a tantas otras, como el «*panta rei*» de Heráclito, el «*panton jrematon métron anzropos...*» de Protágoras, de tantas consecuencias a través de los tiempos; o al *etsi daretur Deum non esse* que tres siglos antes de Hegel repitiera Grocio en el célebre párrafo de los Prolegómenos de su *De Iure belli ac pacis* (15).

Sin embargo, del mismo modo que el principio evolucionista de Heráclito, la fórmula antropológico-subjetivista de Protágoras marcaron indiscutiblemente rumbos a la filosofía general con aplicaciones a otros campos del saber; y del mismo modo que la frase grociana fué indudablemente un programa que inició una etapa histórica en la filosofía jurídica y política, esta de Hegel es una tesis que compendia todo el panlogismo de su filosofía idealista. Esta como aquélla han sido objeto de las más variadas y dispares interpretaciones. Intentaremos presentarla con el sentido que Hegel le da, y que, a su vez, resulta de la comprensión de su sistema filosófico.

Dos años después de que Hegel, tras su accidentada y casi trasumante vida discente y docente, llegara a Berlín para sustituir en el Rectorado de aquella Universidad a Fichte, firmaba en 25 de junio de 1820 el discurso preliminar —*Vorrede*— de sus *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (15 bis), que, como la Introducción de

(15) Decimos repitiera porque, mucho antes que GROCIO, BIEL, ALMAIN y Gregorio DE RIMINI, habían afirmado lo mismo, si bien la expresión recibió del jurista holandés, y más de sus inmediatos seguidores, un significado nuevo que no le habían dado sus predecesores, y en virtud de cuya interpretación se ha hecho de GROCIO campeón de un cierto laicismo jurídico.

(15 bis) El título completo de la obra hegeliana es: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundriss*, Berlín, 1821. Utilizamos las conocidas ediciones de G. LASSON: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821. Mit den von Gans redigierten Zusätzen aus Hegels Vorlesungen neu herausgegeben von Georg Lasson, Leipzig, 1911. Band 124 Philosophische Bibliothek; *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Mit den Gans redigierten Zusätzen aus Hegels Vorlesungen. In Anhang. Hegels Zusätze in seinem Handexemplar. Dritte Auflage. Band VI Hegels Sämtliche Werke. Leipzig, 1930; y también la más reciente de HOFFMEISTER: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Mit eigenhändigen Rambemerkungen in seine Handexemplar der



la *Wissenschaft der Logik* o el Prefacio de la *Phenomenologie des Geistes* o de la *Philosophie des Geistes*, nos sitúan de lleno en el ambiente intelectual y contenido doctrinal de la obra. Precisamente porque los Prólogos de Hegel a sus obras son un anticipo del contenido de éstas, no nos extraña que en el discurso preliminar de las *Grundlinien* encontremos esta frase lapidaria, porque siendo ella comprensiva de principios fundamentales de su filosofía, de ellos ha de hacer aplicación al Derecho y al Estado, que constituyen el objeto especial de su *Filosofía del Derecho*, que, a su vez, representa para Hegel el fruto maduro filosófico de los estudios políticos, de la ciencia del Estado y de filosofía jurídica que le habían preocupado no poco desde su juventud.

Esta frase de Hegel, que a tantas y a tan contradictorias interpretaciones se ha prestado, es expresión profunda de su filosofía del conocimiento, de la cual es preciso arrancar, y de su filosofía del ser. Y por ello, si ciertamente fué formulada en el enunciado escueto que queda literalmente apuntado, por primera vez en las *Grundlinien* y repetida después en el párrafo 6.º de la *Enzyklopädie*, por responder al pensamiento todo de su sistema, a ella llega Hegel, por pasos lógicos y progresivos, desde el principio de aquél, desde la propedéutica o introducción, al sistema, como suele considerarse su *Phenomenologie des Geistes*, aunque nosotros consideremos ya esta obra más que como introducción, como una verdadera parte del sistema mismo.

En efecto, el camino que recorre el espíritu desde la conciencia sensible hasta el saber absoluto —y este es el objeto y contenido de la *Fenomenología*— aparece en Hegel como un esfuerzo metódico y un desenvolvimiento de la conciencia consigo y con sus contenidos.

---

Rechtsphilosophie. Herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Vierte Auflage. Band XII Hegels Sämtliche Werke. Neue Kritische Ausgabe. Hamburg, 1955. Y las traducciones: italiana, de A. NOVELLI: *Filosofia del Diritto. Il Diritto di Natura e la Scienza della Politica de G. F. Hegel*. Con illustrazioni di Eduardo GANS, Napoli, 1863 (a); la francesa, *Principes de la Philosophie du Droit*, de André KAN, con prefacio de Jean HYPPOLITE, 7.ª ed., 1940, en la que por cierto observamos que se omiten los subrayados del propio Hegel, que tanta importancia tienen y tan significativos son algunos de ellos; la española, parcial, de F. GONZÁLEZ VICÉN, *Filosofía del Derecho*. Introducción. La eticidad (párrafos 1-33 y 142-157), Madrid, 1935.

(a) Hay una reimpresión reciente de «Lineamenti di Filosofia del Diritto», tradotte da F. MESSINEO, con la *Notte alla Filosofia del Diritto*, tradotte da A. PLEBE, nuova edizione, Bari, Laterza, 1954, págs. XVIII-557.

Cuando describe las formas de la conciencia en este recorrido ascendente, con ello no sólo reúne una serie de modos fenoménicos, sino que esas distintas formas son momentos necesarios de un todo que sólo en cuanto todo tiene realidad, y estos momentos —que, por otra parte, no son rígidos— constituyen el movimiento mismo del conocimiento.

Si Kant construye una *Crítica de la razón pura* y en ella se pregunta por las fuentes y los límites del conocimiento y había mostrado cómo tienen que regirse los objetos por las leyes del conocimiento, para Hegel no es eso suficiente. En la *Crítica* kantiana Hegel ve aún el dualismo, no superado, de la forma y el contenido, del *pensar* y del *ser*, y sólo una mera concordancia «formal» entre el conocimiento y sus objetos es para él una simple abstracción y reflexión.

Si Parménides, al que en este punto sigue Hegel, había identificado el pensar y el ser, considera, sin embargo, a éste como algo fijo e inflexible sujeto a los principios de identidad y de contradicción que limitan el ejercicio de la razón.

Si Heráclito, cuyo evolucionismo del *panta rei* tanto ha de influir en todo el sistema hegeliano, no considera ciertamente a la naturaleza como algo estático, sino como perpetuo «devenir», al mantener, no obstante, el dualismo ser y razón y entender por ésta una facultad cognoscitiva del hombre, al intentar éste conocer la naturaleza se encuentra que ésta «fluye», por lo que es imposible aprehenderla conceptualmente; de ahí su escepticismo.

Hegel va a resolver, diríamos que en síntesis dialéctica, la oposición entre ambas filosofías, afirmando con Parménides que pensar y ser se identifican. Pero tampoco afirma dogmáticamente una vacía identidad que no reconoce diferencias, sino que la identidad esencial encierra ya en sí, para él, la antinomia. No es un ser rígido, sino un incesante e infinito proceso dialéctico —en lo cual sigue a Heráclito, pero superando el escepticismo de éste con la afirmación de la existencia de la realidad, de la razón como *la* realidad esencial— un continuo luchar con contradicciones siempre nuevas que, por otra parte, siempre son superadas en el proceso triádico, y a través de las cuales avanza la identidad no desplegada hasta llegar a la identidad desplegada.

Hegel parte de un absoluto cuya realidad y conocimiento por el hombre da por sentado. Pero a diferencia de Schelling, que considera lo absoluto como indiferenciado, sin cualidad y, por tanto, como algo sin propiedades determinadas, por lo que el mundo no



puede ser explicado por el absoluto, Hegel afirma que el absoluto ha de comprenderse como algo que tiene en sí diferencias, o que se diferencia en sí, y que en la posición, negación y superación de estas diferencias se muestra como un sujeto dotado de autoactividad que se desarrolla y que en esta actividad evolutiva produce toda la realidad de tal manera que sólo al final es lo que es en verdad: espíritu, espíritu absoluto.

Pero lo absoluto no es para Hegel un principio fijo, semejante a una cosa material y únicamente punto de partida, sino que es el todo con todos los momentos de su movimiento, con su carácter de proceso dialéctico; es el eterno paso de uno a otro del pensar y del ser. Las contradicciones inherentes a sus momentos no lo reducen a la nada, sino que producen justamente el continuo movimiento lógico-dialéctico del espíritu.

Hegel ve aquí en lo absoluto la simultánea unidad y diversidad. Pues es lo que se concibe a sí mismo. Su autodiferenciación es, por necesidad, autodesdoblamiento, y en el desdoblamiento se opone como lo otro de sí mismo. En cuanto otro, lo absoluto es el mundo; y como mundo es, a su vez, objeto de conocimiento. Pero como tal está muy lejos de ser una mera representación o algo producido por el que conoce. De este modo rechaza el idealismo en su forma subjetiva, que para él era también la de Kant y Fichte, Mas como el que conoce en el mundo es, a su vez, el mismo absoluto —que se tiene a sí mismo por objeto, entendido como «su otro»— se desprende que la verdadera esencia de todo conocer es el autoconocimiento de lo absoluto. En su oposición al objeto, el espíritu absoluto es, sin embargo, uno consigo mismo (15 ter.)

Se hace por Hegel el grandioso ensayo de recoger en el pensar la vida del ser todo. Una teoría de la dinámica de lo real.

El camino del conocimiento no es, como en Kant, caracterizado por un modo enteramente formal, sino como un formarse en duro luchar con contenido y forma.

La teoría del conocimiento y la ontología quedan así unidas, pero no porque la teoría del conocimiento resulte dependiente de supuestos metafísico-dogmáticos, sino de tal modo que se considera el conocimiento como una reiterada polémica con el ser y el ser como un movimiento hacia el conocimiento.

A diferencia de lo que sucede en el racionalismo kantiano, la

---

(15 ter) N. HARTMANN, ob. cit., ed. 1960, pág. 92.

«cosa en sí», la realidad empírica no son despreciadas ni separado lo *a priori* del contenido empírico, sino que el conocimiento en su actividad productora crea por sí mismo la realidad incluso cuanto al contenido. Lo que en Kant es separación es en Hegel identidad entre forma y contenido como lo es entre pensar y ser. Y si los objetos no son algo que esté fuera del pensamiento, sino su propio contenido, es evidente que el conocimiento no se limita, como en Kant, a los «fenómenos», sino que llega a las «cosas en sí», si así llamamos a los objetos del pensamiento.

El contenido de la experiencia adquiere en Hegel un nuevo sentido. El conocimiento no es un mero reproducir realidades empíricas o metafísicas (teoría de la lógica tradicional), no es un mero construir con conceptos, no es tampoco un suponer una legislación de la conciencia en los objetos de la experiencia, sino que es más bien una experiencia esencial llena de contenido, tanto de la conciencia como del ser. El ser *deviene* la conciencia y la conciencia *deviene* el ser, y únicamente en el proceso como un todo se constituye tanto el conocimiento como la realidad misma. Por eso las fases de la conciencia, tal como las presenta la *Fenomenología* hegeliana, han de representar a la vez fases del ser, y han de tener también la significación de momentos lógico-conceptuales en la ciencia de la filosofía (16).

Si la *Fenomenología del Espíritu* fué presentada por el propio Hegel como «primera parte del sistema de la ciencia» (17), la consideración madura del sistema ha de hacerla en la *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, constituida por dos partes: una racional —la *Lógica* o ciencia del espíritu puro o de la Idea en sí—, y una real o ciencia de la realización del espíritu y la Idea, en que la Idea sale de sí misma en la realización natural (*Filosofía de la Naturaleza*) y realización espiritual (*Filosofía del Espíritu*) en que la idea vuelve a sí misma.

La *Fenomenología* contiene en cierto modo la gnoseología he-

(16) W. Mooc: *Hegel y la escuela hegeliana*, trad. J. GAOS, Madrid, 1931, página 198.

(17) Las palabras entrecomilladas fueron puestas por HEGEL como subtítulo en la primera edición de la *Fenomenología* (año 1807) y suprimido en la segunda edición (póstuma) en 1832. La *Fenomenología del Espíritu* es la primera realización conceptualmente completa; es un sistema y pretende ser admitida como tal. Pero al mismo tiempo es una parte del sistema, próximo aún a la *Doctrina de la Ciencia*.



geliana. «Sin subestimar ni exagerar, podríamos decir —afirma E. Bloch— que toda la *Fenomenología* está empapada de teoría del conocimiento, aunque a su modo. No en vano se ocupa constantemente de las implicaciones y, a la par, de las diferencias entre la conciencia y el objeto, entre el objeto y la conciencia de él» (18). Es una vasta preparación para la Ciencia, que intenta hacer admisible la concepción hegeliana del saber y el punto de vista del idealismo absoluto. Para ello se traza la historia del devenir dialéctico del espíritu cognoscente, que en grados, por etapas o estadios sucesivos se eleva sucesivamente sobre sí mismo hasta los más amplios horizontes de la Ciencia, y llegar, siempre por caminos dialécticos, a alcanzar la zona del idealismo absoluto por superación de toda oposición.

La *Fenomenología* es en el pensamiento de Hegel una introducción a la *Enciclopedia*. Estaba destinada a elevar el pensamiento del lector a aquel grado supremo en que pueda comprender el sistema del mundo (19). La *Fenomenología* no es otra cosa que la empresa de llegar a un grado más alto de la conciencia, es decir, hasta el punto en que se inicia la *Lógica*.

Hegel ha antepuesto la *Fenomenología* a la exposición de su sistema. Como lo absoluto es el espíritu —*Das Absolute ist der Geist*— nos dice en el párrafo 384 de la *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, y la verdadera esencia es aprendida en el conocimiento de sí, puede encontrarse en la conciencia y sus formas el camino que lleva al espíritu.

Lo absoluto, objeto de la *Lógica*, sólo alcanza el grado final, el de ser espíritu que se penetra a sí mismo, con su propia autoconciencia. Por tanto, semejante conciencia supone los grados inferiores de la conciencia.

Pero a diferencia de Fichte y Schelling, que comienzan su filosofía por el saber absoluto partiendo de una «intuición intelectual» que contenga al mismo tiempo la autoconciencia del absoluto, declara Hegel injustificado el entusiasmo que comienza inmediatamente

(18) Ernst BLOCH, ob. cit., pág. 176.

(19) La *Fenomenología del Espíritu* «vale come introduzione giustificatrice del sistema filosofico, como garanzia della validità del suo principio, raccoglie e dá significato in un equilibrio dinamico, rico di concessioni e di contrasti a tota l'esperienza spirituale che era afficrata, varia, profonda e tragica negli anni precedenti». (A. BANFI: *Hegel. Il sistema filosofico*. Estratti. Introduzione, commento e note, 2.<sup>a</sup> ed., Verona, 1942, pág. 34.

te con el saber absoluto y que acaba con los demás puntos de vista, prescindiendo sencillamente de ellos. Hegel, por el contrario, parte de la conciencia empírica del mundo sensible, de la conciencia del individuo, que se sabe en oposición a una realidad objetiva; el ser inmediato que ofrece una apariencia del ser, que se convierte sin cesar en su opuesto. El espíritu, desde ese punto de partida, ha de elevarse recorriendo diversos estadios o «fenómenos» hasta llegar al punto de vista filosófico del saber absoluto (20).

La *Fenomenología del Espíritu* pretende ser la teoría universal del conocimiento, es decir, una gnoseología no limitada al conocimiento de las cosas. Pero aun en otro sentido es teoría de la experiencia, en una dirección que también se aclara por contraste con la de Fichte. La *Fenomenología del Espíritu* es el saber de la experiencia. Por eso la dialéctica de la experiencia es visible en la fenomenología como dialéctica del saber filosófico.

La esencia de la dialéctica la desarrollará Hegel en la *Lógica*, pero es importante ver que ya en la *Fenomenología* su esencia está lejos de ser un problema metódico, sino que reside en la cosa y sólo a partir de ella se transfiere al método.

En la introducción a la *Lógica* muestra el propio Hegel su punto de partida y el itinerario que recorre el espíritu: «En la *Fenomenología del Espíritu* he expuesto —dice— la conciencia en su movimiento continuado a partir de la oposición inmediata entre ella y el objeto, hasta llegar al saber absoluto. Este camino pasa por todas las formas de la relación entre la conciencia y el objeto y tiene como resultado el concepto de ciencia.» La primera forma de la conciencia es la de la certeza sensible, rica en contenido concreto, pero considerada en su contenido lógico es la verdad abstracta más pobre, pues sólo dice de la cosa que es; su verdad sólo contiene el ser puro; en la conciencia sólo hay, además, el yo puro como un esto, e igualmente el objeto como un puro «esto» en la plenitud de su determinabilidad. El yo sólo tiene la certeza por mediación de otro algo —la cosa— y la cosa sólo por medio del yo llega a la certeza. La esencia de la certeza sensible no radica ni en el objeto ni en el yo, sino que ambos son sólo momentos del todo. Porque «lo verdadero es el todo».

Contra el realismo sensualista afirma Hegel que con la certeza

---

(20) A. MESSER: *De Kant a Hegel*, trad. P. Bancos, 2.<sup>a</sup> ed., Buenos Aires, 1942, pág. 208.



sensible no está en modo alguno asegurada la verdad absoluta de la existencia de las cosas singulares, individuales, concretas. Pero la conciencia no se limita a aceptar en una actitud estática o pasiva las apariencias inmediatas, sino que al presentar un esto y un aquí como un simple coincidir de muchos estos y aquís y en un universal, encuentra su verdad más bien en lo universal, y así logra la percepción (*Wahrnehmung*): aprensión de lo verdadero que hace de lo universal su principio en cuanto que toma el objeto tal como es en sí, es decir, como un universal pura y simplemente, que se expresa a través del objeto en que es puesto. La riqueza del saber sensible pertenece a la percepción y no a la certeza inmediata.

Esta conciencia perceptiva y percipiente sólo consigue una universalidad sensible —la expresada en la pluralidad de objetos—. Por lo que se hace precisa la aprehensión de la relación existente entre los objetos diferentes en una fase superior —y esto es el intelecto (*Verstand*)— en el que se alcanza una unidad esencial de singularidad y universalidad. La conciencia llega así a los pensamientos y aprehende la universalidad incondicionada como objeto por medio del entendimiento. Las contradicciones de que no puede entenderse el empirismo de la percepción son superadas en esta fase superior del entendimiento, donde se reconoce que el contenido considerado como verdadero por la percepción es inherente a la forma y en ella se disuelve. «La función del entendimiento es concebir. Con el concepto se introduce la penetración en el objeto y comienza su disolución. La percepción percibe la cosa como algo autónomo; el entendimiento supera tal autonomía. En la percepción lo universal se opone a lo particular; el entendimiento capta lo universal «en» lo particular como su «forma». Todo esto lo hace el concepto en su función primera y más inmediata, es decir, en la que concibe el objeto, pero no a sí mismo.

»Frente al fenómeno objetivo y fugaz («fluyente» como la llama heraclítea) del mundo sensible, surge como un verdadero mundo un mundo suprasensible, superado y purificado de la oposición de lo universal y lo particular, hecho para el entendimiento. Pero en este mundo suprasensible lo interior o el más allá suprasensible es un puro más allá para la conciencia, un vacío que no puede conocerse. Mas como proviene del fenómeno aun cuando no lo integre totalmente, lo suprasensible significa lo sensible tal y como es en verdad; es un mundo que reside más allá del mundo percibido.

pero se halla en éste tan presente como él y es un inmóvil e inmediato arquetipo.»

Revélase en este momento el movimiento dialéctico como principio activo de organización de las instituciones, con lo que consigue no sólo un conocimiento más profundo de las cosas, sino también una revelación de sí mismo, la autoconciencia o *Selbsbewusstsein*. Pero todavía no se sabe lo que es en propiedad. Se mostrará también que el conocer de lo que la conciencia sabe, al saberse a sí misma, necesita ulteriores formalidades (*Umstände*). Tal investigación necesita, pues, una nueva profundización (20 bis).

Si hasta aquí lo verdadero era para la conciencia algo distinto de ella misma, en esta fase de autoconciencia o conciencia en sí, el objeto ya no es algo extraño a la conciencia independiente, como lo era en la conciencia sensible —un esto—, en la percepción —como cosa singular y universal sensible—, y en el entendimiento —como interior vacío—, sino que reside en la conciencia misma, se toma a sí misma por objeto, superando de este modo en la marcha dialéctica los tres momentos anteriores. En la conciencia de sí es donde tiene la conciencia «su punto crítico a través del cual avanza desde la apariencia multicolor del más acá sensible y desde la noche vacía del más allá suprasensible, hasta el día espiritual del presente».

Quiere la conciencia salir de la subjetividad y experimenta la inquietud de superarla y llegar a la certeza de que *el no-yo* (objeto) *es idéntico al yo* (sujeto). Adquiere de este modo la conciencia de sí una nueva forma, deviene así conciencia de sí libre o pensante, cuya esencia consiste en la infinitud o el puro movimiento de la conciencia.

Pensar no es un mero representar en que el objeto es algo distinto de la conciencia, sino que el pensar se mueve entre conceptos que, a la vez, son algo que es y que pertenecen inmediatamente a mi conciencia. La conciencia alcanza la certeza «de ser en su singularidad absolutamente en sí o toda realidad. De este modo la conciencia se eleva por encima de las fases de la conciencia y de la conciencia de sí hasta la fase de la razón (*Vernunft*) que se esfuerza por explicar el objeto por medio de su pensamiento. Su *pensar* es para ella inmediatamente la misma realidad. La conciencia se encuentra en la posición del idealismo.

---

(20 bis) N. HARTMANN, ob. cit., pág. 143.



El principio del idealismo, tal como lo expresa aquí, se diferencia en un punto esencial de todo lo que se ha propuesto acerca de él. Cuando Hegel —dice N. Hartmann— afirma: «la razón es la certeza de la conciencia de ser toda la realidad, tal es como el idealismo expresa su concepto», lo nuevo no se halla en la tesis misma ni en la definición de la razón ni en la afirmación de que esto sea idealismo; lo nuevo consiste en que toda la proposición es el resultado de un proceso gradual en que la conciencia ha logrado dicha «certeza» mediante ella; o con otras palabras: es la circunstancia de que a pesar de haber partido originariamente de muy otra convicción (de la certeza sensible), haya hecho continuamente la «experiencia», en el mundo de su propias configuraciones, de que ella misma «es toda la realidad» (20 ter).

En un principio, la realidad o el en sí de la razón sigue siendo un universal, una abstracción de la realidad; el yo es sólo la pura esencia de lo que es en cuanto realidad pensante o la categoría simple. Pero ésta tiene en sí la diferencia; es el género de una pluralidad de especies en las que se representa. La conciencia como esencia es «todo ese mismo proceso consistente en pasar de sí misma como categoría simple a la singularidad y al objeto, y en intuir en este último este proceso, superarle y apropiárselo como un proceso diferenciado y expresarse como esta certeza de ser toda realidad, tanto ella misma como su objeto.

Frente al idealismo subjetivo, «vacío», que sólo afirma el concepto abstracto de la razón como verdadero y que no pasa de ser un inquieto buscar, un contradecirse como el que expresaba el escepticismo, de un modo negativo, la razón real —afirma Hegel— tiene «conciencia de no ser en verdad como certeza, como yo, todavía la realidad, y se siente impulsada a elevar su certeza a verdad y a llenar el vacío mí». Pero la razón —prosigue— tiene «un interés universal por el mundo, porque es la certeza de estar presente en él o de que *el presente es racional* (el subrayado es nuestro). En la interioridad de ese mundo —descubierto como su nuevo mundo real que tiene para la razón interés en su permanencia como antes lo tenía sólo en su fugacidad— su existencia viene a ser para ella su propia verdad y presente. La razón descubre que las cosas son verdaderas porque «lo que tiene que ser existe efectivamente»: «*Was sein soll, ist in der Tat auch*», fórmula de la *Fenomenología*

---

(20 ter) Nicolai HARTMANN, ob. cit., pág. 154.

que expresa en cuanto al sentido y que prepara la conocida y célebre frase posterior del prólogo de la *Filosofía del Derecho*: «lo que es racional es real, y lo que es real es racional.» «*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.*»

El pensamiento intenta imprimir un sello sobre el mundo, quiere objetivarse en la creación de la civilización y de la cultura en sus más variadas manifestaciones, realizar un orden social. La razón se convierte en realidad objetiva, en espíritu que se realiza objetivamente.

Las fases de la conciencia, según las caracteriza la fenomenología hegeliana, han de representar, pues, a la vez, fases del ser y tener.

Examina Hegel la realización del espíritu en el mundo moral, la familia, la sociedad a través de la vida, la historia. Considera la autonomía que el espíritu logra en la moralidad el paso de la vida individual a la vida moral colectiva, donde los hombres viven unos para otros y realizan así lo absoluto, el reino de Dios. Llégase de este modo a la religión, en cuyo desarrollo Hegel distingue también tres momentos en los que el espíritu se revela en determinadas formas. Entre los momentos del espíritu escoge la religión determinada aquella forma que le corresponde: en primer lugar el espíritu se sabe como su objeto en forma natural o inmediata —fase de la religión inmediata o natural—; en la segunda fase, la de la religión del arte o religión artística, que supera la naturalidad y el espíritu se sabe en la forma del yo; una tercera fase es la de la religión revelada en la que el espíritu tiene la forma del ser en sí y por sí.

Pero si la religión sólo en el representar aprehende lo que el espíritu es, la conciencia sólo es el verdadero saber de espíritu mismo. La religión es intuición, no concepto. Es lo que es en sí y también para nosotros (es decir, para el que la considera filosóficamente), pero no es para-sí. Es menester una reflexión sobre sí mismo para que el espíritu alcance su concepto. Esta reflexión es la ciencia (20 cuart.). En el saber es donde logra el espíritu el concepto como el elemento puro de su existir, y en la conciencia se despliega. Mas en el eterno proceso dialéctico hegeliano, los momentos ya no son aquí formas de la conciencia y de la conciencia en sí, sino momentos puros, emancipados del fenómeno de la conciencia.

---

(20 cuart.) Pero no se trata de una ciencia cualquiera, sino de la ciencia en que el espíritu absoluto se sabe a sí mismo. Y esta ciencia es la filosofía.



Al dar así el espíritu a su pleno y verdadero contenido a la vez la forma del yo y realizar por este medio su concepto y permanecer en esta realización en su concepto, es el momento en que el espíritu toma la forma del saber absoluto. Es —como dice el mismo Hegel— el espíritu que sabe en forma de espíritu o el saber conceptuante. El espíritu aparece de este modo como siendo la «ciencia» y se reconoce a sí mismo y esto para sí como espíritu. En esto consiste su movimiento en el cual obtiene su realidad. «El saber absoluto —afirma Hegel— es la verdad de todas las formas de la conciencia, porque como resultó de aquel desarrollo suyo, sólo en el saber absoluto se ha resuelto totalmente la separación entre el objeto y la certeza del mismo, y la verdad se igualó con esta certeza como ésta se igualó con la verdad» (21). La *Fenomenología* deja ya al descubierto el vasto fenómeno dialéctico del saber absoluto.

Termina así el recorrido del espíritu desde la conciencia sensible hasta el saber absoluto. Sólo a ese nivel se da la ciencia propiamente dicha. La conciencia descubrió que es autoconciencia; la autoconciencia, que es razón; la razón, que es espíritu; el espíritu que es el autoconcebirse conceptualmente. De este modo, la exposición del saber fenoménico conduce al saber real.

Lo que le quedaba que hacer a Hegel era dar en una *Lógica* un contenido al pensamiento puro, a la razón, enérgicamente afirmada, pero aún no explícitamente definida en la *Fenomenología*, una *Lógica* en la que las formas de la conciencia se concreten en conceptos determinados del saber absoluto. Después demostrar en un sistema total del universo de qué modo ésta se realiza en la Naturaleza (*Filosofía de la Naturaleza*), en la vida humana, en la historia, en el arte, la religión y la filosofía (*Filosofía del Espíritu*).

La *Fenomenología*, como hemos visto, no ha hecho sino anticipar el sistema de la razón y prefigurarle; le contiene bajo una forma subjetiva (en el observatorio de la conciencia) y la sucesión, no temporal, de sus metamorfosis.

Consecuencia de esto es que la evolución psicológica del hombre individual, concebido como un individuo universal como espíritu consciente de sí mismo, y la evolución histórica de la humanidad se funden en una sola, ya que el individuo universal represen-

---

(21) *Wissenschaft der Logik*, Ciencia de la Lógica, Introducción. Trad española, Mondolfo, 1956, pág. 65.

ta en cada caso el espíritu en un grado determinado de su madurez histórica.

Para Hegel la suprema realidad es la Razón, el espíritu del mundo, que es *en-sí* mismo (*an sich*); mas luego se proyecta *fuera de sí* realizándose encarnado en las creaciones objetivas, se realiza alienándose en los objetos exteriores a él, es *para-sí* (*für sich*); después retorna en sí mismo (*an und für sich*), tomando conciencia de lo que ha sido o devenido en las fases anteriores.

La *Enzyklopädie des Philosophischen Wissenschaften* presentará así el sistema completo bajo forma objetiva y absoluta.

La diferencia entre la *Fenomenología* y la *Enciclopedia* —afirma P. Roques— es la que puede establecerse entre el pensamiento que se hace y el pensamiento tal como es en la estabilidad de su perfección; entre el pensamiento psicológico y el pensamiento puro. La *Fenomenología* es una especie de historia natural evolucionista del pensamiento, y este carácter de ciencia descriptiva de los fenómenos lo demuestra su denominación y es lo que la titula. Pero la *Fenomenología* de Hegel, como después la de Husserl, nacida de supuestos totalmente distintos de los hegelianos (22), no es una obra de pura descripción psicológica, sino que, por el contrario, tiene ya un carácter netamente constructivo. No busca en las formas fenoménicas lo accidental, sino verdades esenciales; una y otra no pretenden definir lo empírico, sino lo apriorístico, y prescinden del *hic et nunc* como es aprendido por la psicología y la ciencia histórica, para ir más allá, para obtener la esencia, el *eidos*, lo universal esencial —en términos hegelianos—.

La distinción de la *Fenomenología* del resto del *sistema* de Hegel recuerda —prosigue Roques— a la que la filosofía contemporánea establece entre el psicologismo y el logicismo: así podemos describir exteriormente el modo cómo los hombres razonan o la génesis psicológica de la idea de causa; pero podemos también fundar por el esfuerzo del pensamiento puro las leyes absolutas del razonamiento y definir lógicamente la idea de causa, y haciendo esto pasamos del estudio de las operaciones mentales prácticas al de las

---

(22) Puede verse a este respecto el estudio reciente de Rudolf BOEHM: *Husserl et l'idealisme classique* (*Revue Philosophie de Louvain*, t. 57, 1959, págs. 351-396), en el que se expone la solicitud adoptada por HUSSERL en relación con el idealismo clásico. Asimismo ROMAN INGARDEN (Kraków): *Über den transcendentalen Idealismus bei Husserl*, en *Husserl und das Denken der Neuzeit*, Den Haag, 1959, págs. 190-203.



leyes teóricas, pasamos de la constatación empírica de lo procesos del pensamiento vulgar a las cuestiones de derecho y a las verdades apodícticas; en otros términos, de una ciencia fenomenal a una ciencia noumenal. La Fenomenología es una mezcla extrañadamente sutil de psicología descriptiva o constructiva, de filosofía del conocimiento y de filosofía de la historia; la evolución del espíritu humano, del espíritu individual y del espíritu colectivo en el curso de la historia (23).

No intentamos aquí, no es ese nuestro propósito, presentar un esquema más o menos detallado del «sistema» filosófico de Hegel, ni menos hacer nuestro su sistema, sino únicamente hace ver cómo su construcción dialéctica le lleva lógicamente, conceptualmente, a la identificación de *pensar* y *ser*, de lo *racional* y lo *real*, que es lo que caracteriza el idealismo absoluto de este filósofo.

No valoramos aquí tampoco. Simplemente exponemos.

La historia subjetiva, cuyo desarrollo había reconstruido Hegel en la *Fenomenología*, va a tener su paralelo en la historia objetiva construida por el sistema de la ciencia, en la *Lógica*, la *Filosofía de la Naturaleza* y en la *Filosofía del Espíritu*. Estas son las tres grandes disciplinas que constituyen la *Enciclopedia* filosófica. Esto es: el espíritu, única realidad, se manifiesta como sujeto, como objeto y como fusión de sujeto y objeto. Los momentos de este proceso triádico, que no es temporal sino eterno, constituyen la tesis (posición), antítesis (oposición) y la síntesis (integración armónica y superadora de la oposición).

La Fenomenología, que era para Hegel la primera parte del sistema, nos llevó, por grados sucesivos, de la percepción sensible hasta el saber absoluto, del que parte el *sistema de la razón*. La Fenomenología es una ascensión que por vía del conocimiento nos sitúa en la lógica, para luego descender por la vía del ser a la Naturaleza y reintegrarse en el tercer momento en el espíritu absoluto, volviendo al punto de partida, con lo que se cierra el proceso circular en que consiste el conocido método hegeliano. Porque el proceso dialéctico de Hegel es un continuo «seguir siempre adelante», marchando por la correa sinfín de la tesis, antítesis y síntesis, para volver al principio de donde se salió. El sistema de Hegel —dice J. Hypolite— es un «círculo de círculos»: «Le système est un cercle de

---

(23) P. ROQUES: *Hegel, sa vie et ses oeuvres*, París, 1912, págs. 106-7.

cercles. Les trois principaux cercles sont la Logos, la Nature et l'Esprit» (24).

La filosofía tiene que ser conocimiento del «espíritu absoluto». Por tanto, tiene que conocerlo en su idea, en su separación y en su retorno a sí mismo. De esta manera, la filosofía se debe articular en la teoría de la idea, de la naturaleza y de la eticidad. La primera es la lógica y la metafísica; la tercera es la ética, que prácticamente coincide con la posterior filosofía del espíritu.

La *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften* contiene y deduce con gran habilidad dialéctica toda la diversidad de las cosas y de las ciencias; una enciclopedia filosófica en la que las ciencias filosóficas tradicionales (lógica, psicología empírica y moral) no sean tratadas en su forma «anticuada», sino bajo la forma nueva de un sistema de conceptos bien ordenados. Estos conceptos son las leyes generales del mundo de la naturaleza y del mundo del espíritu (*das Allgemeine der geistigen und der natürlichen Verhältnisse*) (25).

La filosofía es el sistema de los conceptos. La filosofía es el sistema de la razón.

Para Hegel la filosofía *weil sie das Ergründen des Vernünftigen ist, eben damit des Erfassen des Gegenwartigen und Wirklichen...*; es expresión conceptual de la respectiva época histórica, está en íntima relación con la época, con el espíritu del tiempo, en cierto modo lo trae a conocerse a sí mismo. «Dass was ist zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das, was ist, ist die Vernunft. Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein Sohn seiner Zeit; so ist auch die Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfafbt» (26), el subrayado es del propio Hegel. Por consiguiente, la filosofía tiene que comprender lo devenido; su misión no es enseñar cómo debe ser el mundo para lo cual —declara Hegel— llegará siempre tarde, porque el pensamiento es el último producto del proceso universal. La filosofía «es el pensamiento del mundo, que no aparece en el tiempo hasta que la realidad ha terminado su proceso de formación y ha cuajado en él». Cuando la reflexión se despierta es indicio de que ha vivido una forma vital. Cuando la filosofía retrata en gris ya

(24) Jean HYPPOLITE: Préface a *Principes de la Philosophie du Droit de Hegel*, trad. franc. por André Kaan de las *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 7.<sup>a</sup> ed., 1940, pág. 9.

(25) *De los cursos o de la enseñanza de la filosofía en la Universidad*, obras, tomo XVII, pág. 349.

(26) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Vorrede, Las., pág. 15.



ha envejecido una forma del mundo, que no es posible rejuvenecer, sino simplemente conocer, identificar con aquel retrato. El buho de Minerva no levanta el vuelo hasta que empiezan a caer las sombras de la noche» (Prólogo a la *Filosofía del Derecho*).

La misión de la filosofía es comprender lo real; lo real es la revelación de una realidad absoluta, que se desenvuelve como razón en la Naturaleza y en la conciencia.

El objeto de la filosofía es el ser real en su totalidad y como lo verdaderamente real es universal y objetivo; y porque es real únicamente en sus diferencias diversas, es actividad y esta actividad es pensamiento. El ser real o universal es el pensar mismo; ser y pensar son lo mismo.

Esta identificación de lo real y de lo racional le proporciona a Hegel el medio de explicar el origen del mundo: identificado con el espíritu, el ser no puede desenvolverse más que según las leyes del espíritu. El estudio del espíritu es para Hegel teoría del mundo y de la realidad, teoría de los principios; lógica y metafísica no solamente están estrechamente ligadas, sino que *se confunden*. Como la lógica es ciencia de conceptos, el desenvolvimiento de éstos coincide con el de la realidad. El desenvolvimiento no es solamente el método de la lógica hegeliana, sino que es también el concepto que incluye y concluye todo el sistema: Hegel desarrolla el principio del desenvolvimiento y persigue su encuentro en todos los dominios. Pero el desenvolvimiento se cumple siguiendo el mismo proceso: va de la tesis a la antítesis y de ésta a la síntesis, que, suprimiendo la oposición, viene a ser el punto de partida de un nuevo desarrollo. El mundo aparece así como una obra de arte, construido de modo simétrico según sus principios propios internos: *no puede ser de otro modo que como es*.

El universo que aspiramos a conocer se le presenta a Hegel en un primer momento como espíritu o razón. Pero razón no tiene para Hegel el significado tradicional y clásico de ser una facultad del sujeto que conoce; no, no es la razón algo adjetivado a otro, sino la integridad del sujeto, sustante y sustantivo en sí, siempre absoluto y jamás relativo. «No son los seres racionales quienes sustentan a la razón, sino ésta quien sustenta a aquéllos» (27). La razón es sujeto pensante, el cual consiste enteramente en su acto de pensar. Y siendo la única realidad este gran «pensamiento pensante», pensándose «se pone»; es decir, se crea, resultando así el universo un acto de autocreación del espíritu en su proceso dialéctico, es la razón realiza-

da, cada cosa manifestación del pensamiento: «*Todo lo racional es real, y todo lo real es racional*». O en términos equivalentes, según la fórmula parmenídea, «el pensar y el ser son idénticos». En el sistema de Hegel, repetimos, la lógica se identifica con la ontología.

La razón hegeliana es absoluta; es más, es lo absoluto. Por eso la filosofía, definida ya como «sistema de la razón», es también la «ciencia de lo absoluto».

La filosofía va a dejar de ser el porqué de las cosas en sí mismas; no podría consistir en preguntar, mediante la razón, por cosas en sí mismas, sino en preguntar a la razón misma por sí misma, puesto que de la razón ha de proceder no sólo la forma del objeto pensado, como en Kant, sino también la materia, el contenido, el objeto en su íntegra realidad. El idealismo se convierte así en Hegel en absoluto. Todo es manifestación de la razón.

Identificada la objetividad y la subjetividad, quedan convertidas en Hegel en momentos igualmente indiferentes de uno y lo mismo y pueden trocarse el uno por el otro de tal modo que ya no es preciso subrayar para nada la suprema subjetividad. «La razón, esfera de la idea, es la verdad revelada a sí misma, en la que el concepto cobra la realización sencillamente adecuada a él y es libre en la medida en que reconoce en la subjetividad este su mundo objetivo y aquélla en éste». «El tránsito de la idealidad a la realidad, de la abstracción a la existencia concreta... es incomprendible para el entendimiento, pero no para la dialéctica...» (*Enciclopedia*, párrafo 261.)

En la razón, pues, habrá que indagar el sistema de todas las formas reales y todas las realizaciones formales.

«La filosofía, "sistema de la razón", es la ciencia de las manifestaciones de la razón; es *manifestatio rationis*, dialéctica de la razón identificada con su plena realización» (28).

Y si «la filosofía tiene que ser ciencia» —nos dirá Hegel en algún lugar (29)— no puede tomar en préstamo para este fin sus métodos de otra ciencia, ni puede tampoco contentarse con las aserciones categóricas de la intuición interior, ni puede servirse del razonamien-

(27) A. GONZÁLEZ ALVAREZ: *Historia de la Filosofía*, t. II, 1956, pág. 212.

(28) *Ibid.*, pág. 213.

(29) Introducción a la primera edición de la *Ciencia de la Lógica* (Nuremberg, 1812) y en el Prefacio a la primera edición de la *Fenomenología del Espíritu*.



to fundado sobre la reflexión exterior. Solamente la naturaleza del contenido puede ser la que se mueve en el conocimiento científico, puesto que es al propio tiempo la propia reflexión del contenido, la que funda y crea su propia determinación.

El movimiento espiritual, que en su simplicidad se da su determinación y en ésta se da su igualdad consigo mismo, y representa al mismo tiempo el desarrollo inmanente del concepto, es el método absoluto del conocimiento, y al mismo tiempo el alma inmanente del concepto mismo.

Por eso realidad y concepto van íntimamente unidos porque para que pueda conocerse la evolución y diversidad del orden real hay que considerar la evolución y despliegue del concepto. Lo absoluto sólo es cognoscible mediante un sistema dinámico de conceptos. Y así como la realidad es esencialmente desenvolvimiento, movimiento, así también el sistema de los conceptos debe ser móvil. El concepto se desenvuelve mediante el principio de contradicción, puesto que pensando el concepto pone en sí mismo limitación y niega así su universalidad; pero permaneciendo idéntico a sí mismo niega de algún modo su limitación antes puesta y la retiene sólo potencialmente (*als aufgehobenen Begriff*). Así, el concepto avanza poniéndose, esto es, pensándose a sí mismo, primero; negándose luego, al limitarse; negando finalmente esta limitación, porque a pesar de la primera negación, permanece idéntico a sí mismo. Avanzando así por tesis, antítesis y síntesis va determinándose cada vez más, su comprensión crece, desplegándose así en diversos conceptos más concretos (30).

Con Hegel —dice Windelband— «adquiere el sistema de la razón (esto es, la filosofía) acabado ritmo dialéctico y una claridad de autoconciencia rayana en el virtuosismo» (31). El despliegue del concepto lógico es a la vez la dialéctica objetiva de la realidad. Esta, en su totalidad, es razón objetiva existente. Metafísica y lógica son una y la misma cosa. A la dialéctica subjetiva en nosotros, corresponde una dialéctica objetiva fuera de nosotros. De aquí que la lógica sea metafísica porque el pensar es el ser, «lo racional es real».

El método dialéctico comprende dinámicamente la existencia. La dialéctica progresiva de Hegel es la expresión del desenvolvimiento

---

(30) F. KLIMKE: *Historia de la Filosofía*, trad. española, 1947, págs. 504-5.

(31) W. WINDELBAND, ob. cit., págs. XXV y 127.

autónomo de la existencia. Lo que él quería significar por su doctrina de la dialéctica concebida como proceso universal es su convicción de las fuerzas y de los valores en la existencia. Veremos esto al hablar de la racionalidad de la realidad en la filosofía de la historia.

Para Hegel, conceptuar es ubicar una cosa en el marco entero de la realidad, en su rítmico devenir. El método dialéctico explica cada concepto iluminando el nacer y el perecer de éste en el horizonte total de la razón en permanente mudanza.

El concepto de realidad del idealismo objetivo es dialéctico. La realidad significa aquí el desenvolvimiento y la posición graduales de una fuerza o sustancia creadora inmanente, la cual es concebida como vida y como espíritu. La realidad de la sustancia es un devenir, es proceso; la realidad no es, por tanto, un ser estático, sino un *devenir* y una configuración. El espíritu, configurador de la realidad, es decir, el espíritu que adquiere forma en la realidad y como realidad, es la *Idea*, la cual, por ende, es una, y en cuanto eterno «devenir ella misma», no es un principio aislado, sino vida y movimiento.

El movimiento dialéctico corresponde al movimiento de la idea. Y así como Santo Tomás, comentando a Aristóteles, divide la filosofía en sus ramas más generales atendiendo a la consideración de un cuádruple orden existente en la realidad (*In I Ethic.*, lec. I, n. 2), así Hegel hace girar todo el sistema de la razón y divide la filosofía atendiendo a la marcha evolutiva de la *Idea*.

La idea no significa en el idealismo objetivo, como en el idealismo subjetivo, un principio abstracto del pensamiento o de la acción, sino, como idea concreta, la fuerza creadora, el espíritu. Por consiguiente, la idea no está fuera de la realidad, sino que es una en ella y con ella; la realidad no es normada por la idea o afectada por ella; la contiene en sí y la expresa.

La Idea hegeliana —dice K. Larenz— no «vale» en el sentido de la terminología neokantiana, no es una norma o una tarea eterna, sino una fuerza creadora, que «está encumbrada por encima de la esfera de la mera validez», porque es lo que en verdad es. Tal es el concepto hegeliano de la Idea, que debe ser diferenciado tanto del concepto platónico como del kantiano» (31 bis). Si para Kant la idea debe ser entendida en sentido teleológico, para Hegel adquiere realidad ontológica, elevando la lógica a metafísica.

---

(31 bis) Karl LARENZ: *La Filosofía contemporánea del Derecho y del Estado*, trad. esp. E. Galán y A. Truyol, Madrid, 1942, pág. 133.



La Idea, el *pensamiento-ser*, la razón absoluta, o, mejor, la *idea-razón*, sujeto y objeto del pensamiento humano (que todo esto es la idea en Hegel), es a la vez principio y sustancia del conocer y de la ciencia, pero es también sustancia y principio del ser. La Idea, principio, ley y término o fin del ser, de la realidad, se manifiesta y determina en la esfera de los conceptos puros o del pensamiento (lógica), en la esfera de la naturaleza o mundo material (filosofía de la naturaleza) y en la esfera del espíritu humano (filosofía del espíritu).

Así se explica la división de la filosofía hegeliana siguiendo la evolución de la idea: la ciencia de *la Idea en sí*, en su ser en sí, considerada en sí misma y como noción racional real, constituye el objeto y contenido de la *Lógica*; la Idea en su ser *fuera de sí*, esto es, en cuanto sale de sí misma y se revela en la naturaleza, o en cuanto la naturaleza es engendrada por la Idea, cuyo estudio forma el objeto y contenido de la *Filosofía de la Naturaleza*; y, por último, la Idea que no obstante permanecer sustancialmente inmanente, como en las nociones o categorías lógicas, en su ser *para sí* adquiere conciencia de sí misma en el hombre, y constituye el objeto sobre que versa la *Filosofía del Espíritu*.

Estas tres partes o divisiones fundamentales de la filosofía de Hegel, todas ellas representan —dice el P. Ceferino González— evoluciones o determinaciones diferentes de la misma idea y todas ellas descansan no sobre el principio de contradicción que hasta el presente ha servido de base general a la Filosofía, sino sobre el siguiente *pronuntiatum* o axioma: «Todo lo que es racional es real y todo lo que es real es racional.» Esto es, la Lógica, la Filosofía de la Naturaleza y la Filosofía del Espíritu, más bien que ciencias verdaderas, son como tres momentos de la ciencia universal y absoluta, la cual consiste en conocer y afirmar que el pensamiento y el ser son una misma cosa (*das absolute Wissen erkennt Denken und Sein als identisch*), lo cual constituye el término general del *proceso* de la Idea, como principio y sustancia del universo, de la universalidad de los seres, la totalidad del ser (*das Ganze*), el ser todo, el ser absoluto, y como principio y sustancia del conocer o de la ciencia. La Lógica, la Filosofía de la Naturaleza y la Filosofía del Espíritu constituyen tres partes integrantes, tres premisas, pruebas o demostraciones parciales y convergentes de la identidad de lo real y de lo ideal, del pensamiento y del ser, del sujeto y del objeto, de la materia y del espí-

ritu, de Dios y del hombre. Esta es la conclusión última y tesis fundamental de la ciencia o filosofía absoluta (32).

Pasemos ya a examinar la realidad de lo racional y la racionalidad de lo real en el sistema de la razón o filosofía de Hegel, empezando por la lógica y siguiendo después la división hecha por él mismo, hasta llegar a su *Filosofía del Derecho*, en la que nos detendremos de un modo especial porque en ella el célebre principio que comentamos adquiere proporciones y aplicaciones insospechadas.

LÓGICA.—«En realidad, hace mucho tiempo —dice Hegel en la Introducción a su *Wissenschaft der Logik*— que viene experimentándose la necesidad de una transformación de la lógica.» «En la lógica, más que en ninguna otra ciencia, se siente la necesidad de comenzar por el objeto mismo, sin reflexiones preliminares.» Este objeto, el pensamiento, o más determinadamente, el pensamiento que concibe es tratado esencialmente como parte intrínseca de ella, el concepto de este pensamiento se engendra en la lógica. Ya no es aquí el pensamiento un mero acto psíquico individual, cuyos contenidos son puramente causales y su validez meramente subjetiva, sino que el pensamiento en la lógica hegeliana se toma solamente en cuanto a su contenido, allí donde coincide con su objeto.

«Hasta ahora el concepto de la lógica se fundaba sobre la separación dada de una vez para siempre en la conciencia ordinaria, del contenido del conocimiento y de la forma de éste, es decir, en la separación de la *verdad* y la *certeza*. Se presupone, ante todo, que la materia del conocimiento existe como un mundo acabado, en sí y por sí, fuera del pensamiento; que el pensamiento por sí es vacío y que se añade como una forma extrínseca a aquella materia, se llena de ella y solamente entonces adquiere un contenido y se convierte así en conocimiento real.» (Introducción a la *Ciencia de la Lógica*, traducción A. y R. Mondolfo, Buenos Aires, 1956, Primera parte, página 59.)

En la lógica de Hegel todo se orienta al fin supremo de un conocimiento del mundo que rechaza todos los límites de nuestro saber erigidos por la Crítica kantiana.

Es preciso, contra Kant, triunfar del dualismo pensamiento y ser; el pensamiento será él mismo el verdadero *noumenon*, el verdadero ser.

---

(32) P. Ceferino GONZÁLEZ: *Historia de la Filosofía*, t. 4.º, Madrid, 1886, páginas 43-44.



La *Lógica* de Hegel es la primera respuesta decidida a la *Crítica de la razón pura* de Kant; «Si Hegel tuviese razón —afirma el historiador Höffding— estaría resuelto el problema que Kant considera insoluble: fundar el conocimiento de la existencia por el camino del pensamiento. Siendo la negación una operación puramente lógica, que está siempre en nuestro poder, podríamos siempre, si Hegel tuviese razón, tejer el hilo del pensamiento con nuestra propia mano, desde el momento en que de cualquier concepto se puede hacer brotar nuevos conceptos positivos» (33).

Para conocer no bastará tomar sus determinaciones de un modo empírico, según la lógica corriente, sino coordinarlas y crearlas por el movimiento del pensamiento mismo. En el idealismo hegeliano el conocimiento es un acto puramente creador. El carácter activo del conocimiento es conducido a términos de una realidad absoluta. El conocimiento es fruto de la espontaneidad creadora del espíritu. Obedece a su pura actividad.

La *Lógica* de Hegel ha sido a estos efectos preparada por la *Fenomenología* en la cual el espíritu, como vimos, recorre las etapas desde la certeza sensible hasta el pensamiento absoluto. Y pensándose a sí mismo se pone, se crea y crea el mundo, que no es otra cosa que un conjunto de pensamientos objetivos, y el conocer es como una reproducción de estos pensamientos.

«El saber absoluto —nos dice Hegel en la introducción a la *Ciencia de la Lógica*— es la *verdad* de todas las formas de la conciencia, porque sólo en el saber absoluto se ha resuelto totalmente la separación entre el *objeto* y la certeza de sí mismo, y la verdad se iguala con esta certeza como ésta se iguala con la verdad.» La ciencia pura contiene el *pensamiento en cuanto éste es también la cosa en sí misma* —«lo racional es real»—, o bien contiene la *cosa en sí, en cuanto es también el pensamiento puro* —«lo real es racional»—. Como *ciencia*, la verdad es la pura conciencia de sí mismo, que se desarrolla y tiene la forma de *sí misma* o, es decir, que *lo existente en sí y por sí es concepto consciente*, pero que el *concepto como tal es lo existente en sí y para sí*.

El dualismo «pensamiento» y «objeto» es superado en el pensamiento racional llegando al sistema acabado de pensamientos, que comprende en su infinitud la riqueza entera de los objetos reales.

---

(33) HÖFFDING: *Historia de la Filosofía moderna*, vers. cast. P. GONZÁLEZ BLANCO, t. II, Madrid, 1907, pág. 206.

Lógica y metafísica se identifican (33 bis). En su primera parte, la *Lógica* es, sin lugar a dudas, una ontología, se ocupa de las mismas determinaciones fundamentales del ente que trataban las ontologías tradicionales, aunque su elaboración es más diversa y concreta. El hecho de que sea una lógica es al comienzo imperceptible; no se habla para nada del pensamiento. Sólo al llegar a las conclusiones de la lógica se hace patente la circunstancia y la medida en que aquellas determinaciones del ser eran también determinaciones del pensar.

Este pensamiento puro absoluto constituye el contenido de la ciencia pura, es su verdadera «materia»; pero esta materia cuya forma no es algo exterior, porque dicha materia es más bien el pensamiento puro y por lo tanto la forma absoluta misma. De acuerdo con esto, «la lógica tiene que ser concebida como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro»; no de un pensamiento que se ocupe de objetos existentes «en torno de algo» con independencia de él, y a los que haya de conformarse, sino que tiene su objeto como contenido en sí, y por ello posee verdad. Este reino es la verdad tal como está en sí y por sí, sin envolturas. Por eso puede afirmarse que dicho contenido es la *representación de Dios tal cual está en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito* (34).

La lógica de Hegel es no sólo metafísica, sino teodicea, pues como ciencia de la idea en sí es también «explicación de Dios tal cual es en su esencia eterna». Hasta pudiera decirse que es «historia sagrada», pues persigue la autorrevelación del Absoluto divino (35).

«Estamos —dice Bloch— ante la más formidable y también ante la más monstruosa teologización inventada jamás por el apriorismo: el hombre, en la dialéctica de los conceptos puros de la razón, piensa los pensamientos de Dios antes de la creación del mundo, con lo cual la filosofía hegeliana llega a la cúspide» (36).

---

(33 bis) «Cosí HEGEL non trovó difficoltà —afirma ROSMINI— a sostituire alla Logica, scienza dell'arte di ragionare, un'altra Logica, che di Logica ritiene solo il nome, perché é una vera metafisica: «una teoria metafisica della ragione come attività che produce ogni cosa» (Antonio ROSMINI: *Teosofia*, Torino, 1859, volumen V, pág. 246).

(34) G. HEGEL: *Wissenschaft der Logik*. Introducción, Mondolfo, 1956, página 66.

(35) A. GONZÁLEZ ALVAREZ, ob. cit., pág. 215. M. M. COTTIER: *Hegel. La Théologie et l'Histoire*, en *Revue Thomiste*, Janvier-Mars, 1961, págs. 88-17.

(36) E. BLOCH, ob. cit., pág. 134.



Fué Anaxágoras —sostiene Hegel— «el primero que afirmó que el «Nus», el *pensamiento* es el principio del mundo y que la esencia del mundo ha de determinarse como pensamiento. Asimismo, la idea platónica no es más que lo universal o, con mayor exactitud, el concepto del objeto. La realidad de algo sólo está en su concepto; en cuanto es distinto de su concepto, cesa de ser real y se convierte en algo nulo» (Introducción a la *Ciencia de la Lógica*).

«La inteligencia —afirma en otro lugar Hegel— conoce en sí misma y por sí misma. En sí misma conoce el universal. Su producto, *el pensamiento, es la cosa misma*; es la identidad simple de lo subjetivo y de lo objetivo. Conoce por sí porque sabe que *lo que es pensado, existe*, y que lo que no es, no es más que en tanto que es pensado. El pensamiento de la inteligencia consiste en tener pensamientos. Estos son los pensamientos que forman su contenido y su objeto. «So ist die Intelligenz für sich an ihr selbst erkennend; —an ihr selbst das Allgemeine, ihr Produkt der Gedanke ist die Sache; einfache Identität des Subjektiven und Objektiven. Sie weiss dass was gedacht ist, ist; und dass was ist, nur ist, insofern es Gedanke ist; (Vergl. & 5, 21)— für sich; das Denken der Intelligenz ist Gedanken haben; sie sind als ihr Inhalt und Gegenstand» (37).

En consecuencia puede ya formularse el enunciado completo de Hegel: "*Lo que es racional es real, y lo que es real es racional.*"

En la identificación del contenido del pensamiento con el objeto del pensamiento, y en la negación de objetos reales que existan como un mundo real, con independencia del conocimiento, se revela —entendemos con Messer— el «idealismo trascendental» de Hegel (38).

La unidad del concepto y de su existencia o realización es la idea. Sólo el concepto es «lo que tiene realidad»; una realidad que se da él a sí mismo: «lo racional es real» (39). Todo lo que no sea esta realidad puesta por el concepto mismo es existencia pasajera, casualidad exterior, opinión, apariencia inesencial, falsedad, ilusión, etc. La configuración que el concepto se da en su realización es, para el conocimiento del concepto mismo, uno de los momentos esenciales de la idea, distinto del otro, que es la forma de existir sólo como con-

---

(37) G. HEGEL: *Philosophie des Geistes*, párrafo 465 de la *Enziklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundriss*.

(38) A. MESSER, ob. cit., pág. 212.

(39) «Lo racional es real».

cepto» (40). «Nada vive que de algún modo no sea idea.» La idea es la razón de todo objeto.

La tarea lógica es, pues, en Hegel, establecer el sistema de las categorías del pensamiento puro. El método será dejar estas categorías encadenarse ellas mismas: cada forma de pensamiento, apenas producida, se revela insatisfactoria, y así suscita una nueva forma que se deduce no analíticamente de la precedente, sino, por el contrario, surge para superarla y completarla por un progreso creador.

La filosofía se contenta con seguir el pensamiento en esta dialéctica. El concepto es el hilo conductor y aún más, evidentemente; pero en torno a él se extiende un panorama sin igual de materia extraída de la vida y la experiencia.

La determinación y el encadenamiento de las esencias son, según Hegel, sugeridas por la experiencia, pero solamente eso. La experiencia sirve simplemente para despertar en el espíritu del filósofo el sistema de nociones, ya innato en él. El verdadero conocimiento de las esencias es, pues, *a priori*, fundado propiamente no sobre la observación de los hechos, sino sobre una evidencia distinta y superior a ella. La realidad es necesariamente conforme a la razón («lo real es racional»), obedece a la misma ley que ella. Esto es lo que opera la reconciliación de la razón con la realidad, del sujeto con el objeto. *Lo racional es real y lo real es racional*. Lo racional no puede, pues, menos de realizarse tal como existe, y el mundo de la experiencia revela una estructura racional.

El sistema de las esencias, cuya cima para Hegel es el pensamiento humano mismo llegado a su madurez, constituye a sus ojos lo racional total. Ahora bien, es evidente *a priori* que lo racional total, o según una expresión más indeterminada, lo «soberanamente perfecto» no puede no existir, porque un término limitado, imperfecto, no puede existir sin que exista también lo perfecto absoluto, lo infinito, y sin que existan igualmente, por consiguiente, todos los términos imperfectos, y de más en más perfectos, que en Hegel componen lo infinito por su conjunto mismo.

Según Hegel, una esencia plenamente posible lleva *ipso facto* a lo necesario y esto a lo real. En efecto, una esencia en la que se dan condiciones necesarias de posibilidad goza de la condición suficiente para ser y no puede entonces no ser. En este sentido el ser existe porque es posible y es posible porque existe. Esto parece que quie-

---

(40) G. W. G. HEGEL: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, párrafo 1.º



re decir Hegel al observar que en el ser necesario, es decir, el ser «que es su propia condición y su razón de ser», el ser «que es porque es», la posibilidad se transforma en existencia y la existencia en posibilidad. Y por esto el todo (*das All*) como sustancia es definido por Hegel como la identidad de la posibilidad y de la realidad» (*Wirklichkeit*). «*Wirklichkeit*», es decir, lo actual efectivo (*wirken*), lo actual necesario por sí, que «se pone» por sí indefectiblemente. Y una esencia verdaderamente racional es *ipso facto* plenamente posible. Con el momento del «efectuar» (*wirken*) entra la exteriorización, el concepto de «realidad efectiva» (*Wirklichkeit*), que desprende la manifestación evanescente. Aquí vuelve Hegel a introducir expresamente el concepto de lo absoluto, que siempre está en el subsuelo de todo. Porque, superada toda diferencia entre forma y contenido, «el contenido de lo absoluto es, precisamente, el manifestarse». Y si se substituye este resultado por el término «fenómeno» (como manifestación de la esencia), éste se mostrará como «manifestación» de lo absoluto. Que, como tal, es la «realidad efectiva».

En estas condiciones, no es solamente la necesidad hipotética de las esencias (si una existe, las otras deben existir porque el carácter finito de las esencias entraña su correlatividad) lo que el filósofo toma *a priori*, sino su necesidad absoluta (todo su conjunto se realiza ineludiblemente). En otros términos, no percibe solamente por la razón pura la naturaleza del universo, sino también su esencia. De aquí un sentido más pleno de la fórmula célebre que comentamos: «lo racional es real, y lo real es racional». Lo racional no puede menos de existir, y lo que existe no puede ser sino racional (41).

Lo exigido por el argumento ontológico, que un concepto (esencia) tenga el poder de darse a sí mismo la realidad (existencia), está justificado en la marcha dialéctica de la lógica, que en el grado de la objetividad se muestra como la autorrealización del concepto. Este es lo absoluto, por ser causa de sí mismo; es decir, como aquello cuya esencia envuelve la existencia.

Así, el sistema de conceptos que compone la lógica constituye al mismo tiempo la conexión de la realidad. La realidad posee una estructura lógica y cada concepto que aparece en la lógica es, al mismo tiempo, expresión de esta estructura. La lógica no es tanto una teoría de la estructura formal del pensamiento, cuanto una teoría de

---

(41) FRANZ GREGOIRE: *Etudes hegelienues*, Louvain, 1958, págs. 55-56.

las categorías o de las formas de universalidad teórica en la que se organiza racionalmente la experiencia.

La doctrina del valor de la realidad de todas las determinaciones lógicas tiene sus antecedentes inmediatos en los idealistas objetivos de los siglos XVII y XVIII, especialmente —como significa DILTHEY— en Spinoza. Pero mucho antes ya —nos permitimos subrayar nosotros— había sido sostenida por Aristóteles la aplicación de la validez objetiva de las determinaciones del pensamiento, pasando del valor de realidad de los principios metafísicos y de las categorías hasta el de las mismas formas lógicas: el concepto, el juicio y la conclusión. El concepto, como forma de relación que abarca en sí los «momentos» de universalidad, de particularidad (en la cual lo universal permanece idéntico a sí mismo) y de la realidad individual. La realidad tiene estas formas del concepto, todo es en ella relación de lo universal con lo particular y con lo individual. El juicio no es una unión externa de conceptos, sino más bien la relación discriminadora de los «momentos» de lo individual y de lo universal, contenidos en el concepto, en forma de sujeto y predicado. La conclusión no es más que la unidad del concepto y del juicio; la conclusión es lo racional y totalmente racional. Y así, todo lo real, que es concepto y juicio, es, finalmente, conclusión; a saber: la mediación, la conexión lógica en la que se enlaza lo particular y lo individual en general. Y por esto, también considerado desde este ángulo, todo lo real es racional (42).

Con el desarrollo de la totalidad de las determinaciones lógicas puras (categorías) del ser hasta la idea, como unidad superior del ser y la esencia, se acaba y perfecciona la *Lógica* hegeliana.

La idea es «lo racional»; es la síntesis y «unidad del concepto y de la objetividad», lo propiamente «real». Su misterio consiste en que ella es el término final, sin entrar en un más allá. Tiene realidad «porque todo lo real sólo es en cuanto tiene en sí y expresa la idea». Es la congruencia del concepto y la realidad. El concepto se realiza: «lo racional es real». Y la realidad es la realización del concepto: «lo real es racional».

La altura difícil y escarpada ha sido dominada con la *Lógica*. En lo sucesivo el filósofo empieza a tomar posiciones frente al mundo y las perspectivas que ante él se abren. Nada escapa a su examen, que

---

(42) W. DILTHEY: *Hegel y el idealismo*. Versión E. Imaz, México, 1944, páginas 241-2.



llega desde las piedras, las plantas y los monos hasta la policía; desde el insignificante micáceo hasta el Partenón. Su mirada desciende desde las leyes de Klepero hasta la crítica de las leyes inglesas de reforma y el orden columnario de Vitrubio. Abarca la temperatura de las plantas y el Bhagavadgita, el magnetismo y la muerte de Sócrates, el libro de las Direcciones de los chinos y el templo de Delfos, las guerras púnicas y la teoría de la ciencia de Fichte. Cada cosa en su sitio. Por esto dice uno de sus biógrafos que Hegel, con Aristóteles y Leibniz, «es el filósofo polígrafo más grande y su saber estaba al día» (43).

Si la *Fenomenología* revelaba rasgos enciclopédicos como un viaje de exploración, en ella abundan todavía los problemas fronterizos; en donde lo enciclopédico adquiere toda su fuerza es en la filosofía real. «En la filosofía real cobra —para emplear un término que Hegel usara ya en la fenomenología como síntesis de la filosofía de la naturaleza y de la filosofía del espíritu— un alcance cósmico» (44).

La razón busca su otro, el mundo, y al hacerlo sólo se busca a sí misma, sólo busca su propia infinitud.

**FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA.**—La *Filosofía de la Naturaleza* de Hegel es como un puente de unión entre la *Lógica* y la *Filosofía del Espíritu*, porque la naturaleza sirve de estudio y de medio para alcanzar la síntesis en el espíritu. La naturaleza es la idea en su «ser-otro»; en su «ser fuera de sí» (*ausser sich*), que se despliega cada vez más, de suerte que la idea aparezca siempre con mayor perfección en la naturaleza, cuyos fenómenos van de lo inorgánico a lo orgánico, que es donde termina el reino y objeto de la Filosofía de la Naturaleza.

Así, la *Filosofía de la Naturaleza* es, por una parte, continuación de la *Lógica*, y de otra, un preámbulo de la *Filosofía del Espíritu*, ya que el concepto por sí (*an sich*), del estadio de naturaleza (*ausser sich*) entra en sí (*in sich*) por síntesis y aquel momento da paso al espíritu o mente humana, con lo que partiendo de la Filosofía de la Naturaleza se desenvuelve la Filosofía del Espíritu.

En todos los grados de su realización el espíritu es el mismo; constituye su esencia el desenvolverse, y en cada grado ser plenamente aquello que él es en sí. De este modo, la naturaleza contiene en sí

---

(43) E. BLOCH, ob. cit., pág. 152.

(44) Ibid., pág. 156.

el espíritu como ley suya y como vida; y el espíritu (a diferencia de la naturaleza) contiene la naturaleza en cuanto presupuesto suyo.

El espíritu se desarrolla en la totalidad cósmica a través de su objetivación en la naturaleza, llegando a su autoconocimiento, que se desenvuelve por etapas en el espíritu humano, hasta que puede ser expresado en la forma de la filosofía. De esta suerte el espíritu se comprende a sí mismo en la naturaleza y en la historia. No le son extraños.

El problema del conocimiento es resuelto mediante los dos conceptos más fecundos del sistema, el del desarrollo y el de un espíritu cósmico como una conexión de determinaciones que se hallan realizadas en la naturaleza y en la historia y que pueden ser expresadas de modo abstracto en el pensamiento. Se trata de un sistema de determinaciones eternas que se hallan realizadas en lo finito y éstas constituyen lo verdaderamente infinito, lo absoluto: el objeto de la lógica (45).

En la lógica de Hegel todo se orienta al fin supremo de un conocimiento del mundo que rechaza todos los límites de nuestro saber erigidos por la crítica kantiana.

Si el universo ha de ser enteramente cognoscible, entonces su realidad tiene que coincidir en cada punto con su correspondiente conexión mental (lo real con lo racional). Tiene que ser reducible a relaciones lógicas en todo lo que respecta a sus relaciones esenciales, intemporales. Por lo tanto, cada parte de esta realidad deberá poseer su esencia en la estructura lógica. Y si esta realidad debe ser comprendida como desarrollo, entonces habrá de ofrecerse un método que permita ascender del concepto de lo meramente dado a lo inmediato, todavía completamente indeterminado, del ser que, como tal, es el vacío sin determinación alguna y, por lo tanto, la nada, a formas cada vez más altas de estructura, por lo tanto de determinación, hasta que finalmente se alcance la forma de estructura de lo absoluto, la *Idea*. Y en esta marcha ascendente, la conexión de las cosas y el progreso del pensamiento tendrán que coincidir en cada punto. La misión y la obra del método dialéctico consistirá, por lo tanto, en desarrollar las determinaciones eternas y necesarias que se hallan realizadas en la totalidad cósmica en el nexo de lo finito (46).

Queda con esto brevemente demostrada la íntima conexión de la

---

(45) DILTHEY, ob. cit., págs. 240-41.

(46) Ibid., págs. 244-45.



*Filosofía de la Naturaleza* con la *Lógica* hegeliana y cómo la primera sirve de relación (puente de unión decíamos anteriormente) entre la *Lógica* y la *Filosofía del Espíritu*. No obstante esta íntima relación en el todo del sistema, y aunque la *Filosofía de la Naturaleza* como la *Filosofía del Espíritu* tengan su base en la *Ciencia de la Lógica*, son, sin embargo —dice Moog— ciencias especiales, con un sentido especial distinto del de la lógica. La naturaleza, como la idea en la forma del ser-otro, es ella misma lo absoluto; pero lo absoluto no como idea lógica, sino como ser natural objetivo exterior. Es el despliegue dialéctico del concepto, no de una evolución natural en el sentido de una solución real exterior, sino que las fases de la naturaleza son para Hegel fases conceptuales que están en relación unas con otras y constituyen el concepto total de la naturaleza; pero no son formas de existir simplemente existentes que procedan por evolución empírica unas de otras (47).

Hegel, como Schelling, tiende a ordenar los conceptos de las fuerzas y de las formas de la naturaleza de tal manera que se pueda apreciar cómo la naturaleza se eleva de grado en grado desde la simple exterioridad hasta la interioridad del espíritu. Sin embargo, estos grados —mecánico, físico y orgánico— no significan una evolución real, como tampoco la significan en Schelling. Así lo declara expresamente Hegel en el párrafo 249 de la *Enciclopedia*: «La naturaleza —dice— debe ser considerada como un sistema de grados, uno de los cuales resulta necesariamente del otro; no porque el uno sea producido *naturalmente* por el otro, sino en la idea interior que constituye el fondo de la naturaleza. La *metamorfosis* no conviene sino al concepto en cuanto tal, porque su modificación es por sí sola evolución...; la observación reflexiva debe obtenerse de estas ideas nebulosas, sensibles en el fondo, tales como la *formación* de plantas y de animales en el agua, y la *formación* de las organizaciones de los animales superiores con ayuda de los animales inferiores, etc.»

Esta declaración es característica de la doctrina idealista de la evolución, para la cual la derivación rigurosamente mecánica de una

---

(47) W. MOOG, ob. cit., pág. 247. En el mismo sentido interpreta N. HARTMANN, para quien, según la concepción de HEGEL, es falso considerar la producción de los grados como «una producción real-externa», como un proceso evolutivo en el tiempo. «A la Naturaleza le es peculiar la exterioridad que nivela las diferencias y las hace surgir como existencias indiferentes; el concepto dialéctico que conduce los grados es lo interno de ellas» (Nicolai HARTMANN: *La Filosofía del idealismo alemán*, E. Estiú, 1960, pág. 373).

forma de la naturaleza por proceso externo es un crimen cometido contra el puro movimiento espontáneo de la «idea» (Höfding, *Historia de la Filosofía moderna*, pág. 209).

Lo esencial para Hegel es el despliegue dialéctico del concepto, no la evolución empírica exterior. Por eso al caracterizar las fases de la idea como naturaleza acude no a los reinos de la naturaleza misma empíricamente existente, sino a las ciencias —mecánica, física y orgánica— en las cuales se expone lo conceptual.

Pero Hegel con este esquematismo de la evolución dialéctica no puede explicar —observa Klimke— por qué las ideas se hacen reales, existentes en cada una de las cosas concretas y limitadas, pues ningún panteísmo o monismo, y mucho menos el panteísmo racionalista o panlogismo son capaces de explicarlo (48).

No por ello, sin embargo, la *Filosofía de la Naturaleza* de Hegel es una excepción al pensamiento fundamental lógico-matemático de que lo *real es racional*, ya que en el despliegue dialéctico del concepto los grados de la naturaleza son las fases de la idea, si bien en la naturaleza el fenómeno no es por completo adecuado a la idea, no hay plena concordancia entre el concepto y el ser. Lo real es racional, ya que lo irracional que a veces se encuentra en la naturaleza (nos dirá después Hegel en la *Filosofía del Derecho*) es sólo causal y pasajero (no real), algo que necesita superación.

Sea lo que fuere, el concepto debe, a su vez, del estadio de naturaleza entrar en sí por síntesis; la naturaleza —la idea de sí— debe morir para que nazca el espíritu o mente humano; o mejor, para que la idea vuelva a ser «en sí» y «para sí» en la *Filosofía del Espíritu*.

**FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU.**—Para Hegel la idea lógica y la naturaleza externa son supuestos para el espíritu real, y el espíritu contiene la verdad y la realización de ellas.

No ha de considerarse por esto al espíritu como un mero apéndice de la naturaleza o como una simple superestructura, sino que es la verdad de la naturaleza misma, es lo absoluto que necesita desplegarse en esta forma.

---

(48) F. KLIMKE, ob. cit., pág. 506. La Ciencia natural ha descubierto —afirma W. SAUER— que el sistema de la *Filosofía de la Naturaleza* de HEGEL no era más que una construcción vacía, con la cual quedaba rechazado un miembro importante de la doctrina hegeliana. (Ob. cit., pág. 48.)



Por eso decíamos anteriormente que la filosofía hegeliana del espíritu es la que proporciona la justificación y la perfección a la lógica y a la filosofía natural, y en ella toma por vez primera el idealismo la forma del sistema filosófico.

Es en la *Filosofía del Espíritu* donde se halla el verdadero fundamento del idealismo, puesto que en ella se refleja patentemente la identificación del sujeto cognoscente con el objeto conocido. Por eso la Filosofía del Espíritu es el coronamiento del sistema filosófico de Hegel y constituye la parte más interesante y original del mismo.

El idealismo de Hegel es un idealismo objetivo-lógico, un idealismo del espíritu. En el conocimiento de sí tiene que denunciarse no algo pensado de un modo meramente subjetivo, sino lo objetivamente verdadero. Así es el concepto objetivo, así es posible —afirma Moog— «la concordancia entre el pensar y el ser. Justamente por obra de la Filosofía del Espíritu no es ya Hegel el representante de un criticismo kantiano, sino el sistematizador del idealismo objetivo». El reino del espíritu descansa para Hegel en un despliegue inmanente, objetivo, de la razón, que es, a la vez, el verdadero ser. Únicamente la estructura del espíritu enseña a conocer de un modo pleno lo absoluto en su evolución dialéctica (49).

No es, pues, el sujeto el único factor decisivo ante el que el objeto —la cosa en sí— parece huir. En el espíritu y en la vida espiritual no hay frente al sujeto cognoscente un objeto extraño, sino que el objeto se denuncia como un producto del espíritu y lleva en sí un contenido objetivo. Aquí la oposición kantiana sujeto-objeto se resuelve en una unidad superadora. Pero bien entendido que no porque el objeto esté reproducido en el sujeto o porque éste preste a aquél sus formas o «categorías», sino porque habría en el fondo una identidad inmediata de sujeto y objeto, y lo verdadero sería la unidad de los dos términos, no su separación. «El espíritu —dice Hegel— es la noción que existe por sí, la noción realizada que se tiene a sí misma por objeto. En esta unidad de la noción y de la objetividad, unidad que constituye su esencia, reside a la vez su verdad y su libertad» (50). «Así, lejos la actividad del espíritu de limitarse a recibir una materia dada, es más bien una actividad generadora, aunque los productos del espíritu en cuanto éste es no más que espíritu subjetivo, no reviste todavía la forma de la realidad inme-

(49) W. MOOG, ob. cit., págs. 258-59.

(50) G. W. G. HEGEL: *Philosophie des Geistes*, párrafo 6.º

diata, sino que guarda más o menos un carácter ideal» (51). «Pero cuando el espíritu subjetivo ha llegado a su fin ha pasado a ser espíritu objetivo. Este conoce su libertad absoluta misma, y no solamente se toma a sí misma como idea, sino que se produce como mundo de la libertad que existe interiormente» (52).

No obstante ser los productos de la vida del espíritu creaciones de los sujetos, son, sin embargo, algo más que esto, pues tienen una significación objetiva, supraindividual, no siendo lo subjetivo algo meramente subjetivo, sino algo que está fundado en un orden objetivo de leyes.

La unidad de lo subjetivo y lo objetivo es en lo que consiste el concepto espiritual, que constituye una universalidad concreta al superar la oposición de lo meramente singular y universal abstracto. Hay que considerar, pues, el progreso inmanente de las determinaciones en el concepto, porque los momentos conceptuales surgen en el automovimiento del concepto, en el movimiento dialéctico, que «no es un hacer externo de un pensar subjetivo, sino el alma propia del contenido».

Por eso, considerar algo racionalmente no quiere decir, según Hegel, «añadir al objeto desde fuera una razón y trabajar con ella, sino que el objeto es racional por sí mismo —*lo real es racional*—.

Aquí es el espíritu en su libertad la suprema cima de la razón consciente de sí quien se da realidad y se crea como mundo existente —*lo racional es real*—. La razón ha llevado a cabo de esta suerte la reconciliación con la realidad, y la idea no es nada abstracto, sino lo verdaderamente real mismo. Así puede Hegel —termina Moog— pronunciar estas palabras: «*Lo que es racional es real, y lo que es real es racional*» (53).

En la realidad del espíritu encuentra lo racional su forma adecuada, el objeto y el concepto se han tornado una sola cosa. «Lo absoluto es el espíritu —*Das Absolute ist der Geist*—, tal es, según Hegel, la suprema definición de lo absoluto. Encontrar esta definición y comprender su sentido y contenido, tal era, se puede decir, la tendencia absoluta de toda cultura y filosofía; hacia este punto se ha impulsado a sí misma toda religión y ciencia; partiendo de este impulso y solamente de él es comprensible la historia universal.» Por-

(51) Ibid., párrafo 3.º, adic.

(52) Ibid., párrafo 5.º, adic.

(53) W. Moog, ob. cit., pág. 257.



que «sólo en el espíritu la realidad llega a ser idealidad, y así se cumple la absoluta unificación de la noción y la realidad a partir de la infinitud absoluta» (*Filosofía del Espíritu*, párrafo 386, adic.). El espíritu es la mismidad de la idea. En él se actúa la plenitud del proceso dialéctico.

Pero todo esto porque el espíritu no es algo fijo y estático, sino que desenvuelve dinámicamente sus momentos lógico-dialécticos, no temporales, a través del espíritu subjetivo, del espíritu objetivo y del espíritu absoluto como unidad de los anteriores.

De la vida (cuyo concepto nos conduce en Hegel al del espíritu), que es el punto en que nos deja la filosofía natural orgánica de Hegel, se pasa al espíritu natural o alma, que al vivir su vida en la naturaleza como espíritu de un cuerpo, está determinada por el medio ambiente, raza (54), temperamento, etc., etc., todo lo cual estudia la Antropología hegeliana.

El espíritu-alma se refleja sobre sí, tiene conciencia de sí y de que es distinto del cuerpo, independizándose del mundo y manifestándose en los grados que van desde la conciencia sensible, la percepción y el entendimiento hasta la conciencia de sí mismo-yo, recorrido cuyo estudio es objeto, como hemos visto, de la Fenomenología.

Pero el espíritu no es sólo conciencia, sino que se desarrolla como razón, como voluntad y alcanza así el saber y el querer; recibe entonces simplemente el nombre de *espíritu*, que se manifiesta como espíritu teórico —sentimiento, albedrío y felicidad—, constituyendo la unidad del espíritu teórico y el práctico el espíritu libre (55), y todo ello es contenido de la Psicología.

Pero el espíritu racional es libre; la libertad, que es «la voluntad que se determina a sí misma» (párrafo 39 de la *Filosofía del Espíritu*), se objetiva traspasando la mera subjetividad y se manifiesta en la vida supraindividual, objetiva: «Cuando el espíritu subjetivo

(54) Es muy interesante el estudio que hace HEGEL de las razas humanas (*Filosofía del Espíritu*, párrafos 11, 13, 16, 17, 18 y 19) como factor distintivo de los hombres y los pueblos. Y en la *Filosofía del Derecho* (párrafos 346-347) sugirió una interpretación de la historia del Derecho a base de concebir la idea desde el punto de vista de las razas particulares o de las naciones.

(55) «La voluntad es realmente libre, es la unidad del espíritu teórico y del práctico. Es voluntad libre, la voluntad que existe por sí en cuanto es libre, en la cual han desaparecido el formalismo, la contingencia y la limitación del contenido práctico» (HEGEL: *Filosofía del Espíritu*, párrafo 40).

ha llegado a su fin ha pasado a ser espíritu objetivo...» (*Ibid.*, párrafo quinto, adición.)

Llegamos así al espíritu objetivo del que se ocupa la filosofía del espíritu objetivo, que estudia las formas en que se realiza la libertad en la vida del hombre y que comprende: el *Derecho* (abstracto), que se funda en la persona, esto es, en el ser racional y libre, y que representa la esfera externa de la libertad; la *Moralidad*, subjetiva, que se funda en los motivos e intenciones y, por tanto, es la esfera interna o subjetiva de la libertad; y la *Eticidad*, o moralidad objetiva, que como tercer momento dialéctico —síntesis— supera los dos anteriores y da plenitud a la libertad individual que se sublima en la familia, la sociedad civil y el Estado.

**FILOSOFÍA DEL DERECHO.** — Ya desde su juventud Hegel se sintió atraído por el mundo clásico y se despertó vivamente su interés por los problemas jurídicos y políticos de la vida de los pueblos. Estos problemas le atrajeron de un modo especial, así como el establecimiento de una auténtica Etica, en torno a la cual giran quizá sus reflexiones sobre dichos problemas (55 bis). Pero si entonces no se detuvo especialmente en la consideración de las cuestiones relativas a la idea de la libertad práctica, lo hará ahora cumplidamente en su filosofía jurídica y política.

La teoría del espíritu objetivo es, sin duda, la parte más importante y original de la *Filosofía del Espíritu*. Si se parte del mismo Hegel, el concepto de espíritu objetivo ocupa un puesto en absoluto central; casi se podría decir —afirma Hartmann— que es el concepto central, al que todo confluye, y sólo sobrepasado, en la cons-

---

(55 bis) Sobre esto, v. Adrien T. B. PEPPERZAK: *Le jeune Hegel et la vision naturelle du monde*, La Haya, 1960; Antonio NEGRI, *Stato e diritto nel giovane Hegel*. Studio sulla genesi illuministica della filosofia giuridica e politica di Hegel, Padova, Cedam, 1958; Carmelo LACORTE, *Il primo Hegel*, Firenze, Sansoni, 1959; Arturo MASSOLO, *Prime ricerche di Hegel*, Urbino, S. T. E. U., 1959, y la reciente traducción italiana de la obra fundamental de LUKÁCS, *Der junge Hegel*, aparecida en 1960 en las ediciones Einaudi.

V. asimismo, la recentísima obra de A. NEGRI, *Scritti di filosofia del diritto* de HEGEL, que es una traducción (la primera en lengua extranjera, dice su autor) de los escritos de Hegel: *Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften* (1802-1803) y *System der Sittlichkeit* (1802). Ed. Laterza, Bari, 1962.



trucción del sistema, por el concepto de «espíritu absoluto», al que metafísicamente le corresponde la última palabra (55 ter.).

En la teoría del espíritu objetivo se contiene la filosofía jurídica y política de Hegel.

Si la *Fenomenología del Espíritu* había sido la obra hegeliana más original y de supremo brillo literario, y la *Lógica* señala el momento de la más profunda interiorización, la *Filosofía del Derecho*, como después la *Filosofía de la Historia*, son las de mayor influencia tanto entre los contemporáneos de Hegel como para la posteridad.

Las *Grundlinien der Philosophie des Rechts* de Hegel es el sistema de las formas de la libertad. Hegel trata de las formas del Derecho, de la moralidad y de la eticidad, no tal como se van produciendo efectivamente en el proceso temporal o tal y como siguen unas a otras, sino en su necesidad como grados lógicos de la idea.

Como siempre en la dialéctica hegeliana, también aquí constituye la idea de la voluntad ética el principio y el fin. «El denominador común de todas esas regiones filosóficas (ética, jurídica y política) es la idea de la libertad práctica, la de la realidad de la voluntad libre. Hegel mismo la afirma así en las *Grundlinien* (56) y todas las restauraciones de sus puntos de vista en el ámbito jurídico arrancan de esa noción de la realidad de la voluntad libre» (57).

La voluntad ética es el todo que se descompone sistemáticamente en sus momentos y que llega en este proceso desde el principio sin contenido hasta el fin pleno en su concreción. «Si la realidad o *Wirklichkeit* es la conexión dialéctica mediante la que se alcanza la unidad de la esencia con su aparición, la realidad de la voluntad libre será la identidad entre la exteriorización de las determinaciones —o «posturas», que diríamos en la jerga hegeliana— del espíritu objetivo con el contenido esencial de ese espíritu en este momento de su andar dialéctico. Ya no habrá sino un todo, cuya realidad filosófica se da en la libertad de la voluntad o aspecto práctico del espíritu» (58).

---

(55 ter) Nicolai HARTMANN, ob. cit., pág. 390. El espíritu objetivo es lo que convierte al hombre —tanto en universal como en los individuos— en portador de la historia (Ibid., pág. 394).

(56) «Dies, dass ein überhaupt, Dasein des freien Willens ist, ist das Recht. Es ist somit überhaupt die Freiheit, als Idee» (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, párrafo 29).

(57) F. ELÍAS DE TEJADA: *El hegelianismo jurídico español*, 1944, pág. 20.

(58) Ibid., ob. y pág. citadas.

En esta estructura hegeliana el Derecho y el Estado tienen su lugar. Hegel construye su Filosofía del Derecho sobre la antítesis entre el espíritu subjetivo y el espíritu objetivo. El espíritu subjetivo corresponde a lo que se llama conciencia individual y depende de la psicología; el espíritu objetivo se manifiesta en la vida social, en la vida colectiva. Por lo que respecta al espíritu objetivo en los tres estadios de desarrollo: Derecho, Moralidad y *Sittlichkeit* o instituciones morales es el que determina, en la universalidad concreta de grupos, la universalidad abstracta del individuo. El Derecho representa la realidad de todas las determinaciones de la libertad; la eticidad, elevándose hacia lo absoluto, se realiza en las ideas de la familia, de la sociedad civil y del Estado.

Hegel tiene la preocupación de hacer ver que las cosas del universo y en particular las instituciones humanas (familia, profesión, sociedad civil, Estado) son racionales en sí mismas, y, por consiguiente, por ellas mismas principios de libertad. Quiere así reconciliar la experiencia con la razón, la realidad con lo ideal, lo real con lo racional (59). De aquí el optimismo de Hegel.

Las realidades sociales en que el hombre vive, familia, sociedad burguesa y Estado, parecen como grados de ese proceso lógico. Como realidad de la racionalidad. Todas ellas tienen un lugar inequívoco en la sistemática de las fórmulas de la voluntad libre. Son formas características en las que la voluntad individual se halla referida a su contenido general.

Dice muy bien a este respecto el profesor Elías de Tejada, tan profundo conocedor del idealismo alemán, que «Ética, Política y Derecho son en Hegel la misma cosa: el espíritu objetivo, lado concreto de la voluntad libre». Por ello, «la Filosofía del Derecho hegelia-

---

(59) De aquí la polémica de HEGEL contra el cristianismo medieval que no dice nada del valor y bienestar sino en el más allá; contra la armonía kantiana de la virtud y de la felicidad; contra FICHTE y el romanticismo que proyectan la perfección y el bienestar en un futuro terrestre indeterminado e incierto. De aquí también la preocupación fundamental hegeliana del valor intrínseco y actual de la existencia, este cuidado de *Weltweisheit*, que hace que entre la presentación de su sistema HEGEL cargue el acento sobre una conciencia divina, realidad «extramundana», así como sobre la inmortalidad del alma individual, ideas siempre presentes en su pensamiento. (Acerca del problema de la inmortalidad del alma en HEGEL, como la *Voretellung*, de carácter absoluto, «infinito» y «eterno» (*ewig*) de la conciencia de sí, que sabe abstraerse de lo sensible y cambiante, como una cualidad ya presente en el alma, véase P. ASVELD: *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et alienation*, Louvain, París, 1953.)



na contiene el sistema entero, pues que abarca la Filosofía práctica en sus matices y formas más diversas y contiene los gérmenes de todo su ideario... enlaza a lo subjetivo con lo absoluto, a la individualidad con la totalidad..., porque Etica y Derecho son una totalidad moral» (60).

Coincidente en esta apreciación es Bruno Brunello, para quien Hegel «ebbe l'intenzione di distinguire il diritto dalla morale e la morale dalla politica (o eticità), ma preoccupato dell'unità, com'egli era, finí per risolvere il diritto e la morale, quali momenti del divenire cosciente dell'idea, nella politica, distruggendo così tanto il diritto quanto la morale» (61).

Por eso, «la Filosofía del Derecho ocupa en Hegel el lugar que en otros filósofos se destina a la Etica». Y si se dice que el sistema hegeliano no contiene una ética (no obstante estar todo él «matizado de Etica» e «invadir la Etica todos los terrenos jurídicos y políticos») es porque la Etica y el Derecho son la misma cosa. Y porque la «moralidad» es sustancialmente rebasada en Hegel por la «moral», aunque no como si en este reino se pisase una ética de obras o de valores objetivos a diferencia de la ética de las intenciones, como si surgiesen así una serie de bienes morales objetivos, sino que la «moral» representa una trama de relaciones humano-objetivas en las que no falta el punto de partida primario-subjetivo, ya que en las formas sociales (familia, sociedad civil y Estado) comprendidas en la *Sittlichkeit* y en las que se realiza la voluntad humana, «ésta se sublima al incorporarla a libertades superiores o seres más elevados, dando a la libertad un valor supraindividualista, al hacerla don del espíritu y admitir en el espíritu capacidad para tomar formas supraindividuales» (62).

Pero Hegel —dice E. Bloch (ob. cit., pág. 227)— «no llegó a talar del todo el árbol de la libertad plantado en su juventud ni a olvidar por completo a Rousseau». «La conception hegelienne de la liberté charriait avec elle l'heritage de l'époque des lumières avec son enthousiasme humanitaire, et l'influence de Schelling fut l'occasion

(60) F. ELÍAS DE TEJADA, ob. cit., págs. 21-22.

(61) Bruno BRUNELLO: *Politica e Diritto*, en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, año 1955, fasc. V, págs. 585-599, esp. pág. 588.

(62) E. DE TEJADA, ob. cit., pág. 50. Todo el plan de la obra (la *Filosofía del Derecho*) contiene la ética de HEGEL: inclusive su tema propiamente dicho es la eticidad.

d'un approfondissement métaphysique de cette idée» (63). Ciertamente, los escritos políticos juveniles de Hegel están llenos de amor por el hombre y de anhelos de libertad, que, además, no son puramente abstractos: «Razón y libertad siguen siendo nuestro lema» —dice a Schelling en una carta de 1795; y en esa misma carta Hegel se expresa con entusiasmo sobre las nueve primeras *Cartas* de Schiller, consagradas a la idea de la libertad política: «Las *Horas*, de Schiller (revista *Die Horem* que Schiller acababa de fundar con Goethe y en la que se publicaron las *Cartas*), primer número, me ha proporcionado vivas satisfacciones; el artículo sobre la educación estética del hombre —*Briefe über die aesthetische Erziehrun des Menschen*— es una obra de arte.» La idea de la Revolución francesa, la idea de la libertad, fué entusiásticamente saludada en la Fundación de Tubinga (en la que Hegel cursó dos años de Filosofía y tres de Teología) y Rousseau glorificado como su profeta. Y en un club político de estudiantes al que pertenecían Hegel, Hölderlin y Schelling, llegaron a cometerse excesos que obligaron al Duque a dirigir personalmente una represión pública a los estudiantes de espíritu revolucionario, del que participaba Hegel al dejarse arrastrar por su exaltación de la libertad. Ese mismo espíritu se revela en el *Primer proyecto para una Constitución del Imperio alemán*, escrito en 1789, y en la Glosa a la traducción de la obra política de J. J. Cart, *Cartas familiares sobre la antigua relación jurídico-política del país de Waud con la ciudad de Berna*, publicada anónimamente en 1794 (64).

Y posteriormente no es que Hegel no sea liberal, puesto que en él la historia entera es el desenvolvimiento del espíritu, y el espíritu es la libertad. Y en la filosofía política si opta, como veremos, por la monarquía es porque cree ver en ella la síntesis de la fuerza y de la libertad, un régimen fuerte, pero consentido por las conciencias individuales. Es más, advierte Hegel las consecuencias prácticas del desprecio a la libertad: «No existe idea cuando se admite... que se preste o pueda dar lugar, y lo da, a los más grandes desprecios,

---

(63) P. ASVELD, ob. cit., pág. 111. Y en la pág. 232 este mismo autor insiste en esta influencia del siglo de las «luces» en HEGEL: «L'enthousiasme humanitaire de l'Aufklärung est un des éléments essentiels de la pensée religieuse de HEGEL et une des composantes de son héritage.» LARENZ afirma que «en el centro de la ética y de la filosofía del Estado del idealismo alemán está la elaboración de una idea de libertad más profunda que la proclamada por la Revolución francesa» (*La Filosofía contemporánea del Derecho y del Estado*, pág. 152).

(64) J. HOFFMEISTER: *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, 1936, págs. 457-465.



que la idea de la libertad... y los desprecios en que se cae, con respecto a este punto, arrastran las consecuencias prácticas más enfadosas. Cuando la noción abstracta de la libertad absoluta se apodera del espíritu de los individuos y de los pueblos, nada puede contrarrestar esta fuerza, precisamente porque la libertad constituye la esencia propia del espíritu y la esencia en cuanto realidad misma del espíritu» (*Filosofía del Espíritu*, párrafo 41).

Lo cierto es que, pese a ciertos entusiasmos juveniles individualistas, a veces revolucionarios y hasta con afirmaciones de sabor anarquizante (65), el panteísmo hegeliano posterior «ha venido —diremos con Elías de Tejada— a suprimir prácticamente la libertad de cada yo al hacerla en determinados momentos del devenir dialéctico una propiedad de seres superiores al hombre y ante los que éste desaparece para ser escalón inferior en la trama total del universo...» (66). «Pese a todas sus altisonantes palabras sobre la conciencia y la singularidad subjetiva, Hegel hace que éstas se sumerjan en el mar de la generalidad sustancial: en el Estado, "en el cual la libertad recibe su objetividad..." y que es lo general en que Hegel hace desaparecer al sujeto. Pese a todas las bellas frases que le dedica, Hegel ignora el problema de la subjetividad real. Contra este objetivismo se alzaría, por eso, la protesta apasionada de Kirkegaard, el pensador subjetivo» (67).

---

(65) «... Es necesario que nos remontemos por encima del Estado, pues todo Estado tiene necesariamente que tratar a los hombres libres como engranajes mecánicos; y esto no puede ser; por ello es necesario que el Estado termine.» (Nos parece mentira que el HEGEL de la estadolatría pudiera algún día haber pronunciado semejantes palabras, inspiradas, sin duda, en su ímpetu juvenil revolucionario, pero así lo afirma y entrecomilla —aun cuando no señala la obra hegeliana ni hemos podido verificar el texto— HOFFMAISTER en la obra cit., pág. 219.

(66) E. DE TEJADA, ob. cit., pág. 50.

(67) H. WELZEL: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, G. Vicens, páginas 229-30. «Lo Stato, nella concezione hegeliana, monopolizza tanto il diritto quanto la morale, entra nella coscienza degli individui, vi si istaura dissolvendo tutte le differenze, tutti i diritti, tutte le intenzioni per trionfare, unica deità assoluta che sola, ed essa sola, in definitiva, esiste. Neppure l'autocratismo orientale era giunto a tanto.» (Bruno BRUNELLO: *Politica e Diritto*, en *R. I. F. D.*, 1955, fasc. V, pág. 588.)

Poco sospechoso a este respecto, el entusiasta neohegeliano profesor K. LARENZ, afirma que «HEGEL había reconocido que el individuo sólo es posible en la comunidad; que la comunidad no se le enfrenta como un poder extraño, sino que constituye el fundamento de su esencia; que la comunidad ética es pueblo y que el pueblo encuentra su autoconfiguración y autoconciencia en el Estado, el

Hegel recoge las consecuencias de la reducción de la persona a razón hecha por Kant. También Hegel ve la persona como razón (como voluntad ética), pero como razón histórica, como espíritu objetivo, como voluntad libre, en el cual lo concreto se unifica como mundo histórico. El espíritu objetivo es la conciencia histórica de un pueblo y de una época que se organiza y se concreta en una potente voluntad personal que da unidad viviente a todas las manifestaciones de la vida. La verdadera persona desaparece en el Estado. Y el individuo que en la experiencia kantiana permanecía al menos como portador de la razón, es ahora eliminado en la experiencia, porque como protagonista de la experiencia desaparece en la realidad histórica objetiva o colectiva, Estado, sociedad, comunidad, pueblo.

El problema fundamental del Derecho y de la Política residen en la oposición entre el individuo y la sociedad. El espíritu subjetivo llega a la conciencia de la libertad, y como espíritu objetivo se manifiesta al realizar la libertad en el mundo del Derecho y de la Moralidad, que como totalidad moral comprende la vida toda individual y social.

Por eso para Hegel el filósofo del Derecho debe calar en la vida más viva del Derecho y leer en la universal experiencia que reflejan las instituciones jurídicas no para deducir un sincretismo sintético descriptivo, sino para conocer las razones de la vida, para saber qué cosa sea el Derecho en su esencia, el Derecho vivo, y para, a través de las razones de la vida del Derecho, conocer las razones de la vida del individuo en su humano existir; para saber las razones de la existencia de las instituciones jurídicas no relativamente a la vida del Derecho, sino con relación a la vida toda.

Y así, en el momento en que Hegel fija la problemática fundamental de toda Filosofía del Derecho, que por ser filosofía no puede ni debe confundirse con la teoría general del Derecho, indirectamente aclara que las filosofías jurídicas son tantas cuantas son las concepciones de la vida, permanentemente determinados por su mutabilidad, los problemas; indeterminadas e indeterminables, como la originalidad de los individuos pensantes, las soluciones.

En la medida en que la filosofía de Hegel es una concepción práctico-actual de la vida es también máxima y rectora de ella. Su prin-

---

cual, por tanto, en virtud de su esencia, es comunidad y órgano actuante del espíritu del pueblo.» (Karl LARENZ: *La Filosofía contemporánea del Derecho y del Estado*, E. Galán y A. Truyol, pág. 149.)



cipio práctico se puede expresar en el hecho de que el hombre es, en su sustancia, más que individuo: es portador de algo más grande y elevado, que tiene su forma peculiar en la comunidad.

La filosofía del Derecho hegeliana no sólo es filosofía, sino que puede decirse que toda filosofía, siendo filosofía de la vida, lleva en sí más o menos científicamente su filosofía jurídica. En este sentido no puede existir una filosofía jurídica que no presuponga implícita toda una filosofía general, toda una concepción de la vida.

Y reducida en Hegel la persona a realidad objetiva y colectiva, y siendo el Derecho el existir de las determinaciones de la voluntad, es un aspecto de la vida popular misma en la que se manifiesta el existir de la voluntad libre, que encuentra en la historia universal su completa realización.

Para captar que en la experiencia del Derecho está implícita toda una auténtica filosofía es preciso que la investigación filosófica renuncie a ser pura filosofía del puro logos (gnoseología) para ser filosofía del logos realizado en la realidad histórica, lo que asume en Hegel valor y novedad filosófica con la fórmula sugestiva y sugestionante de la racionalidad de la realidad, esto es, la historización de la investigación gnoseológica, que desenvolviéndose no puede menos de enriquecer y acrecentar el concreto actuarse de la *Wirklichkeit* y, por tanto, la objetivación de las intenciones en la acción, el exteriorizarse.

El Derecho es la «existencia de la libertad», esto es, su realización o su objetivo; es una «segunda naturaleza»; es la libertad entendida como espíritu objetivo. Porque el espíritu es libertad; es la idea que se concibe y expone a sí misma; y entendido como espíritu objetivo, en él se expone y se pone lo real de la idea misma. «El campo del Derecho —dice Hegel— es, en general, lo espiritual; y la voluntad, que es libre, constituye su lugar y punto de partida, de tal modo que la libertad es su determinación y sustancia. El sistema del Derecho es el reino de la libertad realizada, es el mundo del espíritu, por él mismo producido como una segunda naturaleza» (68).

No es el Derecho, para Hegel, regulación externa de conductas o sistema de normas, ni, contra lo que pensaba Kant, limitación recíproca de libertades para hacer posible la convivencia. Aun cuando todo esto exista en el Derecho, lo primordial en él es la libertad misma en su existencia, es decir, la forma de existencia del espíritu objetivo.

---

(68) *Grundlinien*, párrafo 4.º

Según Hegel, el Derecho no es restricción o limitación de la libertad, sino *posición* de la libertad, la libertad concreta y existente. La Filosofía del Derecho tiene por objeto la idea absoluta del Derecho; parte de la idea, y de la lógica toma las leyes de su deducción. El desenvolvimiento de la libertad como existencia, deducida de la idea, en sus grados o momentos, determina las diversas posiciones jurídicas que Hegel reconoce en la construcción del Derecho filosófico.

Consecuencia del concepto hegeliano del Derecho es la manera dialéctica en que el Derecho se produce al seguir en sus fases diversas el proceso dialéctico que en su desenvolvimiento adopta la libertad. De aquí que «la división de lo jurídico toma las fórmulas de la tríada dialéctica y toda la sistemática de una Filosofía del Derecho ha de consistir, en último término, en la descripción de la serie de estados o fases que presenta la ascensión jerárquica de ese ser uno y trino que se llama Idea-Derecho-Libertad» (68 bis).

El *Derecho natural*, siguiendo la vieja expresión que Hegel conserva en el título de su obra, se funda sobre la Idea y presupone un proceso deductivo. El Derecho positivo es la forma que la idea del Derecho toma en su desenvolvimiento conformándose al carácter particular del pueblo al cual está destinado a mandar. El Derecho positivo, como el Derecho desenvuelto en la realidad, tiene de la autoridad legislativa el principio del reconocimiento, mientras que la idea absoluta del Derecho, como pensamiento, tiene el reconocimiento de sí misma. Hegel llega así a reconocer la verdadera relación entre el *Derecho ideal* (Derecho natural) y el *Derecho positivo* en la distinción entre *idea* y *forma*, pero deja indeterminado el desenvolvimiento real con el cual la idea del Derecho en sí se hace Derecho positivo y concibe erróneamente la relación entre la filosofía del Derecho y el Derecho positivo y no ha llegado a deducir de su principio las consecuencias conducentes a aclarar la formación histórica del Derecho positivo como determinado por la idea.

Hegel diseña con perfecta coherencia el Derecho correspondiente a la realidad histórica en la que se desenvuelve el espíritu objetivo; nos muestra todas y cada una de las formas de la vida jurídica, todos los derechos que constituyen en suma nuestra vida subjetiva, como formas abstractas, formas que nacen y se desvanecen las unas en las otras, impuestas por la lógica que les da su vida efímera, para

---

(68 bis) E. DE TEJADA, ob. cit., pág. 48.



terminar disolviéndose en la final absorción o eutanasia del Estado, el Estado hegeliano, que es, en definitiva, la única persona y, por tanto, el único que tiene verdaderamente derecho en el mundo práctico de Hegel. Porque si el Estado es la «realidad de la libertad concreta», en él se tendrá que pasar por alto el desarrollo de todos los intereses particulares, pues a través de sí mismo tiene que pasar al interés de la parte universal, con lo que absorbe las libertades y con ellas los derechos individuales.

Si se pregunta —dice Hartmann— «¿qué es el Estado?», la respuesta de Hegel no sería ninguna de las comunes definiciones del Derecho político, pues todas tienen la desventaja de ser nominalistas o propias de alguna forma determinada del Estado. En lugar de eso responde: «El Estado es la sustancia ética autoconsciente», o «es la realidad de *la libertad concreta*» (68 ter).

En Hegel el Derecho racional, como también la religión racional, tiene sus raíces en el mismo Absoluto. Por eso, cada vez con mayor conciencia se va configurando la idea fundamental de que la tarea de la filosofía no puede ser sino la del conocimiento de lo Absoluto. Eso significa, para ese dominio positivo de problemas, que también la esencia del Derecho, del Estado, sólo puede ser entendida «filosóficamente», es decir, tal como es de verdad, a partir de la esencia de lo absoluto.

Y como la filosofía, en la concepción hegeliana, se agota en concebir y exponer lo que «es», y esto determina su puesto con relación al Derecho y al Estado, a la eticidad y a la historia, por eso la *Filosofía del Derecho* de Hegel —lo dice él expresamente— «en cuanto abarca la ciencia del Estado, no ha de ser otra cosa que el intento de *concebir y exponer el Estado como algo racional en sí*. Siendo un escrito filosófico, nada está más lejos de su cometido que tener que construir un *Estado tal como debiera ser*. La enseñanza que pueda encerrar no puede encaminarse a enseñar al Estado cómo debe ser, sino más bien a mostrar cómo el Estado, el universo moral, debe ser conocido». (Prefacio a la *Filosofía del Derecho*.)

Sin embargo, la afirmación de que «el Estado como la realidad de la voluntad sustancial, que lleva en la autoconciencia especial elevada a su generalidad, es lo racional en sí y para sí: Der Staat ist als die Wirklichkeit des substantiellen Willens, die er in dem zu seiner Allgemeinheit erhobenen besonderen Selbstbewusstsein hat, das an

---

(68 ter) N. HARTMANN, ob. cit., edic. 1960, pág. 444.



und für sich *Vernünftige*» (69), y que lo estatalmente racional es, al mismo tiempo, lo mismo que la más alta libertad política, según la concepción hegeliana, ha suscitado las más vivas polémicas y objeciones en torno al significado de la filosofía jurídico-política de Hegel, todo ello derivado de su doctrina de la racionalidad de la realidad y más concretamente de la famosa frase que en forma de juicio categórico expone en el Prólogo de las *Grundlinien*: «Lo que es racional es real, y lo que es real es racional»: «*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*».

Para tantos que ven en Hegel al filósofo del Estado prusiano de su tiempo, su *Filosofía del Derecho* es reaccionaria, «la más reaccionaria de todas sus obras —dice Ernst Bloch—. El lector no alemán, sobre todo, se acostumbró a ver en Hegel no un heleno deseoso de vivir en la «polis» de Pericles, sino un casco prusiano cubierto de laureles. Y en el mismo prólogo a las *Grundlinien* aparece una fórmula «en que el reaccionario parece incluso superarse a sí mismo». Si la tesis «lo que es racional es real y lo que es real es racional» se tomase en un sentido directo, es decir, en el sentido y en la acepción del lenguaje usual, sería evidentemente una afirmación archirreaccionaria (70).

Sin embargo, no poseía la Prusia del tiempo de Hegel aquel conjunto de libertades de individuos y comunidades infraestatales que profesa la filosofía jurídico-política hegeliana, y la forma del Estado que Hegel propugna no es ciertamente la del absolutismo prusiano, sino una monarquía constitucional calcada sobre el modelo inglés, cuya *Carta Magna* y el *Bill of Rights* invoca y defiende Hegel contra el neofeudalismo de su época.

Por otra parte, contra la hostilidad a la razón profesada por el romanticismo y de la que estaba imbuída la incipiente escuela histórica de Savigny en su afán anticodificador, reacciona Hegel con el mis-

(69) *Grundlinien*, párrafo 258.

(70) E. BLOCH, ob. cit., págs. 224, 226, 227. El bien conocido neohegeliano profesor de Kiel Karl LARENZ, en su escrito *Hegelianismus und preussische Staatsidee* (Hamburg, 1940) se opone enérgicamente a quienes aún hoy siguen llamando a HEGEL el filósofo del Estado prusiano, porque, para él, HEGEL debe ser considerado no como el filósofo de una situación política contingente, sino como filósofo de la historia universal. Y contra I. C. ERDMANN, el famoso intérprete de HEGEL, que publicó en 1851 su *Philosophische Vorlesungen über den Staat*, afirma LARENZ que esta obra hace pasar por hegelianas sus propias concepciones. Esta misma oposición se encuentra en Nicolai HARTMANN, ob. cit., pág. 405.



mo ardor con que lo había hecho contra Haller: «Einer gebildeten Nation oder dem juristischen Stande in derselben die Fähigkeit abzusprechen, ein Gesetzbuch zu machen... wäre einer der größten Schimpfe, der einer Nation oder jenen Stande angetan werden könnte» (71); añadiendo, no obstante, que «no puede tratarse de construir un sistema de *nuevas* leyes por lo que respecta a su *contenido*, sino de conocer el contenido legal existente en su determinada universalidad, es decir, de concebirlo en el pensamiento».

Preséntase por alguien la filosofía política de Hegel como una doctrina del Estado en apariencia profundamente antinómica. De una parte el Estado aparece como «fin último» del hombre, y de otra es la persona humana de un valor infinito y por ello también «fin último» (72). Es la «doble cara» de la filosofía hegeliana, a que se refiere E. Bloch cuando presenta a un Hegel «liberal», que refleja influencia de Rousseau o al Hegel «filósofo del Estado prusiano» y a su *Filosofía del Derecho* como la más reaccionaria de todas sus obras y a la teoría hegeliana del Estado como una «extraña mezcla» en la que fluctúan el carácter revolucionario y conservador. Por eso Jean Hyppolite llama a la *Filosofía del Derecho* de Hegel una «synthèse du liberalisme et du totalitarisme» (73).

No entramos aquí ni pretendemos conciliar aquella aparente antinomia señalada por F. Gregoire, que, por otra parte, encuentra solución en la síntesis hegeliana de la libertad individual, la «verdadera libertad», que consiste para el hombre en obedecer a las exigencias de la razón, de su «propia razón» coincidente con la «razón universal», y que es la verdadera manera de no depender de nadie, sino de sí mismo (lo que constituye la verdadera autonomía) (74). Pero como el deber supremo que la razón prescribe al hombre es la obediencia al Estado, «realidad soberanamente racional» (*Grundlinien*, párrafo 258), libertad y absolutismo se conciliarán por una síntesis audaz: la verdadera libertad deviniendo obediencia sumisa y razonada a la autoridad incondicional del Estado.

De donde resulta que el hecho de tomar la persona humana como «fin último», consiste para Hegel en considerar como fin supre-

(71) *Grundlinien*, párrafo 258.

(72) FRANZ GREGOIRE, ob. cit., pág. 221.

(73) JEAN HYPOLITE: *Introduction à la Philosophie de l'Esprit de Hegel*, París, 1948, pág. 94.

(74) *Grundlinien*, párrafos 23-28.

mo la dignidad que resulta para el hombre, precisamente de su su-  
misión y obediencia absoluta al Estado, «fin último». Aparece así la  
otra cara de la filosofía jurídico-política de Hegel al presentarse nue-  
vamente ante él la distinción entre el entendimiento abstracto y la  
razón concreta: el entendimiento pertenece al siglo de la revolución,  
pero la razón debe ser el instrumento del conservadurismo. Y aun  
cuando desde el punto de vista lógico están claramente distinguidos  
en Hegel el entendimiento abstracto y la razón concreta, «la fronte-  
ra entre uno y otro es políticamente fluctuante, pues mientras lo em-  
píricamente concreto no responde enteramente al contenido concreto  
del mundo de la razón, también, la razón concreta, no el entendi-  
miento abstracto, será un instrumento de oposición (E. Bloch, pá-  
gina 232). Porque «la filosofía garantiza que nada es real fuera de la  
idea, entonces lo que importa es reconocer en la apariencia de lo  
temporal y pasajero la sustancia inmanente y lo eterno presente.  
Pues lo racional, lo que es sinónimo de la idea, al manifestarse en su  
realidad, en la existencia externa, se manifiesta en una riqueza infi-  
nita de formas, fenómenos y contexturas...» (75). Hegel distingue  
más tarde expresamente entre «el ser que es en parte fenómeno y so-  
lamente en parte realidad».

Pero en Hegel el entendimiento razonador, como entendimiento  
político, no es tan totalmente abstracto que carezca de contenido. Los  
contenidos revolucionarios impuestos por la burguesía revoluciona-  
ria se incorporaban a la razón, empeñada en hacer la apología de la  
realidad imperante.

Queda así reafirmada y reforzada la fórmula, hecha principio en  
la filosofía hegeliana, de que «todo lo racional es real y todo lo real  
es racional». La primera parte de la fórmula tiene tanto de revolu-  
cionaria como la segunda pueda tener de conservador.

Nos interesa señalar aquí la interpretación que de acuerdo con  
aquella aparente paradoja se deduce de la racionalidad de lo real en  
la doctrina política hegeliana.

En efecto, si se considera al Estado como el «fin último del hom-  
bre», como la «sustancia de los individuos» y como «algo divino so-  
bre la tierra» (*Grundlinien*, párrafos 144, 260 y 262), la célebre fra-  
se «*lo real es racional*» aparecería como la justificación previa de to-  
da situación de hecho impuesta por el Estado. Porque el Estado para  
Hegel no sólo es un verdadero valor, sino que constituye un objeto

---

(75) Ibid., Prefacio.



racional, y obedeciendo al Estado el hombre evitará no solamente la falsa libertad subjetiva, lo arbitrario del sentimiento moral, sino también la falsa libertad objetiva que consiste en consagrarse a lo racional en sí mismo, pero no razonadamente. La verdadera libertad será entonces la síntesis de la libertad subjetiva y de la libertad objetiva: «Die Vernünftigkeit besteht, abstrakt betrachtet, überhaupt in der sich durchdringenden Einheit der Allgemeinheit und der Einzelheit, und hier konkret dem Inhalte nach in der Einheit der objektiven Freiheit, d. i. des allgemeinen substantiellen Willens, und der subjektiven Freiheit als des individuellen Wissens und seines besondere Zwecke suchenden Willens...» (76). La verdadera libertad consistirá en consagrarse, por convicción razonada, a lo racional mismo. Y el objeto racional supremo es el Estado. Esa eminente racionalidad del Estado que hace que «se ponga» en la existencia por necesidad metafísica, como realidad racional, porque «*lo racional es real*».

El carácter racional del Estado quiere decir, para Hegel, que el Estado supone en sus miembros asentimiento de la inteligencia y adhesión de la voluntad fundada en aquélla. El Estado existe y se organiza bajo y por la acción de la razón, que en el curso de una labor milenaria ha determinado la constitución y las leyes. El Estado, a diferencia de la familia, es un todo racional en sí mismo y establecido por la razón; es lo racional en sí y por sí.

Sin embargo, ha de entenderse que cuando Hegel afirma que el Estado es racional, que es engendrado por la razón, no quiere con ello decir que el Estado resulte de un contrato entre los individuos, como quiere Rousseau, ya que el contrato significa para Hegel convención moralmente facultativa y ontológicamente contingente, y la vida en sociedad política es moralmente obligatoria y ontológicamente indefectible.

La realidad del Estado consiste en que éste sea regido por reglas universales y por la Constitución en cuanto regula la organización racional de los poderes, pero en definitiva, el Estado y la Constitución son racionales porque lo racional es siempre en Hegel lo dialéctico y la Constitución es racional (*Vernünftig*), porque es dialéctica, porque constituye un concepto (*Begriff*) en el sentido hegeliano, un conjunto en que lo «universal abstracto», lo «particular» y lo «universal concreto» (o «singular» totalizante) se completan y esta

---

(76) *Grundlinien*, párrafo 258; también párrafos 142 y 145.

complementariedad o síntesis dialéctica la encuentra Hegel en el Estado, cuya estructura racional fija en la monarquía, que constituye para él una singularidad totalizante, un «universal concreto».

La racionalidad del Estado resulta, pues, del propio movimiento lógico de la noción del Estado, que contiene el origen absoluto de los diversos poderes y por la que la organización del Estado es lo racional en sí mismo y la imagen de la razón eterna. El Estado, en fin, «debe ser considerado como un gran edificio arquitectónico, como una jerarquía de la razón que se proyecta en la realidad» (77).

El sistema, eminentemente racional, del Estado, es ciertamente un organismo, síntesis en el sistema hegeliano, que engloba la estructura racional de la familia y de la sociedad civil (de la que se diferencia), ya que familia, sociedad civil y Estado forman un conjunto, un «organismo» en el que, como en el ser viviente, un órgano superior contiene la perfección de los órganos inferiores (78). El Estado es siempre la potencia vital (*Lebensmichtigkeit*) de la totalidad de la vida popular (*die staatliche Seite jedes Volkslebens*). El Estado representa la totalidad del pueblo, todo a él subordinado, en todas sus manifestaciones como todos los órganos de un cuerpo físico lo están al cerebro, y dicen relación a la vida del organismo entero.

Y así como en el reino de la naturaleza el organismo es la realidad más rica dialécticamente y la más autónoma, y en el campo del espíritu el pensamiento filosófico es, a la vez, el elemento dialécticamente colmado, absolutamente libre, y, por tanto, lo racional total que toma conciencia de sí mismo, así también en el campo del espíritu objetivo o del querer de los objetos sociales el Estado es también la realidad más rica de estructura racional en sí misma, y querida no por el instinto, sino por la razón; es por ello la realidad más autónoma absolutamente libre, objeto racional consciente de sí mismo, y que por sí mismo existe con un derecho absoluto a ver su existencia reconocida por los demás Estados (79).

No entramos más en la filosofía política de Hegel porque, como venimos diciendo, no es nuestro objetivo exponer el sistema del filósofo, sino señalar cómo aquí también, como en la *Lógica*, en la *Filosofía de la Naturaleza* y en la *Filosofía del Espíritu*, se proclama

(77) *Grundlinien*, párrafo 279.

(78) *Ibid.*, párrafo 263.

(79) *Ibid.*, párrafo 333.



en materia política el célebre aforismo: «*lo que es real es racional*» y, por tanto, legítimo y moralmente obligatorio.

Uno de los resultados más interesantes de la filosofía jurídica hegeliana estriba —dice Truyol— en la afirmación de la «necesidad histórica» y de la interdependencia de todos los factores culturales (economía política, Derecho, moral, etc.) en cada momento histórico. Cada momento de la historia posee su verdad, su moral, su belleza, su Derecho. Esta es la gran intuición del historicismo, presentado ya en Vico y en Herder, pero exacerbado por Hegel (80).

Hegel —nos lo dice él expresamente en el Prólogo de su *Filosofía del Derecho*— no quiere construir un Derecho ideal y un Estado ideal, sino concebir el Estado real como algo racional en sí.

Pero sobre el espíritu de los Estados particulares hay un espíritu del mundo (*Weltgeist*) que pronuncia sobre ellos su sentencia irrevocable.

Llegamos así a la *Filosofía de la Historia* de Hegel.

Los seguidores de Hegel han acogido la exaltación de lo histórico, el panhistorismo del maestro. Todo cambia, todo se mueve constantemente y, por tanto, la razón misma.

Consecuencia de la dialéctica hegeliana de que el ser es cambio, *werden*; de que la suprema realidad es la razón, el espíritu del mundo, y que este espíritu del mundo, que de ser en sí mismo (*an sich*), se proyecta fuera de sí realizándose y encarnándose en las creaciones objetivas, alienándose en los objetos exteriores a él, mas por y para sí (*für sich*), para retornar nuevamente en sí mismo (*an und für sich*) tomando conciencia de aquello que ha devenido en las fases anteriores, sirve para legitimar la *filosofía de la historia* y hacer que la historia nos sea presentada como absolutamente racional.

También aquí la racionalidad de lo real juega un papel preponderante en la concepción hegeliana de la filosofía de la historia. La justificación de que «las potencias espirituales que viven en un pueblo y lo gobiernan», como dice en su *Philosophie der Weltgeschichte*, son también las justas y racionales, corre a cargo de la tesis según la cual «*lo real es, a la vez, lo racional*». También aquí la premisa de Hegel y la «presuposición frente a la historia», de que «la razón rige el mundo, y de que, por tanto, también la historia se desarrolla racionalmente».

---

(80) A. TRUYOL SERRA: *Compendio de Historia da Filosofia do Direito*, Lisboa, 1954, págs. 115 y 116.

Veamos ahora la relación o enlace de la *Filosofía del Derecho y del Estado* con la *Filosofía de la Historia* y cómo aquélla desemboca en ésta.

La concepción hegeliana de la historia es puramente teleológica. La historia es un proceso evolutivo dirigido hacia fines, y en él todo el acontecer está dirigido objetivamente por un «fin del mundo». Pero éste es el ser-para-sí del espíritu objetivo, es decir, su completarse, autoconcebirse y autorrealizarse. El espíritu objetivo es el sujeto del acontecer histórico; su destino está en la historia universal. El espíritu universal como espíritu del universo se produce en la historia universal, que contiene la realidad espiritual en la existencia entera de su interioridad y su exterioridad, y ejercita en ella sus derechos. La Historia universal es la realización del espíritu universal, es la historia de las empresas del Espíritu, la evolución necesaria de su conciencia de sí y de su libertad, que tiene su punto de partida en su concepto. Para Hegel, la Historia desenvuelve didácticamente, según las fuerzas interiores que la impulsan en cada momento, lo que la Filosofía construye *sub specie aeternitatis* en forma de concepto. A través de este movimiento supera el espíritu limitado su aislamiento y limitación, llega la sustancia espiritual a la liberación. La racionalidad de lo real hace que el mundo haya sido como debe ser, porque el espíritu en su evolución se desenvuelve conforme a una necesidad lógica. De aquí que la historia universal que contiene el movimiento dialéctico de los espíritus particulares de los pueblos representa el juicio final, el «tribunal universal», como dice Hegel con Schiller (*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*), en cuanto que el espíritu de cada pueblo ha de llenar su fase perfectamente determinada, y es juzgado según su modo de llenarla.

La historia para Hegel representaba la marcha del espíritu en el mundo y, por tanto, la historia del Derecho era la del progreso de la idea de libertad en las relaciones civiles. Si nos limitamos a contemplar la historia jurídica o política, la veremos moverse ahora a través de esta institución y luego a través de aquella otra. Pero si contemplamos toda la historia en una amplia perspectiva, podemos afirmar que se movió en determinado momento a través de esta raza y luego a través de otra. Babilonia, Egipto, Persia, Grecia, Roma, los pueblos germánicos de la Europa occidental —nos dirá Hegel— fueron, sucesivamente, los medios a través de los cuales la idea pudo realizarse a sí misma. Ninguna otra cosa tenía poder contra la mar-



cha de la idea en el mundo (80 bis). «Dem Volke, dem solches Moment als natürliches Prinzip zukommt, ist die Vollstreckung desselben in dem Fortgange des sich entwickelnden Selbstbewusstseins des Weltgeistes übertragen. Dieses Volk ist in der Weltgeschichte, für diese Epoche —und es kann (párrafo 346) in ihr nur einmal Epoche machen—, das Herrschende. Gegen dies sein absolutes Recht, Träger der gegenwärtigen Entwicklungsstufe des Weltgeistes zu sein, sind die Geister der anderen Völker rechtlos, und sie, wie die, deren Epoche vorbei ist, zählen nicht mehr in der Weltgeschichte» (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, párrafo 347).

La Filosofía del Derecho y del Estado de Hegel desemboca así en su *Filosofía de la Historia*. «No es un azar —subraya W. Moog— que Hegel dé a la historia universal justamente este lugar en su sistema» (81). Y esta ubicación no es sino consecuencia de la dialéctica del espíritu objetivo. En efecto, el espíritu objetivo, ya lo hemos dicho anteriormente, tiene para Hegel la determinación esencial de la libertad en la que se sintetiza la unidad de la voluntad racional con la voluntad individual (82). La finalidad de la voluntad libre es realizar su concepto, la libertad, en el aspecto objetivo, dándole la forma de un mundo. El existir de las determinaciones de la voluntad es el *Derecho*. En la *Moralidad*, como tercera fase del Espíritu objetivo, se ha convertido el concepto de la libertad en un mundo y en la naturaleza de la conciencia de sí, en la sustancia que se sabe libre. El espíritu moral tiene realidad como espíritu de un pueblo. Pero el fin sustancial de un pueblo es ser un estado y conservarse como tal. Los espíritus de los pueblos tienen su verdad y su determinación en la universalidad absoluta de la Idea concreta, en el espíritu del universo, y este espíritu del universo se revela en el movimiento de la historia. Y en la marcha de la historia, que no es otra que la del espíritu, éste es el motor, la libertad —que está implícita en el concepto del espíritu— es lo determinante. Esto significa que

---

(80 bis) La admisión de este concepto hegeliano, por parte de los juristas nos proporcionó —afirma R. POUND— una interpretación idealista (del Derecho) de base etnológica. (*Interpretations of Legal History*, trad. esp., 1950, pág. 103.)

(81) W. Moog, ob. cit., pág. 306.

(82) «Hegel ve en la historia del mundo el proceso por el que el absoluto se desenvuelve y toma conciencia de sí mismo en el hombre.» (G. LUKÁCS: *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Oekonomie*, Zürich-Wien, 1948, pág. 285.)

en la historia impera la razón. En la historia tiene que haber un sentido y un fin, una Idea, puesto que es un proceso de formas del espíritu, y la historia es referida al Estado, ya que un pueblo que no llega a formar Estado carece, según Hegel, propiamente de historia, pues en el Estado logra el espíritu del pueblo su racionalidad sustancial. En el Estado tiene la voluntad subjetiva su vida sustancial, su existencia racional y en el Estado viene al mundo del fenómeno la Idea universal, que representa el todo moral en su forma concreta y significa de este modo la unidad de la voluntad subjetiva y de lo universal. Y aquí no es lo universal un algo abstracto, sino algo que es racional —«lo racional es real y lo real es racional»—. El Estado es el objeto de la historia universal, y en él logra la libertad su objetividad. Por eso, en la historia universal, en la concepción hegeliana, sólo tienen un papel aquellos pueblos que se han organizado racionalmente y forman un Estado.

La *Filosofía del Derecho* se complementa, pues, con la *Filosofía de la Historia*. En ella la idea fundamental es demostrar cómo el espíritu universal se ha desarrollado en el curso del proceso histórico, sucesivamente en las diversas formas del espíritu de los pueblos por aislado.

Este pase lógico-dialéctico de la *Filosofía del Derecho* a la *Filosofía de la Historia*, tan fina y concisamente caracterizado por W. Moog, a quien por eso hemos seguido casi literalmente en estos párrafos (83), nos revela fácilmente los móviles que determinaron a Hegel a enlazar tan íntimamente la Filosofía de la Historia con la Filosofía del Derecho: llevar la Historia hasta el Estado, hasta el punto de identificarle con ella, lo que hace que, en sentir de algunos biógrafos del filósofo, éste apenas toma en consideración la historia del arte, de la religión, etc., lo que a todas luces nos parece exagerado, si no olvidamos el lugar que en el despliegue cultural hegeliano se concede a las categorías de lo bello y de lo santo. Un segundo móvil que lleva a Hegel a identificar la historia con la teoría del Estado es la consideración similar y paralela en su construcción dialéctica, ya que si el fallo de la historia no se emite, sino que está ya emitido, la historia se convierte así en algo homogéneo con el Estado, y la filosofía de la historia desemboca en la síntesis dialéctica del Derecho político interior y exterior, llenando el espacio que, según la disposición kantiana, debiera llenar el Derecho internacional o una

---

(83) Ob. cit., págs. 306, 307, 310.



liga de Estados por él propugnada, lo cual no es para Hegel sino un importante deber ser, como dice expresamente en las *Grundlinien*: «Das äufsre Staatsrecht geht vom dem Verhältnisse selbständiger Staaten aus; Was an und für sich in demselben ist, erhält daher die Form des Sollens, weil, das es wirklich ist, auf *unterschiedenen souveränen Willen* beruth» (84); y en la adición de este mismo párrafo agrega: «Como no existe ningún poder capaz de decidir contra el Estado lo que de por sí debe ser considerado como derecho, y de ejecutar este fallo, no podrá usarse nunca, en este terreno, de un *deber ser*». (Lo subrayado es nuestro.)

De aquí el carácter precario que desempeña el Derecho internacional, que no puede obligar a los Estados, porque el Estado está por encima de las estipulaciones en que toma parte, siendo su única ley la conservación. Sobre el Estado no hay más que lo absoluto, porque el Estado es la realidad de la libertad. La historia misma, los acaecimientos históricos, en lo que tienen de más real, puesto que lo real es manifestación de la razón, no son sino momentos de la evolución de ésta.

Cuando los griegos vencen a los persas en Marathon, cuando los romanos conquistan Grecia, cuando los germanos destruyen Roma, cuando Napoleón domina Europa en nombre de la Revolución francesa y cuando después Prusia queda victoriosa, cada uno de esos momentos son otros tantos en que la Razón avanza bajo el símbolo de los ejércitos. Y cada vez una nueva cultura, un nuevo régimen político, un nuevo Derecho devienen válidos.

Para Hegel, toda la historia del mundo se desarrolla en grandes exposiciones monótonas por la aplicación de la tríada dialéctica. Como el sol, la historia se mueve de Oriente a Occidente alrededor de un centro geográfico— *Mittelmeer*—. Los espíritus de los pueblos son las particularizaciones y desarrollos del espíritu universal, que es la totalidad del espíritu divino, tal como se despliega en la historia.

Después del *De Civitate Dei* de San Agustín, del *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet, la *Scienza nuova* de Vico, el *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* de Voltaire y las *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad* de Herder, Hegel construyó —diremos con Truyol— una grandiosa filosofía de la historia en la cual se realiza la evolución histórica de los pueblos en la que surgen los

---

(84) *Grundlinien*, párrafo 330, el primer subrayado es nuestro.

imperios del antiguo Oriente; en segundo lugar, Grecia y Roma, y, por último, a un extremo de Occidente (puesto que en Hegel la historia se cumple toda entera en el viejo mundo) la Cristiandad germánica (85).

Consecuencia lógica de este panhistorismo hegeliano es el abandono de todas las doctrinas racionalistas anteriores que han podido valer en su tiempo, pero que, encadenadas las unas a las otras en el torbellino de la historia, pertenecen a momentos concluidos de la evolución. Contrato social, democracia inorgánica, derechos del hombre, son periclitados. Hegel mismo en su *Filosofía del Derecho* presenta el Derecho romano o los principios liberales de la burguesía del siglo XVIII como momentos ya pasados de la historia. Por eso el hegelianismo jurídico y político es la antítesis radical del individualismo del pensamiento del siglo de las «dúces». Y el individuo se mueve dentro de conexiones sociales que sobrepasan la condición de su libertad. En el desenvolvimiento orgánico de una cultura (economía, política, Derecho, moral, etc.) la voluntad individual desempeña un papel limitado y muchas veces inconsciente. Existe ciertamente una astucia de la razón («die List der Vernunft») que construye con los móviles individuales y contingentes las condiciones de su propio progreso, pero cualesquiera que puedan ser los motivos que nosotros nos figuremos que persigue, la Razón es la que decide la marcha necesaria que conduce al progreso hacia la plena realización de la libertad del espíritu. Es más, los grandes hombres, agentes de la historia, no son para Hegel sino representantes del espíritu objetivo del mundo. Así es como ve él a Napoleón. En el libro *Von Hegel zu Nietzsche* (Stuttgart, 1953), Lowith cita la carta célebre escrita por Hegel a Niethammen el 13 de octubre de 1806, cuando siendo profesor en Jena vió pasar a través de la ciudad a Napoleón a caballo a la cabeza de su ejército: «Yo he visto al Emperador, este alma del mundo, y fué verdaderamente una impresión extraordinaria ver concentrado en un punto, sentado sobre su caballo, al individuo que do-

---

(85) Las tierras muy cálidas o muy frías no son para HEGEL aptas para el juego de la historia, es decir, para el desenvolvimiento del espíritu, de la libertad (véase lo que significamos anteriormente sobre la influencia de las razas). Situada más allá de la historia, Africa no es sino apta para ser colonizada por Europa. Y América no es aún, para HEGEL, un país «maduro», aunque vea en ella ya el «país del futuro».



mina el mundo y lo manda» (86). Napoleón no es genio que desvió arbitrariamente el curso de las cosas, sino la encarnación del espíritu en una de sus fases dialécticas.

Ya hemos dicho que si Hegel ensalza la libertad individual al elevarla a realidades sociales mayores (familia, sociedad civil, Estado), es para hacerla desaparecer luego absorbida por el Estado. La consideración y admiración que siente por los grandes hombres, como hemos visto en el caso de Napoleón, parece estar en contradicción con su pensamiento respecto a la obra de la especie. Sin embargo, la contradicción no existe, y ahí está la raíz de aquella sobreestimación. Los grandes hombres son para él los más excelentes portadores de los valores ideales que se realizan en el desenvolvimiento de la humanidad, de la autoeducación progresiva de la especie. Son gerentes del espíritu (86 bis).

La historia, concebida por Hegel como proceso dialéctico, es principalmente política porque el espíritu no se realiza sino en los pueblos organizados bajo la égida de un Estado fuerte. Hegel había subrayado la conexión que existe entre la libertad interna del espíritu y la libertad exterior de las instituciones políticas. El proceso dialéctico preside también la sucesión de los regímenes políticos. Los «espíritus nacionales» aparecen como etapas necesarias en el proceso dialéctico del «espíritu del mundo» (87). Así, las sociedades polí-

(86) Muy distinta fué la opinión y actitud de GOETHE, para quien lo histórico no jugaba aquel papel preponderante que en HEGEL.

(86 bis) Esta «gerencia» del espíritu que HEGEL atribuye a los grandes hombres refleja plenamente el punto de vista, y lo mismo las lucubraciones de FICHTE en sus lecciones sobre «El destino del sabio», que son directo antecedente del sacerdocio sociológico de COMTE. (C. VIÑAS MEY: *El pensamiento filosófico alemán y los orígenes de la sociología*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1957, pág. 93.)

(87) El pequeño libro, ciertamente interesante, de Jean HYPPOLITE, *Introduction a la Philosophie de l'histoire de Hegel*, París, 1948, traza la evolución del pensamiento político de HEGEL desde el nacimiento del concepto de *Volksgeist*, espíritu de un pueblo, durante el período de Berna hasta la concepción del Estado contenida en su *Filosofía del Derecho* en Berlín. El autor consagra más de la mitad de su trabajo al período de la juventud de HEGEL y estudia el desenvolvimiento de los conceptos de *Volksgeist*, de conciencia desdichada y de libertad, de positividad y destino.

Y el conocido estudioso de la filosofía hegeliana Theodor HAERING, notable sobre todo por su obra *Schelling und Hegel* (en *Stiftsköpfe*, Salzer, 1938), en su opúsculo *Hegels Lehre und Recht-Ihre Entwicklung und ihre Bedeutung für die Gegenwart* (Stuttgart, 1940), sostiene que lo que constituye el punto central de la

ticas de Oriente no fueron más que confusas aglomeraciones gregarias de hombres, inconscientes de la alta dignidad de su condición humana; en ellas el orden existe, la razón se realiza, pero la mayoría de los hombres no participa de este beneficio. Un segundo momento lo representa Grecia, en donde tuvo el hombre, aunque de un modo imperfecto, conciencia de su naturaleza libre, social y racional y concibió la asociación política como nacida de un instinto natural de sociabilidad —el *zoon politikon*, de Aristóteles—; en la democracia de las ciudades griegas los individuos se elevan a la libertad aun cuando no todos, ya que los esclavos eran excluidos. Un tercer momento —síntesis en el proceso dialéctico— es la monarquía del mundo cristiano germánico, en el que todos son libres (el cristianismo ha descubierto el valor del individuo), pero reconciliados en el Estado. «En Grecia —escribe Hegel— vemos florecer la libertad real, pero solamente en una forma determinada y con restricción, porque allí existían todavía esclavos y los Estados tenían como supuesto la esclavitud. La libertad en Oriente, en Grecia y en el mundo germánico puede definirse —continúa Hegel— de modo provisional en la siguiente fórmula: en Oriente es libre uno sólo: el déspota; en Grecia son libres algunos; en la vida germánica vale el principio de que todos los hombres son libres, es decir, de que el hombre es libre en cuanto hombre». Empero, en el último extremo de su afirmación —diremos con E. Galán, de quien tomamos esta cita— exagera Hegel, puesto que el principio de que el hombre es libre en cuanto hombre no fué traído al mundo por el germanismo, sino mucho antes por el Cristianismo (88).

Resumimos en otros términos: Para Hegel los grandes imperios, comprendiendo el imperio romano, representan el triunfo del orden,

---

especulación hegeliana es, en sustancia, la vida del pueblo (*Volksleben*), en el cual los individuos viven su vida superior, a la cual deben relación y respeto, y en la que están conmensurados los varios fenómenos del Estado y de la Iglesia, del Derecho y de la Moral, de la Economía, etc. (a través del primer capítulo, *Hegels Grundüberzeugung*). Porque el Estado es uno de los modos de ser (*Seinsformen*) de la comunidad supraindividual, del espíritu objetivo; y el mismo Estado totalitario es, en el fondo, el Estado hegeliano de la totalidad popular. Asimismo, el Derecho, en un principio abstracto, no es sino un aspecto de esta misma vida popular, en la que se manifiesta el existir de las determinaciones de la voluntad libre, que encuentra en la historia universal su completa realización; el Derecho es creación y configuración del espíritu del pueblo y está al servicio de la comunidad.

(88) E. GALÁN: *Introducción al estudio de la Filosofía jurídica*, 1947, pág. 82.



la objetivación del espíritu, pero en la servidumbre de los hombres. Antítesis: el gran impulso del subjetivismo cristiano, el empuje del liberalismo, que culmina con el pensamiento político del siglo XVIII, los derechos del hombre, el contrato social, la anarquía revolucionaria. Síntesis: puede ser que Hegel la encontrara en Napoleón, ese «genio del mundo» tan admirado por él, y vencida Francia, la sitúa en la monarquía prusiana, régimen constitucional que reconcilia las libertades con la fuerza del Estado. En esta monarquía liberal la historia política se termina, habiendo llegado a su fin.

Hegel termina su cuadro expositivo por una historia de la cultura. Porque después de ser proyectada en la institución del Estado, la razón debe todavía retornar sobre sí. Sucesivamente el arte, la religión, la filosofía operan esta continuación de la conciencia.

La forma más elevada del espíritu, la unidad del espíritu subjetivo y objetivo, de lo real y lo ideal, el ser puro que se sabe a sí mismo; el ser *en sí* y *para sí* es el espíritu absoluto, que se desenvuelve en tres fases paralelas a la forma del conocimiento: como intuición en el arte, representación en la religión y concepto en la filosofía, que es la razón que se comprende a sí misma, la forma explícita del Absoluto en la que alcanza la Idea su autoconciencia, racionalidad y conocimiento plenos, con lo que se cierra la evolución dialéctica circular hegeliana, que no otra cosa es su filosofía toda que un círculo de círculos en los que el sistema todo queda cerrado.

Con Hegel finaliza una nueva historia artística o religiosa, sometida a la ley del cambio, como si los productos del pasado no fuesen sino estadios transitorios hacia la perfección del presente; los estilos antiguos, la estatuaría griega o la música de la Edad Media, que reflejan situaciones políticas extinguidas, no eran sino momentos necesarios hacia el arte y el mundo posterior. Y no otra cosa.

Estos productos muertos de los siglos pasados conducirán dialécticamente al ecalón supremo: la filosofía de hoy. El fin de la historia, su perfecta realización, es el idealismo alemán, *la filosofía de Hegel*: ella es el pensamiento de la más alta realización objetiva del espíritu del mundo, el régimen monárquico prusiano, el momento de retorno sobre sí, *an sich und für sich*, en el que la razón toma conciencia de su creación más perfecta.

Y como en la filosofía jurídico-política y en la filosofía de la historia, también en la *Historia de la Filosofía*, las épocas y los caracteres están para Hegel, en relación y armonía con las evoluciones de la Idea en el orden lógico, de modo que cada etapa histórica de la



Filosofía responde a alguna determinación lógica de la Idea (89). Fiel a este principio, Hegel nos dice —afirma el P. Ceferino González— que la filosofía de los eléatas corresponde al ser puro y abstracto; la filosofía de Heráclito responde a la determinación lógica o concepto del *werden*; la filosofía de Platón representa la categoría de la esencia; la filosofía de Aristóteles es la filosofía de la noción; la de los neoplatónicos entraña y representa el concepto lógico de la totalidad. Así sigue Hegel estableciendo relaciones entre las diferentes fases y sistemas filosóficos y las determinaciones o fases de la idea hasta llegar a su propia filosofía, la cual no hay para qué de-

---

(89) Acaso fué en la historia de la Filosofía —dice G. H. SABINE— donde HEGEL aplicó la dialéctica de modo más efectivo... «Al captar *der Gang der Sache selbst*, la «marcha» misma de los acontecimientos, se percibe que hay un próximo paso lógico o un destino manifiesto inherente al estado de cosas.» (Géorge H. SABINE: *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, 1955, págs. 600-1.)

Para WELZEL, sin embargo, a pocos conceptos puede aplicarse tan bien la dialéctica como al concepto de la moralidad: obra moralmente el que cumple lo que la ley moral exige —tesis—; un obrar es bueno por razón de la recta intención —antítesis—; la unión del contenido (objetivo) y la intención (subjetivo) —síntesis— dará la plena moralidad «concreta»: «Así, la cuestión de qué acción es moral tiene que responderse partiendo de la ley moral. Moralmente obra el que cumple lo que la ley moral exige de él. Punto de partida en el concepto de la moralidad es, por ello, la moralidad objetiva "sustancial". Este momento puramente objetivo de la moralidad se revela, sin embargo, como no verdadero, porque el mero cumplimiento externo, legal, de lo exigido moralmente es incluso inmoral, si es reprochable la actitud interna que guía el cumplimiento. El punto de vista objetivo se desplaza, por tanto, a su opuesto: el punto de vista subjetivo, para el cual un obrar es bueno por razón de la buena intención, sin consideración a su contenido. Este momento subjetivo sólo se nos muestra también como no verdadero, ya que un obrar reprochable éticamente, por su contenido es imposible que sea moralmente irreprochable, tan sólo por la mera actitud interna del sujeto. Sólo la síntesis de ambos momentos, objetivo y subjetivo, de la moralidad, nos da la plena moralidad "concreta". En ella quedarán resueltos ambos momentos contradictorios en una unidad superior, es decir, quedan tanto mantenidos en su necesaria tensión interna, como superados en su unilateralidad.» (Hans WELZEL: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, G. Vicén, página 225.) Aplicando esta doctrina a la historia de la Filosofía, HEGEL afirma que el punto de vista de la moralidad objetiva, «sustancial», lo realiza el mundo antiguo (PLATÓN expone en su *República* la moralidad sustancial en toda su belleza y verdad); en él no había surgido todavía el principio de la subjetividad, sino que el sujeto era uno directamente con los órdenes objetivos «sustanciales». El principio de la personalidad del individuo, de la libertad subjetiva, es expresado en su infinitud en el Cristianismo, y convertido en principio general real de una nueva forma del mundo (Ibid., pág. 226).



cir que es la más perfecta, toda vez que responde a la idea como pensamiento puro y entraña el saber absoluto (*absoluten Wissen*) la visión o percepción de la identidad de los contrarios en la superior unidad de la idea (90).

Con el pensamiento de Hegel se cierra el desenvolvimiento de la historia y de la filosofía. Nunca obra humana tuvo pretensiones tan amplias.

### INTERPRETACIONES

Ciertamente que Hegel no es un pensador claro. La fuerza y armazón arquitectónicos del sistema, cuya cohesión quiere mantener a toda costa, hace, como ya hemos dicho anteriormente, que fuerce la gramática y prescindida del diccionario (y no sería esto lo peor si a esa expresión no correspondiera en más de una ocasión la violentación de la realidad y verdad del contenido) para proporcionarnos sus ideas, su pensamiento, ya de por sí profundamente oscuro, envuelto en una terminología que lo hacen más inteligible. No es extraño, pues, que las más variadas, dispares y hasta contradictorias interpretaciones hayan querido presentarnos su doctrina, pretendiendo considerarse unas y otras como portadores de la auténtica significación del sentir del filósofo.

Por lo que respecta al problema general de su filosofía, de la racionalidad de lo real y, más concretamente, al principio axiomático al que nos hemos contraído en este estudio, ya lo advierte él mismo cuando al repetir por segunda vez en el párrafo sexto de la *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften* el célebre principio de que *lo que es racional es real, y lo que es real es racional*, que por primera vez formulara en el prefacio de las *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, dice expresamente que «esta simple proposición ha parecido extraña a muchos y ha sido contradicha». «En el prefacio de mi *Filosofía del Derecho* —afirma— se encuentran estas proposiciones: lo que es racional es real y lo que es real es racional. Esta simple proposición ha parecido extraña a muchos y han sido contradichas...»

---

(90) P. Ceferino GONZÁLEZ, O. P.: *Historia de la Filosofía*, t. 4.º, Madrid, 1886, pág. 65. Idénticas indicaciones sigue haciendo este documentado historiador por lo que se refiere a la historia de la religión de HEGEL, en la que, como en todo el «sistema» filosófico, todo es expresión de los momentos capitales de la evolución de la Idea, según la tríada dialéctica.

El contenido de la filosofía es la realidad. «Es preciso —continúa— que la filosofía esté persuadida que su contenido no es otro que el que originariamente se ha producido y produce en la esfera del espíritu viviente, como mundo externo e interno de la conciencia, que, en otras palabras, su contenido es la realidad» (párrafo sexto de la *Enciclopedia*). Y como el fin supremo de la ciencia, y la filosofía para Hegel es ciencia, es el de elaborar mediante la conciencia la conciliación de la razón en cuanto es consciente de sí con la razón en cuanto se actúa en la esfera del ser, esto es, con la realidad, es preciso también ver que «de una atenta consideración del mundo es posible distinguir aquello que en el vasto reino de la existencia externa e interna es sólo apariencia fenoménica e insignificante de lo que en sí merece el nombre de realidad» (*ibid.*). O en otros términos: el contenido de la filosofía es la «razón como la esencia sustancial de la realidad moral y natural»; su forma es la «razón como conocimiento que comprende», resultando como síntesis dialéctica que la «identidad consciente de forma y contenido es la idea filosófica», que es distinta de la que se llama «mera idea», la cual es de hecho una representación subjetiva, una opinión individual. La filosofía «garantiza la convicción de que nada es real más que la idea. Lo que busca es conocer en la apariencia de lo temporal y pasajero la sustancia, que es inmanente y lo eterno, que es presente». Pues lo racional (que equivale a la idea), al pasar en su realidad a la existencia exterior, se presenta en una infinita riqueza de formas, manifestaciones y conformaciones (que en su exterioridad no son por sí mismas objeto de la filosofía) y «rodea su núcleo con la abigarrada envoltura en que primeramente se fija la conciencia y que es penetrada por el concepto para percibir la pulsación interior y sentirla con mayor intensidad aún en las conformaciones exteriores». La unidad del concepto y de su existencia o realización es la idea. Y la idea, hemos dicho antes, es la fuerza creadora que no está fuera de la realidad, sino que es una en ella y con ella; la realidad la contiene en sí y la expresa, ya que no es más que una «posición procesal de la idea en el eterno devenir dialéctico».

Y como «in der Wissenschaft ist der Inhalt wesentlich an die Form gebunden» (91), la filosofía se distingue de los demás modos de conocer según que este contenido uno y el mismo perviene a la con-

---

(91) *Grundlinien...*, Vorrede.



ciencia sólo por la forma, siendo preciso que la misma esté de acuerdo con la realidad y la experiencia.

La lógica no es «tanto» una teoría de la estructura formal del pensamiento, sino una teoría de las categorías o de las formas de universalidad teórica en la que se organiza racionalmente la experiencia.

En el panlogismo hegeliano lo objetivo no es algo presentado por las «formas» *a priori* de la intuición, espacio y tiempo, y configurado con arreglo a las «categorías» del entendimiento, que «pone» la forma al encontrarse con lo dado, *materia*, sino que lo objetivo, todo lo objetivo, es creado, construido por el pensamiento mismo.

En la confusión de la lógica y la metafísica, los conceptos más generales, las categorías, son al mismo tiempo las determinaciones fundamentales de la realidad.

Es más, este acuerdo puede ser considerado como un criterio extrínseco de la verdad de una filosofía (92) y mediante él producir la conciencia, la conciliación de la razón con la realidad, esto es, la racionalidad de la realidad. Porque «la filosofía por ser la indagación de lo racional, es necesariamente la aprehensión de lo presente y real». «Es ist oben diese *Stellung der Philosophie zur Wirklichkeit*, welche die Missverständnisse betreffen, und ich kehre hiermit zu dem zurück, was ich vorhin bemerkte habe, dass die Philosophie weil sie das *Ergründen des Vernünftigen* ist, eben damit das *Erfassen des Gegenvärtigen und Wirklichen...*» (93).

El contenido del párrafo sexto de la *Enciclopedia* de Hegel, del que seguiremos haciendo aplicaciones, como interpretación auténtica de la racionalidad de la realidad en la doctrina del filósofo, es fundamental no sólo para la comprensión del pensamiento hegeliano, sino para la determinación de su importancia en la historia de la filosofía y de su valor respecto al pensamiento contemporáneo. De hecho, la filosofía o el saber racional no tiene otro objeto que la experiencia, pero es la resolución de los límites con que la misma es dada en el saber empírico, su comprensión y sistematización

---

(92) La lógica de Hegel comparte con la antigua metafísica apriorística el postulado de que «lo que se conoce de las cosas y en las cosas, por el pensamiento es lo único verdadero en ellas; que las cosas y el pensamiento de las mismas coinciden, que el pensamiento, en sus determinaciones inmanentes y la verdadera naturaleza de las cosas son uno y el mismo contenido. Por tanto, para HEGEL, la lógica es, al propio tiempo, metafísica (teoría del ser).

(93) *Grundlinien. Vorrede.*

universal, según sus íntimas leyes de constitución y desenvolvimiento, independientemente de la originaria relación subjetiva. Por eso *en función de la razón la experiencia traspasa de la apariencia fenoménica a la realidad*, pero la realidad es ciertamente tal en cuanto es totalidad o universalidad despojada de toda limitación subjetiva, en cuanto que en la misma es comprendido y racionalmente sistematizado todo aspecto de la experiencia. De aquí la ecuación: *racional igual real* debe y es evidente que la misma vale no para cada uno de los aspectos o momentos, sino para la totalidad, ya que ninguno de éstos es en sí racional o en sí real, sino el todo y según el sistema universal de integración. De aquí deriva el carácter inmanentístico del racionalismo hegeliano, su concreto realismo y, en fin, su dialectismo.

Ninguna tesis de Hegel ha sido tan discutida y mal entendida como esta de la identidad entre lo racional y lo real, pues si se entra en ella con el usual concepto de realidad, su sentido estará falseado antes de toda interpretación.

*Existencia y realidad*, he aquí dos conceptos sobre los que juega la interpretación dada por Hegel a su celebrada fórmula del prefacio de las *Grundlinien*. En la distinción hegeliana, tan celosamente señalada por él, entre realidad (*Wirklichkeit*) y existencia (*Dasein*), mera existencia accidental, pasajera, etc., radica, y en torno de ella gira también, como veremos seguidamente, la interpretación que se da por los comentaristas de Hegel a la racionalidad de lo real formulada sentenciosa y dogmáticamente en frase lapidaria por el filósofo.

¿Cómo entender el aforismo hegeliano, sobre todo en la segunda parte, «lo real es racional» que se lee en el prefacio de la *Filosofía del Derecho* y que figura igualmente, como hemos visto, en la *Enciclopedia*? Este axioma que, en frase afortunada de F. Gregoire, «a fait couler beaucoup d'encre», se le ha comprendido frecuentemente como si pretendiera afirmarse con él y en él legitimarse toda acción política estatal o conseguir y justificar toda empresa política que tiene éxito o prospera. Pero en este terreno político, que es al que se ha hecho casi aplicación exclusiva del segundo término de la fórmula hegeliana, ¿qué quiere decir en realidad? «La tarea de la filosofía —dice Hegel— no es la de construir planes de la sociedad, sino más bien mostrar lo que hay de racional en la sociedad, tal como es. Hegel ataca expresamente la filosofía del *Sollen*, de la aspiración vacía y, de un modo más general, la manía, tan extendida



en su tiempo, después de la Revolución francesa, de construir planes puramente teóricos de la sociedad y de la Constitución. En la *Lógica* ya nos ha dicho Hegel que las esencias racionales se realizan necesariamente y lo real es siempre la realización de una esencia racional. De aquí la fórmula completa del aforismo: «lo racional es real y lo real es racional». Y si las esencias racionales se realizan necesariamente, síguese que lo racional no dejará de suceder cada día. Si, por otra parte, lo real es siempre la realización de cualquier esencia racional, se sigue que todo plan de la sociedad que no tuviese en cuenta que aquello que se ha realizado debe ser, ya por este solo motivo queda relegado entre las utopías. Tal es —en sentir de este autor— el significado y sentido del axioma. No significa que lo que es racional no solamente es lo único que se realiza y no puede menos de realizarse, sino que se realiza de un modo tan pleno y rígido que lo que es real debe ser declarado pura y simplemente racional y, por consiguiente, intangible por el solo motivo de su existencia de hecho (94).

Ahora bien, ¿qué es para Hegel lo real?

Hay que distinguir «lo que es», lo «real»; es decir, el contenido y objeto del pensamiento absoluto (de la «razón») y lo accidental y, en general, todo lo «existente». Hegel advierte que ya no se pueden confundir existencia y realidad «ni atribuir el nombre enfático de realidad a una existencia accidental», porque «desde el punto de vista formal, la existencia es en parte apariencia y sólo en parte es realidad». Si la realidad es ciertamente existencia, no toda existencia es, sin embargo, realidad. El contenido y objeto del pensamiento no son las existencias, sino las «cosas», es decir, el concepto (la esencia o, mejor, la unidad del ser y la esencia, esto es, la esencia que se manifiesta en el ser) de las cosas. El concepto, por ser general, representa una «inconmensurable abreviatura» comparado con las cosas en su individualidad y particularidad. El concepto es la plenitud de la sustancia, la identidad que es en sí y por sí y que es a la vez como superada o como ser-puesto. El concepto no es intuído, sino comprendido en el pensamiento. El concebir un objeto consiste en que el yo lo penetre imponiéndole su propia forma, la de la universalidad. Pero como contenido del pensamiento no es algo meramente subjetivo, sino la cosa que es en sí y por sí, el logos, la razón

---

(94) FRANZ GREGOIRE: *Aux sources de la pensée de Marx, Hegel, Feuerbach*, Louvain, 1947, pág. 50.

de lo que es, la «verdad» de las cosas, su sustancia racional y, por tanto, valiosa. «Lo accidental es una existencia que no tiene otro valor que el de un posible, que tanto puede ser como no ser». (*Enciclopedia*, párrafo sexto) (95).

Sólo el concepto es «lo que tiene realidad»; una realidad que no se da él a sí mismo. «Alles, was nich diese durch den Begriff selbst gesetzte Wirklichkeit ist, istvorübergehendes Dasein, äußerliche Zufälligkeit, Meinung, wesenlose Erscheinung, Unwahrheit, Täuschung u. s. f.» (96). Sólo, pues, en el concepto tiene algo realidad; tan pronto como es distinto de su concepto, deja de ser real y es una nada; el aspecto de lo palpable y de la exterioridad sensible pertenece a esta nada. Así se explica el enunciado de Hegel: *lo que es racional es real, y lo que es real es racional*. Expresa al mismo tiempo, en sentir de A. Messer, el pensamiento de que *todo* contenido de pensamiento ha de ser deducible, de que carece de sentido hablar de un objeto que no sea objeto de conocimiento (97).

Y si el «concepto es lo realmente primero y las cosas son lo que son mediante la actividad del concepto que les es inherente y que se manifiesta en ellas», es claro que todo lo *racional es real*. Y si de lo existente sólo es real lo que participa o «tiene la realidad que se da el concepto», es asimismo evidente que todo lo real es racional.

El sistema de conceptos que compone la lógica constituye al mismo tiempo la conexión de la realidad. La realidad posee una estructura lógica y cada concepto que aparece en la lógica es, al mismo tiempo, expresión de esta estructura.

Hegel pretende fundir la conceptualidad intemporal con la mutación histórica. Esto sólo podría lograrse con un proceso dinámico en el que el desarrollo del concepto entre en cierto paralelismo con el desarrollo temporal. Esta ley estructural dinámica, que domina

---

(95) *Enzyklopädie...*, párrafo 6.º Y sigue HEGEL: «Pero cuando yo he hablado en la Lógica he tratado ampliamente de la realidad y la he distinguido con precisión no sólo de lo accidental que puramente existe, sino del ser determinado, de la existencia y de otras categorías.» (Ibid.)

(96) *Grundlinien...*, párrafo 1.º

(97) A. MESSER: *De Kant a Hegel*, P. Bances, 2.ª ed., 1953, pág. 212. «La idea y la realidad —dice el hegeliano español BENÍTEZ DE LUGO— marchan unidas, y suponer un mundo ideal divorciado del mundo real ha sido el más grave error de la antigua filosofía...» (A. BENÍTEZ DE LUGO: *Filosofía del Derecho o estudio fundamental del mismo según la doctrina de Hegel*, Sevilla, 1872, Introducción, pág. 17.)



tanto el desarrollo del concepto como la sucesión temporal, la encuentra Hegel en la dialéctica. En virtud de la identidad entre razón y realidad, el desarrollo del concepto en sus distintos momentos tiene que responder a la serie histórica de formas reales en el mismo proceso dialéctico; el desarrollo histórico tiene que discurrir paralelamente, en lo esencial, al desarrollo del concepto, ya que ambos están sometidos a la misma ley de la dialéctica.

Pero si en la dialéctica hegeliana lo posible lleva a lo necesario y lo necesario postula la existencia, no todo lo existente es real para Hegel y, por tanto, no todo lo existente es racional.

En cuanto manifestación de la idea, la realidad es ciertamente distinta de ella; esta distinción —afirma Larenz— «puede agudizarse hasta culminar en la contraposición entre la «realidad mala», que ya no expresa la idea, y la verdadera realidad de la idea; pero tal contraposición significa necesariamente la disolución y la degeneración de la realidad misma» (98).

Hegel denomina «lo real» no a todo lo que históricamente ha llegado a ser de modo arbitrario y contingente, sino a lo que en el desarrollo orgánico de un principio pugna por ascender a la luz de lo real y que en la correspondiente dirección espiritual de una época ya tiene realidad. Pues en este sentido sólo es real la realización de una idea. Así únicamente —dice N. Hartmann— se debe entender la famosa frase: «lo que es racional es real, y lo que es real es racional» (98 bis).

Al interpretar Welzel el principio hegeliano fijándose principalmente en la segunda parte, «lo real es racional» y siguiendo el sentido que hemos visto da el propio Hegel, afirma que «con ello no quiere decirse que todo lo fáctico tan sólo por ser fáctico, queda legitimado como racional; la existencia, al contrario, sólo en una parte merece el nombre de real, mientras que en otra parte es sólo fenómeno, «existencia corrupta», que no tiene otro valor que el de algo posible que tanto puede ser como no ser» (98 ter.). Real es sólo

---

(98) Karl LARENZ: *La Filosofía contemporánea del Derecho y del Estado*, Galán y Truyol, 1942, pág. 188.

(98 bis) Nicolai HARTMANN: *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, E. Estiú, 1960, pág. 407.

(98 ter) Hans WELZEL: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit. Problemgeschichtliche Untersuchungen als prolegomena zu einer Rechtsphilosophie*, trad. G. Vicén; *Derecho natural y Justicia material*, 1957, 224.

lo que tiene lugar en el proceso histórico de desarrollo de la idea, y comprender aquello es el cometido de la filosofía.

Sólo los que no lo entendieron o no lo quisieron entender podían interpretarlo en el sentido de que, de acuerdo con Hegel, todas las instituciones existentes deberían ser consideradas como absolutamente racionales y ser mantenidas por lo mismo tal cual son. No hay rastros —dice Windelband— de un tal conservadurismo limitado en Hegel... «para el que la razón se identifica con el desarrollo, y la realidad puede ser considerada racional sólo en tanto representa el proceso necesario de su desarrollo, en el que se realiza plenamente la disposición original...» (98 x).

La realidad es para Hegel —interpreta Ernst Bloch— «muy otra cosa de lo que por tal entienden los empiristas... la realidad es una denominación preñada de valor, que no corresponde, ni mucho menos, a todo lo existente. Existente es todo ser que brota del suelo, que tiene una base histórica, pero sólo es real el ser necesario y el fenómeno como manifestación íntegra y adecuada del ser... Hegel explicó más tarde expresamente el verdadero sentido no conformista de su frase al decir que «el ser es en una parte fenómeno y solamente en parte realidad» (*Encic.*, 6.º). La existencia puramente empírica se halla aún mezclada con lo malo y lo que no debiera ser, mientras que la realidad es solamente la existencia identificada con la razón» (98 xx).

«La realidad es una solamente (monismo); el espíritu universal que mientras se desarrolla se manifiesta de distintas formas. El espíritu que configura a la realidad se desenvuelve en formas cada vez más completas (evolucionismo optimista) mediante un procedimiento dialéctico (tesis, antítesis y síntesis). Las leyes del espíritu determinan el desarrollo: no existe causalidad ni libre albedrío (determinismo). Así, «todo lo real es racional» porque es determinación de las leyes del espíritu, y «todo lo racional es real» (racionalismo); en el sistema de Hegel —termina Bochenski— no hay lugar para lo contingente, lo inseguro, lo inexplicable (99).

En el saber absoluto, la subjetividad y objetividad se despojan

(98 x) W. WINDELBAND: *Historia de la Filosofía moderna*, t. II, Buenos Aires, 1951, pág. 268.

(98 xx) Ob. cit., pág. 234.

(99) I. M. BOCHENSKI: *Der Sowjetrussische dialektische Materialismus*. Druis BALDRICH: *El materialismo dialéctico*, Madrid, 1958, pág. 36.



de todo límite y determinación; el conocimiento, trasponiéndose en las formas de la razón experimenta su absoluta objetividad, y el mundo de la realidad resolviendo su parcial ser objetivo en el sistema universal de las relaciones, revela su estructura racional. «Todo lo que es real es racional y todo lo que es racional es real.» Pero en tal afirmación —interpreta A. Banfi— «no se debe poner el acento ni sobre uno ni sobre otro de los dos términos y menos entender el uno y el otro en sentido dogmático, el primero como objetividad determinada *per se stante*, el segundo como mera formalidad abstracta de la reflexión subjetiva. Se debe concebir que en el saber absoluto los dos extremos cuya relación constituyen la ley de las variaciones de toda experiencia, encuentran su perfecta unidad, donde el saber absoluto es la verdad de la experiencia» (100).

Desde el punto de vista del conocimiento en general, la fórmula hegeliana es una profesión de fe monista y panlogista. Este panlogismo no es la inaceptación de lo irracional; es solamente la negación filosófica. Lo irracional existe, pero a la filosofía no le preocupa ni interesa sino aquello que se impone al pensamiento como lógicamente necesario. Lo irracional no es lo real en el sentido enfático en que Hegel toma siempre esta última palabra. La expresión alemana es *Wirklich* y Hegel —afirma P. Roqués interpretando la fórmula panlogista— la emplea en el sentido de *Wirkend*; es real aquello que se realiza por sí mismo; lo contingente, que no es más que un posible, no tiene en sí su razón de ser y no es real. La idea, por el contrario, es activa y produce sus determinaciones; es la razón creadora que se revela en el mundo y su historia. De suerte que el famoso aforismo «*Was wirklich ist, das ist vernünftig*» se reduce a una tautología. Desde el punto de vista político existen formas de gobierno irracionales, irreales, inactivas, muertas; es preciso acometer la empresa de hacerlas desaparecer; solamente son reales, es decir, tienen una vitalidad aquellas que son inteligibles en sí mismas (101).

En este mismo sentido abunda el profesor Battaglia, para quien Hegel con su famoso aforismo, «no quiere decir que todo lo real, incluso lo anormal es simplemente racional, sino que todo lo que en la historia aparece como objetivo y permanente, es, por ello mis-

---

(100) A. BANFI: *Hegel. Il sistema filosofico. Estratti. Introduzione, commento e nota*, 2.<sup>a</sup> ed., Verona, 1942, pág. 38.

(101) P. ROQUES: *Hegel. Sa vie et ses oeuvres*, París, 1912, pág. 230.

mo, completamente real y es racional. Esta idealización de la realidad cree el profesor italiano que es además sentido oteador de la historia y constituye el signo característico del hegelismo. El proceso que vivifica su sistema no es naturalista, sino verdadero elemento espiritual; es la dialéctica que adecua perennemente pensamiento y ser, realizando la conversión de lo verdadero con el hecho, que ya Vico había sostenido como pretensión de la nueva filosofía (102).

Lo racional se realiza necesariamente, nos ha dicho Hegel en su *Lógica*. Pero la dialéctica estaba destinada a presentar y hacer transparente la necesidad que Hegel creía implícita en el desarrollo histórico. No se trata, sin embargo, de una significación causal y determinista de causa a efecto en la que todos los acontecimientos son igualmente necesarios. No era esto —interpreta Sabine— lo que Hegel quería decir al afirmar que «todo lo real es racional», porque siempre distingue entre lo real y lo que meramente existe. «Lo real es el meollo o núcleo íntimo y permanente del sentido en la historia; los acontecimientos particulares son causales, transitorios o aparentes. En consecuencia, la dialéctica era esencialmente un proceso selectivo, un procedimiento para discriminar lo relativamente accidental e insignificante de lo que a la larga es importante e influyente. En la terminología hegeliana, lo real contrasta con lo irreal como lo significativo con lo insignificante; lo necesario contrasta con lo causal como lo significativo o lo permanente con lo trivial o lo momentáneo. Lo que existe es siempre momentáneo y en gran parte accidental. Hegel lo interpretaba como manifestación superficial de una fuerza profunda subyacente, única que es real. En la manifestación hay siempre un más o un menos; representa de modo más o menos completo lo que hay tras ella, y en este sentido es más o menos real. Hegel imputaba a la realidad misma los grados diversos de significación que la dialéctica distinguía en una cuestión histórica» (103).

A Sabine, y con idénticas palabras, sigue Truyol, quien recogiendo la distinción hegeliana entre realidad y existencia, expuesta en la *Lógica* y en la *Enciclopedia* (párrafo 6.º), afirma que «ha de tenerse en cuenta que Hegel distingue lo real de lo meramente existente. Lo real es el núcleo íntimo, permanente, del sentido de la historia, en cuanto los acontecimientos particulares son causales, tran-

(102) F. BATTAGLIA: *Filosofía del diritto*, trad. esp., 1951, t. I, pág. 312.

(103) George H. SABINE: *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, México, 1945, pág. 602.



sitorios o aparentes. La dialéctica tiene precisamente como fin separar lo «real», o sea, lo significativo, o relevante, o necesario, de lo «irreal» en el sentido de lo insignificante, de lo trivial, de lo contingente y causal» (104).

Como vemos, desde el propio Hegel a los intérpretes de su doctrina se hace hincapié en el segundo término de la fórmula que venimos comentando, que se refiere a la racionalidad de la realidad, y que ha sido también la que ha dado lugar a mayor oposición y discusiones.

Al principio de la realidad de lo racional se opone —según afirma Hegel—, «de un lado la opinión de los que creen que la idea y los ideales no son sino quimeras y la filosofía un mero sistema de tales fantasmas; y de otro, la opinión contraria de los que creen que la idea y los ideales son algo demasiado perfecto para tener realidad o quizá demasiado impotente para procurársela» (105).

Contra el principio de la racionalidad de la realidad se levanta el coro común de quienes ven en él una justificación de todo estado fáctico de cosas y un conservadurismo anquilosado.

Ha sido al dominio de la política en todo su conjunto al que principal y casi exclusivamente se ha aplicado el axioma hegeliano «lo real es racional». Como es sabido y hemos visto, Hegel da más amplitud a este principio; le extiende a todo el reino del espíritu así como al de la naturaleza y también a la totalidad de la experiencia.

En la Filosofía del Derecho, el aforismo en cuestión sirve para justificar el mantenimiento, al menos un mantenimiento sustancial, del estado de cosas existente en materia de política interior. Ya en el ensayo sobre la *Constitución de Alemania* muestra Hegel la finalidad moral que regía en realidad la dialéctica. En las páginas iniciales explicaba que el objeto del ensayo era fomentar la comprensión de las cosas tal como son, presentar la historia política como necesaria no como arbitraria, porque en la discrepancia entre lo que es y lo que los hombres prefieren creer que debe ser, resulta la infelicidad. Y los hombres son dados a imaginar que los acontecimientos son meros detalles no relacionados entre sí y no que constituyen «un sistema regido por un espíritu». Sólo cuando se den cuenta de que lo que es tiene que ser, percibirán también que debe ser...

---

(104) ANTONIO TRUYOL SERRA: *Historia da Filosofia do Direito*, 1954, página 116.

(105) *Enciclopedia*, párrafo 6.º

Esto es manifiestamente el famoso principio de que «todo lo real es racional». Sin embargo, del estudio detenido de aquel ensayo, como de la *Filosofía del Derecho* hegeliano, no puede deducirse —afirma Sabine— que Hegel tratara de defender un quietismo político. Lo que debe ser no es el *statu quo*, sino la modernización y nacionalización de Alemania. El deber ser es un imperativo moral, no algo que sea físicamente inevitable o meramente deseable, sino algo arraigado en el dominio de la cultura y, por ende, una llamada a la devoción y caso necesario a la abnegación. Este compuesto de necesidad moral, física y lógica era la esencia misma de la dialéctica» (106).

La tesis hegeliana —puntualiza a este respecto E. Bloch— «implica la conciliación con la existencia dada de un Estado concreto en el sentido de un quietismo político o de un empirismo político que hubiese de contrastar sus conocimientos con lo que «el caso es», sin descubrir en ello ni un proceso ni una gradación del ser... la concepción de lo racional como real, teniendo en cuenta las diversas etapas de la realidad, no hace de la filosofía jurídica hegeliana una apología del *statu quo* reinante en cada caso. No hay que perder de vista que el Estado hegeliano no está, ni mucho menos, solo en el mundo. Antes de él y al margen de él aparecen la «familia» y, sobre todo, la «sociedad civil»...; además porque tiene sobre sí, como «espíritu objetivo», al «espíritu absoluto»: el arte, la religión, la filosofía. La dialéctica hegeliana empuja a estas esferas, rebaja al Estado a servirles de base... De este modo el Estado no es, en Hegel, nada absoluto, sino simplemente un medio. Su fin objetivo se halla supeditado al absoluto...» (Obra citada, págs. 234-36.)

En realidad, Hegel se sirve de su célebre fórmula para resumir no su sistema en su conjunto, sino la parte del mismo relativa a los regímenes políticos y a las civilizaciones. El principio de Hegel podría enunciarse de un modo más preciso. En efecto: una Constitución es siempre la expresión de la conciencia que un pueblo tiene de sí mismo, y también una manifestación del espíritu mismo de ese pueblo porque «el espíritu no es real —dice—, sino en lo que él tiene conciencia de ser». Y así sucede que cada pueblo tiene la Constitución que es adaptada a su profunda naturaleza, y no puede tratarse de darle una Constitución hecha, aun cuando ésta sea más o

---

(106) G. H. SABINE, ob. cit., pág. 597.



menos racional» (107). Lo que viene a decir que cada pueblo tiene en realidad, como consecuencia de una madurez secular, una Constitución que posee el grado y la forma de racionalidad que conviene a ese pueblo. Es el caso —precisa Hegel en la *adición* del mismo párrafo de las *Grundlinien* —de los españoles a quienes Napoleón quiso imponer una Constitución considerada más racional que la tradicional que tenían. Hegel quiere decir también que un Estado es siempre sustancialmente racional, harto racional, al menos en la época contemporánea, porque no se puede cambiar por la violencia del régimen político (108).

En la *Filosofía de la Historia* este principio sirve aún más para justificar las grandes empresas imperialistas que han extendido nuevas civilizaciones según la marcha racional dialéctica del *Weltgeist*, así como las actividades que han minado una civilización establecida y contribuido a suscitar otra. En estas condiciones podemos decir que aquello que en el pasado era racional era lo real en movimiento; más lo que es racional en el presente y en lo sucesivo, esto es más bien lo real en reposo (109). Hegel quiere decir que los tipos de régimen político y más generalmente que los tipos de civilización que forman parte del sistema dialéctico de las esencias surgen necesariamente en la realidad y que, recíprocamente, las grandes civilizaciones, así como los grandes imperios que las han instaurado, eran el fruto de la evolución racional, dialéctica, de las cosas.

El axioma «lo real es racional» toma para el pasado un sentido revolucionario (relativamente hablando, porque antes de exigir el fin de una civilización, lo racional requería un largo período de estabilidad), ya para el futuro, un sentido principalmente conservador (110).

El gran principio «lo que es real es racional», que enuncia Hegel en la introducción a su *Filosofía del Derecho*, ese principio tan ultrajado y calumniado, que algunos han creído signo del quietismo

(107) *Grundlinien*, párrafo 274.

(108) La constitución ideal para HEGEL era realizada, en general, en la Prusia de su tiempo. Así fué considerado el defensor del régimen establecido, el filósofo oficial del Estado prusiano.

(109) FRANZ GREGOIRE, ob. cit., pág. 321.

(110) *Ibid.*: *Aux sources de la pensée de Marx, Hegel, Feuerbach*, Louvain, 1947, pág. 50. Del mismo autor: *Hegel et la primauté respective de la raison et du rationel*, en *Revue Neoescolastique de Philosophie*, 1940-45, págs. 252-264, tomo 43.

o del estancamiento del Estado, es la piedra angular de la Historia universal, porque todo lo real, aunque sea la obra del demonio, llena su fin en la evolución y trabaja por el avance del proceso universal. Ese principio es tan evidente, desde el punto de vista de la evolución histórica, que su desconocimiento no es ciertamente un indicio favorable para la concepción filosófica de la humanidad» (110 bis).

No es fácil —dice Passerin d'Entreves— valorar la enseñanza de Hegel. Su dicho famoso «lo que es racional es real, y lo que es real es racional», ciertamente es susceptible de una doble interpretación. No implica necesariamente, como a menudo se ha dicho, una defensa del conservadurismo, una glorificación de las instituciones existentes como tales. En un pasaje de sus *Grundlinien*, en realidad Hegel declara abiertamente que «en la idea del Estado no se deben tener presentes Estados particulares, ni particulares instituciones; se debe más bien considerar por sí la Idea, este Dios real» (párrafo 152, adición): «What is rational is actual and what is actual is rational», certainly allows of a twofold interpretation. It does not necessarily imply, as is often assumed, a plea for conservatism, a glorification of existing institutions as such» (110 ter).

Queremos, para terminar este ya largo estudio, aludir a una interpretación jurídico-política del aforismo hegeliano, hecha con un matiz interpretativo que ha dado lugar a contradictorias apreciaciones y a las más duras (y justificadas en su caso) críticas y censuras contra Hegel. Nos referimos a la interpretación según la cual el axioma «lo real es racional», significa en Hegel que el hecho crea el Derecho. Y esto es verdadero hasta cierto punto —afirma F. Gregoire— si se entiende que el hecho de que para Hegel una constitución exista, suministra en favor de su legitimidad durable un fundamento poderoso. Y por lo mismo el resultado o éxito feliz de una empresa de revolución y de conquista, es decir, el hecho de que haya implantado sólidamente un tipo de civilización basta para legitimar los procedimientos empleados para conseguirlo. En este segundo caso, el principio «el hecho crea el derecho» viene a ser sinónimo de este otro, «la fuerza crea el derecho», y también de este otro: «el fin justifica los medios».

---

(110 bis) Josef KOHLER, *Rechtsphilosophie und Universalrechtsgeschichte*, Leipzig-Berlin, 1904, ed. esp., 1910, pág. 32.

(110 ter) Alessandro PASSERIN D'ENTREVES, *Natural Law, An Introduction to Legal Philosophy*, 2.<sup>a</sup> ed., London, 1952, pág. 73.



Para G. H. Sabine, el racionalismo hegeliano «identifica en todo momento Derecho y fuerza, en parte porque imputaba a la naturaleza una constitución ideal que da inevitablemente el poder a lo justo y en parte porque creía que el poder crea derecho» (111).

Sin embargo, para Hegel el hecho no crea el derecho, sino mediante ciertas condiciones y restricciones. Expresamente combate estos dos axiomas: «la fuerza crea el derecho», en la polémica contra Haller (112), y esta otra: «el fin justifica los medios» (113). Y en lo concerniente a la fundación de los imperios por la violencia no es declarada legítima, sino porque la civilización así instaurada ha sido durable y, sobre todo, conforme a la razón, conforme a lo que el proceso dialéctico exigía en el momento considerado de la historia humana. Y únicamente porque una civilización era conforme a lo racional ha podido establecerse y durar. Y no solamente porque los hechos han sido hechos se les aprueba, sino que es porque habiendo sido hechos se puede estar seguro que eran racionales en sí mismos, y sobre todo (ya que esto no sería suficiente), porque se puede mostrar cómo han sido racionales. «Lo que el concepto o noción enseña, necesariamente lo muestra también la historia» (114). Y si se de-

---

(111) George H. SABINE, *Historia de la Teoría Política*, trad. V. HERRERO, México, 1945, pág. 602.

(112) *Grundlinien*, párrafo 258, y *Enzyklopädie*, párrafo 432, adic., y 433. Sabido es que para HEGEL el hombre es verdaderamente determinado por sí mismo cuando obra siguiendo la razón, porque es la única cosa que no es exterior al hombre (que es esclavo de todo lo demás). Necesidad racional y libertad son una y la misma cosa. Y es la libertad, su poder, lo que constituye el Derecho. Nos dice P. ROQUES que HEGEL, en un ejemplar de la *Enciclopedia* conservado en Berlín, define el Derecho comparándolo con la fuerza. La fuerza no funda el Derecho, mas el Derecho crea la fuerza, porque el Derecho es la libertad moral consciente de sí misma, que se da una existencia y se impone al respecto: «Gewalt ist nich Grund des Rechts, sondern Recht ist Grund der Gewalt. Recht hier freies Selbstbewusstsein das sich Dasein gibt, das ist Anerkanntsei von audem.» Y bien sabemos cómo en HEGEL el Derecho se da una existencia: en el Derecho abstracto, la voluntad moral y las realidades sociales (*Abstraktes Rechts, Moralität, Sittlichkeit*). P. ROQUES: *Hegel, sa vie et ses oeuvres*, pág. 232.

Para H. BATIFFOL, «Hegel a voulu dépasser le dualisme volonté-intelligence, comme il entendait dépasser le dualisme réel-rationnel: il affirme pratiquement la suprématie de la volonté de l'Etat. La force ne prime pas le droit, elle l'exprime.» (Henri BATIFFOL: *La Philosophie du Droit*, París, P. U. F., 1960, pág. 15.)

(113) *Grundlinien*, párrafo 140.

(114) *Grundlinien*, prefacio. Sin embargo, HEGEL no quiere por el aforismo «lo real es racional» excluir toda idea de progreso político en el futuro, y en el



be considerar la «historia del mundo» (*Weltgeschichte*) como el «tribunal del mundo» (*Weltgericht*) es porque la historia del mundo ha sido racional y porque se puede hacer ver que lo ha sido (115).

Estas frases, expresión de fuerza y justificación de totalitarismos absolutistas, informan la doctrina jurídico-política de algunos juristas alemanes en los que la influencia de Hegel ha reforzado el «positivismo histórico» (como se observa en Binder) y más tarde en los doctrinarios del Derecho nacionalsocialista. Hegel refuerza, asimismo, la tendencia al absolutismo. Porque en su esquema de la historia, después de un estadio revolucionario de anarquía, el mundo se dirige en lo sucesivo hacia el restablecimiento del orden. El mantenimiento del orden de lo real y de su eficacia es un carácter de hegelianismo; la razón no permanece suspendida en la vaguedad de las ideas abstractas, sino que se encarna, se realiza y deviene *wirklich*. Por otra parte, la adoración del Estado, «realidad de la idea moral» o de la «idea divina», «cumplimiento y culminación de la libertad», según las fórmulas célebres de Hegel (116).

Y por lo que se refiere a las guerras, si Hegel subraya la contingencia que afecta a la aparición de las guerras, es precisamente porque quiere hacer ver, por lo que respecta a las grandes guerras del pasado, que en realidad éstas no son el resultado del azar, sino la vía de lo racional inmanente que gobiernan la aparición sucesiva de las civilizaciones.

¿Ha de hacerse a Hegel responsable de la historia política alema-

---

curso de la obra se aprecia que el Estado racional, según HEGEL, no coincide con el Estado real que era la Prusia de su tiempo. Pero en este prefacio se ve que HEGEL no cuida de otra cosa que de la estructura interna del Estado.

(115) Cada *Volksgeist* «se absorbe en la historia del mundo cuyos sucesos expresan el movimiento dialéctico de los *Volksgeiste* particulares, el tribunal del mundo.» (*Encyklopädie*, párrafo 548.) Franz GREGOIRE, 322 y nota 2.

(116) Michel VILLEY: *Leçons d'Histore de la Philosophie du Droit*, París, 1958, pág. 402.

Para Theodor HAERING, cuya obra, *Hegels Lehre von Staat und Recht-Ihre Entwicklung und ihre Bedeutung für die Gegenwart* (Stuttgart, 1940), hemos citado ya en estas páginas, el Estado totalitario es, en el fondo, el Estado hegeliano de la totalidad popular; su justificación está en la salud de todo el cuerpo social. No más el «fiat iustitia et pereat mundus», sino la otra máxima, también romana, «ne quid detrimenti capiat respublica», o también esta otra (que el autor no menciona) «salus populi suprema lex esto». Esta es, según este autor, la dialéctica hegeliana en la cual las contradicciones no son más que momentos del desenvolvimiento de un cuerpo que quiere, sobre todo, ser sano. (Ob. cit., a través del tercer capítulo: «Die Bedeutung für die Gegenwart»).



na? Numerosos escritores (Andler, Boutroux, Levy-Brull, Dresch, etcétera) no han dudado en hacerlo. Por el contrario, M. Eric Weil, en su obra *Hegel et l'Etat* (París, 1950), estima que las frases y fórmulas hegelianas no aspiran ni se refieren a la dictadura, sino a la monarquía prusiana liberal y constitucional; que el régimen liberal prusiano de su tiempo era el más liberal de Europa; que en el sistema dialéctico de Hegel el último término debe asumir las conquistas de los estadios precedentes, guardar lo adquirido del período liberal revolucionario. La síntesis hegeliana no es solamente la negación de la antítesis, sino más bien su coronación y superación. En el mismo sentido se pronuncia A. Passerin d'Entreves, quien dice que «sarebbe certo ingiusto attribuire al filosofo tedesco (Hegel) la sola responsabilità dei successivi sviluppi di pensiero che hanno portato così amari frutti non soltanto nel suo stesso paese ma anche per tutta l'Europa (116 bis).

#### C O N C L U S I Ó N

La filosofía es la única disciplina donde caben muchos grandes contrarios. Y acaso en ninguna otra tengan más plena confirmación estas palabras que en la filosofía hegeliana.

El pensamiento de Hegel —diremos con nuestro Menéndez Pelayo—, por lo mismo que era tan vasto y sintético, y por la misma ambigüedad de sus fórmulas, podía y debía ser interpretado de muy diversas maneras, desde el teísmo cristiano y espiritualista, hasta el ateísmo materialista; desde el cesarismo platónico hasta el nihilismo; desde el cesarismo autoritario hasta el radicalismo demagógico. Y como entre los discípulos de Hegel ninguno había sido capaz de sustentar el peso de aquel edificio dialéctico regido por la ley de las internas contradicciones, la ortodoxia hegeliana fué quebrantada desde el primer día, y luego rota totalmente, formándose tres nuevas escuelas, conocidas con los dictados de *centro*, *derecha* e *izquierda*... que desarrollaron e interpretaron a su modo puntos parciales de su doctrina (117).

---

(116 bis) Alessandro PASSERIN D'ENTREVES: *La dottrina del diritto naturale*, traducción italiana de su obra *Natural Law*, Milano, 1954, pág. 98.

(117) M. MENÉNDEZ PELAYO: *Historia de las ideas estéticas en España*, Madrid, C. S. I. C., tomo IV, 1940, pág. 239. Estas marcadas divergencias señaladas por MENÉNDEZ PELAYO se han prolongado hasta nuestros días en tan conocidos neohegelianos como los profesores CROCE y GENTILE, quienes, coincidiendo en un

No pretendemos hacer una crítica de la filosofía de Hegel, como no hemos hecho tampoco una exposición de su sistema, sino en aquellos aspectos que se refieren a la realidad de la racionalidad y a su correlativa la racionalidad de lo real.

Si grandiosa es, lo repetimos con tantos admiradores y detractores, la construcción hegeliana, numerosos y del mayor bulto son sus errores, y esos grandes errores han sido objeto, desde los propios discípulos y seguidores y contradictores de la época de Hegel hasta nuestros días, de las más movidas disputas no siempre mantenidas, ciertamente, dentro de una elevada y objetiva crítica. Por eso, desde la conocida división en derecha e izquierda hegeliana hasta los neo-hegelianos alemanes e italianos de nuestros días; desde el desprecio filosófico y condenación política de quien poco antes fué unánimemente admirado y considerado como «el» filósofo del Estado prusiano, hasta las más acertadas censuras que se hacen de la doctrina de Hegel, como filosofía inspiradora de los modernos totalitarismos (118); desde tantas y tan dispares atalayas como se ha contemplado el sistema, sería tarea muy larga, pero fácil, la de recoger puntos flacos que, asentados en afirmaciones gratuitas, consideradas fundamentales en el sistema hegeliano, hacen a ésta fallar en sus cimientos y amenazan de ruina a todo el edificio. Porque así como en el sistema filosófico de Hegel si se admite una o varias proposiciones básicas hay que admitir las siguientes y secundarias tan hábilmente ensambladas a aquéllas, así también la oposición a las primeras y la no admisión de tesis inadmisibles, y éstas no son pocas, hacen perder aquella

---

denominador común hegeliano, han significado, sin embargo, profundas diferencias en la interpretación y aplicación de la doctrina jurídico-política de HEGEL.

En reciente publicación, el ilustre profesor Giorgio del VECCHIO, refiriéndose a la influencia de HEGEL, dice que «quelle dottrine, per l'ambiguitá delle loro formule ebbero diverse interpretazione, cosicché poterono riferirsi al esse, ad es., anche taluni fautori del cosiddetto materialismo storico o materialismo dialettico» (*Filosofia del Diritto in compendio, Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 1960, fasc. IV-V, pp. 525-552, pág. 541).

(118) I. M. BOCHENSKI, ob. cit., cap. I, *passim*, por lo que se refiere al marxismo. G. CAFROGRASSI: *Le glose de Marx a Hegel*, en *Studi Filosofico-Giuridici dedicati a G. del Vecchio*, Módena, 1931, vol. I, págs. 55-71. En obra recentísima, James COLLINS: *Humanismo, Marxismo y Laicismo* (Buenos Aires, 1960), hace ver las raíces hegelianas del marxismo (pág. 11) y cómo «el secularismo, lo mismo que el marxismo, dependen del monismo hegeliano del método y del ser» (pág. 123).



coherencia externa y consistencia interna y descubren fácilmente los fallos y errores del sistema todo (119).

El ingente sistema de Hegel no llegó ciertamente a realizar todo lo que parecía prometer. Si para Kant —dice el neokantiano Cassirer— la idea debe ser entendida en sentido teleológico, para Hegel adquiere realidad ontológica elevando la *Lógica* a *Metafísica* y *Filosofía universal*.

La Ciencia natural ha descubierto que el sistema de la *Filosofía de la Naturaleza* de Hegel no era más que una construcción vacía (ya significamos cómo la filosofía de la naturaleza era la parte más endeble de la filosofía hegeliana). Los avances de las ciencias empíricas hicieron perder autoridad al hegelianismo; demostró ser una construcción vana, que venía a confundir el concepto y la realidad, a mezclar la vida y la lógica.

Si en la *Filosofía de la Naturaleza* ha sacrificado lo fáctico a lo ideal, en la *Filosofía del Espíritu*, por el contrario, ha sacrificado lo ideal a lo fáctico.

Sabido es que en Hegel las contradicciones se eliminan por la negación de la negación, que no es solamente nulificante, ya que el método dialéctico actúa en un sentido que Hegel expresa por el verbo alemán *aufheben*, que tiene dos significados opuestos de «eliminar» y «conservar», que pueden unirse en la expresión «superar», de modo que en el proceso dialéctico la razón acaba por imponerse. Así, por ejemplo, partiendo del delito (como negación del Derecho) y a través de la pena (como negación del hecho antijurídico) se llega al restablecimiento del Derecho. Pero este proceso desgraciadamente sólo es lógico, pero no realidad. La Constitución es la justicia existente: un producto del espíritu nacional y de su historia. En el Estado se realiza la moralidad; tampoco esto es cierto ni siquiera en el orden de las ideas. El Estado es precisamente, ya lo hemos

---

(119) Toda la construcción descansa en un postulado gratuito, esto es, en dar valor real y trascendental a lo que es puramente formal: toda ella procede de una abstracción estéril, que la convierte en puro *nihilismo*, para salir del cual no hay más medio que admitir la identidad de los contrarios, el ser y la nada, y resolverlos en un tercer término, el *werden* o llegar a ser. Pero admitida esta primera violación de las leyes del pensamiento, todo lo demás se desenvuelve con una potencia sistemática, que acaso no tiene igual en la historia de los sistemas humanos... (MENÉNDEZ PELAYO: *Historia de las ideas estéticas en España*, Madrid, C. S. I. C., 1947, t. IV, pág. 184).

anotado anteriormente, la sustancia ética consciente de sí misma, la voluntad racional organizada, no un producto artificial.

La filosofía jurídica y política hegeliana estaba hecha —afirma Sauer— para convertirse en «Filosofía prusiana del Estado» (recordemos la airada oposición del neohegeliano Larenz a esta común opinión); justificaba la razón de Estado, entonces practicada como recurso racional; dió un fundamento lógico al renacimiento patriótico del Estado, recaído y restaurado de nuevo, y atribuyó al Estado una amplia misión cultural, en oposición a Kant, que sólo veía en él una organización jurídica para la protección de los particulares.

En la *Filosofía de la Historia* y en la *Historia de la Filosofía*, conocido es también cómo Hegel fuerza los hechos y acontecimientos para hacerlos entrar en el esquema del proceso lógico dialéctico del pensamiento. Y la historia no ha dado ciertamente la razón a Hegel.

Una crítica desde el lado católico como la hecha por Rosmini a la doctrina del idealismo kantiano y hegeliano descubre la inconsistencia de tesis fundamentales de éstos y, sobre todo, lo que es más importante, la no verdad de principios filosóficos, religiosos, jurídicos, políticos e incluso históricos, que tanto deslumbraron, acaso por ser ininteligibles muchos de ellos, a tantos y tantos «asombrados» (120).

No entramos en crítica concreta alguna (121).

Entre la casi inagotable bibliografía sobre Hegel —de seguidores y detractores— huímos del apasionamiento de unos y otros, y no ha dejado de extrañarnos la objetividad con que nuestro historiador de la Filosofía P. Ceferino González elogia el sistema hegeliano, ante el que «el espíritu siéntese por de pronto solicitado, movido y arrastrado a la admiración y al entusiasmo en presencia de una concepción gigantesca, que entraña la síntesis científica más general, más siste-

---

(120) Muy acertadamente distinguía SANTO TOMÁS el «asombro» de la «admiración» que conduce al filosofar, y ya reconocía el Santo Doctor que son muchos más los que se asombran de los que admiran.

Al principio la filosofía hegeliana —afirma DUCUIT— pareció misteriosa e incomprendible, pero dado el amor del hombre a lo misterioso, que atrae mucho al espíritu, tuvo una gran influencia por esa misma calidad de misteriosa. Así nos lo demuestra el libro de LEVY BRULL: *L'Allemagne depuis Hegel*. (L. DUCUIT: *La doctrina subjetivista alemana*. Conferencias en Madrid, noviembre de 1923, pág. 92.)

(121) No renunciamos tampoco a considerar algún día algunos aspectos de la filosofía de HEGEL a la luz de los principios de la «filosofía perenne».



mática y más comprensiva de cuantas han aparecido en el campo externo de la historia de la Filosofía» (122). Parece que no se puede decir más en favor de un sistema, si bien observamos que el autor se cuida muy bien de enjuiciar el contenido doctrinal y verdad de esa filosofía, lo cual hará cumplidamente, en términos generales, como veremos seguidamente. Pero no paran ahí los elogios prodigados por nuestro ilustre purpurado al sistema filosófico de Hegel, «esa soberbia y colosal pirámide de los tiempos modernos, que... representa y entraña la revelación más sorprendente del alcance y poderío de la razón humana» (123). Difícilmente hubiese superado estos calificativos tan elogiosos el más entusiasta admirador y seguidor de Hegel, y el P. Ceferino González no lo era ciertamente. Pues bien, veamos lo que dice también y con la autoridad que le da su competencia y la honradez y elegancia que le concede aquella objetividad: «Justificada y muy justificada, útil y provechosa, además, sería la influencia científico-literaria ejercida por el filósofo de Stuttgart, si la *verdad* (el subrayado es nuestro) y la solidez de la doctrina se hallarían en relación y armonía con la profundidad aparente, con la grandiosidad externa de su sistema. No sucede así, por desgracia.» Y unas páginas más adelante prosigue el mismo autor: «Pero esa grande concepción (el sistema de Hegel) inspira e inspirará siempre profundas y justificadas repulsiones a todo espíritu reflexivo y amante de la verdad, cuando penetrando en su fondo vea los grandes errores de una concepción que pretendiendo construir todo sobre la razón, y una razón absoluta y omnipotente, se asienta y conduce a principios irracionales del mayor bulto y a negaciones fundamentales incompatibles con la religión, con la verdad y, en definitiva, con la filosofía, que para todos (para Hegel también, añadimos nosotros) es la búsqueda e investigación de la verdad» (124).

---

(122) P. Ceferino GONZÁLEZ, O. P.: *Historia de la Filosofía*, t. 4.º, Madrid, 1886, pág. 65.

(123) *Ibid.*, pág. 69. En este mismo párrafo llama a HEGEL «el Aristóteles de los tiempos modernos», «el Aristóteles de nuestro siglo», había de repetir después MENÉNDEZ PELAYO, *ob. cit.*, pág. 184), el «profeta pangolista de la idea», quien bajo las inspiraciones de la idea cristiana hubiera podido ser el SANTO TOMÁS del siglo XIX).

(124) *Ibid.*, págs. 66 y 69. HEGEL, dice este autor, desfigura y aniquila los dogmas, a la fuerza de querer expresarlos y encerrarlos en fórmulas de la Filosofía especulativa e idealista. Tal ocurre, por ejemplo, con el dogma de la Trinidad, que es, para él, la expresión simbólica de los tres momentos capitales de la Idea con los que se corresponden las tres personas divinas. Tal también el

Ese irracionalismo genéricamente señalado por el P. Ceferino González es, a nuestro juicio, el punto más vulnerable del sistema todo de Hegel y el contrasentido de su racionalismo filosófico absoluto. En efecto, la esencia del hegelianismo es la eterna inquietud de la Idea. El Espíritu no descansa nunca, ni aun cuando alcanza lo absoluto del concepto. La síntesis dialéctica hegeliana no puede dejar de plantearse hasta el infinito como tesis que solicita una antítesis y una nueva síntesis. Y así Hegel, el filósofo de la Razón universal y de la identidad de lo real y lo racional, lleva su sistema al irracionalismo (125).

Sobre la interpretación que se ha dado de Hegel, es de significar que si su pensamiento es ya complejo y oscuro, no podrá sorprender que algunos de sus intérpretes le hayan falseado. Pero la historia no se interesa tanto por su pensamiento como por su influencia efectiva, y ésta hay que reconocer que ha sido extraordinaria. «Cualquiera que sea el destino que la Providencia reserve a los estudios filosóficos, hoy tan necesitados de una total renovación, y aunque el tiempo, gran depurador de las cosas, anule todo lo que hay de sofisticado en la dialéctica hegeliana y en la *Filosofía de la Naturaleza* y la *Filosofía del Espíritu*, todavía seguirán por largas edades informadas de espíritu hegeliano la Filosofía del Derecho, la Filosofía de la Historia, la Historia de la Filosofía» (126).

«Hegel —dice el profesor Legaz— no es un filósofo cualquiera; es el filósofo con el que necesariamente hay que contar. Que nos

---

misterio de la Encarnación, que con el anterior constituyen el eje central de la Religión cristiana, y que HEGEL interpreta en un sentido panteísta al afirmar que en la unión de Dios con el hombre, Dios adquiere conciencia de sí mismo en el hombre y por el hombre, y que dicha unión se verifica según que la Idea, al adquirir conciencia de sí misma en el hombre, reconoce identidad real y sustancial (ob. cit., pág. 63).

HEGEL es a la vez un gran pensador y un gran sofista: en su Filosofía, al lado de pensamientos profundos y de rasgos luminosos, abundan las paradojas y los sofismas más vulgares. (Ibid., pág. 70.)

(125) HEGEL. —dice M. F. SCIACCA— «parafrasando le parole attribuite a Luigi XV, evrebbe potuto dire: "Dopo di me, il caos." La ragione iperbolica, fondamento a se stessa, doveva necessariamente scopire come la rana della favola. El é scoppiata e non poteva non scoppiare: la Ragione hegeliana é la concezione piú irrazionale ed irragionevole che mai sia stata "inmaginata" della ragione.» (*I due Idealismi e l'autodisoluzione del pensiero moderno*, en *Il Pensiero Moderno*, Brescia, 1949, pág. 11.

(126) M. MENÉNDEZ PELAYO, ob. cit., pág. 185.



guste o no esta filosofía, hay que conllevarla, podríamos decir.» «Toda auténtica filosofía —ha dicho Zubiri— comienza hoy por ser una conversación con Hegel» (127).

Para el historiador de la filosofía de nuestros días Denis Huisman el hegelianismo es la filosofía que incontestablemente debía imponerse en Alemania, hasta tal punto que se ha podido hablar a partir de la guerra de 1914-1918 de una suerte de renacimiento de Hegel que ha podido traducirse claramente por la creación, en 1928, de una sociedad hegeliana internacional, que tuvo su primer Congreso en los Países Bajos en 1930. Señalemos a propósito de este importante movimiento filosófico el nombre de R. Kroner, cuyo estudio de sus obras ha sido realizado por Siegfried Marek (*Von Kant bis Hegel o Prolegomenen zur Kultur Philosophie* (128).

Pero no solamente en Alemania, sino que para este mismo autor, «la pensée d'aujourd'hui procede de Hegel. Tout a commencé avec lui. De sa gauche est né le mouvement politique le plus importante de l'histoire. De sa droite procèdent les courants les plus «engagés» du monde moderne. Grâce a sa descendance, nous avons mis au point le moyen de nous détruire d'une façon radicale et définitive» (ob. citada, pág. 639). «L'esprit européen est né de l'idéalisme posthegelien. Le marxisme a fait beaucoup pour le répandre. Le positivisme ha permis de le développer. Le neo-criticisme l'a propagé. Le spiritualisme a misé sur lui. Le rationalisme scientifique y a cru. L'existentialisme l'a prouvé *de facto*» (ob. cit., pág. 640) (129).

---

(127) L. LEGAZ LACAMBRA: Prólogo a la traducción española de *La filosofía contemporánea del Derecho y del Estado*, de Karl LARENZ, Madrid, 1942, pág. 2. «Sea cualquiera nuestra posición última frente a él, toda iniciación actual a la filosofía ha de consistir en buena parte en una «experiencia», en una inquisición de la situación en que HEGEL nos ha dejado instalados.» (Xavier ZUBIRI: *Advertencia preliminar* a la traducción del alemán de la *Fenomenología del Espíritu*, de HEGEL, Revista de Occidente, Madrid, 1935, pág. XIV.)

(128) Alfred WEBER y Denis HUISMAN: *Histoire de la Philosophie européenne. Tableau de la Philosophie contemporaine*, París, 1957, pág. 87.

(129) Jean HYPPOLITE, varias veces citado en este trabajo, subraya en todas sus obras, sobre todo en *Génesis et structure de la Phenomenologie de l'esprit* (Aubier, 1949), esta influencia de HEGEL en el pensamiento actual.

Y por lo que se refiere al existencialismo, remarca esta influencia hegeliana uno de los mejores historiadores de la filosofía actual, Jean WAHL, especialmente en sus obras *Petite histoire de l'existencialisme* (1946); *La Philosophie de l'existence* (1951) y *La pensée de l'existence* (1953).

Refiriéndose a la influencia y numerosos secueces de HEGEL, sobre todo en

Y por lo que se refiere a la Filosofía del Derecho, ésta —afirma Karl Larenz— «no sólo se articuló dentro del renacimiento hegeliano general que advino en Alemania después de la guerra mundial, sino que tenía que liberar previamente la imagen de Hegel de las deformaciones que en la concepción marxista y luego en la del liberalismo había experimentado» (130). «Una filosofía jurídica que se comprende a sí misma no podrá, pues, eludir —sin falsificarse— su contacto con Hegel» ¿Deberá, sin embargo —se pregunta el docto profesor español de quien tomamos estas citas— permanecer en él? «También en la filosofía del Derecho se hace preciso conversar con Hegel, aun cuando a la larga no se quede uno con él» (131).

Hegel, mal comprendido, ha interesado a veces más que el verdadero pensamiento de Hegel. Ruina de la justicia tradicional, culto de la fuerza, desbordamiento del positivismo jurídico, etc., he aquí los resultados tangibles del historicismo hegeliano (132).

Y los que con el propio Hegel creen, en vana pretensión, haber llegado a un sistema completo, acabado, y que con su pensamiento se cierra el desenvolvimiento de «la» filosofía, desmintiendo el hecho histórico de la pluralidad de filosofías, ¿pueden acaso decirnos quiénes han sido y serán sus continuadores?

EMILIO SERRANO VILLAFAÑE

Profesor Adjunto de la Universidad  
de Madrid

---

Italia, en la que dicho influjo aún continúa, advierte DEL VECCHIO que «è lecito dubitare se tale influsso abbia, in ultima analisi, veramente giovato al progresso degli studi filosofici» (obra y pág. citadas en la nota 117).

(130) Karl LARENZ: *La Filosofía contemporánea del Derecho y del Estado*, traducción esp. E. Galán y A. Truyol, Madrid, 1942, pág. 148. El siglo XIX sería muy pequeño al terminar, después de haber comenzado tan grande, si no surgiera la sombra de HEGEL, y si la Filosofía del Derecho, en unión con la Ciencia del Derecho comparado, no hubiera comenzado a tomar nuevos rumbos.» (Josef KOHLER: *Filosofía del Derecho e Historia universal del Derecho*, J. Castillejo y Duarte, 1910, pág. 42.)

(131) L. LEGAZ LACAMBRA: Prólogo citado, pág. 7.

(132) Michel VILLEY: *Leçons d'Histoire de la Philosophie du Droit*, París, 1957, págs. 402-403.





# NOTAS BIBLIOGRAFICAS

## SOBRE EL LIBRO-HOMENAJE AL PROFESOR LEGAZ

Al cumplir el profesor Legaz Lacambra los veinticinco años de Catedrático de Filosofía del Derecho, la Universidad de Santiago organizó un homenaje en el que no ha podido faltar la tradición académica del *Festschrift*. Estos dos gruesos volúmenes (1) son, al tiempo que un impresionante homenaje, el mejor testimonio de la significación señera que en el mundo del pensamiento tiene el actual Catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad de Madrid y Director de este ANUARIO. Nuestra Revista, a través de uno de sus colaboradores, se suma de algún modo a este homenaje al dar cuenta, por medio de estas líneas, de esta colección de *Estudios jurídico-sociales*.

Y no resulta empresa fácil la de dar cuenta de esta obra colectiva, en la que se dan cita muchos de los nombres más prestigiosos de la filosofía jurídica actual. Como se dice en el «Ofrecimiento» de esta obra, «a este *Homenaje* concurren un buen número de destacadas figuras del pensamiento español y universal, y no sólo de juristas, aunque, como es lógico, sean los cultivadores del Derecho los que aparecen con la más lucida representación. Abarcando la actividad científica del profesor Legaz, desde su fundamental pensar filo-

---

(1) *Estudios jurídico-sociales. Homenaje al profesor Luis Legaz y Lacambra*, Universidad de Santiago de Compostela, 1960, 2 vols. Ambos volúmenes tienen paginación única, alcanzando el vol. I hasta la pág. 584 y el vol. II de la pág. 585 a la 1340. El primer volumen se abre con un «Ofrecimiento», que firman los profesores Dres. BARCIA TRELLES, MIGUEL Y ALONSO, GARCÍA ARIAS y LUCAS VERDÚ (págs. 11-14); al comienzo de este volumen figura una fotografía, fuera de texto, del profesor LEGAZ. El segundo volumen se cierra con una reseña de los «Actos celebrados en homenaje al profesor Legaz y Lacambra, al cumplir sus bodas de plata académicas, en Santiago de Compostela (30 de mayo y 1 de junio de 1960)», reseña que se publicó en los periódicos *El Correo Gallego* y *La Noche*, de dicha ciudad, correspondientes a los días 31 de mayo y 2 de junio de 1960; en esta parte y fuera de texto se publican tres fotografías de dichos actos (págs. 1313-1330).



sófico, diversas ramas de las ciencias jurídico-sociales, aquí están singularmente presentes iusfilósofos y sociólogos, iurisinternacionalistas y cultivadores de las ciencias político-administrativas, historiadores de las ideas y de las instituciones políticas y sociales y teóricos de otras disciplinas jurídicas».

Los compiladores han tratado de agrupar «con una cierta sistemática» contribuciones tan variadas en los cuatro apartados siguientes:

I. Estudios bio-bibliográficos (2).

II. Estudios de Filosofía del Derecho, Teoría General del Derecho, Sociología jurídica, Ética y Antropología (3).

---

(2) L. GARCÍA ARIAS: *Perfil humano, universitario y científico del profesor Legaz y Lacambra* (págs. 15-81); J. CHEVALIER: *Hommage à Legaz y Lacambra* (págs. 83-85); G. AMBROSETTI: *Schema interpretativo della Filosofia del Diritto di Luis Legaz y Lacambra* (págs. 87-108); E. LUÑO PEÑA: *Ideas del Profesor Legaz sobre el Derecho natural* (págs. 109-129); E. PÉREZ BOTIJA: *Aportaciones del profesor Legaz Lacambra a la Filosofía del Derecho del trabajo* (páginas 131-152).

(3) H. KELSEN: *Recht und Moral* (págs. 153-164); C. SCHMITT: *Der Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft als Beispiel einer zweigliedrigen Unterscheidung. Betrachtungen zur Struktur und zum Schicksal solcher Antithesen* (págs. 165-178); K. LARENZ: *Über den Wissenschaftscharakter der Rechtswissenschaft* (págs. 179-186); M. REALE: *La crisis del normativismo jurídico y la exigencia de una normatividad concreta* (págs. 187-201); T. VIEHWEG: *Über den Zusammenhang zwischen Rechtsphilosophie, Rechtstheorie und Rechtsdogmatik* (págs. 203-212); L. RECASÉNS SICHES: *Unicidad en el método de interpretación del Derecho* (páginas 213-243); O. BRUSIIN: *International Aspects of Legal Theory* (págs. 245-250); J. CAAMAÑO MARTÍNEZ: *El objeto y los temas de la Filosofía del Derecho* (págs. 251-257); C. COSSIO: *Ciencia del Derecho y Sociología jurídica* (páginas 259-322); R. TREVES: *Considerazioni intorno alla Sociologia giuridica* (págs. 323-331); P. DOURADO DE GUSMAO: *O «homo juridicus»* (págs. 333-337); C. SÁNCHEZ DEL RÍO PEGUERO: *De los conceptos de justicia greco-romano y hebreo, del mundo antiguo, a la justicia probabilística del porvenir* (págs. 339-351); L. RODRÍGUEZ-ARIAS BUSTAMANTE: *Justicia y seguridad* (págs. 353-378); C. MIGUEL Y ALONSO: *Derecho, justicia, proceso* (págs. 379-390); G. DEL VECCHIO: *Giustizia, amore e peccato secondo Dante* (págs. 391-400); J. ZARAGÜETA: *La libertad, eje del Derecho* (págs. 401-403); M. HERRERA FIGUEROA: *Libertad y humanismo* (págs. 405-416); R. PRIETO BANCES: *Un privilegio medieval de libertad* (páginas 417-421); A. GIULIANI: *Articulus impertinens non est admittendus* (págs. 423-431); M. SANCHO IZQUIERDO: *Mutabilidad e inmutabilidad del Derecho en Santo Tomás y en Suárez* (págs. 433-448); F. S.-APELLÁNIZ VALDERRAMA: *Sobre el pretendido voluntarismo jurídico de Suárez* (págs. 449-462); F. ELÍAS DE TEJADA: *La Filosofía jurídica en la Cerdeña hispánica* (págs. 463-469); J. I. HÜBNER GALLO: *La Filosofía del Derecho en Chile* (págs. 471-478); M. DENDIAS: *Déve-*



III. Estudios de Filosofía social, Historia de las instituciones, de las ideas y de los hechos sociales, Teoría del Estado, Derecho político y constitucional, Derecho administrativo, Economía, Derecho penal y Derecho mercantil (4).

*loppement de la théorie de l'institution. Ses fondements et ses buts* (págs. 479-486); A. BARRADA RODRÍGUEZ: *Derecho y trascendencia* (págs. 487-506); P. MARÍN PÉREZ: *La tradición jurídica y las transformaciones del Derecho* (págs. 507-521); H. E. YNTEMA: *Legal Science and the Development of Civil Law Doctrine* (págs. 523-536); J. LACRUZ BERDEJO: *Derecho subjetivo, derechos sin sujeto y herencia yacente* (págs. 537-542); A. H. CHROUST: *Professional Ethics and the Lawyer* (págs. 543-549); J. L. L. ARANGUREN: *Programa para una Ética rigurosamente filosófica* (págs. 551-555); C. PARÍS: *El conocimiento ontológico del mundo físico. Su posibilidad y necesidad. Su índole* (págs. 557-569); P. LAÍN ENTRALGO: *La vivencia de la enfermedad como problema histórico* (págs. 571-581).

(4) J. HAESAERT: *Les éléments de la paix publique et leur intégration dans le système social* (págs. 589-599); R. SÁINZ DE VARANDA: *Realidad política y realidad social* (págs. 601-614); S. LISSARRAGUE NOVOA: *La trama social* (págs. 615-624); F. BATTAGLIA: *Cosmo e mondo storico* (págs. 625-639); J. XIFRA HERAS: *Historia, Política y Derecho* (págs. 641-676); L. LOIS ESTÉVEZ: *Ciencia contra Política en la pugna por un Derecho justo* (págs. 677-689); G. KRAUSS: *Die Kriegseintritts des Perikles* (págs. 691-705); R. MASPÉTIOL: *Jean Domat: Dile doctrine de la loi et du droit public* (págs. 707-714); J. CABRAL TEXO: *Nuestra única Revolución* (págs. 715-741); P. PEDRET CASADO: *Menéndez Pelayo, historiador de la Iglesia española* (págs. 743-751); B. CORES TRASMONTE: *La función del tiempo en la política del siglo XIX español* (págs. 753-785); L. DÍEZ DEL CORRAL: *La imagen de Europa en las utopías americanas de Tocqueville* (páginas 787-802); L. SÁNCHEZ AGESTA: *Maeztu y el tema histórico del 98* (págs. 803-816); A. MUÑOZ ALONSO: *Un Estado de equidad* (págs. 817-826); S. ALVAREZ-GENDÍN Y BLANCO: *El Estado de Derecho* (págs. 827-853); P. LUCAS VERDÚ: *Constitución-Administración-Planificación. Tres principios básicos reguladores de la convivencia política occidental* (págs. 855-883); G. HÉRAUD: *Aspects juridiques de la genèse fédérale* (págs. 885-890); R. MORODO LEONCIO: *El principio de autonormatividad reglamentaria de los Parlamentos en el Derecho constitucional* (págs. 891-911); A. GUAITA: *Actos políticos y justicia administrativa* (págs. 913-921); J. STASSEN: *Les commissions consultatives mixtes et la démocratisation de la fonction exécutive. Causes de leur prolifération. Inconvénients et avantages de ce procédé d'administration* (págs. 923-937); J. M. PI SUÑER: *El recurso contencioso-administrativo por desviación de poder* (págs. 939-947); L. LÓPEZ RODÓ: *Administración pública y Administración de empresa privada* (págs. 949-958); J. M. DE FRUTOS ISABEL: *¿Es posible la expropiación de deberes?* (págs. 959-968); W. GOLDSCHMIDT: *La renuncia del Estado a la defensa de la prescripción y su alegación como causa extintiva del crédito* (págs. 969-981); C. G. OTERO DÍAZ: *Contribución al estudio de las relaciones entre Economía y Derecho* (páginas 983-1002); S. DEL CAMPO: *La reciente disminución de la mortalidad en los países subdesarrollados* (págs. 1003-1014); J. ANTÓN ONECA: *La teoría de la pena*



#### IV. Derecho internacional, público y privado (5).

En la imposibilidad de dar cuenta cumplida de cada uno de los trabajos de este ingente «Homenaje» dentro de los límites de esta nota, hemos optado por hacernos cargo dialécticamente de algunos de los problemas actuales de la filosofía jurídica que se reflejan en unas cuantas de las monografías que constituyen esta obra colectiva. Por supuesto que la preterición de los restantes trabajos no responde a un desfavorable juicio de valor, sino a la forzosidad de limitar el campo de nuestra atención.

#### EL PROBLEMA DE LA JUSTICIA

El problema de la justicia se aborda, desde distintos puntos de vista, en varias de las monografías que integran esta obra. Centramos, sin embargo, nuestra atención en la del profesor Sánchez del Río Peguero, titulada *De los conceptos de justicia greco-romano y hebreo, del mundo antiguo, a la justicia probabilística del porvenir*.

---

en los correccionalistas españoles (págs. 1015-1025); A. QUINTANO RIPOLLÉS: *Culpabilidad y retribución como premisas lógicas de la justicia penal* (págs. 1027-1041); J. DEL ROSAL: *Algunas reflexiones sobre el discurso de S. S. Pío XII al Congreso Nacional de la Unión de Juristas Católicos Italianos, en especial sobre "reparación" y "expiación" de la culpa* (págs. 1043-1070); A. MENÉNDEZ MENÉNDEZ: *Seguro múltiple, seguro cumulativo y coaseguro* (págs. 1071-1090).

(5) C. BARCIA TRELLES: *Una década trascendente para el mundo postbélico* (páginas 1091-1109); R. LAUN: *Zum moralischen Problem des Begriffs der Souveränität* (págs. 1111-1120); A. MIAJA DE LA MUELA: *"Ius cogens" y "ius dispositivum" en Derecho internacional público* (págs. 1121-1153); L. GARCÍA ARIAS: *La doctrine de "Clean Hands" en droit international public* (págs. 1155-1163); J. A. PASTOR RIDRUEJO: *La jurisprudencia del Tribunal Internacional de Justicia* (págs. 1165-1187); E. CABALEIRO: *La ratificación de los Tratados internacionales en el Derecho español* (págs. 1189-1200); M. AGUILAR NAVARRO: *Una posible temática sobre las Organizaciones internacionales* (págs. 1201-1219); A. PERALES GERRICABEITIA: *Las grandes Potencias* (1121-1227); J. A. FERNÁNDEZ ARRUTY: *Relación y unión de la Iglesia católica con el Estado Vaticano* (págs. 1229-1242); M. REMUÑÁN FERRO: *En torno a la licitud de la guerra en el Derecho de gentes cristiano* (págs. 1243-1262); M. FRAGA IRIBARNE: *La guerra como institución social y el problema de su eliminación o limitación* (págs. 1263-1276); E. GALÁN GUTIÉRREZ: *Tres horas exactas de reflexión sobre el tema: "La guerra y la paz como conceptos límites"* (págs. 1277-1285); L. RUBIO GARCÍA: *Objeción de conciencia y no-violencia* (págs. 1287-1298); A. HERRERO RUBIO: *La "Comity of Nations"* (1299-1311).

«Se pretende en este ensayo —nos dice su autor— esquematizar una posible, aunque parcial, evolución próxima en las ideas sobre la justicia que, todavía hoy, responden a dos conservadas vertientes tradicionales, nacida la una en la cultura greco-romana y la otra en el viejo Israel» (6). En la cultura greco-romana la justicia se define «como un equilibrio, una armonía, un orden, una proporción, una igualdad, un pluralismo ecuacional (en la vida de los hombres objetivamente correlativos), encuadrada dentro del *suum cuique* entendido como anhelo constante (individual y subjetivo) ante el, por ahora, inevitable y necesario deslinde entre las libertades y las atribuciones de cada uno y las de los demás, en un sistema general de compatibilización. Con la balanza ... nació un símbolo que ya no se ha separado nunca de los hombres ante la evocación de la justicia. Y toda la técnica y todo el pensamiento de los juristas girará en torno de los modos mediante los cuales, en cada relación jurídica, se ha de conseguir el equilibrio del fiel o el restablecimiento del que se perdió» (7). Y el autor insiste en que «en el pensamiento romano se pretende siempre el logro de la ansiada ecuación, *que se estima posible*, a través de una técnica provista de elementos normativos variados y de múltiples modos de aplicación en una realidad interferencial poco evolucionada a través de los siglos» (8).

Veamos ahora lo que ocurre en Israel. «Aquí la justicia no se siente como proporción y como deslinde equilibrado; *lo que se advierte en todo momento como cosa inaccesible para el hombre*, sino cual pugilato de bondades y tolerancias recíprocas por el que cada uno ha de sentirse obligado a ceder y a dar a su prójimo más, y aun mucho más, de lo que ponderada y racionalmente cabría pensar en cada caso. En Israel la justicia ofrece un sentido franco de desproporción solidaria, transigente o preventiva» (9).

El autor establece esta comparación entre los dos sistemas: «En Roma, la fuerte sensación de «lo mío» y «lo tuyo» aparece como partida esencial que ha conducido a una idea de justicia coincidente con la de proporción y a un Derecho eminentemente patrimonial y, por tanto, materialista, pues todo proviene de la *manus* y de las derivaciones de su fuerza física en cada hombre *sui iuris*; en Israel, aun-

---

(6) Pág. 339.

(7) Pág. 340.

(8) Pág. 341.

(9) Págs. 341 y sigs.



que las relaciones turben el pensamiento matriz, la justicia no evoca la idea de medida de «lo suyo», sino la de amor que no desea delimitar «lo propio»; y su Derecho se confundirá necesariamente con la Moral» (10).

El influjo de ambas concepciones en la cultura occidental lo expone el autor con las siguientes palabras: «Uno y otro pueblo vivieron durante muchos siglos acreditando sus correspondientes posibilidades. Sin embargo, Israel no murió, y Roma sí. Pero el mundo medieval y el moderno, en su vida jurídica, heredaron a Roma. Israel derivó por dos caminos bastante diferentes: judaísmo, por un lado; cristianismo, por otro.»

«La concepción romana del díptico justicia-equidad quedó, pues, incorporada a nuestra civilización porque ésta entendió, y aún sigue entendiendo, posibles y útiles sus secreciones técnicas. En cambio, el pensamiento de la ecuación hebrea justicia=bondad, sólo pasa a la Nueva Ley creando un sistema completo de Moral, tanto para hoy como para nuestro mañana ultraterreno, que, a pesar de todo, no se ha podido imponer como un modo real y positivo de convivencia» (11).

El autor llega a la conclusión de que «el fenómeno de la convivencia armónica que el sentimiento de la Justicia pretende dibujar en nuestras mentes y en nuestros corazones es sólo accesible a quien pueda estar en el secreto de todas las cosas; es decir, a Dios; como el pensar hebreo propugna» (12). El principio de Heisenberg es válido tanto para la microfísica como para la sociología. Y en este punto es donde el profesor Sánchez del Río inserta su concepción de la justicia:

«En nuestro caso —dice—, tal idea puede ser representada de un modo simplista en los elementos «justicia» y «seguridad jurídica», cuyo producto aparece irremediablemente como una constante indicadora de lo que podríamos decir «renacimiento jurídico». Si se afina en «justicia» con el examen minucioso (siempre imperfecto) del caso, se perderá en la «seguridad» que cualquier hipótesis legal nos puede ofrecer; si preferimos la «seguridad» (también relativa), habremos de transigir con que ello sea a expensas de la «justicia». En lo humano, aquella constante no será nunca igual a la unidad. Y, por

---

(10) Pág. 343.

(11) Pág. 345.

(12) Ibidem.

tanto, jugaremos siempre con una limitación del conjunto derivada de una correlación necesaria entre factores posibles y muy difíciles, a su vez, de ser conocidos y observados con precisión» (13).

En esta situación caben dos caminos: el del retorno al «pretor» y al «hombre bueno» o el de «estimar las posibilidades de lo que pudiéramos titular justicia mutua o estadística» (14). No cree viable hoy día el retorno al pretor, por lo cual «valdría la pena de considerar si no será, en muchos casos, más aproximada la justicia estadística de las series que la individualizada del caso a través de ortopedias que ligan excesivamente y perturban al juzgador con daño endémico del juicio» (15).

No es posible a los hombres llegar exactamente al *suum cuique* de los romanos. Hay que aproximarse, pues, a la noción hebrea. «Pero un jurista científico no puede convertir una tesis en un sermón que, como viene sucediendo, será desoído en todo caso» (16). Sin embargo, la tesis solidarista de origen hebraico «podría quizá penetrar en las zonas corticales de ellas [las conciencias] por el camino de un estudio sereno, científico y, por tanto, realista, del acontecer, si decididamente quisiéramos marchar hacia un sentido estadístico de la justicia, tanto en su concepción como en su aplicación» (17).

Hay que huir —dice seguidamente este autor— para ello de ese fascinante e ingenuo imposible que se viene cifrando en el «dar a cada uno lo suyo». Y también habrá que admitir en la idea de «lo suyo» una abertura que rompa el círculo hermético de la concepción newtoniana del universo que lo ratificó en su inspiración pitagórica. No puede ser ya una cifra exacta «lo suyo»; «lo suyo» tiene «holgura» o «juego» como lo tienen los protones; y acercarse a lo que ofrece «desajuste» o «juego» (y todo lo tiene en la naturaleza universal) supone introducirse de lleno en el régimen de la probabilidad y de la estadística, que siempre acaba por darnos soluciones, sólo aproximadas, ¡cierto!, pero muy útiles y poco discutibles; mucho más útiles y menos discutibles que las producidas en el terreno de las ideas sin concierto y de las habilidades veleidosas del discurso» (18).

---

(13) Pág. 346.

(14) Ibidem.

(15) Pág. 347.

(16) Pág. 348.

(17) Ibidem.

(18) Ibidem.



El camino por esta vía ya se ha iniciado, pero es preciso generalizarlo: «Hace ya mucho tiempo que nos hemos habituado, sin darnos apenas cuenta de ello, a dejar abandonadas en sistemas estadísticos nuestras preocupaciones ante ciertas zonas de la responsabilidad. No es otra cosa el régimen de aseguración y previsión social. Pero de lo que se trata ahora es de que, iniciado el camino, se siga decididamente por él, en tanto en cuanto vaya siendo posible, con el propósito de ir reduciendo el ámbito del Derecho frente al caso (19).

El autor propugna, pues, una generalización y perfeccionamiento de los sistemas de seguridad, con cobertura de las responsabilidades económicas con base en cálculos estadísticos. Cita el ejemplo de los Estados Unidos, en donde los riesgos de evicción se cubren con un seguro, por lo que las compañías de seguros han sustituido el régimen de Registro de la Propiedad. Se hace cargo del peligro que el sistema entraña de acostumbrar a los hombres «a la más indolente comodidad»; pero cree que este peligro es fácilmente evitable: abriga incluso una cierta esperanza de que este sistema contribuya a una educación de la humanidad: «Si hasta hoy hemos fracasado, *generaliter*, en el ámbito de los buenos consejos y de la caridad libre y condescendiente, por un lado, y de las técnicas del juridismo para la lucha en pro de la justicia como ideal de proporción y equilibrio, por otro, deberíamos pensar en que quizá una solidaridad obligada y cómoda, después de todo, mediante amplias soluciones de mutualismo estimulante con ventajas para los más cuidadosos y con cargas para los más abandonados de sí mismos, pudiera terminar en un fortalecimiento de los hábitos comunitarios que responden al conocido lema de «uno por todos y todos por uno». Solidaridad en definitiva» (20). Y más adelante: «Quizá la práctica de una solidaridad forzada conducirá más fácilmente a la amable complacencia. Al fin y al cabo, la virtud es hábito» (21).

Este es el pensamiento del profesor Sánchez del Río, que vamos seguidamente a enjuiciar.

*Prima facie* lo que este autor propugna es la ampliación del campo de la seguridad a costa del campo de la justicia. La «justicia estadística» de que habla es lo que suele llamarse «seguridad». Es im-

---

(19) Págs. 348 y sigs.

(20) Pág. 350.

(21) Pág. 351.

portante, pues, decidir hasta qué punto se distinguen o en qué medida se confunden «justicia» y «seguridad». Con esto, de paso, podría entenderse la concepción que del Derecho tiene el profesor Recaséns Siches, quien en el trabajo con el que contribuye a este *Homenaje* al profesor Legaz insiste en un antiguo pensamiento suyo, a saber: que el Derecho aspira a la justicia, pero brota para satisfacer una urgencia de seguridad» (22). Con el título *Justicia y seguridad* ofrece otro trabajo en este *Homenaje* el profesor Rodríguez-Arias Bustamante, quien, en postura similar a la de Recaséns, sostiene que la seguridad es el fin próximo del Derecho, y la justicia el fin último (23). No trata, sin embargo, de delimitar críticamente las nociones de «justicia» y «seguridad». Afirma que los ordenamientos jurídicos en que predomina el principio de la justicia son sistemas de tipo *espiritualista*, mientras que aquéllos en que predomina el principio de la seguridad son sistemas de tipo *materialista* (24), afirmación que podemos contraponerla a la del profesor Sánchez del Río, ya mencionada, para quien la idea greco-romana de la justicia (que es la que sustenta el profesor Rodríguez-Arias) ha dado origen a un Derecho de tipo materialista (25). Rodríguez-Arias insiste en que «es imprescindible que exista la *justicia*, siendo imposible que el ordenamiento jurídico se inspire en ella si el Derecho vulnera el principio del *bien común*» (26).

La distinción entre justicia y seguridad exige tener en cuenta otra noción, a la cual también alude el profesor Sánchez del Río en su estudio: la noción de equidad. ¿Cuál es la frontera, si es que existe clara y nítida, entre estos tres conceptos? Es opinión bastante generalizada que la equidad no es cosa distinta de la justicia, sino «la justicia del caso concreto» (27); de esta opinión es el profesor Sánchez del Río (28), quien, por otro lado y como hemos visto, llama «justicia estadística» a algo que tiene todos los visos de lo que sue-

---

(22) Pág. 239.

(23) Págs. 373 y sigs.

(24) Pág. 367.

(25) Págs. 343-345.

(26) Pág. 367.

(27) Así se viene entendiendo desde Aristóteles, como veremos más adelante. Sobre la equidad, cfr. L. LEGAZ: *Filosofía del Derecho*, Bosch, Barcelona, 1953, págs. 461-465 y bibliografía allí citada.

(28) «El *aequum ius* representa a la justicia en todo momento»: Pág. 341, nota 7, en donde da también bibliografía sobre el tema.



le llamarse «seguridad». Parece, pues, que no sería desatentado suponer que «equidad» y «seguridad» son dos diversas manifestaciones de la «justicia». De todas formas, se hace forzoso llegar a una mayor precisión. Para alcanzar esta precisión se hará necesario plantear a fondo el problema de la justicia. Y este planteamiento traerá a la luz otra cuestión relacionada con la justicia y que también es examinada en este *Homenaje*: la cuestión del carácter retributivo de la pena en el Derecho penal. De ello tratan don Antonio Quintano Ripollés, en su trabajo *Culpabilidad y retribución como premisas lógicas de la justicia penal* (29) y don Juan del Rosal, en *Algunas reflexiones sobre el discurso de S. S. Pío XII al Congreso Nacional de la Unión de Juristas Católicos Italianos, en especial sobre "reparación" y "expiación" de la culpa* (30). Ambos autores defienden el carácter retributivo de la pena.

Estudiemos, pues, el problema de la justicia.

Nuestra noción de la justicia es el resultado de una larga tradición que proviene del más antiguo pensamiento griego. No es posible entender bien lo que hoy queremos decir cuando hablamos de justicia sin comprender previamente lo que era la *δίκη* para los griegos.

Cuando hoy distinguimos entre mundo del deber ser y mundo del ser, entre leyes humanas y leyes físicas, heredamos una distinción que ya Aristóteles y Platón heredaron de los sofistas. La discusión de Sócrates con Caliclés en el *Gorgias*, y con Trasímaco en el libro I de la *República*, es buen testimonio de que la distinción entre *φύσις* y *νόμος* es una distinción de los sofistas. Se ha tratado de rastrear esta distinción entre los presocráticos (31); pero aunque éstos utilizan el término *δίκη* para expresar su concepción del universo, no advertimos en ellos, al menos patentemente, una distinción expresa entre una *δίκη κατὰ φύσιν* y una *δίκη κατὰ νόμον*. En cambio, en el *Gorgias* Caliclés nos dice que «en la mayor parte de los casos son contrarias entre sí la naturaleza y la ley» (32) y acusa a Sócrates de aprovecharse de esta contraposición para confundir a sus interlocutores: «Sin duda, tú te has percatado de esta sutile-

(29) Págs. 1027-1041.

(30) Págs. 1043-1070.

(31) Sobre esto, cfr. K. REINHARDT: *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, 1916, págs. 82-88.

(32) PLATÓN: *Gorg.*, 482e.



za y obras de mala fe en las discusiones, y si alguien está hablando desde el punto de vista de la ley (κατὰ νόμον), tú le interrogas desde el punto de vista de la naturaleza (κατὰ φύσιν), y si habla de la naturaleza le preguntas sobre la ley» (33). La contraposición entre naturaleza y ley la funda Calicles en el origen de la ley: «dos que establecen las leyes son los débiles y la multitud» (34), los cuales establecen la igualdad para defenderse de los fuertes: «por esta razón, con arreglo a la ley se dice que es injusto y vergonzoso tratar de poseer más que la mayoría y a esto llaman cometer injusticia; pero, según yo creo, la naturaleza misma demuestra que es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es» (35).

De esta contraposición sofística entre φύσις y νόμος parece desprenderse que, para ellos, la δίκη originaria es la δίκη κατὰ φύσιν; la misma δίκη, por tanto, a la que con tal frecuencia se refieren los primeros filósofos griegos al especular sobre la naturaleza. Sin embargo, es opinión bastante generalizada (36) que estos primeros filósofos, al utilizar la palabra δίκη, utilizan una categoría del mundo de lo social para explicar la naturaleza, por lo cual podría decirse que la legalidad de la naturaleza, de la que se habla desde entonces, no es más que una metáfora jurídica aplicada al conocimiento del universo físico. Y es evidente que en fuentes contemporáneas o anteriores a los primeros filósofos griegos —como los fragmentos del poema de Solón, las obras de Hesíodo y los poemas homéricos— se habla de δίκη como de algo relativo a la organización de la convivencia entre los hombres.

Sin embargo, aunque este hecho es innegable, nos parece que traducir la palabra δίκη y otras del mismo universo lógico por los correspondientes términos de nuestro léxico jurídico o social lleva a un malentendimiento de los textos presocráticos. En efecto, para nosotros la palabra «justicia» tiene resonancias casi estrictamente «culturales», de manera que nos parece una violenta extorsión aplicarla a cosas de la realidad física. En cambio, la digamos «naturali-

(33) Ibidem, 483a.

(34) Ibidem, 483b.

(35) Ibidem, 483cd.

(36) Así, JAEGER: *Paideia*, FCE, México, 1957, págs. 159 y sigs.; KELSEN: *La aparición de la ley de causalidad a partir del principio de retribución*, en el volumen *La idea del Derecho natural y otros ensayos*, Losada, Buenos Aires, 1946, págs. 53-112.



dad» con que los presocráticos aplican la palabra *δίκη* al hablar de la naturaleza, indica, acaso, que esta palabra no era exclusivamente aplicada al mundo de lo social. En verdad hay razones para sospechar que la concepción griega de la realidad hacia el siglo VI antes de Cristo era monista y en ella se integraban armónicamente los dioses, los hombres y las cosas. En esta concepción monista la palabra *δίκη* podía aplicarse con la misma propiedad a las cosas naturales que a las cosas sociales. Así lo vemos en el famoso fragmento de Anaximandro:

'Α... ἀρχήν... εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον... ἐξ ὧν δε ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τῆν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸν χρόνον. διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τῆν τοῦ χρόνου τάξιν. (37).

Traducimos:

«Lo indeterminado ha señalado el principio de lo que es... y de allí es el origen para lo que es y, a la corrupción, allá retorna por necesidad.»

En cuanto a lo que sigue, he aquí la traducción de Jaeger:

«Las cosas deben pagar unas a otras castigo y pena de acuerdo con la sentencia del tiempo» (38).

Jaeger interpreta este fragmento como «una personificación mediante la cual Anaximandro se representa la lucha de las cosas como la contienda de los hombres ante un tribunal... El juez es el tiempo» (39).

Examinemos ahora esta otra versión:

«Pues se dan unas [cosas] a otras proporción *δίκην* y compensación ( *τίσιν* ) de la desproporción por el orden del tiempo» (40).

(37) DIELS-KRANZ: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Wiedmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlín, 1960 (9.<sup>a</sup> ed.), I Band, 12B1.

(38) JAEGER: *Paideia*, pág. 158. KELSEN traduce: «Pues con arreglo a la ordenación del tiempo, se propinan unas a otras castigo y penitencia por sus injurias» (op. cit., pág. 62). He aquí la traducción de DIELS: «Denn sie zahlen einander gerechte Strafe und Busse für ihre Ungerechtigkeit nach der Zeit Anordnung» (loc. cit.).

(39) JAEGER: *Paideia*, pág. 158. Cfr. también, del mismo: *Alabanza de la ley. Los orígenes de la filosofía del Derecho y los griegos* (A. TRUYOL), Col. «Civitas», I. E. P., Madrid, 1953, págs. 34 y sigs., y R. MONDOLFO: *Problemi del pensiero antico*, Bolonia, 1936.

(40) M. HEIDEGGER, en *Holzwege*, Frankfurt a. M., 1950, pág. 343, traduce: «Gehören nämlich lassen sie Fug somit auch Ruch eines dem anderen (im Verwinden) des Un-Fug»; versión que KRANZ rechaza, por razones de tipo filológico (DIELS-KRANZ: *Fragmente...*, I, págs. 487 y sigs.).

Sospechamos que para los contemporáneos de Anaximandro este fragmento no sonaría tan *neutro* como en esta versión; pero tampoco tan *jurídico* como en la versión de Jaeger o de Diels-Kranz. Estos últimos, forzando, excesivamente a nuestro entender, la «juridicidad» del fragmento, traducen *κατὰ τὸν χρεῶν* por *nach der Schuldigkeit* (41). con lo cual no pretendemos negar el indudable sentido judicial que en el siglo VI tenían palabras como *δίκη*, *ἀδικία*, *τίσις*, *δίκην δίδόναι*, en lo que insiste Kranz (42), ni tampoco la búsqueda consciente por Anaximandro del paralelismo con la vida jurídica. Lo que nos permitimos poner en duda es que, para entender hoy el fragmento de Anaximandro como lo entendían sus contemporáneos, sea lo más conveniente el buscar los vocablos de la actual terminología jurídica más estricta. Entre otras cosas, porque la función judicial no era en aquella época cosa tan tecnificada y «aparte» como lo es hoy día. Por lo que cabe conjeturar que, si bien el *δίκην δίδόναι* era algo que hacía el juez, no sería algo exclusivamente judicial, sino una función general que adquiriría particular relieve en los tribunales. Y así, si traducimos dicha expresión por «administrar justicia», eliminamos todos los «armónicos» de generalidad que creemos tenía la expresión en Grecia. Si traducimos, en cambio, por «dar proporción», destacamos los matices de generalidad en perjuicio de la «judicialidad» dominante. Por esto hemos dicho que en los oídos griegos el fragmento de Anaximandro no sonaría tan *neutro* como en nuestra versión, pero tampoco tan *jurídico* como en las versiones de Jaeger o de Diels-Kranz (43).

Por ello la mejor inteligencia de este fragmento sea acaso la que resulte de tener en cuenta a la vez ambas versiones. Esto nos lo confirma el mismo Jaeger, quien, pese a ser uno de los más decididos defensores de la interpretación «judicial» de este fragmento, re-

(41) DIELS-KRANZ: *Fragmente...*, 12B1.

(42) Al criticar la versión de HEIDEGGER (op. cit., I, págs. 487 y sigs.). Sostiene KRANZ que dichas palabras, en el lenguaje del siglo VI, pertenecían a la esfera específica del Derecho.

(43) Nótese que no rechazamos el que Anaximandro utilice una terminología judicial. Lo que tratamos de subrayar es la duda que abrigamos respecto de que, en el conjunto de la lengua griega en el siglo VI, las palabras del repertorio judicial utilizadas puedan ser equiparadas a las de la terminología judicial en el conjunto de un lenguaje de nuestros días. Sencillamente: las palabras de nuestra terminología judicial han sufrido una elaboración conceptual de siglos. ¿Ocurría lo mismo con las palabras utilizadas en los tribunales jónicos del siglo VI a. C.?



conoce que «resulta claro que no se trata de otra cosa que de la compensación de la *pleonexía* de las cosas. No se trata de una culpa de las cosas. *Esta es una concepción ajena a los griegos*» (44).

Parece, pues, bastante seguro que Anaximandro, más que hacer una *interpretación judicial* de la realidad, ha utilizado un lenguaje en el que un cierto sentido general, directo, aparece reforzado, metafóricamente, por su sentido judicial. Creemos, por tanto, que este lenguaje es metafórico en la misma medida en que es judicial, por ello creemos que lo que *quería decir* Anaximandro se refleja mejor en nuestra versión neutra, desprovista del elemento metafórico. He aquí nuestra interpretación de este fragmento:

Las cosas surgen de lo indeterminado ( *ἄπειρον* ), de lo impalpable (45), y a lo mismo han de volver. En lo indeterminado nada prevalece, nada prepondera, el equilibrio es máximo. Pero cuando las cosas surgen de lo informe, este equilibrio se rompe y las cosas pugnan por equilibrarse las unas a las otras, lo que sólo consiguen definitivamente al desaparecer y sumirse otra vez en lo indeterminado. En el mundo —formado por las cosas surgidas de lo indeterminado— se da, pues, un equilibrio dinámico en el tiempo re-

(44) JAEGER: *Paideia*, pág. 158 .

(45) En los diccionarios de la lengua griega encontramos, bajo la misma forma *ἄπειρος-ον*, dos artículos, a uno de los cuales se atribuye la significación de «ilimitado, infinito, etc.», y al otro, la significación de «inexperto, inexperimentado, etc.». Ambas palabras parecen formadas con la partícula de privación *ἀ*, pero a la primera se la hace derivar de *πέρας*, que significa «fin, término, extremo, etc.», y a la segunda, de *πείρα*, que significa «prueba, tiento, tentativa». En el momento de redactar estas líneas no tenemos a nuestro alcance instrumentos filológicos de precisión, con los que confirmar nuestra hipótesis sobre la conexión de ambos términos. Nos parece, en efecto, advertir una conexión significativa entre las palabras *πέρας*, *πείρα*, *περί*. Esta última encuentra su paralelo en la voz sánscrita *pari*, del mismo significado y, evidentemente, de la misma raíz común indoeuropea. *περί* significa «alrededor de»; *πέρας* significa «extremo, iinde, borde», y *πείρα*, en su forma verbal *πειράω*, significa «tentar» (en el sentido de tocar y en el sentido de seducir, como en nuestro idioma), «palpar», «reconocer por experiencia», «tratar de apoderarse de». Tras este verbo parece latir un primitivo sentido de «pasar las manos *alrededor de los bordes de algo*». Supuesta la conexión significativa de estas palabras, cada una de las cuales designa un cierto aspecto de una misma acción, podríamos concluir que *τὸ ἄπειρον* designa, en unidad de significación, lo que es impalpable; por lo tanto, también, lo que carece de límites, esto es, lo que carece de forma. A los filólogos corresponde confirmar o refutar esta hipótesis.

sultante de una sucesión de desequilibrio; es decir, un equilibrio por sucesivas compensaciones.

En el fragmento 102 (Diels) de Heráclito se lee:

«Para Dios todo es bello, y bueno, y justo ( δίκαια ); pero los hombres a unas cosas las han supuesto injustas y a otras, justas» (46).

Esta «justicia» o «equilibrio ante Dios» es la visión de un equilibrio total resultante de una sucesión de desequilibrios. Esta misma noción de equilibrio dinámico, polémico, aparece en otros fragmentos de Heráclito, presentada como estructura del universo y vinculada a la idea de δίκη. Así, en el fragmento 80 (Diels):

«Es necesario saber que la guerra es [cosa] común, y la proporción ( δίκη ), lucha ( ἔρις ), y que todo acaece por lucha y necesidad» (47).

Digamos, de paso, que es impresionante comprobar hasta qué punto se aproximan estas intuiciones cosmológicas de los primeros filósofos griegos a las más modernas concepciones físicas, a las que se ha llegado tras minuciosas observaciones y cálculos (recuérdense, por ejemplo, los principios de la termodinámica).

¿Qué papel juega la palabra δίκη en este universo? La hemos traducido ya por «proporción», pero esto requiere ser explicado. Hemos de tener en cuenta que la palabra δίκη no es un término abstracto, como nuestra palabra «justicia» —que se amolda mejor a la estructura idiomática de la voz griega δικαιοσύνη—. La δίκη es algo que se da y que, cuando se da, elimina una carencia. En el poema de Parménides lo contrapuesto a δίκη recibe el nombre de μοῖρα κακή (48). La palabra μοῖρα significa «porción» o «lote»; por ejemplo, la parte que a cada uno se da en un reparto. También se

---

(46) DIELS-KRANZ: *Fragmente...*, 22B102. No se nos alcanza bien por qué el señor FERNÁNDEZ GALIANO, en su versión de los fragmentos de Heráclito, publicada como apéndice a su trabajo *Conceptos de naturaleza y ley en Heráclito* (en este mismo ANUARIO, tomo V, 1957, págs. 259-321), en la versión del fragmento 102, en primer lugar, traduce el término concreto θεῶν por el término abstracto «Divinidad»; y, en segundo lugar, al decir «todas las cosas son buenas, y bellas y justas», altera el orden del texto griego, en donde se lee καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια; máxime cuando esta gradación está perfectamente ordenada, ya que con lo bello se expresa la armonía total del universo, según la mentalidad helénica, mientras que lo bueno y lo justo son aspectos parciales. Lo cual no implica caer en ningún «pernicioso» esteticismo, en el que, en todo caso, caería Heráclito, y no el traductor.

(47) DIELS-KRANZ: *Fragmente...*, 22B80.

(48) DIELS-KRANZ: *Fragmente...*, 28B1, 26-28.



traduce por «destino», esto es, la «parte» que a uno se le ha «asignado» en la vida. A las diosas del destino, a las que los griegos llamaban Moiras (49), los romanos llamaban Parcas, voz de la misma raíz que *pars* y *portio*. Volviendo al texto de Parménides, si la *μοῖρα* puede ser mala (*κακή*), en cuyo caso tiene como contrapuesta a la *δίκη*, podemos concebir a ésta como la *μοῖρα ἀγαθή*, esto es, como la parte o porción buena en un reparto. Por lo tanto, la *δίκη* es la *μοῖρα ἀγαθή* que compensa la *μοῖρα κακή* y restablece la *ἀρμονία* (50). La palabra *δίκη* designa, pues, una *portio pro portione*, una porción equilibradora, una parte que equivale a otra parte contrapuesta, correlativa, que es, precisamente, su medida:

«El sol no traspasará la medida, pues si no, las Erynias, guardianes de Dike, lo descubrirían» (51).

Podemos decir, por tanto, que la palabra *δίκη* expresa una *noción funcional*. La *δίκη* es algo mensurable, pero la medida (*μέτρον*) viene determinada por otra cosa, por otra acción que, a su vez, es variable (52). Por ello hemos elegido la palabra «proporción» para traducirla. *Δίκην δίδοναι* podría traducirse al latín mediante la expresión *pro portione dare*. No hay duda de que ésta es una función judicial, pero no exclusivamente judicial (53).

En el fragmento de Heráclito transcrito unas líneas antes hay otro aspecto que interesa destacar. Aquí la metáfora jurídica va asociada a una metáfora casi policíaca. En este texto, Dike, diosa de la proporción, aparece auxiliada por las Erynias o Furias, diosas de la violencia; esto es, aparece la violencia puesta al servicio de la proporción: la espada junto a la balanza. Mejor dicho, es la

(49) Cfr. el mito final de la *República* de PLATÓN, en donde aparecen las tres Moiras, hijas de Ananke, la Necesidad (617c, ss.).

(50) Para Filolao, «todo se engendra en la necesidad y en la armonía» (DIELS-KRANZ: *Fragmente...*, 44A1, 11). Cfr. también el fragmento 8 de Heráclito, que se cita más adelante.

(51) DIELS-KRANZ: *Fragmente...*, 22B94 (Heráclito).

(52) Sobre lo que los griegos entendían por *μέτρον*, cfr. X. ZUBIRI: *La idea de naturaleza: la nueva Física*, en *Naturaleza, Historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1951, 2.<sup>a</sup> ed., págs. 239-294. En este trabajo leemos las siguientes palabras, que nos parecen esenciales: «Lo que una cosa es, se me hace patente cuando la considero como una cosa determinada entre todas las demás; por tanto, cuando la miro desde el punto de vista del *métron*, de la medida» (pág. 283).

(53) La comparación entre el helénico *δίκην δίδοναι* y el latino *suum cuique tribuere* puede fácilmente hacerla por su cuenta el lector.

misma violencia, son las mismas violencias contrapuestas las que engendran el orden, equilibrándose mutuamente. Así nos lo ha dicho claramente Heráclito en otro fragmento:

«Lo que tiende en sentidos contrarios converge, y de lo que difiere entre sí se engendra la armonía más bella, y todo se engendra en la lucha» (54).

Es decir, la armonía resulta del equilibrio de fuerzas contrapuestas. La δίκη o proporción es, por así decirlo, el módulo de esta armonía. No podemos olvidar, pues, que la violencia está en la raíz de la producción y de la armonía.

Esta es la concepción de los presocráticos, que alcanza lo mismo a los hombres que a las cosas.

Esta concepción unitaria en la que la Dike es una fuerza cósmica, muchas veces divinizada, va a quebrarse con los sofistas. Estos pondrán en duda el que la armonía de las sociedades de su tiempo sea del mismo género que la armonía física. Y tomando la armonía física como paradigma prestigioso se hace desde ella la crítica de la armonía social positiva. Se establecerá entonces la contraposición entre lo δίκαιον κατὰ νόμον y lo δίκαιον κατὰ φύσιν. ¿Por qué se plantean los sofistas este problema?

La respuesta adecuada a esta pregunta tendría que darse por medio de la sociología del conocimiento (55). La simple lectura de las tesis de los sofistas, tal como aparecen en muchos «Diálogos» platónicos, nos revela que este cambio en la materia de pensar era la réplica del pensamiento a un cambio en las estructuras económicas, sociales y políticas. Los historiadores de la filosofía suelen coincidir en que los sofistas representan un humanismo, una vuelta de la atención hacia el hombre; en cierto modo, una secularización del pensamiento. En lo que concierne al tema que nos ocupa, este giro podría caracterizarse diciendo que los sofistas marcan, sobre el horizonte de la δικη, entendida como θεία μοῖρα (56), la aparición de la δικαιοσύνη, entendida como ἀνθρώπινη ἀρετή. Lo cual no significa la completa eliminación de la imagen presocrática, sino que a su lado surge una nueva visión de lo humano. Unas veces,

(54) DIELS-KRANZ: *Fragmente...*, 22B8.

(55) Así lo cree también, con respecto al magisterio de los sofistas, JAEGER, en *Paideia*, págs. 272 y sigs.

(56) Esta expresión la encontramos en PLATÓN: *Prot.*, 322a, y *Men.*, 99e y 100b. Cfr. E. G. BERRY: *The History and Development of the Concept of θεία μοῖρα, and θεία τύχη down to and including Plato*, Chicago, 1940.



como en Caliclés, aparecerán como dos imágenes irreconciliables. Otras veces como en Protágoras, se hallará en el hombre el don divino de la δίκη (57). Platón, por fin, conseguirá la integración superadora de ambas imágenes al hacer que la ἀρετή humana alcance su plenitud en la imitación del modelo divino: ὁμοίωσις θεῷ (58).

Parece claro que los sofistas viven en una época crítica. Su siglo, que es el siglo V, se abre en la historia de Grecia con las guerras médicas y se cierra con las guerras del Peloponeso. El contacto con otras culturas, los cambios políticos en las ciudades helénicas, hacen brotar en los sofistas un escepticismo respecto de las concepciones absolutas, y se ponen en tela de juicio las ideas transmitidas por la religión, el arte y la filosofía; esto se traduce también en una mayor atención a lo humano. Se comprende bien que se hayan convertido en críticos de la sociedad en la que viven.

Por lo que respecta al tema de la justicia, los sofistas advierten el desajuste entre su ideal de proporción y lo que viene a ser, de hecho, la proporción en las comunidades en las que viven. Esta vivencia no les es privativa, pues ya Sófocles la ha tomado como tema dramático en su *Antígona*. La distinción antes citada entre lo δίκαιον κατὰ φύσιν y lo δίκαιον κατὰ νόμον refleja bien esta actitud. La explicación de ello podemos encontrarla en las palabras de Caliclés en el *Gorgias*.

El desajuste surge porque las leyes humanas no expresan la verdad de la naturaleza, sino la voluntad de la multitud de los débiles (59). El ideal de los débiles es la igualdad (ἴσον ἔχειν) (60), porque, como son inferiores, con tener igual que los demás ya se dan por satisfechos (61); pero «la misma naturaleza demuestra que es justo (δίκαιον) que el fuerte tenga más (πλέον ἔχειν) que el débil y el poderoso más que el que no lo es» (62).

He aquí la razón fundamental de la distinción entre lo justo por naturaleza y lo justo por ley: el νόμος establece la igualdad, que consiste en tener todos igual (ἴσον ἔχειν), mientras la φύσις establece la desigualdad, que consiste en que unos tengan más que otros (πλέον ἔχειν). Es decir, que la ley hace iguales a quienes la natura-

(57) PLATÓN: *Prot.*, 322a.

(58) PLATÓN: *Teet.*, 176ab; *Rep.*, 613ab.

(59) PLATÓN: *Gorg.*, 483b.

(60) PLATÓN: *Georg.*, 488e, en relación con 483bc.

(61) PLATÓN: *Gorg.*, 483c.

(62) PLATÓN: *Gorg.*, 483cd.

leza ha hecho desiguales. Lo justo según la ley no coincidirá, pues, con lo justo según la naturaleza.

La igualdad operada por las leyes expresa una injusticia en la medida en que todos no son naturalmente iguales. Efectivamente, la ley, al tipificar en unos cuantos supuestos la inmensa variedad de casos que la realidad puede ofrecer, resulta, en cierta medida, desproporcionada, injusta. Ahora bien, en tanto en cuanto en una sociedad un poco compleja, en la que los conflictos se multiplican, no puede haber paz ni prosperidad si no hay una regulación de las conductas relativamente sencilla y estable, la ley consigue una *cierta* proporcionalidad, una cierta justicia, aunque no una *rigurosa* proporcionalidad o justicia. Aristóteles refiere la justicia (δικαιοσύνη) a la ley escrita (γεγραμμένος νόμος) y llama equidad (ἐπιείκεια) a la justicia según la ley no escrita (ἀγραφος νόμος) (63). El mismo Aristóteles nos explica cómo la generalidad de la ley escrita impide que en ella pueda llegarse a la precisión deseada (64). Así salva Aristóteles la escisión entre las dos justicias, planteada por los sofistas. Empleando términos griegos, podemos decir que la justicia o δικαιοσύνη comprende la equidad o ἐπιείκεια, que es la estricta justicia, lo δίκαιον κατὰ φύσιν, y el buen orden o εὐνομία (65), que es la legalidad o lo δίκαιον κατὰ νόμον. La ley no busca, pues, la estricta justicia, sino el *mínimum* de justicia que supone el establecimiento de un orden en la sociedad (orden, claro está, basado en una *cierta* proporcionalidad). Por eso, puede concluirse que, en la medida en que una sociedad se rige por leyes, no es estrictamente *justa*, sino más bien *segura*. La justicia es, pues, una función de proporción que se desarrolla entre un máximo, que es una equidad, y un mínimo, que es la seguridad.

Con esto comprendemos la actitud de los sofistas y nos explicamos

(63) ARISTÓTELES: *Et. Nic.*, 1137a30-1138a3; *Ret.* I, 13.

(64) ARISTÓTELES: *Et. Nic.*, 1137b13 ss.

(65) Aunque la palabra la encontramos en Jenófanes (DIELS-KRANZ: *Fragmente...*, 21B2, 19) y en el *Anónimo Yámblico* (Ibidem: 89, 6, 7), quien hace una amplia exposición de la εὐνομία, es Solón. Cfr. JAEGER: *Solons Eunomie*, en *Sitzungsberichte der Berl. Akad.*, 1926; *Paideia*, págs. 140 y sigs.; *Alabanza de la ley*, págs. 29 y sigs. El profesor TRUYOL traduce εὐνομία por «seguridad», en su *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1956, 2.<sup>a</sup> ed., pág. 87.



que Hippias, en el *Protágoras*, convierta el pindárico νόμος ὁ πάντων βασιλεύς en νόμος, τύραννος τῶν ἀνθρώπων (66).

\* \* \*

Volvamos al trabajo del profesor Sánchez del Río. Lo que propugna en él es un aumento de la justicia lata, llamada seguridad, a costa de la justicia estricta, llamada equidad. Ciertamente, parece que, en cuanto la complejidad de la organización social aumenta, la posibilidad de una justicia estricta se reduce, y se hace necesario acudir cada vez más a medidas más generales. Algo de esto debió pasar en la sociedad griega en la época de los sofistas. En nuestro tiempo, la sociedad es tan compleja y su organización tan tecnificada que, realmente, resulta difícil identificar la justicia entre las normas que salen diariamente en las publicaciones legislativas. Como consecuencia de esto, el profesional del Derecho se siente tan ajeno a los problemas de la justicia que concibe su profesión como un simple juego de habilidades en el que el triunfo corresponde sencillamente al más diestro: el *derecho* se ha convertido en destreza.

El señor Sánchez del Río cree que ha llegado el momento de abandonar el sentido *retributivo* de la justicia —lo que la justicia tiene de δίκη— y repartir solidariamente la responsabilidad. Mejor dicho, más que abandonar el sentido retributivo, se trata de pasar de un sistema de *retribución individualizada* a un sistema de *retribución socializada*. Evidentemente, por este camino hemos entrado. La resolución de conflictos por arbitraje, al no poder multiplicarse indefinidamente, esto es, por razones de seguridad, tuvo que dar paso a la ley, y ahora, en la época del legislador motorizado, la ley tiene que dar paso a las compañías de seguros.

El problema que con esto se plantea es, sin embargo, muy grave. Se trata de revisar un concepto jurídico tan importante como el de la *imputación*. Se pone en conmoción el sentido individual de la *responsabilidad*. Los progresos de la psiquiatría forense han hecho tambalearse muchas veces el antes sólido edificio sobre el que se levantaba la noción de *culpa*. La holgura con que nos movemos entre ideas venerables, perfiladas por el tiempo, no puede llevarnos a

---

(66) El verso de Píndaro aparece, correctamente, en el *Gorgias* (484b), en boca de Caliclés. En *Prot.*, 337d, Hippias, sin citar al poeta y como de pasada, convierte al rey en tirano.

rechazar la verdad, cuando ésta viene a destruir la comodidad de lo ya conocido. Pero en la búsqueda de nuevas estructuras sociales no podemos dejarnos deslumbrar por el simple brillo de las nuevas ideas y olvidarnos del *hombre*, para el que estas estructuras se hacen. Aunque el hombre, fuera de la sociedad, sea una mera abstracción, no quiere esto decir que debemos reducir al hombre a la condición de simple pieza. Hacia esto se camina en nuestra sociedad de masas, y a ello contribuyen, consciente o inconscientemente, los poderes públicos, acaso porque el ejercicio del poder es más fácil en el hormiguero o en la colmena. Recordemos las palabras que Papini pone en boca de Huxley: «Lenin, Mussolini, Hitler, Pilsudski, Franco, Antonescu, Perón, Stalin, todos ellos pueden ser para los últimos fieles de la libertad seres odiosos y odiables, pero sin duda alguna son los portaestandartes de un sistema social que, para evitar los errores, las demoras, los desórdenes, las dilapidaciones y los peligros de la edad parlamentaria, concluirá por reducir las naciones del mundo a hormigueos y colmenas» (67). No hay más que salir a las afueras de cualquier gran urbe de nuestros días para darnos cuenta de que la colmena se ha convertido en el canon del urbanismo contemporáneo. Sin embargo, no creemos en la abeja o en la hormiga como arquetipo humano.

El profesor Sánchez del Río cree que una solidaridad montada sobre cálculos actuariales *puede* contribuir al advenimiento de una humanidad mejor. Lo más fácil, a nuestro juicio, es que contribuya al advenimiento de una humanidad más irresponsable. Así se manifiesta, por ejemplo, en los efectos prácticos del seguro de responsabilidad civil contra terceros en los vehículos automóviles.

Lo que parece un hecho es que el nuevo camino se impone. Por ello nos parecen altamente interesantes las sugerencias del señor Sánchez del Río en pro de una seguridad *discriminada*, que abra una vía media entre la retribución socializada y la retribución individualizada, vía que puede salvar el necesario sentido de la responsabilidad. Lo que vale tanto como decir que la *proporcionalidad* característica de la justicia grecorromana no desaparecerá en este nuevo sistema de justicia probabilística.

---

(67) G. PAPINI: *El libro negro*, Ed. Mundo Moderno, Buenos Aires, 1952, página 294.



Hay un punto del trabajo del profesor Sánchez del Río sobre el que hemos de manifestar nuestra discrepancia. Se trata de su caracterización de la justicia hebraica mediante «un sentido franco de desproporción solidaria, transigente o preventiva». Los textos en que apoya esta interpretación están tomados, salvo contadísimas excepciones, de los libros sapienciales o proféticos del Antiguo Testamento. Y, efectivamente, en dichos textos la virtud de la justicia aparece identificada con la bondad y con la transigencia. Pero en donde hay que buscar la noción hebraica de la justicia como forma de la sociedad es en los textos legales hebraicos. El sistema jurídico hebraico es el que refleja la noción hebraica de la justicia, como el Derecho romano nos refleja la noción romana de la misma. Pues bien, en los textos legales del *Levítico* o del *Deuteronomio* advertimos muchas veces un sentido de proporcionalidad en la justicia que si por algo peca es por su formalismo exagerado en la búsqueda de la proporción. Así, el siguiente texto del *Levítico*:

«El hombre que hiera mortalmente a cualquier otra persona morirá sin remisión; y quien hiera mortalmente a una bestia habrá de restituirla, animal por animal. Si un individuo produce una herida a su conciudadano, tal como hizo así se le hará: fractura por fractura, ojo por ojo, diente por diente; según la lesión que produjere al hombre, así se le hará a él» (68).

O este otro texto, del *Deuteronomio*:

«Los jueces indagarán bien; si ven que el testigo es un testigo falso, que ha depuesto falsedad contra su hermano, haréis con él lo que él pretendía hacer con su hermano. De esta suerte apartarás el mal de un medio de ti. Los demás oirán y temerán y no volverán más a cometer una maldad como ésta en medio de ti. No tendrás conmiseración: vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie» (69).

El Derecho hebraico resultará a veces desproporcionado, inclinando unas veces a la benevolencia y otras a una dureza implacable, pero se advierte en él una búsqueda de la proporción característica de la justicia, llegando a veces a posiciones aberrantes por

---

(68) *Lev.*, 24, 17-20. (Damos la versión española directa de BOVER-CANTERA, en la ed. de la BAC.)

(69) *Dt.*, 19, 18-21. (Versión española de BOVER-CANTERA.)

este afán de proporcionalidad. Lo acreditan los ejemplos del talión y del fariseísmo.

\* \* \*

Por cierto que estas últimas palabras nos llevan de la mano a tratar del problema del carácter retributivo de la pena, defendido en estos *Estudios jurídico-sociales* por los señores Del Rosal y Quintano Ripollés.

Pese a que defendemos una noción de justicia como retribución proporcional, abrigamos las mayores dudas sobre el carácter retributivo del Derecho penal.

En el texto del *Deuteronomio* antes citado se refleja la concepción más rigurosa de la retribución penal, la ley del talión. Sin embargo, hay en este texto algo que parece indicar que esta retribución implacable del mal por el mal no es buscada por sí misma (70), sino por sus efectos: «De esta suerte apartarás el mal de en medio de ti. Los demás oirán y temerán y no volverán más a cometer una maldad como esta en medio de ti.» La ley del talión parece buscarse más que por «hacer justicia», por evitar el mal.

No podemos extendernos en nuestro comentario, pero creemos que el Derecho penal puede ser la piedra de toque de una concepción de lo jurídico, por cuanto constituye un caso límite: el caso en el cual la espada se destaca sobre la balanza en el emblema de la justicia. El caso en el cual las Erynias, las Furias, guardianes de Dike, van a la busca y captura del sol, que ha traspasado la medida.

Lo que trata de garantizar el Derecho penal no es la vindicación del delito, sino el orden social *en su totalidad*. La pena habrá de estar proporcionada, pues, al mantenimiento del orden, y no forzosamente a la infracción cometida. Otra cosa es que el individuo, en su fuero interno, la tome como expiación. Porque el hombre no es quien para juzgar al hombre, desde un punto de vista moral: *Nolite iudicare et non iudicabimini* (71). *Qui sine peccato est vestrum, primus in illam lapidem mittat* (72). El fin primordial del juicio penal no es castigar al pecador, sino salvaguardar la convivencia. Por ello no repugna el que un mismo delito pueda alcanzar en tiempos o en

---

(70) Esta intención no afecta al sentido de rigurosa proporcionalidad que objetivamente refleja la ley del talión.

(71) Lc., 6, 37.

(72) J. Ev., 8, 7.



lugares distintos penas distintas. En una sociedad con fuerte control individual las penas podrán parecer desproporcionadamente leves y en otra sociedad, de caracteres contrarios, desmesuradamente graves. La dureza de la pena ha de estar en proporción con la mayor o menor violencia de las fuerzas antisociales. Lo cual no impide que, salvada esta proporcionalidad esencial, se procure una proporcionalidad entre la gravedad de la infracción y la gravedad de la pena, medidas para la rehabilitación del delincuente, etc.

No hemos de olvidar que la armonía social no es sino el resultado de una cierta disposición de las fuerzas en juego en una sociedad. Esta cierta disposición exige una fuerza «de reserva», monopolizada por los órganos de la sociedad, y que se ha de emplear con la intensidad necesaria en los casos de ruptura del equilibrio. Esta intensidad ha de ser proporcional, pues, no al hecho constitutivo de infracción, aisladamente considerado, sino a las repercusiones sociales del mismo. ¿Tendría de otro modo sensata explicación el que en nuestro Código penal el art. 239 castigue la blasfemia con arresto mayor y multa cuando los arts. 146 y 147 castigan las injurias al Jefe del Estado con pena de prisión mayor?

Los problemas que aquí planteamos, a propósito del carácter retributivo de la pena, exigen un tratamiento más amplio, que no cabe en estas líneas, por lo que nos hemos visto obligados a indicar somera y esquemáticamente nuestra opinión.

\* \* \*

Con respecto al problema de la distinción de justicia y seguridad, tal como lo establece el profesor Recaséns Siches, hemos de limitarnos a reiterar la idea ya expresada al estudiar los orígenes de nuestra idea de la justicia, de que entendemos la seguridad, no como algo independiente de la justicia, sino como una de sus formas de manifestación: la expresión mínima de la justicia.

#### EL ANÁLISIS DE LOS FENÓMENOS JURÍDICOS

No queremos cerrar esta «nota bibliográfica» sobre los *Estudios jurídico-sociales* en homenaje al profesor Legaz sin llamar la atención del lector sobre un trabajo de gran interés debido a la pluma de un joven docente de la Universidad de Santiago. Nos referimos al

trabajo del señor Otero Díaz titulado *Contribución al estudio de las relaciones entre Economía y Derecho*. El autor, fuertemente influenciado por el pensamiento del profesor Lois Estévez, analiza primero los rasgos característicos de los fenómenos sociales, en general, distinguiendo luego los peculiares de los fenómenos políticos, jurídicos y económicos, para terminar con una comparación entre los dos últimos.

Lo más interesante de este trabajo es su intento, simplemente esbozado, de hacer un análisis estructural de los fenómenos jurídicos, susceptible de expresión simbólica y de cálculo. El intento está en la línea de las últimas corrientes del pensamiento jurídico. El desarrollo que hace es, sin embargo, insuficiente, por lo que se queda en una simple transcripción matemática que no permite, de momento, eficaces operaciones.

Primeramente llega a la fórmula de la libertad jurídica, que expresa mediante la siguiente ecuación:

$$L = P - L(Sx)n$$

En donde L representa la libertad jurídica, P, los poderes físicos de una persona, Sx cualquier sujeto de la comunidad jurídica y n el número de miembros de la misma.

A continuación —y esto es lo más interesante— expresa la suma potencial de poderes de una persona mediante una matriz, lo que le permite expresar la interferencia de dos personas mediante una suma de dos matrices. Desgraciadamente, no continúa este análisis, lo que no nos permite más que vislumbrar la fecundidad del procedimiento.

Un análisis estructural de los fenómenos jurídicos es perfectamente factible desde la teoría matemática de los conjuntos. En efecto, una sociedad, en un momento dado, está integrada por un conjunto de individuos cada uno de los cuales puede ser considerado como un conjunto de posibilidades de acción. La intersección de posibilidades de distintos individuos que supone la convivencia anula unas posibilidades y refuerza otras. Todas las formas de la convivencia pueden hallar, de este modo, expresión matemática. El cálculo de estas distintas formas exige, sin embargo, la consideración de distintas situaciones. La situación de partida tendrá que ser la hipotética y presocial situación de aislamiento, de la que formará parte, como una po-



sibilidad más, la de compañía. La principal dificultad de esta tarea estriba en hallar las posibilidades elementales tipo y en su adecuada simbolización, que permita, en las fases más adelantadas y complejas del cálculo, una correcta interpretación de los resultados obtenidos.

La investigación por este camino no ha hecho más que empezar. El campo que a ella se ofrece nos parece amplio y fecundo. Si se consiguen francos progresos por esta vía, la ciencia jurídica podrá librarse de las disquisiciones vagas y entrar por el camino de la precisión. Las largas disputas tradicionales entre los juristas no han sido sino la consecuencia de ese moverse a tientas entre conceptos de contornos imprecisos.

\* \* \*

Y terminamos aquí esta «nota bibliográfica», un poco larga ya, y que, sin embargo, apenas alcanza a dar cuenta de unos pocos trabajos de los muchos que integran este magno *Homenaje*. No nos queda sino el lamentar no haber podido dedicar atención a otros importantes trabajos. El profesor Legaz puede sentirse legítimamente orgulloso de que el prestigio de su personalidad en el campo de las ciencias sociales haya dado lugar a esta magnífica colección de *Estudios*.

ALFONSO BARRADA

## TEORIA Y REALIDAD DEL OTRO

Asistimos en nuestro país, desde hace unos lustros, a un fenómeno de vitalización del pensamiento filosófico creador. Desde variados condicionamientos ideológicos, profesionales y personales, se viene produciendo un consistente sustrato de vocaciones filosóficas. Por un lado es notorio el incremento cuantitativo de quienes hacen de su vida profesional una respuesta viva a la vocación de pensar. Por otro, afloran estudios temáticamente sugestivos que constituyen aportaciones de primera calidad en el concierto de las ideas configuradoras del saber contemporáneo. La calidad ha sido hecha posible, sin contar otros factores, por la cantidad. No hay sino recordar que, en alguno de sus cursos de la cátedra de Metafísica de la Universidad de Madrid, José Ortega no tuvo más que un solo alumno matriculado, frente al hecho de que actualmente oscilan alrededor del centenar los alumnos matriculados en esa misma asignatura. Esta situación de las vocaciones filosóficas ha hecho posible romper el círculo vicioso de la aridez académica de los libros filosóficos y ofrecer a los lectores de dentro y fuera de la Universidad investigaciones volcadas sobre las necesidades culturales del hombre. Decía Jaspers, recordando tiempos de su aún no lejana juventud, que la filosofía de profesores no le parecía ser filosofía auténtica, sino una discusión sobrada de pretensiones de ciencia y escasa de luces para esclarecer las cuestiones fundamentales de nuestra existencia. Aparte de su evidente exageración, tal actitud ha sido rota, en España, tras del iniciador y culminante José Ortega y Gasset, por promociones de maestros contemporáneos.

Es precisamente un nuevo libro de Pedro Laín (*Teoría y realidad del otro*, Revista de Occidente, Madrid, 1961, 2 vols., 375 y 358 páginas) el que motiva estos comentarios. Esta vez es un tema buceado en todas las profundidades del pasado filosófico, y depurado siguiendo, con delicada sensibilidad, la corriente ascendente que permite exponer, en la playa de arribada, unas observaciones que condensan tendencias de todos los vientos, explicitadas en términos que confir-



man los aciertos precedentes, pero también en términos dilucidadores y ordenadores de una faceta de realidad nunca hasta ahora examinada tan exhaustivamente. El tema del Otro le viene de lejos a Pedro Laín. La dimensión generacional ha podido ser un esquema inteligible que le abarca por defuera. El mismo autor reconoce en su preocupación por la teoría médica la línea de fuerza que le ha introducido en su meditación. Por mi parte, estimo que ha sido otro libro anterior, *La espera y la esperanza*, el terreno donde ha verificado y puesto a punto la técnica de estudio y exposición que es capaz de conseguir lo que esta nueva obra ofrece. Mas en todo caso, entendido en su contexto contemporáneo, puede serle aplicado el juicio que Ortega pronunció sobre Juan Luis Vives: no significa una protuberancia orográfica que sobresale por encima del nivel propio a su tiempo, sino que él mismo es un nuevo nivel. Ello sucede con su propia teoría de las generaciones en la historia, con su teoría de la esperanza, pero también con otros momentos literarios del pensamiento español contemporáneo.

La presentación del tema viene hecha en dos partes: la primera contiene la meditación histórica acerca del problema del otro, atendiendo al Otro como Otro-Yo, y testificando la posterior crisis del «yoísmo» propio de la filosofía europea rumbo a una intelección comunitaria del Otro. En la segunda se estudia sistemáticamente al Otro, en sus distintos planteamientos, decantado en la observación del encuentro.

El problema del Otro tiene un comienzo histórico como problema, que se fija en la era histórica del pensar tradicional antiguo que Ortega habría definido como «objetivista». Antes del problema del Otro filosofaron Sócrates, Platón, Aristóteles y todos los pensadores helénicos. El Otro como problema aparece con el cristianismo. Nace virtualmente —subraya el autor— en el problema del Próximo. Primero, en el prójimo *se ama a Dios*. Mas ya en Santo Tomás, Dios es razón de *amar al prójimo*. Después la percepción del carácter cualitativo del principio de individualización hace recaer la atención sobre el aspecto del Otro en cuanto *tal* hombre concreto. Posteriormente se descubre la radical soledad del hombre en el mundo. La problemática aparece nudamente cuando se ha hecho posible la era «subjetivista» del pensamiento filosófico.

Descartes, en cabeza del movimiento moderno para hallar los medios de penetrar en el reducto del Otro, los busca en su propia realidad individual. El desarrollo de la filosofía «yoísta» viene elucidada-

do de mano maestra en torno al problema que nos ocupa. De este modo Descartes escudriña el problema del Otro en el seno de la razón solitaria; la psicología inglesa lo considera como objeto de un yo instintivo y sentimental; Kant, Fichte y Münsterberg como término de la actividad moral del yo; Hegel y Marx le contemplan en la dialéctica del espíritu subjetivo y en la dialéctica de la naturaleza; Dilthey, Lipps y Unamuno lo intuyen como invención del yo, y Husserl lo encuentra a su vez en la reflexión fenomenológica. Resumiendo tal ingente esfuerzo dice Pedro Laín, con Ortega, que a través de la filosofía moderna «un Yo solitario pugna por encontrar la compañía de un mundo y de otros Yo; pero no encuentra otro medio de lograrlo que crearlos dentro de sí». Por el contrario, la filosofía representativa del siglo XX toma como punto de partida estas dos radicales tesis: 1.<sup>a</sup> No hay yo sin algo que no sea yo, ni hay conciencia que no sea «conciencia de». Con ello el solipsismo del hombre moderno queda rebasado. 2.<sup>a</sup> Mi yo no agota mi propia realidad. Y se deshace el «yoísmo» de entre Descartes y Husserl, del que no quedará ni rastro cuando Max Scheler diga: En el fondo no existe una diferencia radical entre la *percepción de sí mismo* y la *percepción del prójimo*.

Los iniciadores de un enfoque renovador son, en el orden seguido por el estudio de Laín, Max Scheler, Martin Buber y José Ortega y Gasset. Sería arduo seguir también aquí, con la delectación morosa que el propio Laín muestra, los pasos de su aventura. Trátese de estos autores o de los filósofos precedentes, la atención del autor fija los caracteres de la gradual y progresiva comprensión de la realidad alteritaria, cuyo modelo viene siendo sagazmente descubierto en este nuevo nivel de la vida comunitaria y en los fenómenos de la simpatía, del amor o del diálogo.

Viene luego otro rico terreno de exploraciones: la existencia y, dentro de su ámbito, la coexistencia. Scheler, Buber y Ortega habían descubierto ya que la realidad individual humana, comenzando por la que yo soy, se halla originaria y constitutivamente abierta a la realidad de los otros. Mas lo que en ellos es psicología, sociología, actitud metafísica, es con Heidegger pormenor y rigurosa ontología. La coexistencia puede ser una forma de vida egregia. Pedro Laín comprueba el hallazgo, en Heidegger, de una posible coexistencia integrada en la vida auténtica, y dentro de ella bajo dos formas principales que llama «tolerancia radical» o «tolerancia-a-muerte», y «co-ejecución del destino común». Cuando tales actitudes son asumidas



como generación de la existencia humana y como vinculación comunitaria, el destino comunal es existencia auténtica. En esta integración participa la existencia humana en la historia universal, salvada de la inautenticidad por la resolución de convivir resueltamente las condiciones históricas.

Gabriel Marcel, a su vez, distingue la entidad de un *tú* auténtico y un *tú* degradado que se determinaría por ser objeto, con quien no se dialoga, a quien se puede inventariar y juzgar, a quien estoy cerrado y a quien considero como simple exterioridad valorada por su utilidad. Por el contrario, el *tú* verdadero no es objeto, es capaz de ser preguntado por mí, no es valorable ni juzgable desde mí, sino que puede ser invocado igual que yo me siento disponible frente al mismo, en una existencia comunicante mutuamente respectiva. Karl Jaspers convierte precisamente el tema de la comunicación existencial en punto central de sus meditaciones sobre la coexistencia y sus paradojas. También Sartre y Merleau-Ponty ocupan el lugar que les corresponde en la elucidación buscada por Pedro Laín, el cual concluye este primer tomo describiendo, en apretada síntesis que aporta datos filosóficos, teológicos, psicológicos, sociológicos y de diferentes fuentes literarias, la irreversible y patente convicción de la fuerza que la palabra «nosotros» y que la conciencia comunitaria ejercen sobre nuestra contemporaneidad, y de la favorable condición que tal estado cultural representa para llevar a cabo una teoría del Otro.

Sentimentalmente, Pedro Laín está siendo impulsado por su implicación en el tiempo y espacio que se concretan en su vida: sus circunstancias personal, nacional y universal, desde su adhesión a los valores vitales que la existencia compartida trae consigo. Por ello, cuando se trata de estudiar temática y directamente el tema del Otro, como hace en el segundo tomo de su obra, nos hace entrar por el pórtico de la proximidad del Otro. Y nos cuenta entrañablemente la parábola del buen samaritano, como ejemplar modelo del encuentro entre hombres. Luego el tema viene desarrollado en grandes etapas de atención: los supuestos del encuentro, descripción del encuentro y formas del encuentro, a cuyo desarrollo siguen finalmente los capítulos referidos al meollo temático que hemos venido persiguiendo tras tan detenida peregrinación: el Otro como objeto, el Otro como persona y el Otro como prójimo, en cuyas conclusiones se cierra triunfalmente la línea del éxito sobre la del propósito.

El hecho de la entidad relacional del hombre es supuesto metafísico del encuentro que deja al descubierto el aspecto sintáctico y co-

existencial de la realidad humana. El hombre, desde ahí, tiene conciencia de lo ajeno a él, de lo que le acompaña, de tener una misión, de poseer una capacidad de expresión, de intencionalidad y de imaginación que le hacen consciente de su copresencia con otros. Es cuerpo expresivo y espíritu inteligente y libre. Otros supuestos del encuentro vienen dados en la psicofisiología, en la historia, en la sociología humana, factores condicionantes de las modalidades y circunstancias de cualquier encuentro humano.

Al fijarse un método para estudiar el «encuentro», Laín Entralgo alude al conductista, al psicológico-comprensivo, al genético, al histórico y al fenomenológico, decidiendo utilizarlos todos, en los momentos oportunos, bajo la preponderancia del citado en último lugar.

## I

El *encuentro* se produce cuando un hombre adquiere la conciencia de que ante él hay otro hombre. Hay una actividad consciente que supone la capacidad psicológica de distinguir entre lo mío y lo ajeno, que puede captar al otro como realidad exterior intencionalmente expresiva. Para ello se requiere la adecuada disposición de mi conciencia psicológica para la recta percepción del otro. Tal conciencia puede asumir alguno de estos estados: creencia en la omni-animación del mundo, el solipsismo psicológico, o la normalidad co-existencial. Sólo en este último caso se halla pronta para convivir plenamente la realidad del otro.

Los tipos fundamentales del encuentro son: el inicialmente objetivo o no-afectante y el inicialmente personal o afectante. En el segundo caso el otro aparece como *tú*, y en el primero como *él*.

En el encuentro del *tú* se pueden apreciar las notas descriptivas siguientes: la subitaneidad en que algo se expresa precisamente como alguien, la irreductibilidad respecto a un fenómeno simple, la falibilidad acerca de la identificación del otro, la singularidad cualitativa del *nosotros* respecto al *tú* y al *yo* por separado. De tal modo aparece la vivencia de la *nostridad*. Su estructura interna se integra en tres momentos principales: la vivencia de lo que nos es propio, la cualidad afectiva correspondiente a la expresión percibida como una misma vivencia en los dos sujetos de la *nostridad* y la vivencia cenestésica de las actitudes o movimientos en que se realiza la emoción percibida. De ella aparece que psicofisiológicamente la percep-



ción del otro resulta ser un acto psíquico, a la vez unitario y complejo, en cuya vivencia se articulan: a), la vivencia de una realidad expresiva fuera de mí; b), la vivencia de un *nosotros* universal y genérico, y c), la convivencia insegura e incierta de una afección. Percibir al otro es vivir amenazada y prometedoramente un *nosotros* inseguro e incierto a causa de un movimiento expresivo que está ante mí, y del que se espera una respuesta a cierta actitud petitiva que ocurre en ambos sujetos. Ontológicamente, el encuentro sería la satisfacción empírica de un estado menesteroso del hombre que se halla en soledad, al haberse hallado un *reciprocante*, ya que mis posibilidades de existir son, dada mi condición humana en su propia raíz, *com-posibilidades*. Las relaciones con el otro, que no es meramente mi prójimo, sino también mi semejante, no son de posición ni de cantidad, sino de cualidad. En esta nostridad personal y prerresponsiva yo vivo, por tanto, la unidad ambivalente que constituye la posibilidad de una cooperación y la posibilidad de un conflicto. El encuentro humano es en sí y por sí mismo una experiencia agridulce.

El momento «personal» del encuentro, estudiado junto al momento «físico», constituye mi respuesta al otro, es el momento responsivo: ¿responderé o callaré ante la expresión del otro? De ahí el carácter de la nostridad por su condición estático-angustiosa. Pues hay que afrontar el riesgo de lanzar al mundo, acaso para que se la malentienda, la expresión articulada de una intención íntima. Mas hallar una respuesta y decidirse a darla es salir de una perplejidad a la vez intelectual y moral, mediante un acto de creación y de responsabilidad: respuesta ante él, respondiendo de él y respondiendo de mí. De tal modo la respuesta es, dentro del encuentro, un acto configurativo y esenciante, pues aparece concretamente lo que el otro es para mí: mi respuesta ha codeterminado la esencia del otro, dando esencia a nuestra coexistencia.

Hay en resumen tres modos típicos de la respuesta: la que rechaza el encuentro, la que lo dilata y la que lo acepta. Dentro de la respuesta aceptadora, en mi íntima actitud el otro puede ser para mí, o un objeto, o una persona, o más aún un prójimo. Con mi respuesta, el encuentro queda terminado, y se afirma el *trato*. Las formas del encuentro, a su vez, pueden ser varias: desde la soledad del que ha estado forzosamente solo, o del que ha perdido la compañía, desde la soledad buscada y encontrada; afectadas de deficiencias (máscara, huella, sujeto inhumano) o de limitaciones (percepción visual,

auditiva, táctil, etc.); ocurridas en determinado condicionamiento biológico (lactante, heterosexual, etc.), sobrehumanas (experiencia religiosa).

## II

El trato al otro como objeto viene caracterizado por las notas siguientes: la abarcabilidad concreta en sus datos particulares, el acabamiento en que su realidad aparece sin considerar su despliegue de posibilidades, la mera patencia, la numerabilidad, la cuantificación, la distancia, la probabilidad y la indiferencia en que el otro se me aparece. Entendido como objeto, el otro es siempre «él» y nunca «tú» para quien con su respuesta le objetiva. Las formas conflictivas del trato con el otro entendido como objeto proceden de considerarlo como obstáculo que hay que neutralizar, aniquilar o evitar; como instrumento que esclavizar o prostituir, o incluso como un «nadie»: no son pocos los hombres —incluso «sociales» como ciertos políticos— para quienes la sociedad humana, sistemática o consecuentemente convertida en objeto, es un inmenso y multiforme Nadie.

Las formas dilectivas del trato con el otro a quien se considera en el sentido de su objetividad son el espectáculo, el amor de contemplación o amor distante, etc. En el caso de relación objetiva, la relación interhumana adopta, en el plano empírico, como formas principales el silencio, la conversación funcional y la penetración razonadora. Bajo su aspecto empírico la comunicación con el otro-objeto posee una consistencia ontológica: la relación entre él y yo es una vinculación aditiva y funcional de mi yo con un objeto que en todo momento puede serme persona, pero con quien ahora sólo tengo una conexión de «participación» en el sentido de que habla el personalista Nédoncelle.

## III

La conversión del otro en objeto exige de mí cierta violencia y deformación ontológica, porque él y yo somos y naturalmente tendemos a ser *personas*. El ser personal del hombre, con su inteligencia sentiente, es la radical y última posibilidad de sustantividad que el hombre posee. La persona viene constituída por la sustantividad de propiedad —en el sentido que Zubiri ha iniciado—. Sobre la estructura de ser su poseída propiedad, la realidad de la persona hu-



mana oscila continuamente entre la absoluta «propiedad» y la absoluta «entrega». Contrariamente a los caracteres del otro-objeto, el otro-persona es inabarcable, inacabado, inaccesible, innumerable, no susceptible de cuantificación, no-exterior, cierto, diferente. Quien es tratado como persona, es siempre *tú* y nunca *él*. Dentro de esta actitud personalizada puede haber varios momentos: el coejecutivo, el compasivo, el cognoscitivo. A la relación personal pertenece esencialmente la igualdad de quienes la integran. Su desarrollo normal es amistoso y dilectivo —aunque puede ser también conflictivo en momentos de envidia, resentimiento o simplemente rivalidad—. La amistad es una relación ontológica y no sólo ética. La *intimidad* constituye un nuevo y elevado nivel de existencia humana dada como coexistencia, y apareciendo como mutua y respectiva presencia del propio ser auténtico del hombre. Al ser *amigo*, yo soy entonces una persona cuya propiedad —mi personeidad— se está operativamente constituyendo mediante un acto libre cuyo fin es el bien actual o futuro de mi amigo, para el cual tal acto será real o virtualmente bueno. En el nivel de la relación personal, el amor no es ya sólo contemplación ni suplencia, sino coejecución, concreencia y donación mutua.

El amor interpersonal se produce en una dialéctica de la interpenetración y del intercambio. Ambos sujetos están en recíproca disponibilidad entendida no ya pasivamente, sino en su intención agente: la actividad comprensiva interpersonal pretende pasar desde la expresión percibida a la intención que en ella se expresó, para vivirla coejecutiva y compasivamente. Mas con una limitación: la condición íntima de la persona impone un lindero irrebasable a la coejecución de la vida ajena y al conocimiento del otro. Además, la ansiada comunicación se halla asimismo limitada por la condición libre de la persona, y por la índole de la propiedad ajena de la vida personal del otro en su raíz más honda y misteriosa. Por ello, convivir con otro como persona es siempre también experimentar física y psíquicamente, ética y socialmente, su libertad y su propiedad de sí mismo. Desde tal certeza de imprecisión y falibilidad, no se puede convivir humanamente más que dudando. Algo del otro se me escapa, y algo mío se le escapa al otro, cuando ambos somos «personas» en nuestro convivir.

## IV

La proximidad, a su vez, puede ser una relación en que la amistad culmine, pero es siempre algo cualitativamente distinto de ella. El buen Samaritano empieza por creer que el otro es un verdadero doliente: lo definitivo —según Laín— es precisamente esa creencia en la menesterosidad del doliente. La relación de proximidad se nos muestra como un creer en la menesterosidad del otro, capaz de suscitar en quien la sienta una obra para el remedio que es de menester; y recíprocamente, como una creencia en la benevolencia del prójimo, directamente provocada por la ayuda de él recibida y determinante de una respuesta a un tiempo agradecida y favorecedora. Las notas que caracterizan ontológicamente la relación de proximidad quedan exactamente descritas en esta definición. Mas, por mi parte, quisiera yo añadir otro aspecto de la relación de proximidad que se refiere primordialmente a su aspecto ético, o sea a la fijación del sujeto que desde una moral de caridad es el obligado a cumplir el mandato del amor al prójimo. La he leído en un libro de Max Müller, al que —por alguna razón— no se refiere en su tratamiento Pedro Laín, y viene a ser la siguiente: es prójimo *mío* aquel que está en necesidad dentro de una tal situación respecto a mí que, si no le ayudo yo, no le ayudará con oportunidad y eficacia nadie. Por eso vengo afectado del «mandato nuevo» de caridad.

Cuando para el otro soy, además de amigo, prójimo, aparece el vínculo que el autor denomina *de coefusión* o *constante*.

Cuando se funden la proximidad y la amistad, el vínculo interpersonal es, pues, el amor de coefusión o amor constante. Su estructura, génesis y formas principales vienen explicadas como sigue:

Toda existencia humana tiene una implantación en la realidad mediante mi situación y mis creencias. La creencia mutua viene radicada, así, en una cierta *concreencia* personal, en tres distintos niveles posibles: la concreencia genérica que entre hombre y hombre establece la relación de proximidad, la concreencia diádica propia de la relación de amistad y la concreencia transcendente o sacral que otorga la pertenencia a una misma confesión religiosa. La situación amorosa, entendida por su parte en cuanto espacialidad, viene afectada de incondicionalidad, ilimitación, plenitud, acogimiento. La mutua tendencia se hace rigurosamente interpersonal, tanto en su realización como en su proyecto y en su esperanza. En la vi-



vencia y en la situación, el amor realiza el fenómeno de existencia humana que San Juan de la Cruz llama «instante» y Jaspers «presente eterno»: el éxtasis místico y la decisión auténtica en que surge entre los humanos su relación amorosa poseen, desde el punto de vista de la temporeidad del hombre, una misma estructura formal; uno y otra revelan que la existencia humana echa sus raíces en ese «más allá» del tiempo que habitualmente recibe el nombre de «eternidad». Además del aspecto «en» y «hacia» del amor interpersonal concreyente y coefusivo, está su «para». El amor es constante aspiración a la relación de plena proximidad: un estado de la existencia humana en que la relación con el otro, además de ser en sí misma perfecta, sea a la vez parte integrante de una perfecta convivencia con la humanidad entera y de la posesión personal del bien supremo.

El punto de partida genético del amor efusivo puede ser también vario: la misericordia sentida por azar, la concreencia, la simpatía, el enamoramiento, incluso la indiferencia o la aversión como estados previos a determinada modalidad de trato. En la génesis del amor concreyente y efusivo se implican de manera unitaria, como en todo empeño plenariamente humano, la naturaleza y la libertad de las personas que se encuentran y tratan; pero lo decisivo será siempre el empleo de la libertad en un acto de donación efusiva y gratuita del propio ser personal a la persona del otro y, en último extremo, el posible «nosotros» diádico en que la amistad, si al fin existe, tendrá su verdadero fundamento.

La comunicación del amor, a su vez, configura una índole existencial de intercambio, de autodonación, de superación, de identificación o confusión tendentes a pasar por encima del dolor de ser aún dos. La identificación imposible será siempre articulación intelectual de una suprema esperanza, la cual sólo en un «fin de los tiempos» podrá ser unidad dejando de ser la invencible pluralidad que ahora es. Mas si no identificación, la forma más depuradamente real del amor sí puede ser la mutua transparencia personal. En frase de G. Marcel, el amor personal es una activa invocación a la realidad viviente del otro desde la vocación de su persona. Respecto del ser de la persona amada, el verdadero amante es un *cooperator Dei* en el cual se halla, si no absoluta unidad de los terrestres amantes, sí fundamento creador y transcendente de plenitud unitiva y de generosidad para asumir las obras de la libertad ajena. La profundidad del amor es «correligación» en acto.

Por lo demás, la díada amorosa se halla virtual e incoactivamen-

te abierta, en determinadas actitudes pero en su entidad real, a los demás hombres. El amor no es incompatible con su universalización, sino que —por el contrario— la requiere para serlo realmente. No es otra la consecuencia final del estudio sobre el amor efectuado por Erich Fromm. Esto mismo dice Pedro Laín, afirmando que, por íntima exigencia de nuestra constitución, lo que en nosotros es más personal es a la vez lo más universal. Llamando *tú* al otro, diciendo al otro, a solas con él, una palabra de amor, la criatura humana está proclamando quedamente su radical solidaridad ontológica con su Creador y con la creación entera.

\* \* \*

¿Qué puede ser dicho como enjuiciamiento de esta obra que apretada y quizá inexactamente he resumido? Tal vez, que forzosamente deberá contar con ella el saber sociológico y el ético, y que una teología de la caridad no podrá pasar sin aprovechar las riquezas de pensamiento que en este libro aparecen. Tal vez incluso se podría afirmar, como síntesis del conocimiento de este escrito de Pedro Laín, que hemos leído una *pre-teología de la caridad*.

ANGEL SÁNCHEZ DE LA TORRE





## RECENSIONES Y NOTICIAS DE LIBROS

BATIFFOL, Henri: *La Philosophie du Droit*. P. U. F., 1960, 128 páginas.

Un jurista que hace una incursión por el campo de la filosofía jurídica. Un jurista, y francés, cuando no es ciertamente Francia, no lo ha sido nunca, la patria de la filosofía del Derecho, y los juristas franceses —corporación cerrada, que diría Jacques Leclercq en su reciente libro *Du Droit Naturel a lo Sociologie*—, han demostrado siempre aversión a las «nebulosas» especulaciones filosóficas sobre el Derecho.

El profesor Batiffol, tan justamente conocido y apreciado por sus publicaciones sobre Derecho Internacional, entra en esta obra con paso firme y con una erudición y maestría poco comunes en esa serie de «problemas» que han preocupado siempre a los filósofos del Derecho y también a no pocos juristas. Las páginas de su libro, que quisiéramos fuesen más en número, «sont écrites par un juriste, parti d'une réflexion sur la discipline qu'il cultive», porque los problemas que se agrupan habitualmente bajo la expresión de «filosofía del Derecho «concernent le juriste préoccupé du fondement et de la valeur des études de droit positif» (Introduction). Conciernen también a aquellos que, sin dedicarse a estos estudios, tienen la curiosidad por saber lo que ellos aportan a nuestro conocimiento del hombre y de la sociedad.

Las respuestas que han sido dadas a estos problemas en función de las actitudes generales tomadas a este respecto por las diferentes corrientes del pensamiento, son las que el ilustre profesor de la Facultad de Derecho y Ciencias Económicas de París expone en su libro, que condensa en cuatro capítulos en los que, respectivamente, estudia: *les positivismes*, es decir, el conjunto de concepciones que pretenden ser las más restrictivas en cuanto al objeto de la filosofía del Derecho, como también de la ciencia del Derecho, estimando vana toda actividad de la mente que pretenda pasar de la observación de los fenómenos; la *orientation sociologique*, que tiende a encuadrar el fenómeno jurídico en el dominio de lo observable; la consideración de la *nature des choses*, heredera de una larga y compleja tradición, más atenta al papel propio del espíritu en la elaboración del Derecho, y, por último, la *recherche des valeurs* en la que se desenvuelve ese papel de la mente.

Estas diversas tendencias ponen inevitablemente el acento sobre tal categoría de problemas o la preferencia de tal método, y, por tanto, a través de la exposición que el autor nos hace de ellas aparecerán los



problemas y los métodos respectivos. Pero estas doctrinas advierten el final de una larga y rica tradición histórica cuyo conocimiento es indispensable para la penetración de posiciones contemporáneas y de su apreciación crítica.

He aquí el índice esquemático de lo que es la obra que presentamos, cuyo autor, con modestia que realza aún más sus méritos, llama *Indications succinctes* de cada tendencia. Si sucintas son, ciertamente, por su breve extensión, no lo son en verdad por el contenido que es profundo, recogido de una síntesis admirable en la que si nada falta de lo esencial de una doctrina y de su crítica acertada, nada sobra tampoco en méritos de una simplicidad en la que ha sabido condensar el saber de los demás y la propia erudición.

Por lo que se refiere al positivismo y formalismo, y concretamente a la doctrina de Kelsen, señala el autor cómo «la doctrine est positiviste en ce qu'elle s'interdit de critiquer le droit existant au nom de jugements de valeur». Y no se explica —dice en crítica certera el profesor Batiffol— cómo si el Derecho ha de regular relaciones sociales puede prescindir en su objeto de aquello que constituye su materia si se quiere comprender lo que el Derecho es.

El progreso intentado por Kelsen en la justificación del positivismo habrá hecho ver a la mayoría de los juristas «des difficultés auxquelles on se heurte quand on veut faire abstraction des réalités sociales que le droit a pour mission d'organiser, et dont la nature ne peut pas ne pas se refléter dans la nature du droit» (pág. 30).

Por eso en contraste con el formalismo normativista kelseniano, la orientación sociológica va a ser en el Derecho esencialmente una constatación de la realidad social.

Pero el método sociológico «n'a pu suffire à tout».

Por eso más allá del programa de la observación pura y simple, la orientación se dirige a uno de los métodos más antiguos desarrollados en filosofía del Derecho para determinar el deber ser: la investigación de la naturaleza de las cosas.

Y este es el objeto del capítulo III. Se trata de un nombre nuevo para un contenido antiguo.

La moderna concepción filosófica de la «naturaleza de las cosas» ve en el análisis de las «estructuras» de lo existente la posibilidad de *dégager* una finalidad de los seres, un orden, pues, al menos parcial, de las cosas.

De la «naturaleza» individual del hombre y de su «naturaleza» social proceden el conjunto de reglas-normas-reguladoras-moral y Derecho de los actos: «Ici apparaît la «nature des choses» —de l'homme—; il est des situations dont la nature appelle une règle...» (página 69). Y este recurso a la naturaleza de las cosas se encuentra en las instituciones más discutidas.

Sin embargo, es la determinación de los valores el problema que prima hoy en las preocupaciones jurídicas contemporáneas. A la «recherche des valeurs» dedica el profesor Battifol el cuarto y último capítulo de su interesante libro, fijándose en la posición individualista,

las reacciones antiindividualistas, sin olvidar la *vague totalitaire* (páginas 95-105).

Las relaciones entre el bien individual y el bien común son fijadas de un modo preciso, superando el «personalismo» y el «transpersonalismo» en un equilibrio armónico: «Le bien cummun consistera... dans la recherche d'un equilibrio» (pág. 116).

Armonía y coordinación deben presidir, asimismo, las relaciones entre Moral y Derecho y estas relaciones ejercen una acción decisiva «en ce qu'ils donnent au droit la qualité indispensable de la légitimité».

El libro del profesor Battifol es un libro muy notable de filosofía del Derecho, escrito por un jurista.

EMILIO SERRANO VILLAFANE

BRECHT, Arnold: *Political Theory. The Foundations of Twentieth-Century Political Thought*. Princeton, N. J., 1959, XVIII-604 páginas.

Es una filosofía de la ciencia jurídica en su expresión más amplia, o sea, teoría de las reglas convivenciales, de su significación y de su valor, lo que viene contenido en este libro verdaderamente importante. Pretende ofrecer los aspectos y problemas de cada nivel de las realidades sociales, presentados en sus correlaciones intrínsecas, prestando atención a cada una de ellas, y en un sistema bien trabado e integrado. Este volumen, al que seguirá otro dedicado a problemas propiamente políticos, está dedicado al saber social concreto: sus métodos, sus certidumbres y sus limitaciones, ilustrado siempre por lo más característico del saber actual en todas sus direcciones.

Desde el punto de vista de la aptitud científica de un saber, es indispensable que este saber sea transmisible en cuanto conocimiento intersubjetivo. Hay ciertas experiencias que no se hallan en este caso. Describe el autor las acciones conocibles por el saber científico, la función del genio inventor de nuevos símbolos intersubjetivos, las clases de observación, de descripción, de clasificación y medida, la consistencia factual de la verdad científica, los razonamientos lógicos sobre ella, la aceptabilidad de las proposiciones científicas, los procesos de explicación y comprensión de datos científicos. Ante los problemas derivados del control y corrección de las conclusiones derivadas de los elementos presuntivos, hipotéticos, métodos de trabajo, tipos de personas, conductas y actitudes, y tipos y modelos sociales de problemas, se pregunta si es lícito admitir algún método exclusivo. La cuestión de si un conocimiento sólo puede ser obtenido de *tal* manera con exclusión de otras, plantea el problema de la justificación última de las reglas metodológicas, y la necesidad de asegurar sobre todo la transmisibilidad intersubjetiva del conocimiento concreto. De aquí el planteamiento de una solución formal consistente en la teoría del relati-



vismo científico valorativo (alternativismo estimativo), propugnado por el propio Brecht.

Una formulación esquemática de esta teoría es la siguiente :

1. La pregunta de si algo es «estimable» sólo puede ser científicamente hecha en relación con :

a) Algún propósito o finalidad para saber qué es o no es utilizable (estimable), o a

b) Las ideas sostenidas por alguna persona o grupo de personas respecto a lo que es o no es estimable ;

y que, consiguientemente,

2. Es imposible establecer científicamente qué propósitos o finalidades son estimables en caso de :

a) Las estimaciones que se refieren a otras finalidades, o

b) Las ideas de cada uno respecto a propósitos o finalidades ulteriores o absolutamente últimos.

En el conocimiento jurídico incide, entonces, el problema de la justicia. La idea de justicia tiene una función en las regulaciones sociales, pero no contradice al relativismo estimativo ya que éste no es una ideología social sino un método científico. Por otra parte la validez de cada idea de justicia está sometida a este relativismo. Pues su concepción varía en cada caso : es igualdad para los socialistas, libertad para los liberales, mayoría de votos para los demócratas, revelación cristiana para los partidos confesionales, tradición, paz y orden para los conservadores moderados, autoridad para los legitimistas, el grupo para los nacionalistas, el caudillo para los fascistas y nazis, la civilización para ciertos independientes, la felicidad o la armonía social para otros, etc. En todo caso, la norma «justa» es relativa a ideas subjetivas científicamente no expresadas.

El relativismo patrocinado por el autor, como secuencia de las desaforadas pretensiones científicas de movimientos tradicionales (positivismo, historicismo, marxismo, pragmatismo, neokantismo), de la elaboración de este problema en sociólogos como Simmel, Rickert, Jellinek, Max Weber y en juristas como Kantorowicz, Radbruch y Kelsen, y, por último, por su planteamiento en Holmes, M. Cohen, Merriam, Perry, Rice, Lasswell, Félix S. Cohen, MacIver y otros, consiste en reflexionar sobre la posibilidad de contribuciones científicas para iluminar la elección entre aquellos supremos valores alternativos que deciden la estimación científica de los fenómenos sociales, analizando su implicación y sus consecuencias sociológicas científicamente apreciadas. Nada tiene que ver con el escepticismo ni menos con el relativismo filosófico.

El «relativismo estimado científicamente» mantiene su posición frente a otras doctrinas contemporáneas : la que trata a los valores sociales como meros hechos, la que no considera la verificabilidad de saber intersubjetivo, la que no prueba en terreno científico la validez de una



verdad religiosa, la que estima «objetivos» los aspectos relacionales de la estimación valorativa, la psicología estructural o la doctrina que piensa que todos los esfuerzos científicos tienen que ir dirigidos a determinar valoraciones definitivas. El esfuerzo del siglo XX por llegar a identificar los valores más elevados vienen estudiados en Nelson, G. Husserl, Bosanquet, Hocking, Wild, Coing, Recaséns, Cathrein, Rommen, Maritain, Hallowell, Del Vecchio, Gény, Northrop, Fuller, J. Huxley, Tourtoulon, Félix Cohen, G. E. Moore, Stammler, Duguit, Binder, Sauer, E. Kaufmann, Laswell, Catlin, H. Morgenthau, Kohler, Alfred Weber, Perry, MacIver, etc.

La impotencia científica para establecer los últimos principios de justicia consolida, sin embargo, ciertos factores positivos: que las consecuencias de diferentes ideas de justicia pueden ser examinadas por medios históricos o hipotéticos; que la filosofía jurídica puede señalar qué escala de valoraciones está vigente en el ordenamiento social de un lugar y un tiempo determinado; que el método científico no puede negar válidamente la posibilidad de criterios absolutos de justicia, ya que sólo niega su verificabilidad como necesarios e insustituibles, y que una investigación empírica puede señalar un cierto conjunto de ideas y sentimientos de justicia que aparecen como caracteres universales e invariantes de la «naturaleza del hombre», y cuya jerarquización interna puede ser relacionada con constantes sociales y en situaciones históricas comprobadas.

Entre los elementos universales del sentido humano de la justicia está, el primero, el postulado de la veracidad como función dominante. Mas, a partir de la indestructible conexión que auna justicia social y veracidad social, la exploración de las acciones sociales alternativamente posibles, mediante el examen de sus ventajas, sus consecuencias y sus riesgos, tiene que afectar forzosamente a la elección de una u otra jerarquización de valores sociales inspiradores de toda regulación comunitaria. De este modo llega el autor a analizar los problemas más acuciantes de nuestro tiempo, al estudiar desde su teoría la conveniencia de las decisiones que se ofrecen urgentemente en la convivencia a escala mundial. La justicia «verdadera» depende de la respuesta a que es la verdad. Tal respuesta no puede darse en la tierra, ni siquiera por quien realmente pueda hacerlo. La pregunta de Pilato quedó sin contestar, en la más solemne ocasión de los siglos. En las decisivas encrucijadas de la humanidad actual la pregunta no es menos urgente. El autor estudia, en el ámbito político, las posibilidades globales que hoy asisten a la humanidad, y su veracidad como soluciones.

Pisando el umbral de la hondura metafísica del problema histórico, advierte el aspecto negativo de la coyuntura actual, dimanante de la imposibilidad (por razones éticas, por imposibilidad de reforma subjetiva de los interlocutores, por simple dificultad psicológica de forzarse a un cambio radical de ruta) de diálogo entre la democracia y el totalitarismo. Esta imposibilidad es radical en los regímenes totalitarios de toda clase. Es menos profunda pero todavía difícil en los



regímenes democráticos, y ello por darse alguna de las condiciones siguientes: la dificultad de impedir el empobrecimiento de los obreros sin una revolución violenta; la dificultad de que los burgueses tomen medidas eficaces para mejorar la condición de los obreros; la dificultad de que se obtenga una socialización correcta por procedimientos estrictamente democráticos; la dificultad de una coexistencia relativamente pacífica de países socialistas y capitalistas. Por ello, necesita el autor analizar en el último capítulo de su libro la influencia de la fe religiosa sobre la ciencia política. Distingue, en la religión, su función política como poder relevante, y su función política como saber concreto. En determinadas situaciones, la motivación de verdades religiosas es una fuerza considerable, pero puede actuar en sentidos contradictorios. En todo caso no está justificada la omisión de la alternativa divina dentro de las investigaciones científicas de los problemas sociales. La religión no puede ser aducida, sin embargo, como prueba suficiente de ningún punto de vista de validez social absoluta, dado que, incluso en un mismo individuo, no afecta del mismo grado a todos los niveles de su vida personal. Desde la obligación absoluta del testimonio como actitud religiosa suprema, tanto valor tendrá la sumisión incondicional frente al enemigo político, como la cruzada, como la negociación. En cualquier caso, habría de preferirse la modalidad de conducta que reflejase de modo eminente la mejor realización del mandamiento supremo del amor. Mas en la significación de la violencia o en la posibilidad del confusionismo y mixtificación profano-religiosa de los valores de civilización, no llega a interesarse nuestro autor. Aunque tal tema quedaría claramente accesible a un sociólogo religioso que emplease en dicho problema los métodos que en la problemática social ha venido empleando Arnold Brecht.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE

CASTÁN TOBEÑAS, José: *Crisis mundial y crisis del Derecho*. Instituto Editorial Reus. Madrid, 1960, 112 págs.

En este Discurso, que sirviera de apertura de los Tribunales, celebrada el 15 de septiembre de 1960, el Presidente de nuestro Tribunal Supremo, Excmo. Sr. Castán Tobeñas, estudia la proclamada crisis del Derecho enlazándola a la crisis del mundo y a la del Estado.

Las notas que caracterizan a la crisis contemporánea son, para Castán, fundamentalmente dos: 1.<sup>a</sup> Su «generalidad y universalidad». 2.<sup>a</sup> Su «extraordinaria gravedad». En cuanto a los aspectos que presenta esta crisis, Castán señala los siguientes: crisis de la cultura tradicional; desvalorización de las profesiones de matiz espiritual; el inmenso desarrollo de la técnica; el avance de la gran empresa; la caída de las antiguas clases medias; la concentración de las gentes en las ciudades; la potencialización máxima del Estado (pág. 27).

La crisis se remonta a la segunda mitad del siglo XIX y su eclosión



auténtica aparece con motivo de las dos guerras generales de este siglo. Crisis que obedece a razones espirituales; en la carencia espiritual es donde radica la esencia del problema y el fortalecimiento de las condiciones del espíritu hará posible la solución de la crisis en que se debate el mundo, así como la crisis del Estado, «que es la propia crisis de la sociedad y del mundo, con todo el conjunto de ideas y de instituciones que juegan en ella» (pág. 41).

Al hablar de la crisis del Derecho, tiene buen cuidado Castán en señalar que ello no significa que el Derecho esté a punto de desaparecer, ni que el mismo se vea vulnerado como principio. Es una crisis de la ciencia, de la técnica del Derecho, y dependiente de la crisis general de la sociedad.

Analiza luego el autor diversas crisis: de la ley; de los derechos subjetivos y humanos; de la ciencia jurídica; de los conceptos y construcciones jurídicas; de los métodos jurídicos; de las distintas disciplinas (crisis del Derecho público, del Derecho civil, del mercantil). Recoge asimismo las interpretaciones de que ha sido objeto la crisis del Derecho, y que son las siguientes: interpretaciones relacionadas con los fines y valores del Derecho; con el carácter normativo de éste; con su carácter político; con su fundamento moral. La crisis del Derecho puede arreglarse si se afirman ciertas bases: 1.<sup>a</sup> El fortalecimiento de los valores morales. 2.<sup>a</sup> El reconocimiento de la primacía de la persona. 3.<sup>a</sup> El reentronque del Derecho con las ideas de justicia y Derecho natural. 4.<sup>a</sup> La revalorización de los principios jurídicos y la conservación, en cuanto sea posible, de las estructuras jurídicas. 5.<sup>a</sup> La elasticidad de las fórmulas legislativas (págs. 83-89).

No es el Derecho el que verdaderamente está en crisis, sino «la ley o la técnica o la ciencia del Derecho». Incluso el que el Derecho positivo no se muestre desbrozado de la confusión, no quiere decir más que el Derecho va al paso de la sociedad en lo que se refiere a proyección y apariencia. El Derecho no camina sino secundariamente, a efectos y consecuencias de la vida. Sin embargo, y como manifestación módica de ella, puede, atendiendo a la justicia y a su naturaleza, proporcionar normas indelebles. Los juristas y los teóricos del Derecho tienen una grave responsabilidad y, por tanto, la obligación de aligerar la crisis de su cargazón extraña. Así se evitarán los supuestos de la crisis general. Es la misma crisis, y el Derecho aparece como vida.

MANUEL MANTERO

DENNIS LLOYD, M. A.: *Introduction to jurisprudence (with selected texts)*. Ll. D. (Cantab.). London, 1959.

I. La obra del Profesor Lloyd tiene por *objeto* principal ofrecer a los estudiantes una visión general de los problemas centrales de la teoría general del Derecho y de las doctrinas contemporáneas más importantes en esta materia, mediante la selección de los tex-



tos más característicos de cada autor. No es, por tanto, ni una «introducción a la ciencia del Derecho» de tipo continental, ni un libro de lectura de textos al estilo americano. La selección de fragmentos se ha verificado con un criterio práctico, atendiendo en cada doctrina a sus posibles repercusiones sobre los puntos de vista del jurista inglés. Los comentarios introductorios tratan de dar coherencia y unidad a la obra.

II. La obligada referencia a la vieja y siempre viva *polémica entre positivistas y iusnaturalistas* se resuelve en nuestro autor a favor de los primeros. Señala como hecho sorprendente el auge que adquieren en la actualidad las filosofías iusnaturalistas, sin que esto le sea obstáculo para situarse personalmente junto a los positivistas. Paladinamente declara que escribe como jurista y no como filósofo, por lo que no ha de embarcarse en asuntos de alta filosofía. Discípulo en Cambridge, de Wittgenstein, durante los años de 1935 y 1936, considera de capital importancia evitar toda confusión originada por el mal uso del lenguaje, pero entiende que el positivismo jurídico no puede reducirse a un mero análisis verbal. No niega, por tanto, la conveniencia de tener en cuenta los valores humanos y las necesidades sociales y económicas del hombre. Por el contrario, mantiene que no es incoherente ni incompatible con el positivismo admitir el papel esencial de los valores en el Derecho y en la sociedad humana. Lo que niega es la posibilidad de establecer una escala absoluta de valores que gobiernen universalmente al género humano, sin distinción de tiempo y espacio.

III. «*Jurisprudence*» para un inglés, dice tanto como «teoría general del Derecho» para un continental. Sería vano buscar una fórmula que estaleciese de una vez para siempre y con objetividad el terreno propio de la teoría general del Derecho. No obstante, cabe señalar ciertos caracteres generales de esta disciplina.

IV. Puede decirse, ante todo, que la teoría general del Derecho tiene *carácter científico*, si bien en un sentido restringido. La restricción proviene de pertenecer al campo de las llamadas ciencias sociales. Estas no pretenden alcanzar unos resultados tan generales y uniformes como las ciencias físicas, pero al menos son capaces de señalar ciertos tipos de regularidad en el comportamiento humano. De aquí deriva la diferencia entre leyes físicas y reglas normativas, pues mientras las primeras pueden, en todo caso, verificarse, resultando falsas o verdaderas, las segundas señalan simplemente lo que «debe» suceder, careciendo de sentido el preguntarse por su veracidad o falsedad. Existe, pues, una separación insalvable entre el campo del «ser» y del «deber ser», tal como afirmaron Kant y posteriormente Kelsen; hasta el punto de no poderse derivar un «deber» de un «ser», sin incurrir en la llamada por Moore «falacia naturalista».

V. La elección entre una «*filosofía del Derecho*» o una «*ciencia del Derecho*» es para Lloyd, en cierta medida, problema terminológico. La ciencia se refiere a hechos o sucesos empíricamente obser-



vables. La filosofía trata de ciertas cuestiones últimas de estructura. O, dicho con Bertrand Russell: «ciencia es lo que sabemos; filosofía, lo que no sabemos». El interés del mundo anglosajón incide en el estudio de la estructura del lenguaje y de la lógica más que en la búsqueda de la última realidad metafísica, trascendente al mundo de los hechos empíricos. Sin embargo, los filósofos, de una forma u otra, tratan de encontrar lo que llama Whitehead «conceptos unificadores», y en este sentido, los juristas que estudian la estructura conceptual de todos los sistemas legales pueden ser considerados más como filósofos del Derecho que como científicos del Derecho.

VI. La tarea de *definir* el Derecho exige previamente evitar dos confusiones referentes al proceso definitorio general. Definir no es, en primer término, nombrar o designar meramente una cosa. Tampoco consiste en la búsqueda y determinación de una «esencia» o naturaleza común a todo un grupo de cosas. Si deseamos una definición del Derecho, debemos ante todo estudiar los fenómenos a los que esta palabra usualmente se refiere. Toda buena definición del Derecho deberá: a) Incluir lo que generalmente se acepta como propio de su esfera. b) Excluir lo que universalmente se considera que no es Derecho (por ejemplo, las reglas de una banda de ladrones). c) Incluir o excluir los casos-límite a la luz de su confrontamiento con el fenómeno en cuestión. Esto supone, en realidad, el estudio de los usos del lenguaje. Definir es precisamente sustituir una palabra o palabras por otra serie de ellas, que generalmente necesitarán a su vez otra explicación adicional. Así, en una definición del Derecho, no importan tanto las palabras en sí como su función en los diversos contextos en que pueden usarse. Esto no significa perderse en un verbalismo, olvidando los hechos, pues—como ha puesto de manifiesto Ayer (*The Problem of Knowledge*, 1956)—, «el estudio del uso del lenguaje puede considerarse igualmente como investigación sobre la naturaleza de los hechos que describe».

VII. Atendiendo al lenguaje, pueden comprobarse ciertas semejanzas entre *Derecho* y *Moral*. Los términos «deber ser», «obligación» y «deber» se usan, en efecto, en ambos campos. Sin embargo, no hay coincidencia lingüística, puesto que «obligación moral» implica, según Lloyd, la existencia de razones que justifican el deber de hacer algo, mientras que la «obligación legal» hace referencia a mandato, basado no en razones, sino en la autoridad. Otras diferencias no ya lingüísticas, sino sustanciales pueden aducirse. Así, por ejemplo, el Derecho prescribe una conducta externa, mientras que la moral prescribe una conducta interna. Por otra parte, la infracción del Derecho lleva consigo una sanción específica, mientras que la infracción de los imperativos morales puede originar a lo sumo una desaprobación informal de nuestro prójimo.

VIII. Tratamiento separado tiene en la obra de Lloyd el problema del *Derecho natural*; dato que debe destacarse si se tiene en cuenta su confesada actitud positivista. Señala nuestro autor la va-



riedad de doctrinas que quedan clasificadas bajo el rótulo de iusnaturalistas y los síntomas de renacimiento de estos estudios en nuestro siglo. El alistarse junto a los positivistas o junto a los iusnaturalistas depende, en gran manera, del modo general de pensar de cada persona. De la misma forma que cada uno de nosotros es de nacimiento un poco liberal o un poco conservador, nuestras mentes tienden también, o hacia el «idealismo», o hacia el «positivismo». Ambas posiciones no deben entenderse, sin embargo, como categorías rígidas, sino como manifestativas de una actitud personal. Mientras que el «positivista» prefiere los datos empíricos a la metafísica, el «idealista» busca valores absolutos e inmutables. A primera vista, por tanto, el iusnaturalismo es una concepción esencialmente «idealista». Sin embargo, esta afirmación no es absolutamente válida, puesto que ciertas doctrinas, como la de Pound, aun siendo primordialmente empíricas, admiten la existencia de una serie de valores preestablecidos, por lo que cabría hablar de un «idealismo sociológico», como hace Friedmann.

La idea de un Derecho superior que exprese una realidad y justicia más alta a la incorporada en el Derecho positivo no se ha extinguido, por tanto. Por el contrario, se acusa una reacción en favor del pensamiento iusnaturalista. En Inglaterra, el positivismo todavía domina. Jueces y abogados raras veces invocan el Derecho natural, y aun éstas en son de burla o pidiendo disculpas. Esto no quiere decir que el Derecho natural no sea aplicado bajo el disfraz de términos típicamente anglosajones (por ejemplo, «reasonableness» y «public policy»), o que no se le aluda paladinamente en ocasiones solemnes (así, lord Kilmuir en el discurso de bienvenida a los representantes del Colegio de Abogados Americano: «I refer to the doctrine of the law of nature, one of the noblest conceptions of the history of Jurisprudence». *The Times*, 25 de julio de 1957).

Por otra parte, en los Estados Unidos la Declaración Universal de los Derechos Humanos es esencialmente un documento iusnaturalista. Se tiende, pues, a reconocer, incluso en el mundo anglosajón, unos valores morales objetivos por encima del Derecho positivo. ¿Podían merecer, por ejemplo, el nombre de Derecho muchos de los inhumanos decretos del Estado nazi? La respuesta negativa podría contar con las simpatías del Profesor Lloyd, pero, en su opinión, «la creencia en valores morales objetivos es más fácil de exponer que de justificar racionalmente».

IX. El tema de la *imperatividad de las normas* da ocasión a Lloyd para ocuparse de ciertas críticas dirigidas a Austin. La concepción del Derecho como mandato, íntimamente ligada a la noción de soberanía del propio Austin, ha sido blanco de ciertos ataques desde muy dispares sectores. Así, Olivecrona (*Law as fact* 1939, páginas 35-36) argumenta que la idea de mandato presupone la orden de una determinada persona, y como el Derecho emana de una multitud siempre cambiante, que depende de la maquinaria polí-

tica del Estado, no se le puede considerar como mandato de nadie en particular. Por eso, el mismo Lloyd prefiere sustituir la palabra «mandato» por «imperativo». Por su parte, Duguit objeta que la noción de «mandato» es inaplicable a la moderna legislación social, que obliga al Estado mismo más que a los individuos. La idea de que el Estado considerado en conjunto emite mandatos sobre sus órganos concretos no puede resolver el problema en todos sus casos. Supondría, en efecto, la imposibilidad del Estado de obligarse a sí mismo y la consideración del Derecho constitucional como cuestión de hecho, ajeno al Derecho positivo. Para obviar esto, entiende Lloyd que debe considerarse el «mandato» como manifestación de la forma lógicamente «imperativa» de las disposiciones jurídicas.

X. El problema de si la «sanción» es una nota del Derecho recibe en Lloyd contestación afirmativa, aunque con ciertas precisiones. Hay quienes mantienen (por ejemplo, Goodhart) que la esencia de un sistema legal consiste en la aceptación como obligatorio por la sociedad de ese Derecho, considerado como un todo. La sanción, en este caso, no sería esencial. Pero a una tal concepción podrían hacerse al menos dos críticas: ante todo, que la justificación de la esencia del Derecho a través del asentimiento de la comunidad traslada el problema del campo jurídico al sociológico. Con la idea de sanción no se quiere dar una explicación psicológica a la obediencia del Derecho, sino señalar un rasgo formal característico de todo sistema legal considerado en su conjunto, con independencia de que disposiciones aisladas pueden carecer de sanción. En segundo lugar, aun cuando sea concebible que personas determinadas cumplan espontáneamente al Derecho sin pensar en las sanciones, no cabe duda que si el ordenamiento jurídico dejase de aplicar sanciones en su conjunto, la sociedad se desintegraría. Por eso —concluye Lloyd— es bastante considerar al policía como último eslabón del proceso legal.

XI. En las páginas siguientes de la obra expone Lloyd *las corrientes del pensamiento jurídico* más importantes de nuestros días. El método de exposición, como se dijo, es el siguiente: un breve resumen de la problemática general de la doctrina que se examine, seguido de una transcripción de textos selectos de los autores más representativos. De esta manera se nos presentan: la «Escuela sociológica», en la que incluye a Jhering, Weber, Ehrlich, Pound, etcétera; el «Realismo americano», con Holmes, Frank, Llewellyn, etcétera; el grupo de los «Realistas escandinavos», con Hägerström, Olivecrona, Lundstedt, Ross, etc.; la «Teoría marxista del Derecho y la legalidad socialista», partiendo de Hegel y pasando por Marx, Engels y Lenin hasta Gsovski y Wyshinsky; la «Teoría pura del Derecho», con amplios textos de Kelsen y un interesante parangón con la teoría imperativa de Austin, y por último, la «Escuela histórica» y otras doctrinas más o menos próximas.



XII. El capítulo final, dedicado al estudio del peculiar *sistema judicial* anglosajón en sus diversos aspectos, tiene menos interés desde el punto de vista filosófico-jurídico.

J. A. ORTEGA DÍAZ-AMBRONA

DUPUY, Maurice: *La Philosophie de Max Scheler, son évolution et son unité*. Presses Universitaires de France. París, 1959. 2 vols., paginación seguida, con un total de 756 págs., 19,5 x 14,5 cm.

Max Scheler es un autor torrencial, impetuoso y revuelto. No es fácil la penetración por su obra sin ayudas, y las ayudas que suelen encontrarse en los expositores no son demasiado eficaces, empezando porque no abundan aún esos expositores dedicados a ayudar al lector. No es que la bibliografía sobre el filósofo no sea abundante; pero es, al mismo tiempo, por lo común, ocasional y suelta. Este trabajo de Dupuy constituye una señalada excepción. Tiene también lagunas. La obra de Max Scheler es demasiado multiforme y rica como para permitir una fácil codificación. Pero un autor como Dupuy es el indicado para organizar esa riqueza. Su exposición no tiene nada de inspirada o sugestiva; es, más bien, algo sobrio, mesurado y lento; pero que, con claridad, va poniendo delante, paso a paso, ordenadamente, la temática revuelta del filósofo. De esta forma se nos consigue un libro en el que la arrebatada potencia pensante del germano se disciplina clara y distintamente, según los criterios del razonable gusto francés. Por otra parte, el desarrollo está conducido con impersonal objetividad. En el curso de las páginas aparece la concatenación genética de los problemas, las etapas de evolución y el fondo de unidad que reside en el pensamiento scheleriano; distinguiéndose el estudio a que se somete ese pensamiento por la paciencia analítica y el orden claro que todo lo preside. No es una obra de erudición; no tiene nada de farragosa, quizá un poco aséptica, pero, sin duda, ejemplo de discreción expositiva. Conoce a fondo la obra de Scheler, así como la bibliografía sobre esa obra y la personalidad del autor; pero nunca abusa de ese conocimiento, prevaleciendo siempre las palabras originales directas sobre las opiniones de los intérpretes.

El estudio se centra, sobre todo, en la filosofía de Max Scheler. De la vida y personalidad del filósofo hay sólo unas concentradas indicaciones al final de la explosión (págs. 725-739). También estas páginas son modelo de información desinteresada, desprendidas de todo prurito de lucimiento u originalidad, a la vez que muy instructivas. La exposición, que da a entender un conocimiento de consagrado, no tiene interés ninguno apologético.

Dupuy ha escrito otra obra sobre Scheler, que se ocupa de su «Filosofía de la religión». Por eso, el capítulo correspondiente falta en el presente estudio. Fuera de este tema, todos los demás, se en-



tiende los de algún modo centrales, están recogidos y analizados. Sigue la exposición un orden cronológico de motivos, señalando en cada caso las fases de evolución. Entre los motivos puestos de relieve figuran en la primera parte los propios de los escritos de juventud, que se centran sobre el problema del método en filosofía y la irreductibilidad de la esfera de lo ético. En total, son siete las partes en que se divide. En la última analiza los escritos finales, que representan el pensamiento de Scheler, apartado del teísmo cristiano e incurso en una especie de panteísmo biológico. Los temas de las cinco partes restantes son los verdaderamente característicos. Muy interesante el que centra la parte segunda en torno a «la crítica del hombre moderno», en que se presenta la fisonomía moral del «burgués», con sus virtudes y sus límites. Las partes tercera y cuarta exponen lo relativo a la fenomenología y a la ciencia y sujeto del saber; en la quinta se discriminan las esferas de realidad, y en la sexta, la más extensa y seguramente la más digna de atención, se aborda el problema ético, a base preferentemente del análisis de «El formalismo en la ética y la ética material del valor».

Aunque el estudio se presenta en dos volúmenes, su paginación es seguida, y en verdad que no hay motivo ninguno para separar en dos tomos una materia que se continúa del uno al otro, a no ser la razón de comodidad para el manejo. Además de la conclusión sobre la vida y la personalidad de Scheler, se incluye una selecta bibliografía y un índice de materias.

Quienes pensamos que Max Scheler es un hombre de encrucijada esclarecedora y significativa dentro del pensamiento contemporáneo, y ante la dificultad de conocerle directamente en su obra, solamente ahora en trance de edición completa y fehaciente, creemos debido recomendar un estudio como el presente, nada espectacular por procedimientos, pero limpio en resultados.

S. ÁLVAREZ TURIENZO

FASSO, Guido: *Che cosa intendiamo con "Diritto Naturale"?* Estudio publicado en «*Scritti Vari di Filosofia del Diritto*». Milano, 1961.

Sería muy interesante y útil, afirma Guido Fassó, en un extenso trabajo publicado en el libro *Scritti Vari di Filosofia del Diritto*, Milano, 1961, definir los límites de la expresión «Derecho natural», porque, como muchas otras palabras áureas, se emplea en sentidos totalmente diversos, y ello provoca no pequeñas e inútiles confusiones.

Después de subrayar que el problema y la antítesis en nuestros días no está entre iusnaturalismo y iuspositivismo, sino entre iusnaturalismo e historicismo, se pregunta el autor: ¿Qué entendemos por Derecho natural? Un Derecho *a priori*, perfecto, «tutto dato», eterno e inmutable, o un Derecho que «deviene», en que «la ragione



scopre a poco a poco e non cesserá mai di scoprire», un Derecho *sub specie historiae* antes que *sub specie aeternitatis*? (pág. 189).

Se resiste enérgicamente el autor a hacer concesiones historicistas al iusnaturalismo tomista, aun en la interpretación contemporánea del neoiusnaturalismo escolástico, que se esfuerza en conciliar el tomismo con la cultura moderna y, por tanto, de conciliar con la historia el Derecho natural. El conocimiento progresivo de la verdad correspondiente a un Derecho verdadero que la razón nos revela; la conquista progresiva y continua por parte del pensamiento humano de una verdad que se afirma existente fuera de él, pero que hasta que él no la alcanza no significa nada, y que no empieza a tener realidad sino cuando el pensamiento del hombre, alcanzándola, la hace ser, «questa dottrina —dice— che cosa è se non storicismo? Una verità siffatta no è forse *filia temporis*?

El problema deja de ser meramente filosófico para convertirse en el problema de la compatibilidad con la doctrina jurídica católica del pensamiento de muchos neoiusnaturalistas que se tienen por católicos (pág. 191).

El ilustre profesor de Parma entabla con esto una polémica que él mismo va animando en cada párrafo, para llegar a la conclusión en casi todos ellos de que si el Derecho natural, en el curso de su plurimilenaria historia, se ha presentado bajo los más variados aspectos, «questo carattere dell'immutabilità era tra i pochi, per non dire il solo, che fosse affermato da tutte le dottrine giusnaturalistiche» (pág. 203)... Y «cosí continuó a ritenere da parte del pensiero cristiano per non piccolo numero di secoli e se si esageró fu proprio nell'attribuire eternità e immutabilità non solo ai *prima principia* della legge naturale ma a tutti i minuti precetti che i teologi vennero deducendo ed enumerando...» (pág. 202).

Observamos que entre los nombres que menciona el profesor Guido Fassó de los iusnaturalistas de todos los tiempos, «da Aristotele al Maritain», no cita, sin duda por olvido, a un gran iusnaturalista (que era también «teólogo»), llamado Francisco Suárez, quien tiene una doctrina, muy interesante por cierto, sobre la «mutabilidad de la ley natural».

Al profesor Fassó le parecen desconcertantes las interpretaciones modernas historicistas del neoiusnaturalismo, «delle contaminazioni di esso (el tomismo jurídico) con lo storicismo», y la conocida distinción entre los principios y la «materia» de su aplicación (tan claramente expuesta por Suárez), recordada en nuestros días por Graneris (*Contributi tomistici alla filosofia del diritto*, Torino, 1949), conducen, según el autor, «ad una interpretazione del tomismo che può condurre a fare di san Tommaso un specie di Kelsen del Medioevo» (pág. 194). ¡Sorprendente afirmación y comparación la hecha por el profesor italiano!

Para evitar estos equívocos, «una definizione del concetto di diritto naturale sarebe utili a tutti», ya que este término no sólo viene usado por los historicistas inconscientes que se consideran tomistas,



sino también por idealistas y existencialistas, los cuales hablan del Derecho natural por polémica contra el formalismo jurídico o contra la doctrina del Estado ético. Pero no es nada fácil ponerse de acuerdo, y así lo reconoce el autor, porque si ninguno quiere la injusticia, y es notorio que sobre el principio *bonum est faciendum malumque vitandum* y el *suum cuique tribuere*, están, ciertamente, de acuerdo «un comunista, un católico e un liberal»; es, sin embargo, muy diverso lo que a cada uno de ellos les dice su conciencia moral ser *bonum*, *malum* y *suum*.

¿Sería «assai opportuno» ponerse de acuerdo sobre el significado preciso que se quiere dar a la expresión «diritto naturale», o bien el de un ideal «progressivo», que devienne relativo en sus determinaciones, aunque sea absuelto en su idea, como lo entienden algunos jusnaturalistas modernos, o como un sistema de normas más válido siempre y en cualquier parte? Si se le atribuye el primer significado, no cree el autor que los actuales antijusnaturalistas, de educación historicista, idealista o sociológica, rehusarían acoger un Derecho natural así concebido. Si, por el contrario, al Derecho natural se atribuye el segundo calificado, los antijusnaturalistas actuales seguirán siéndolo, y a ellos se unirían también aquellos jusnaturalistas para quienes el Derecho natural perfecto e inmutable es «l'idolo che non dobbiamo adorare», que decía Carnelutti.

Pero es curioso que, no obstante esa «transacción» que propone el docto profesor Guido Fassó, él se cuida mucho y harto reiteradamente de repudiar cualquier aproximación a los jusnaturalistas católicos, a quienes, ante el hecho innegable de la acentuación «progresiva» y más o menos expresa del elemento contingente e histórico en el Derecho, les moteja de no ser jusnaturalistas ni emplear adecuadamente el término «Derecho natural». Si jusnaturalistas, anti-historicistas. Si historicistas (en el sentido de conciliar el Derecho natural con la historia), antijusnaturalistas. El autor no les concede cuartel.

EMILIO SERRANO VILLAFañE

FERGUSON, John: *Moral Values in the Ancient World*. New York, Barnes and Noble, 1959, 256 págs.

El Dr. Ferguson realiza en este libro una patente demostración de lo útil que es el método de estudiar los valores morales en conexión con los valores y con la conciencia religiosa. En este estudio se puede observar cómo en la sociedad griega antigua se produce un movimiento ético que va sublimando unos valores cuya escala se acerca mucho al término de la evolución, a la mentalidad ética que la religión cristiana vendría a instaurar.

Desarrolla el autor una instructiva y documentada investigación sobre los principales conceptos éticos griegos y romanos, los cuales aparecen como cruciales puntos de vista acerca de las formas superiores



y mejor acreditadas razonablemente de conducta. Así estudia los conceptos de *eros*, *filantropía*, *homónoia*, *eutarkéia*, *virtus*, *clementia*, *gravitas*, etc. Hay que observar aquí que insiste más bien en aquellas modalidades de conducta que tuvieran alcance meramente intersubjetivo y aun individual que comunitario y político. Por ello notamos que apenas se ocupa de conceptos tan fundamentales como el de *areté* y *megalopsyjía*. Tampoco estudia los momentos lógicos —incluso preliterarios— de la formación del concepto de *virtus*, el cual en la Roma antigua tenía indudablemente un significado que le acercaba al de *areté*, o sea al de «fuerza material» de un sujeto, de un guerrero concretamente, tal como se mantiene en otro vocablo emparentado, el de *vis*. Parece, por tanto, que es también preocupación del autor estudiar aquellos aspectos de la moralidad heleno-romana más próximos a la conciencia moral del judaísmo, como paso previo a la comparación entre la ética «privada» heleno-romana y la cristiana referida sobre todo a la conducta del hombre considerado individualmente. El punto de unión de ambas mentalidades antiguas aparece en el concepto heleno-cristiano de *agápe*. Aunque fijándose en ciertos factores diferenciadores, pues la ética judaica está muy basada en la conciencia de legalidad, mientras que la ética helénica se basa en la crítica y el examen de consideraciones de prudencia y de reflexión más incondicionada y liberal.

Resulta, conforme al método empleado, que el valor *agápe* estructura un sistema de valores más elevado que los antecedentes. La razón de esta preferencia consiste en que en dicho sistema se supera el intelectualismo helénico tradicional, el cual no es muy favorable a la instauración de un sistema ético basado en valoraciones religiosas.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE

FOLGADO, Avelino: *Evolución histórica del concepto de Derecho subjetivo. Estudio especial de los teólogos-juristas españoles del siglo XVI*. San Lorenzo del Escorial, 1960, 330 págs.

El tema de esta obra consiste en describir la aparición y el desarrollo del concepto de Derecho subjetivo durante el siglo XVI, buscando antecedentes y precedentes en la antigüedad romana y en la Edad Media. Su método es estrictamente doctrinal, o sea, atendido a los textos jurídicos o moral-jurídicos del período comprendido, cuyos autores fueran especialmente miembros de órdenes religiosas y teólogos profesionales. No hay duda de que esta elección es acertada, ya que casi siempre los juristas propiamente profesionales tienen mentalidad conservadora y, en el orden de la génesis conceptual y de los cambios metodológicos, actúan retardatariamente.

Tal vez, lo que de una exposición meramente doctrinal resulta, es que no aparece la necesidad del cambio ideológico y de la evolución conceptual. Una comprensión no meramente «técnica» sino propiamente



te filosófica sólo puede resultar de una conexión de la evolución del cambio doctrinal con la evolución cultural entendida en su contexto más amplio. En este caso, con la aparición cada vez más rotunda, en el horizonte de los tiempos modernos, de la realidad subjetiva del hombre. Tal vez una conexión establecida de tal modo hubiera permitido al autor establecer, dentro mismo del período estudiado, cómo para Vitoria y Soto el método explicativo y la importancia argumental en sus investigaciones se centraba en la consideración de «lo justo objetivo» como punto central de su sistema, mientras que en Molina, por su parte, el *ius simpliciter* era ya, no lo justo objetivo ideal del cual fuese *ratio la lex*, sino lo justo entendido como justo subjetivo o *facultas*. Mientras que, al terminar la fase realmente constructiva del sistema, después de Lugo, que hace del concepto de *suitas* basado sobre el Derecho subjetivo el punto nuclear de su método que le lleva a considerar al *dominium* como Derecho natural pre-legal, rebasando ya netamente la posición de Suárez, aparece su discípulo Antonio Pérez, para el cual el Derecho es simplemente el Derecho subjetivo, siendo el Derecho objetivo la simple constatación del Derecho subjetivo en el ámbito comunitario. Esta posición, análoga a la kantiana como el propio P. Folgado observa, puede ser valorada positivamente si se abandona el punto de vista dogmático-doctrinal más «simpático», y se observa que tal desarrollo tiene el indudable mérito de adelantarse en siglo y medio a la orientación liberal que, tras de haber conseguido en casi toda Europa implantar el Estado de Derecho, progresa actualmente en el sentido de imponer cada vez más el respeto al ámbito de los derechos humanos fundamentales y de incoar lo que Werner Goldschmidt califica de Régimen de Justicia.

El autor ha desarrollado con indudable conocimiento y notoria maestría la marcha cronológica del cambio doctrinal en el concepto de *ius* hasta hacer decantar la acepción sobre la que se ha construido ulteriormente la noción de Derecho subjetivo.

En los textos legales romanos no es obligada su interpretación como Derecho subjetivo. Los estudios se refieren, tanto como los textos mismos, a épocas tardías de la formación del Derecho romano, y por tanto el *ius* ha alcanzado un desarrollo abstracto como *lex*, vigorizado en la época justiniana. Más tampoco se puede afirmar que alguna vez no la haya tenido. Siendo sabido que en su origen el Derecho romano no es «civil» sino «gentilicio»; que los sujetos jurídicos son precisamente los «padres»; no se podría negar que en tal momento histórico el prototipo de Derecho es el Derecho subjetivo, aunque aquellas expresiones se interpreten y se apliquen como pertenecientes a un Derecho más bien abstracto y objetivo cuando su ámbito de aplicación es ya una *civitas* que ha integrado una pluralidad de clases sociales o un imperio que abarca todos los pueblos mediterráneos.

El comienzo «técnico» del uso medieval del Derecho subjetivo viene situado, con todo acierto, en la polémica franciscana acerca del Derecho de propiedad. La línea doctrinal llega hasta la Escuela española a través de las investigaciones de los maestros nominalistas.



Dentro del período abarcado por la Escuela española, el autor efectúa un tratamiento sistemático, donde manifiesta su absoluto dominio de las fuentes, una enorme claridad de concepción y una gran capacidad sistemática para interpretar y aducir oportunamente la cantidad enorme de materiales que aparecen a lo largo de su estudio.

Después de examinar el Derecho en su aspecto objetivo (como lo justo, como lo igual, como lo suyo), se centra en el concepto de Derecho subjetivo: como licitud, como potestad y como facultad. Este concepto de facultad viene explicitado a su vez, criticando posiciones cuyo desacierto demuestra ampliamente el autor, como moral, legítima y jurídica. Hace la comparación y reducción del Derecho subjetivo al dominio —aproximación que tanta influencia ha de tener en el iusnaturalismo anglosajón cuya raíz es, además de franciscana, suareciana— y examina ulteriormente el contenido del Derecho subjetivo. Considerando formalmente al Derecho subjetivo, aprecia su aspecto alteritario, intersubjetivo y comunitario.

En otro momento de la investigación, se estudia la estructura del Derecho subjetivo: el sujeto, el objeto y el término, estudiando los casos tópicos que sirven para aclarar tradicionalmente la significación de cada uno de tales datos.

Las causas extrínsecas del Derecho: eficiente, ejemplar, final y el título jurídico, examinadas suficientemente dentro de la tradición metodológica de la escolástica, permiten llegar a las conclusiones de que el Derecho es una realidad moral y objetiva, y subrayar el personalismo que late en toda concepción de las realidades jurídicas.

Se estudian, por último, con arreglo a esos mismos criterios tradicionales las divisiones metodológicas del Derecho: natural y positivo, sobre bienes internos y externos, *in re* y *ad rem*, general y particular, facultades egoístas y altruístas, el Derecho *simpliciter* y *secundum quid*.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE

Fox, Adam: *Plato and the Christians*. SCM Press Ltd. London, 1957, 206 págs., 21,5 × 14 cm.

El libro presupone el hecho patente y de todos admitido de la cercanía de muchas doctrinas platónicas al cristianismo. «Moisés con indumento ático», llama a Platón, en el siglo II, un autor, por cierto, no cristiano. Es conocida la predilección que por él sintieron muchos Padres de la Iglesia, incluyendo, como testigo mayor, a San Agustín. Sobre este hecho, el volumen se propone documentar esa admisión. Para ello ofrece una antología de pasajes, cada uno de los cuales coloca bajo un lema sacado de la Biblia, a fin de que se advierta la relación de los contenidos.

Reparte su trabajo en cuatro secciones. La primera versa sobre «Dios y la creación»; en la segunda se destacan las enseñanzas concernientes a «El hombre y su destino»; la tercera se ocupa de «Los



fundamentos de la moral»; y la cuarta se titula «Religión e Iglesia». En total son 123 trozos bien seleccionados, correspondiendo 34, 23, 38 y 28, respectivamente a cada sección.

La suma que constituye el cuarto grupo es un tanto artificial e insuficiente. Las partes más ilustradas son la primera y la tercera. Nos parece también escasa la segunda, aunque llena de interés.

Evidentemente, el esfuerzo antológico podía haberse llevado más adelante. Pero el libro se dirige al lector culto corriente y no al filósofo, por lo que no ha de esperarse de él una meticulosidad y amplitud exhaustivas. La idea que se quería poner de relieve lo resulta de un modo suficiente, y puede completarse con los trabajos expositivos escritos sobre la materia.

Los pasajes están todos convenientemente datados, añadiéndose en cada caso oportunas referencias a la obra de Platón, o incluyendo, en cursiva y entre paréntesis, notas que esclarecen el sentido o importancia del asunto. Varios índices finales, de referencias bíblicas y platónicas, así como de nombres propios, facilitan la localización de los asuntos y dan idea del material utilizado. En el prólogo se hacen diversas consideraciones sobre el lenguaje, el estilo filosófico y el contenido de la obra platónica, todo ello de interés general para el conocimiento del filósofo, aunque sin especial relación con la materia del volumen.

S. ALVAREZ TURIENZO

GOTTHEIL, Julio : *Common Law y Civil Law*. Buenos Aires, 1960, 150 páginas.

Este libro de Gottheil es un buen ejemplo de la profundidad que se pueda alcanzar en el análisis de los problemas jurídicos cuando el autor dispone de un instrumento teórico general, por las perspectivas que abre a la investigación, adecuado por su adhesión a los datos de la realidad, y sólido por la hondura de su fundamentación filosófica.

La importancia filosófica de Carlos Cossío y la extensa escuela que ha creado en la Argentina va dejando su huella e influencia en libros que, como este que presentamos, va exponiendo y aplicando en diversos sectores del Derecho los puntos de vista suministrados por la teoría egológica, pone el análisis y exposición de los fenómenos jurídicos y la fundamentación del carácter científico del conocimiento. Esta influencia y aportación doctrinal se ve confirmada una vez más al hacer uso de ella para el estudio del *Common Law*.

El autor se acerca a la realidad social para interrogarla y ajustarse a lo que esa realidad presenta. Aporta nuevos elementos de juicio del *Common Law* y las contribuciones del realismo norteamericano de Llewelyn y Frank. Con estas aportaciones, promueve Gottheil el acercamiento cultural y científico y se estimula la pre-



paración de los materiales requeridos para intentar una síntesis doctrinaria que permita resolver las aporías de las principales concepciones teóricas del *Common Law* y del Derecho continental.

Uno de los grandes méritos de esta obra —dice en el prólogo J. Cueto Rúa— consiste en hacerse cargo de problemas que preocupan a los juristas norteamericanos, como los vinculados a la formación de la norma general implícita en los precedentes, y el análisis del razonamiento judicial. En efecto, en el pensamiento del autor se percibe la novedad, la penetración y la tematización de presupuestos que caracteriza la obra del jurista que medita sobre otro sistema cuando ha mediado hondura y mentalidad en el examen y esfuerzo por comprender (págs. 12 y 13).

El libro de Gottheil no es de fácil comprensión; requiérese en quienes leen la obra un cierto grado de experiencia jurídica. Los aplicadores del Derecho encontrarán más asequible su contenido y se sentirán más inclinados a aceptar sus conclusiones.

Como reza el título, el libro, a través de sus siete capítulos, va haciendo un paralelo entre el *Common Law* y el Derecho del «sistema de tradición continental», con la diferencia fundamental, por lo que se refiere a la vida o realización del Derecho. En el sistema continental, el Derecho «es un repertorio de normas generales», y los jueces son nuevos «aplicadores de dicho Derecho a los casos concretos de conflicto» (pág. 24).

Según la creencia, en el sistema del *Common Law* existe un Derecho dado por anticipado a los hombres que constituyen la sociedad en un momento determinado. Ningún hombre o grupo puede hacer el Derecho, por la sencilla razón de que ya está hecho...

«Los juzgadores deben encontrarlo en la aplicación que de él se haya hecho en casos anteriores (*stare decisis*); el Derecho no es creado por una autoridad, sino que se encuentra en cada decisión judicial» (pág. 28).

Sobre esta tesis fundamental, el libro va, a lo largo de sus páginas, arrojando luz sobre las formas típicas en que los juristas de uno y otro sistema meditan sus temas y resuelven sus problemas. Y demuestra cómo por caminos diversos se puede llegar a resultados similares. Muestra cómo la norma general formulada *a priori* por el legislador no es una condición *sine qua non* para la existencia de un Derecho en el que se realice satisfactoriamente el orden, la seguridad, la paz y la justicia.

Un concepto que se utiliza en todo el libro como núcleo alrededor del cual gira la vida jurídica: la *sentencia*. «La sentencia del *Common Law* cita casos, razona sobre ellos y se funda en ellos; las leyes que cita son meros puntos de apoyo para agrupar casos. La sentencia del *sistema continental* cita leyes, razona sobre ellas y se funda en ellas; las opiniones de autores y las citas de casos son elementos usados para mostrar el «verdadero» sentido del contenido legislativo» (página 20).

Sobre estas características, firmemente anotadas por el autor, se



construye la diferencia entre ambos sistemas: el del *Common Law* y el *sistema continental*, ya que se trata no sólo de una distinta jerarquización en las fuentes jurídicas, sino también de una distinta manera de elaborar sus contenidos normativos. Cada norma es un instrumento conceptual para la realización de los valores jurídicos en el grupo social. Y eso es cierto respecto de las normas generales y de las individuales. El sistema no es más que el modo en que estructura los instrumentos en su totalidad. Cada norma se vuelve parte de un todo y adquiere un sentido completo, que no tiene aislada.

Afirma el autor que la conocida construcción jerárquica normativa de Kelsen «es válida universalmente», y, por lo tanto, para sistemas normativos de las características y el nivel histórico-cultural del *Common Law* y del sistema continental. Sobre bases egológicas, el sostén práctico existencial se da en toda la pirámide de normas. En la cúspide, la norma fundamental se apoya en el hecho histórico que amojona el ordenamiento. En la base, las normas individuales se apoyan en la realidad individual de cada caso. Y las normas generales se apoyan en su vigencia y se conforman en su modo de ser, en creencias, en formas de pensamiento reiteradas dentro del grupo social; es decir, en una serie de modos existentes, que son también realidad histórico-social» (pág. 147).

EMILIO SERRANO VILLAFAÑE

HENRICI, Peter: *Hegel und Blondel* (Pullacher Philosophische Forschungen, Band III). Verlag Berchmanskolleg, Pullach bei München, 1958, XX-208 págs., 24 × 16 cm.

El estudio comparativo entre Hegel y Blondel se ha realizado en más de una ocasión. Este libro conoce perfectamente el hecho; pero, no obstante, insiste en el tema, abordándolo en forma central y a base de una investigación ceñida.

El volumen tuvo su arranque en una disertación para la Facultad filosófica de la Universidad Gregoriana. El autor se propone en él aplicar una nueva fórmula de crítica filosófica, que adopta como punto de partida el considerar la realidad de la revelación como hecho señalado que tomar en cuenta. En relación con ese hecho, todos los sistemas de la filosofía pueden clasificarse en dos grupos, según se encuentren abiertos o cerrados al mismo.

Sobre esta base, el libro establece una confrontación de la revelación cristiana con la filosofía en general, desarrollando en particular el problema en relación con Hegel y con Blondel, y comparando esos pensadores entre sí. Ambos autores proceden en busca de una filosofía concreta, que al cabo se resuelve en un panlogismo; también ambos, mediante la dialéctica, que arranca del dinamismo de la conciencia, tomada ésta en toda su plenitud, se abren en proceso ascendente a lo divino. El contacto con lo divino, su determinación,



así como la relación que con ello guarda el mundo del hombre o en general de lo finito; y, finalmente, la presencia que en ambos sistemas tiene la teología de la revelación cristiana, diversa la función en cada uno de ellos, constituyen los puntos capitales del desarrollo. Un desarrollo denso, pausado y rico en matices. La obra se extiende por cinco capítulos, seguidos de varios excursos críticos finales; se completa con registros de nombres y términos técnicos, así como de bibliografía.

De la comparación de ambos autores resulta un cuadro ilustrador para toda la historia de la filosofía; particularmente queda a su debida luz la obra de Hegel, a la vez que obtiene un subrayado, que no es frecuente encontrar, la de Blondel, dejando al descubierto algunas de sus últimas implicaciones. El libro, no obstante, resulta un tanto monótono y limitado. Monótono por la insistencia en un espacio temático fundamental, pero reducido; y limitado, porque la exposición evita tocar, sea asuntos, sea nombres que perturben el hilo lógico de la concreta cuestión estudiada. Así se explica que sea prácticamente ocioso un índice de materias, ya que todo el contenido está indicado en el de capítulos y párrafos; y que el de nombres ocupe apenas una página. En la medida que el estudio es rico en cuanto afecta al conocimiento directo de Hegel o de Blondel, es pobre en contrastes o perspectivas hacia fuera, hacia la literatura o los problemas filosóficos que pudieran rozarse con el asunto, todo ello no ciertamente necesario, pero sí con frecuencia esclarecedor. Indiquemos, pues, de nuevo que se trata de una investigación especializada, ordenada a ofrecer análisis y resultados precisos sobre unos puntos de interpretación histórica también precisos.

S. ALVAREZ TURIENZO

HYMAN, Herbert H.: *Political Socialization, a Study in the Psychology of Political Behavior*. Glencoe, Illinois, The Free Press, 1959, 171 págs.

Hyman monta su estudio sobre un conjunto de trabajos que hacen referencia a la conducta política del hombre, y que han sido realizados dentro de una perspectiva psicológica. Las tres características comunes a todos ellos, y a las que se ciñe Hyman, son: participación en la vida política, orientación radical o conservadora y expresión democrática o autoritaria. La hipótesis de Hyman es que la continuidad y uniformidad de la conducta política de grandes sectores de individuos en edad adulta hace sugerir que dichos individuos han sido sometidos, durante su desarrollo, a tales influencias, que es probable que muestren una conducta semejante a lo largo de sus vidas; de aquí que la esfera a estudiar sea la socialización política del individuo. Hyman analiza el comienzo de las diferencias políticas en la niñez; por supuesto que los fenómenos políticos que recoge no son sino rudimentos de formas políticas.



Lo primero que encuentra es una división en grupos, similar a la existente en el mundo de los adultos: los niños se interesan más por la política que las niñas; las distintas clases sociales conforman a los niños de manera diversa: los niños de clase baja son más liberales que los de clase alta; los niños o jóvenes peor educados, con menos cultura, son más intolerantes que los que han recibido una educación mejor.

La socialización política sigue normas específicas. Hay una, sin embargo, de tipo general y, por demás, lógica: la participación en la vida política aumenta con la edad del joven: se inicia en los primeros años y alcanza una cierta madurez a los dieciséis. Este resultado empírico hay que completarlo y aclararlo con otros de un nivel más concreto: la orientación política se desarrolla en proporción diversa de acuerdo con los distintos aspectos de la política.

Otro punto tratado por Hyman es el de las agencias de socialización política. La agencia que tiene una mayor importancia en la socialización política del niño es la familia. Cuando los padres y los hijos se miden, respecto de su orientación política, se obtiene usualmente como resultado la semejanza de opiniones, lo que viene a apoyar la tesis de que la familia es quien transmite principalmente una postura política a los hijos. Aún más: existe una proporción elevada de resultados empíricos, que permiten sostener que las actitudes políticas no se forman en términos de rebelión y oposición a los padres.

Si los hijos tienden a seguir la orientación política de los padres, el resultado final tenderá a ser la estabilidad política. No obstante, es fenómeno de observación frecuente el cambio, la inestabilidad política. Los factores que pueden contribuir a dicho cambio son: 1) Diferentes tasas de nacimientos en las distintas clases sociales, que tienden a alterar la composición social del electorado en un determinado momento. 2) La familia transmite una orientación genérica hacia un partido o una ideología, que no determina la conducta del hijo en la situación concreta de una votación, en la que pueden intervenir otros muchos factores. 3) La familia, por tanto, transmite una preferencia determinada, que no se convierte necesariamente en una conducta política específica. 4) Hay familias que están divididas respecto de un ideología política y familias que no tienen ninguna. En estos casos, los hijos no reciben un influjo igual o ningún influjo de sus padres. 5) El influjo paterno se dirige más bien hacia un determinado partido que hacia una determinada ideología; por tanto, si dentro del partido se produce un cambio de ideología, es probable cierta inestabilidad a la hora de votar. 6) Por último, cierto número de hijos tiende a estar en desacuerdo con sus padres.

El niño no sólo recibe influencias de su familia, sino también del entorno total en que se desenvuelve. Si el entorno es semejante al de sus padres, se da una circunstancia más que favorecerá la semejanza de actitud política; si es diverso, el niño tenderá a estar en conflicto con las actitudes paternas. No obstante, este fenómeno



se verá atenuado por el hecho de que el niño, no comprendiendo todavía los símbolos políticos, los percibe generalmente a través de las explicaciones de los padres.

La mayoría de los resultados empíricos vienen a apoyar la hipótesis de Hyman de que la conducta política del adulto ya viene prefigurada, generalmente, desde sus primeros años: el influjo más poderoso lo recibe de su familia.

J. C.

**HYPPOLITE, Jean: *Etudes sur Marx et Hegel*. Librairie Marcel Rivière. París, 1955.**

Notable este libro de Hyppolite, lleno de sugerencias, escrito no sólo con absoluto dominio de los temas —a los que ha dedicado especial atención, en particular a Hegel desde mucho tiempo atrás—, sino también con singular penetración, de manera que ha venido a constituir referencia obligada para los estudiosos de Hegel y de Marx.

Lo abre el estudio «Vida y toma de conciencia de la vida en la filosofía hegeliana de Jena», las primeras de las no pocas páginas que Hyppolite dedicará al joven Hegel. Estudio que nos aclara la manera en que la primera lógica de 1802 responde al problema que se le planteaba a Hegel desde el primer momento: «pensar la vida: he aquí la tarea». Y para pensarla en su totalidad, la categoría de la infinitud resulta entonces la categoría clave. Con lo que esta lógica representa ya neta distancia de Schelling como no se marca en otras obras de Hegel del mismo momento. Así se abre camino hacia la Fenomenología; camino en el que la filosofía del concepto se irá oponiendo a la de la intuición, y la del Absoluto como sujeto a la del Absoluto como sustancia.

«La existencia en la fenomenología de Hegel» continúa esta meditación, que nos vendrá a descubrir ahora de manera magistral en la conciencia de la vida en su totalidad, la conciencia de la muerte, el encuentro y la lucha a muerte de las conciencias, la dialéctica del amo y el esclavo y la dialéctica del trabajo, el profundo parentesco de los temas hegelianos con ciertos temas de la filosofía contemporánea.

«La significación de la Revolución francesa en la fenomenología de Hegel» comienza poniéndonos de manifiesto el giro radical de su pensamiento entre Berna y Jena: del «sollen» a la «comprensión de lo que es». Y, sin embargo, su reflexión sobre la Revolución en la fenomenología continúa la comenzada en Berna sobre el tránsito de la ciudad antigua a la «ciudad» moderna. Justamente la evolución de los dos mundos escindidos en ese tránsito culmina en los conflictos de la conciencia noble y baja, de Aufklärung y fe, cuyo resultado y cuyo intento de unificación es la Revolución. Podemos considerar que la superación de esa Revolución nos anticipa ya muchos temas de su Filosofía del Derecho.

Su ensayo *Alienación y objetivación* está escrito a propósito del libro.



de Lukacs *Der junge Hegel*, pero desborda el mero comentario. La época, la ciencia económica de la época y la filosofía del joven Hegel: he aquí lo que Lukacs estudia y compara. No sólo en la categoría de totalidad; también en la dialéctica concreta (como agudamente señala Hyppolite), Hegel se inspira de los trabajos de los economistas contemporáneos, y especialmente de Adam Smith. No sólo nos expone así un cuadro correcto de la sociedad capitalista naciente, sino que alcanza a ver sus contradicciones y la alienación del hombre en esta sociedad. Desde la perspectiva de Marx, confunde, sin embargo, alienación y objetivación; confusión cargada de consecuencias. Hyppolite nos insinúa, empero, acertadamente los límites de la distinción.

«Marxismo y filosofía» nos plantea casi de entrada el problema de la relación entre los escritos de juventud y de madurez de Marx. Hyppolite afirma con acierto que son incomprensibles unos sin otros. Tanto este estudio como el de «De la estructura del Capital y de algunos presupuestos filosóficos en la obra de Marx», parecen comprobarlo. El Capital sería, en decir de Hyppolite, la réplica viva de la Fenomenología: el capital que se fenomenaliza y se presenta a la conciencia del proletariado. Significativo final: «En todo caso, una superación del marxismo no nos será posible más que después de una seria reflexión sobre los presupuestos filosóficos y la estructura de la propia obra marxista.»

En «La concepción hegeliana del Estado y su crítica por Karl Marx» nos descubre Hyppolite algunas de las líneas mayores de aquel trabajo que en el año 1843 redactara Marx para sí, minuciosamente, y del que sólo la Introducción, escrita algo más tarde, vió la luz en los *Anales franco-alemanes*. En él trata Marx de poner de relieve los supuestos filosóficos y el contenido histórico de la Filosofía del Derecho de Hegel, y se ve así conducido a criticar uno y otro: su idealismo filosófico y el Estado prusiano. Hyppolite nos acompaña en su crítica de conjunto y su crítica de detalle: de la Monarquía, de las Cámaras, de la burocracia. Certestamente subraya al final la importancia de aquella Introducción y la que en ella tiene (frente a todo «objetivismo») la toma de conciencia.

«La situación del hombre en la Fenomenología hegeliana» y el «Ensayo sobre la Lógica de Hegel» cierran sugestivamente este libro. Libro que no cuenta tal vez entre uno de sus menores méritos el de ponerse de manifiesto la notable coherencia de pensamiento entre juventud y madurez (empeños hay recientes en sentido contrario) de Marx y Hegel.

VÍCTOR PÉREZ DÍAZ



KANTOROWICZ, Herman: *The Definition of Law*. Cambridge, University Press, 1958; 137 págs.

El autor se planteó, por los tiempos en que estas páginas fueron escritas, al comenzar la segunda guerra mundial, el problema de concretar un concepto de Derecho que fuese metodológicamente capaz de aunar sintéticamente todas las concepciones del Derecho que han tenido vigencia filosófica en el transcurso de la civilización occidental. De este esfuerzo provendría un criterio para referirse a las materias jurídicas emplazándolas en un campo conceptual claramente diferenciado respecto a las no jurídicas.

Comienza Kantorowicz por referirse a lo significado por la expresión de «ciencia jurídica». Para ello plantea las antiguas doctrinas de la relación entre Derecho y ética. Recorre la historia del pensamiento jurídico, así como de los planteamientos históricos acerca de la reforma de las instituciones y de la legalidad jurídica mediante la consideración crítica de las vigencias dadas. Pero la ciencia jurídica en cuanto tal es «dogmática», aunque abarcando aspectos variados. Ello es posible adoptando el método que llama «pragmatismo conceptual». No busca la intuición esencial del Derecho, sino que se presenta por el concreto objeto de tal ciencia jurídica. Por ello, no aparece definido el Derecho, pero es posible averiguar comparativamente el objeto de su ciencia en un tiempo dado. Por el contrario, una definición no abarcaría fenómenos no incluidos en la misma, dado el cambio de las necesidades sociales o de las inquietudes científicas o, incluso, la técnica de institucionalización, sanción, legislación, etc.

De este modo, el Derecho aparece en función del saber jurídico en su conjunto y en cada parte del mismo. Se define de este modo: Derecho es un cuerpo de reglas que prescriben la conducta exterior y que se consideran obligatorias.

Tanto los conceptos de *regla* como de *conducta* son conceptos generales que pueden ser aplicados también fuera del campo del Derecho. Regla es una expresión de relaciones que deben existir entre cierta conducta humana y cierta posible propiedad de tal conducta. Los deberes se configuran en una subordinación respecto a otros de orden más elevado, dependiendo todos de una regla básica y absoluta. En esta materia Kantorowicz parece acercarse extraordinariamente a la concepción de Kelsen, aunque rechaza explícitamente toda coincidencia. Este acercamiento parece, sin embargo, evidente, incluso en aspectos tan importantes como el de configurar como regla más alta la de «obedecer a la autoridad suprema». Aunque por otro lado fundamenta explícitamente el deber de cumplir los preceptos jurídicos en una orientación hacia el valor y hacia el bien a que tiende cada precepto. Mas Kantorowicz no llega a enunciar la consistencia de los valores sobre los cuales reposa la fuerza obligatoria del deber jurídico.

Las reglas jurídicas prescriben conducta solamente exterior. De este modo se distinguen de las reglas éticas. No es forzoso cumplir el deber jurídico con buena fe. La justicia está implicada en un campo intermedio entre la ética y el Derecho. De todos modos, sería imposible incluir la moralidad dentro del concepto del Derecho, y ni siquiera factible en una exposición histórica, aunque en épocas primitivas moral y Derecho tenían vigencias indiferenciadas.

En cuanto a la costumbre jurídica, Kantorowicz la clasifica unas veces como Derecho, pero otras no, según que se refieran a conductas exteriores obligatorias o que no dispongan de tal obligatoriedad. En todo caso, el criterio para un discernimiento válido consiste en el estudio de la práctica judicial de cada época y de cada país. Son jurídicas aquellas relaciones acerca de las cuales se producen o se pueden producir procedimientos judiciales. Esta intervención viene definida por Kantorowicz mediante el concepto de que tales relaciones se consideran «justiciables», pero no refiriéndose entonces a las conductas mismas en que podrían surgir las relaciones, sino a las reglas y preceptos cuya obligatoriedad daba razón de que tales relaciones fueran tomadas en consideración por los órganos judiciales.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE

LACHANCE, Louis: *Le droit et les Droits de l'homme*. «Bibliothèque de Philosophie Contemporaine». París, P. U. F., 1959, 1 vol., IV-240 págs.

No es un estudio histórico, sino filosófico, nos dice su autor, el P. Louis Lachance, O. P., profesor de la Universidad de Montreal. Bien conocido por su excelente libro *Le concept de droit selon Aristote et Saint Thomas* (2.<sup>a</sup> edic., 1948). El libro de ahora, aun coincidente en los puntos comunes que tiene con aquél, «no es ni la reedición ni la repetición sobre otras formas» (pág. 2); no responde a las mismas preocupaciones ni está construido con los mismos métodos; sobre todo, salvo sobre el problema del Derecho subjetivo, trata de cuestiones dejadas entonces de lado. Su contenido es muy interesante: Derecho y civilización (Cap. I); Derecho y civilización occidental (Cap. II); El Derecho romano (Cap. III); El Derecho natural (Cap. IV); La unidad de la ley y el bien común (Cap. V); El Derecho positivo (Cap. VI); El Derecho social (Cap. VII); La persona, sujeto de Derecho (Cap. VIII); La persona, término de la relación de Derecho (Cap. IX); Razones en la ausencia del «Derecho subjetivo» en Santo Tomás (Cap. X); Las formas derivadas del Derecho (Cap. XI). A estos once capítulos siguen unos pequeños estudios sobre el Derecho internacional: elaboración de las bases doctrinales del Derecho internacional, estructura de la comunidad internacional, sujeto del Derecho internacional. Dieciséis capítulos,



cuyo enunciado nos dice su interés, para terminar con una conclusión sobre la espiritualidad del Derecho.

Como indica el título del libro, el Derecho es un fenómeno típicamente humano. No todo el mundo, sin embargo, admite que haya derechos del hombre y entre los que lo admiten no todos conceden que el Derecho se inserte en la naturaleza y sus inclinaciones. Para nuestro autor, el Derecho, como todo factor cultural, está indisolublemente ligado a la naturaleza del hombre y a su destino; es el instrumento del que la razón, alumbrada por la significación que descubre la naturaleza, provee al hombre para ayudarle a realizar su destino terrestre (pág. 7). El Derecho constituye uno de los atributos esenciales del hombre: «Il est chevillé dans sa nature, vu qu'il est impossible qu'un être qui est raisonnable ne soit pas susceptible d'accepter la régulation morale et juridique de la raison» (pág. 18).

El punto sobre el que insiste el autor es que en el origen y centro de todo sistema jurídico está el hombre, el cual ha visto siempre en él un acuerdo entre sus posibilidades íntimas y su desenvolvimiento adquirido, entre las leyes implicadas en el despliegue espontáneo de sus energías y aquellas que gobiernan las actividades deliberadas de las que han salido las diversas formas de civilización que él ha realizado: «La tâche de la métaphysique est de fournir une représentation de la nature des choses; et celle qu'elle a fournie de l'être humain a conditionné de loin tous les types connues de régime juridique» (pág. 5).

Pero, ¿hay acuerdo sobre la naturaleza del hombre? Es preciso aun seguir interrogando sobre ello. La confusión intelectual que ha seguido a la última guerra ha sido tan profunda que la duda sobre la esencia del ser racional ha alcanzado a un gran número de inteligencias: «Il s'est même trouvé des philosophes d'occasion pour se proclamer sans vergogne en désaccord avec ceux qui oseraient penser qu'il était par naissance un *homme*, un être *avide* de développement rationnel» (ibíd.).

Sin embargo, cualesquiera que sean las divergencias sobre la naturaleza del hombre, no se puede negar la evidencia de que hay en él, desde su nacimiento en «rango», una «dignidad» propia, una «grandeza», que no es ninguna convención, sino que le distingue intrínsecamente; una perfectibilidad que exige un tratamiento que sobrepasa —como dice Sartre— «tres tôt le dressage animal». (*L'existentialisme est un humanisme*, págs. 20-25.)

Ahora bien, el hombre no vive en lo abstracto. La perfección la adquiere en el tiempo y a veces con ocasión de una coyuntura fortuita de una serie de circunstancias. En presencia de situaciones de hecho, el hombre las juzga, las valora e interpreta y se pregunta sobre la posibilidad de integración en el dominio del Derecho. Según que convengan o repugnen a las reglas primordiales de la razón, los hechos son acogidos o rechazados, bien entendido que el hombre tiende en su pensamiento como en sus empresas al equilibrio y a la unidad.

El Derecho es la civilización; es un elemento espiritual de toda civilización, que el Derecho manifiesta y produce a la vez; es la encarnación de lo espiritual en lo temporal social. Toda Europa —dice el autor— ofrece una cierta homogenicidad porque ha poseído en común su culto a la razón, su amor a la libertad, al orden, a la medida de las proporciones armoniosas. «La confiance aux forces de la raison, la foi en leur suffisance, auraient á la longue engendré un équilibre institutionnel tout à fait caractéristique de la civilisation occidentale» (pág. 23).

Por lo que se refiere al Derecho natural, el profesor Lachance afirma que «le droit naturel est un carrefour» (pág. 60). Porque se sitúa en el punto de encuentro de la política, de la moral, de la filosofía de la naturaleza y de la ciencia del Derecho. No es, pues, extraño que cada vez que los juristas se han visto obligados a reflexionar y meditar sobre los criterios primeros de su disciplina, se asiste a lo que se llama o una «restauración» o un «renacimiento» o una «reviviscencia» del Derecho natural. Y en este renacimiento del Derecho natural se constata «que ce qu'il y a de nouveau en elle (notre époque), c'est que le droit naturel qu'on y professe s'inspire davantage de la philosophie du Moyen Age et, en particulier, de celle de Saint Thomas D'Aquin, que de celle des philosophies du XVIII siècle» (págs. 73). Con profunda satisfacción registra el autor este hecho y con él nos congratulamos muy sinceramente nosotros. Porque es innegable que entre los obstáculos que la doctrina del Derecho natural ha encontrado en su camino histórico, el primero, y acaso el más grave, ha sido las deformaciones a que su optimismo ha llevado a veces a algunos de sus adeptos, quienes con ello han contribuido a su descrédito; el segundo, la obra de aquellos que le han dividido y despojado de uno de sus elementos esenciales.

Por estas razones le parece indispensable al autor, entusiasta y profundo conocedor de Santo Tomás, hacer una breve exposición del pensamiento del Aquinatense sobre el Derecho natural: «Tout pour saisir la signification de la pensée contemporaine que pour marquer sa continuité interne avec la pensée antique» (pág. 74). «Le droit naturel consiste en ce qui est de soi adapté et dû à la nature, en ce qui répond à ses exigences, en ce qui est de soi nécessaire à sa réalisation» (pág. 83). El Derecho natural es el objeto central de la justicia en todas sus formas; él constituye el núcleo alrededor del cual se desenvuelve y la prolongación de la justicia natural, que es la equidad, porque todas las especies de justicia, en tanto que ellas incorporan la equidad, son en su sustrato primitivo formaciones naturales. Lo que explica que ellas se expresan espontáneamente en los rudimentos del Derecho positivo que son las costumbres.

En los capítulos X y XI insiste el P. Lachance en una cuestión polémica ya defendida por él en su obra *Le concept de droit selon Aristote et Saint Thomas*, la refutación de la tesis que afirma encontrar en la doctrina de Santo Tomás el derecho «subjetivo», el «derecho facultad». Su contraria negativa y antisubjetivista, defen-



dida vigorosamente por O'Lottin, *Le Droit naturel chez Saint Thomas D'Aquin et ses prédecesseurs* (1931), ha encontrado eco entusiasta más recientemente en el P. Van Overberke, *Droit et morale, essai de synthèse thomiste* («Rev. Thomiste», LVIII, 1958, págs. 285-336). Grande e innegable es la autoridad de estos tres nombres. Sin embargo, otros autores tan profundos conocedores de la doctrina de Santo Tomás y tan tomistas como los citados, sostienen enérgicamente y aducen textos del propio santo doctor en los que ven claramente que Santo Tomás conoce perfectamente y emplea el término «ius» como «derecho-facultad». Así lo defiende el P. H. Hering, *De jure subjective sumptum apud Sanctum Thomam* («Angelicum», 1939, páginas 295-297) y el P. Teófilo Urdanoz en la presentación de la *Summa Theologica* de Santo Tomás, edic. de la B. A. C., 1956, págs. 137 y siguientes).

No entramos en la polémica aun cuando también tengamos formada nuestra opinión al respecto.

EMILIO SERRANO VILLAFAÑE

LAUER, Quentin, S. J.: *The Triumph of Subjectivity: An Introduction to Transcendental Phenomenology*. New York, Fordham Univ. Press, 1958, IX-185 págs.

Es conocida la personalidad de Lauer por sus estudios y traducciones de E. Husserl. Este libro se centra en el tema de la significación del sujeto dentro de la filosofía moderna, sobre todo en las tendencias filosóficas de signo y preocupación existencial y antropológica que utilizan procedimientos de fenomenología.

Los precedentes de la fenomenología hay que buscarlos en Kant y en Hegel, al último de los cuales se acerca muchísimo Husserl, como el P. Lauer precisa con varios ejemplos, pero sin que Husserl se decida a solucionar sus análisis mediante los métodos dialécticos de Hegel. Por el contrario, a Husserl le importa sobre todo la descripción de la realidad, para cuyo conocimiento el análisis debe penetrar el sentido de los fenómenos. El cuerpo es sistemáticamente necesario a las experiencias del espíritu, por lo cual toda conciencia puede reducirse a sensaciones más imágenes. En relación con este punto de partida estudia el P. Lauer la significación de las «reducciones» que constituyen la pieza maestra del método de Husserl.

Mediante la «puesta entre paréntesis», se pone una base para el estudio de la realidad en un plano trascendental, aunque de ella no resulte notoriamente el sentido que tengan los trascendentes en cuanto tales. Para ello, son procesos claves de certidumbre la «intuición» y la «evidencia» fenomenológicas, las cuales representan pasos decisivos en superación del sistema metafísico kantiano y de su correspondiente desconfianza de la actividad subjetiva en el campo del conocimiento. La intuición es una presencia indubitada, respecto a la

cual se pregunta Lauer cómo llegamos a saber que sabemos que tenemos una intuición. Pues, en definitiva, la intuición marca un nuevo punto de partida inverificable críticamente. En todo caso, hay grados de evidencia, desde la simplemente avizorada hasta la evidencia apodíctica. Claro es que también sería difícil asegurarse de que una evidencia apodíctica reúne todos los requisitos de certeza que la hiciesen aparecer como exactamente apodíctica.

El P. Lauer describe el movimiento de la filosofía moderna a través de esta alertada confianza en las evidencias más íntimas del sujeto, siguiendo la dirección comenzada por Husserl.

Se refiere, desde luego, a Heidegger y a Sartre, así como a Scheler, aunque sin insistir mucho en la significación subjetivista de estos pensadores. Por el contrario estudia más detenidamente a Merleau-Ponty, cuyo método dialéctico rebasa y amplía el planteamiento unimembre del subjetivismo individual de Husserl, al estudiar las condiciones sociales objetivas en que el hombre se encuentra inmerso, como un elemento importante frente al cual se constituye la actividad de cada uno de los hombres como sujeto de conducta independiente psicológicamente en el campo de la decisión.

La explícita búsqueda del P. Lauer de los caminos más modernos adecuados a una finalidad de reflexión realista hace resaltar vivamente la importancia de este libro, que constituye un hito importante en los estudios fenomenológicos realizados por su autor.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE

LECLERCQ, Jacques: *Del Derecho Natural a la Sociología*. Vers. esp. de J. A. de Juanes. Prólogo de S. Lisarrague. Madrid, 1961, 225 páginas.

Todo el mundo se ocupa de las ciencias sociales, porque las ciencias sociales tratan de todos los problemas que hacen referencia a la vida afectiva: problemas del Estado y del patriotismo, problemas de la familia y de la propiedad, de la libertad, etc. Y porque los problemas sociales son muy complejos y pueden abordarse por los caminos más diversos, son muchos los que los exponen, aunque son pocos los que los estudian. Los que buscan, los que investigan son muy pocos —dice Leclercq— y si entre los que exponen hay alguno que busca, generalmente lo que busca es la mejor manera de exponer. Esto indica ya que las ciencias sociales se desarrollan en una atmósfera poco precisa y que además están repartidas entre especialistas que forman entre sí grupos cerrados, sin contacto con los demás: los moralistas y los juristas, los que hacen filosofía social y los sociólogos, se preocupan todos de cuestiones sociales, pero unos y otros forman corporaciones cerradas en sí mismas con sus fuentes y sus métodos, su espíritu y hasta su vocabulario, dejándose llevar más o menos de la moda al uso (pág. 19).



También algunos pensadores tratan desde hace siglos del Derecho natural. Sin embargo, no hay especialistas en Derecho natural: «Todo el mundo habla de él, muchos lo usan: filósofos, moralistas, juristas; todo el mundo se preocupa un poco de él» (pág. 20). Ahora bien, el Derecho natural, ¿pertenece a la moral, al Derecho, a la filosofía? Eso se discute, se ha discutido siempre y se discute todavía. De todos modos también el Derecho natural hace referencia a la vida social.

Queda aquí trazado el programa e índice de las cuestiones que el profesor Leclercq trata en su interesante libro. Delimitar exactamente los campos: de la Moral, del Derecho, del Derecho natural, de la filosofía, de la filosofía social, de la sociología. Porque hay moral social, teología social, filosofía del Derecho y teoría general del Derecho, como sociología de la moral, de la teología, del Derecho, etcétera.

Palpitantes problemas y cuestiones de actualidad y de «moda» como todo lo que se refiere a la sociología y «lo social».

Con una competencia bien demostrada ya en anteriores publicaciones (de algunas de las cuales nos hemos ocupado en otro lugar) (1), el profesor de Lovaina va exponiendo con gran claridad y una objetividad, que a veces pudiera parecer concesión al contrario, sus puntos de vista sobre la distinción de la Moral, aun de la Moral social, del Derecho y, por tanto, también del Derecho natural, que es Derecho y no Moral.

Puntualiza con gran precisión un punto en que si todo el mundo está de acuerdo al afirmarlo, no todos lo hacen deslindando debidamente los conceptos. Nos referimos al «carácter social» del Derecho. Cuando se trata del Derecho, hay que hablar de sociedad organizada; el Derecho es una realidad social, que tiene lugar dentro de la estructura social. La sociedad política organizada es el Estado. La mayor parte de los autores unen el Derecho al Estado (y hasta lo identifican algunos, como Kelsen y sus seguidores). «El Estado no crea necesariamente el Derecho.» «En realidad, el Estado autentifica el Derecho, pero no lo crea. El Derecho es anterior a la intervención del Estado. El Derecho versa sobre normas de vida social admitidas por general consentimiento, en las que el Estado no interviene más que si hay desacuerdo. Según la antigua fórmula, el Estado *dice* el Derecho...» (pág. 58); los Poderes públicos dicen el Derecho; entiéndese: el Derecho existe antes de que se diga, y no puede decirse más que si existe (pág. 60). Todo esto en teoría es perfecto —dice Leclercq—, y añade: «pero la sociedad ha sido establecida para que los hombres vivan y se entiendan. ¿Para qué sirve un Derecho que no se sabe lo que es? La necesidad de precisar el Derecho sólo surge cuando se discute...; el Derecho ha nacido

---

(1) Véase nuestra recensión crítica *Les droits et les devoirs individuels*, del profesor Jacques Leclercq, ANUARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, t. III, 1955, páginas 389 y sigs.



para los casos de litigio. ¿Para qué hablar entonces de Derecho cuando todo va bien? De ahí la costumbre práctica —dice el autor— de no hablar del Derecho más que a propósito de las normas explicitadas; y los únicos que pueden explicitar las normas, imponiéndolas a todos, son los Poderes públicos. Esta es —termina— la práctica del Derecho, pero no su esencia (ibis).

La misma precisión se observa cuando habla de la distinción y de las relaciones entre Derecho y Moral. Los juristas —dice— hablan mucho de Moral; siempre han hablado de ella, hasta el punto de que, en las sociedades de antaño, Derecho y Moral se confundían. Confusión, dominación de la Moral sobre el Derecho, distinción, separación, armonía; por todas estas fases han pasado históricamente las relaciones entre Moral y Derecho. Esta cuestión ha sido siempre discutida. Los autores más modernos han intentado matizar esto. Para algunos, como Josserand (*De l'esprit des lois et de leur relativité*), el Derecho no es más que la moral social, la moral en acción, «la Moral en la medida en que se hace susceptible de coerción». Para nuestro autor, el jurista que más exactamente ha precisado la distinción entre el Derecho y la Moral es, sin duda, Dabin (página 62), quien reconoce el carácter personal de la Moral: la Moral propone al individuo una norma de conducta; el Derecho establece una reglamentación social; opone la «justicia del jurista» a la «justicia del moralista»: «La justicia del jurista es, ante todo, una *solución social*, mientras que la justicia del moralista es, ante todo, una *virtud moral*» (*Règle morale et règle juridique*).

La clave que ha de permitir resolver la cuestión de las relaciones entre la Moral y el Derecho es fijar el carácter de una y otra. «Característica esencial de Moral es su carácter de personalidad.» La razón es un atributo de la persona; acción racional es, por lo tanto, una acción personal. El problema moral siempre es el mismo: «¿Qué debo hacer yo?» «Yo» (pág. 42). La moral es la norma de la acción personal; es la norma de la conciencia (pág. 63). El problema de la moral es, ante todo, un problema de formación personal para que el hombre sea capaz de obrar de tal forma que se realice plenamente. El hombre en sí mismo, aislado de todo cuanto le rodea. Pero el hombre vive en sociedad; debe tener en cuenta a sus semejantes; debe coordinar su acción con la de los demás, y es aquí donde aparecen las cuestiones morales más complicadas: la que dice relación con el prójimo; la mayor parte de estas cuestiones forman lo que se suele llamar la *moral social*; es decir, moral del hombre que vive en sociedad. La norma moral no nace ahora solamente de la consideración de sí mismo, sino también de la de los otros. Sin embargo, puntualiza Leclercq, «los problemas de la moral siempre conservan todavía el carácter personal propio de la moralidad» (pág. 46). La moral social, pues, pertenece por entero al campo de la moral; tiene el carácter personal propio de la moral; no es social más que por el objeto a que se aplica; el plano moral es el de la autonomía de la persona.



El Derecho, por el contrario, es una norma de organización social dirigida al bien de los miembros de la comunidad. Es el conjunto de normas de conducta que se imponen a los hombres que viven en sociedad, cuyo respeto está asegurado por la autoridad pública.

La Moral —aun la Moral social— regula los actos en orden al *bien del individuo*. El Derecho —aun cuando sanciona normas morales— no lo hace sino en la medida en que eso sirve para el interés del *bien común* (pág. 65). Bien entendido —dice en otro lugar— que no debe haber oposición entre bien común y bien particular.

Derecho y Moral son dos realidades diferentes, cuyos objetos son también diferentes. ¿Hay que pensar por ello —se pregunta el autor— que el Derecho no debe hacer relación a la Moral o la Moral al Derecho? «El Derecho debe tener en cuenta la Moral en la medida en que el respeto de la Moral es algo que importa al bien común de la sociedad; debe escoger en la Moral las prescripciones que le interese sancionar». Por su parte, la Moral juzga al Derecho desde su punto de vista, y en presencia de una norma jurídica el problema moral sigue en pie: ¿Debo obedecer esa medida? Desde el punto de vista moral, la norma jurídica es simplemente de determinación, que hay que comparar con los demás elementos posibles para determinar una conducta (pág. 67).

El bien común perfecto supone que todos los particulares encuentren en la comunidad un instrumento eficaz para su desarrollo y para la garantía de sus derechos. Esto no debe olvidarse por el Estado al dictar el Derecho como regulación social, porque el orden social nace de un equilibrio difícil y en constante evolución.

Deslindados el Derecho y la Moral, ¿en qué campo situar el Derecho natural? ¿En Moral? ¿En Derecho? ¿En política, por ejemplo? El Derecho natural es Derecho. El Derecho está constituido por las normas de organización social. Y si existe una naturaleza humana, «deben existir también condiciones naturales de organización social, creadoras de los principios naturales del Derecho, de la misma manera que las condiciones naturales de la norma crean los principios morales naturales» (pág. 97). El punto de vista de este «Derecho natural» será el punto de vista jurídico, el punto de vista del orden jurídico, del bien común.

Cualquiera que sea el problema que se plantee en Derecho natural, siempre será un problema social; es decir, un problema de organización social, y no un problema moral.

Pero ante la continua tradición, que identifica Derecho natural y moral social, ¿no sería mejor abandonar las palabras «Derecho natural»? «Cambiar el sentido de una palabra que ha sido entendida de una manera determinada durante dos mil años, ¿no nos llevaría a nuevas confusiones?» (pág. 100). El término Derecho natural es el que mejor se adapta a la realidad en cuestión, puesto que se trata de «Derecho» y de «naturaleza». En el caso presente, la palabra responde a la cosa. «Yo no sabría —termina el autor— darle

otro nombre a esta realidad, que es Derecho, y precisamente el Derecho limitado y definido por las exigencias de la naturaleza. Con esto aceptamos la conclusión de que el Derecho natural existe y pertenece verdaderamente al Derecho» (ibid).

Si el Derecho natural es Derecho, tiene, como Derecho, un contenido y unas propiedades. ¿Cuál es el contenido del Derecho natural? ¿Hasta dónde llega la naturaleza del hombre y cuáles son los principios permanentes de organización social que de ella dimanar? Este contenido hay que buscarlo; se irá descubriendo poco a poco, a medida que el mundo vaya tomándose el trabajo de estudiarlo. El Derecho natural tiene también su promulgación y sanción, y no puede negarse el carácter jurídico al Derecho natural porque le falten estas dos propiedades.

En el Derecho natural siempre de lo que se trata es del bien común y del orden social, no de la moral. Cuestión jurídica simplemente. Sin embargo, la profunda reflexión sobre la vida social a la que la filosofía social se entrega, plantea cuestiones muy diferentes a las del Derecho natural. Este último pretende averiguar cuáles son las instituciones sociales fundadas en la naturaleza humana y exigidas por ella; la filosofía social estudia la definición de la sociedad, la realidad y caracteres de ésta, así como las leyes en virtud de las cuales nacen y crecen las sociedades.

Filosofía Social, Moral, Política Social, Teología Social, son otros tantos epígrafes de los capítulos VI y VII, en los que termina la primera parte de esta interesante obra del ilustre profesor de Lovaina. Otros seis capítulos dedica el autor al estudio de la segunda parte, en los que, respectivamente, expone: el problema de la sociología; la importancia del fenómeno social (con observaciones muy atinadas de psicología social); Sociología y Moral; Sociología y Derecho, señalando cómo el realismo sociológico puede servir de sostén e incluso de guía al Derecho, porque la Sociología está al servicio del Derecho (contribuye al «saneamiento» del Derecho —dada su plena eficacia— y a fijarle unos límites), como el Derecho necesita de la Sociología; Sociología y reflexión, y Sociología y Religión terminan la segunda y última parte de este interesante libro, que con un erudito prólogo del profesor Lisarrague acaba de aparecer en España para bien de la cultura y orientación filosófico-jurídica y sociológica.

EMILIO SERRANO VILLAFANE

LEGAZ Y LACAMBRA, LUIS: *La filosofía del Derecho y el Derecho comparado*. Santiago de Compostela, 1960.

Comienza el señor Legaz y Lacambra señalando la importancia de la fecha de 11 de agosto de 1958, en que se inauguró, en el Gran Ducado de Luxemburgo, la Facultad Internacional de Derecho Comparado. Esta era una aspiración largo tiempo sentida, pues «el com-



paratismo jurídico es, en cierto sentido, una actividad científica tan estricta y especializada como lo es el Derecho civil o el Derecho administrativo» (pág. 9).

Existen, entre la filosofía del Derecho y el Derecho comparado, relaciones estrechas, tanto históricas como sistemáticas. Esta significación histórica tiene una ascendencia —una «genealogía», dice Legaz— bien concreta, remontándose a Aristóteles, que compiló el texto de ciento cincuenta y ocho constituciones políticas, sin perder de vista la vitalización de lo escrito, sus relaciones con la fisiología de las distintas ciudades o Estados.

Modernamente, la ciencia del Derecho comparado puede decirse que ha nacido con un sello positivista jurídico. Sobre la positividad expresa hay elementos constantes que sobrenadan, y esto lo entendió la «escuela analítica inglesa de jurisprudencia», con John Austin al frente, así como la escuela alemana del Derecho comparado, aunque ésta, persiguiendo con exceso una causalidad universal al comparar los distintos Derechos, cae en lo sociológico, con olvido de su primordial función de análisis de los contenidos.

Hallazgos importantes, en la busca y cotejo de legislaciones de pueblos antiguos y modernos, llevaron a cabo Bachofen, Main, MacLennan, Howitt, Dargun, Leist, Morgan, Lubbok, Westermarck y, sobre todo, Hermann Post, que en las investigaciones sobre la plural legislación de los pueblos quería ver las fases (gentilicia, territorial, señorial, corporativa) que se repiten a través de la historia. Igualmente, Kohler pone en la historia universal del Derecho el fundamento de la filosofía jurídica, estudiando no sólo lo externo de las leyes, sino los motivos y las circunstancias sociales en que se desenvuelven, para así dictaminar con más exactitud. La religión o la psicología, por ejemplo, sirven en gran manera a la filosofía del Derecho. En los estudios de Kohler hay una propugnación metafísica más que la metodológica de Post, acercándose claramente a la filosofía de Hegel.

Pero Derecho comparado no es filosofía del Derecho, como algunos han llegado a creer, aunque tengan conexiones e intereses; de tal modo que el profesor Friedrich Darmstaedter alentó una filosofía jurídica positiva, incurso entre la filosofía del Derecho y el Derecho comparado, y con un objeto determinado: el *a priori* jurídico, condicionado por circunstancias nacionales, «y en cuanto compatible con un *a priori* jurídico superior, en el que se expresaría la unidad fundamental del espíritu humano». Más interesante y fecunda es la «teoría de los estilos de pensamiento jurídico» o «metateoría» —Otto Brunsin— de las teorías jurídicas, en cuya virtud los estilos jurídicos son lo que importa, y pueden, incluso, ser colocados dentro de estilos generales de cultura; en el Renacimiento, por ejemplo, existiría un estilo jurídico apropiado al sentir cultural de la época. Lo importante, dentro de esta «teoría de los estilos», es que se establezcan categorías estilísticas jurídicas propias, que hoy, según Legaz, permitirían hablar de estilo lógico, sociológico, cientista y moralizante.

En el estricto terreno de las relaciones entre filosofía del Derecho



y Derecho comparado, cabe investigar en diversas delimitaciones, como la incursión del comparatismo en la teoría cientista. La filosofía del Derecho, sobre todo con las doctrinas kelsenianas, ofrece una configuración científica indudable. Y el Derecho comparado recibe de ella los conceptos fundamentales, y «ante todo, aquellos que conciernen a su propia índole y naturaleza» (pág. 23). Además, una intención *rigorística* es necesaria al desenvolvimiento del Derecho comparado, que juega un papel principal en la creación del «metalenguaje» de la teoría de la ciencia jurídica, por encima de los distintos «lenguajes-objeto» de las disciplinas.

La filosofía del Derecho también tiene un alcance ontológico, y lo mismo el Derecho comparado. Este alcance ontológico significa que hay algo más, en el Derecho, que la mera legislación. Por medio del comparatismo, incluso se puede llegar a una progresiva unificación de legislaciones, que habrá de apoyarse en una paralela y conformante unificación social, para partir de presupuestos concomitantes.

Tomando, asimismo, al Derecho en su proyección axiológica, veremos cómo existe un ideal de justicia, a caballo sobre los diferentes sistemas. Y, aunque el Derecho comparado no haga más que comparar, son suyas las tendencias hacia la uniformización. En este sentido, se manifiestan las direcciones, dentro de la escuela francesa de Derecho comparado, de Raymond Saleilles, Edouard Lambert y Henry Lévi-Ullmann.

En definitiva, aunque Derecho comparado y filosofía del Derecho sean cosas distintas, ésta se apoyará en aquél para surtir las investigaciones propias e incrustarse en un orden «humanista», entendiendo por humanismo lo que trasvasa lo mero textual y acoge las proyecciones metafijadas, en una estructura social de acercamiento supranacional y cristiano.

MANUEL MANTERO

LÓPEZ MEDEL, Jesús: *La familia rural, la urbana y la industrial en España*. Cuadernos de Investigación, 10. Madrid, 1961.

La inquietud filosófica le hace espigar a López Medel en los campos más diversos. Ahora lo hace, y con pleno acierto, sobre este tema «de gigantesca envergadura» que por serlo puede ser enjuiciado por el economista, el sociólogo, el sacerdote, el jurista, y también, ya lo creo, por el filósofo.

El estudio comparativo entre la familia rural, la urbana y la industrial lo hace el autor observando el «escenario mismo» en que tienen lugar las transformaciones de la familia española, de la que, con sus indudables defectos, podrían aprender mucho, en algunos aspectos, en otras latitudes. «En los tres tipos de familia, objeto de este estudio, puede decirse que existe una salubridad moral superior a muchos países (pág. 34). Del gran fracaso del liberalismo hemos sacado quizá el gran mérito de la «sobrevivencia de una familia», cosa de la que



hoy muchas naciones carecen, y de aquí el lamento y despertar ante el derrumbe de la familia» (pág. 15).

Si España, dice el autor, no es una parcela comunista y «telón de acero», se debe quizá, en buena parte, al temple y posibilidades de la familia rural española. Lo que acaso nos haya sucedido es que la postura española de redención y de realización desde «dentro» de la justicia social familiar no se haya comprendido fuera de nosotros.

Las transformaciones de la familia rural, urbana e industrial en España se han hecho y se están haciendo «sin dosis demagógicas ni imprevistas, desde dentro, y en buena parte abandonados de la solidaridad europea que nunca merecimos perder» (pág. 18).

La familia es célula de estructuras sociales y económicas, y su configuración en todas sus dimensiones no puede prescindir del engarce histórico, religioso, político, consuetudinario, temperamental de la vida española, en su desenlace en los dos últimos siglos y más significativamente en los últimos veinticinco años; pasado y presente que nos suministrarán las características de una situación comparativa.

Ante la integración económica europea, el problema que se plantea es cuál ha sido, es, o debiera ser la presencia de la familia ante los planos nacionales e internacionales que con sus reajustes, estabilizaciones, desvalorizaciones de moneda, tributaciones fiscales, política arancelaria, balanzas de pago, etc., los hacen posibles.

Define el autor (pág. 22) la familia rural como la que vive en núcleos de población reducida, cuyos miembros, preferentemente o por conexidad viven de dedicaciones agrarias, y se encuentran en la utilización plena de los resortes de diferentes índoles —culturales, religiosos, educativos, de diversión, de sanidad, etc.— o de los servicios públicos generales. La familia urbana es la que por residir en núcleos de población más numerosa, independientemente de su posición económica, se encuentra más cercana y, desde luego, en potencia siempre, para la utilización del conjunto de tales resortes y, en consecuencia, de una más asequible promoción social. Familia industrial es aquella que asentada en grandes o pequeños núcleos urbanos, se caracteriza por la condición predominante de asalariados de sus miembros y por la protección social dispensada desde el Estado a su condición económica, jurídica y asistencial.

Dedica López Medel una parte especial al estudio de los supuestos comparativos de la familia rural, la urbana y la industrial, y es muy interesante y acertada la caracterización que hace de la vida familiar como término comparativo resaltando las virtudes morales, sociales y religiosas de la familia rural. Los en desdichada hora llamados «burgos podridos» han demostrado ser siempre en España la reserva más sana y fiel custodia de nuestras tradiciones.

Expone el autor la dimensión humana, religiosa, económica, social, jurídico-política y educativa, de la familia, cuyos significati-

vos epígrafes ocupan otros tantos capítulos de este libro, que termina con unas conclusiones en las que su autor sintetiza lo expuesto en sus 125 págs.

EMILIO SERRANO VILLAFAÑE

*La Métaphisique et l'ouverture à l'expérience. Seconds Entretiens de Rome*, publié sous la direction de Ferdinand Gonseth. Presses Universitaires de France. Paris, 1960; 296 págs., 23 × 14,5 cm.

Es este ya el segundo volumen fruto de las Conversaciones del Centro Romano de Comparación y de Síntesis. El primero, con el título de *Philosophie néo-scholastique et philosophie ouverte*, se publicó, también bajo la dirección de Gonseth y por la misma editorial, en 1954.

Este tomo no es propiamente un tomo de Actas. Su contenido está formado por el intercambio de textos verificado previamente entre los participantes, que son los siguientes: Gonseth, Breton, Filiasi-Carcano, Gawronski, Boyer, Thum, Morandini, Selvagi, Tonini.

Consta de tres partes. En la primera se da el planteamiento a base de una ponencia desarrollada por Gonseth, seguida de dos intervenciones, a cargo de Breton y Filiasi-Carcano. La segunda, la discusión propiamente dicha, abarca seis respuestas al ponente general: de Gawronski, Boyer, Thum, Morandini, Selvagi, Tonini. Respuestas que provocan una réplica del propio Gonseth, y finalmente una contrarréplica de cada uno de los interesados. En la tercera parte el mismo ponente Gonseth cierra el debate con la consideración general sobre si «La filosofía abierta constituye una escuela de escepticismo», punto suscitado en medio de las discusiones.

La invocación de una frase del cardenal Mercier como punto de partida, la de que «ciencia y filosofía no forman sino un solo cuerpo», es, por parte de Gonseth, una demanda a la metafísica tradicional que califica como «necesaria», y que supone cerrada a la experiencia, y por tanto, poco de acuerdo con el lema del Cardenal. La experiencia que en concreto se alude aquí no es la de la observación de los sentidos, sino la que supone el hecho en bloque de la ciencia. Este hecho implica realidades de las que la metafísica necesaria no se ha hecho suficientemente cargo. En consecuencia, esa metafísica parece cerrada e incapaz de revisión. Gonseth juzga insuficiente contar con la ciencia a base de una definición de la misma sacada de la filosofía, y, por otra parte, desconfía de la sinceridad de apertura de toda filosofía que no cuente con la eventualidad de autorrevisión como algo inscrito dentro de sus principios.

Pese a la buena voluntad de acercamiento como intención en unos y otros de los participantes en el cambio de opiniones, es curioso observar estas dos cosas: primera, que en la medida que las respuestas a Gonseth se hacen más afirmativas, más desde la filosofía, y en concreto desde la tomista (como son los casos de Boyer y



Morandini), más descorazonada contrarrespuesta provocan en Gonsseth, y, por el contrario, en la medida que las intervenciones son más acordes con la ponencia es de observar una cierta remisión en el rigor filosófico. La segunda observación sería subrayar lo difícil que parece ser el diálogo entre científicos y filósofos, justamente por el hermetismo mutuo con que se pronuncian. Se nota un *quid pro quo* continuo en los debates concretos de este caso que resulta del hecho de ver cómo Gonsseth argumenta contra la falta de apertura de la metafísica tradicional a partir del hecho, llamémosle secundario, de la ciencia; mientras los metafísicos se defienden y contraatacan esgrimiendo el hecho primario de la experiencia del sentido común. Acusación y defensa no se verifican sobre los mismos testimonios; en un caso se aduce la experiencia cualquiera de los sentidos, en el otro la experiencia cualificada de la ciencia. La conclusión que se saca de todo ello es que la buena voluntad de acuerdo conduce en definitiva únicamente a poner de relieve los desacuerdos. Creo que procede reflexionar, a vista de esto, en que si por una parte ha de urgirse la necesidad de apertura de la filosofía hacia la realidad en forma adecuada, y concretamente a la realidad de los científicos, por otro lado se evidencia la necesidad que tienen los científicos, en todo caso los filósofos de la ciencia, de abrirse también al dato que supone la originalidad irreductible de la filosofía. Tan cerrada en su punto de vista nos parece en este libro la posición de Gonsseth, como por el lado contrario, por ejemplo, la de Boyer.

Si del volumen no sacamos un acuerdo en las soluciones, sí se desprende el acuerdo en la existencia del problema. En este sentido es exacta la indicación del prólogo, que ve en estos esfuerzos más que la realidad de unas admisiones compartidas, el síntoma de un compartido deseo de seguir buscando. Digamos, pues, que el libro tiene más interés como síntoma que como tratado, y que ese interés se centra en una cuestión de competencias mentales de la máxima significación, a propósito de un problema que no deja tampoco de tenerla: el de las relaciones entre la Ciencia y la Filosofía.

S. ALVAREZ TURIENZO

MILLER, R. D.: *Schiller and the Ideal of Freedom. A Study of Schiller's Philosophical Works with Chapters on Kant*. Harrogate, The Duchy Press, 1959, VI-122 págs.

La finalidad central de este libro parece ser la demostración de la importancia que Schiller asigna a la noción de libertad. Ello no parece imposible, en principio, a quien conozca los dramas escritos referidos directamente al desarrollo de meditaciones filosóficas.

El concepto de libertad de Schiller depende sustancialmente del concepto kantiano, según el cual la libertad es *ratio essendi* de la ley moral y la ley moral actúa como *ratio cognoscendi* de la libertad.

Resalta, en primer lugar, la distinción entre mundo de la naturaleza y mundo de la moralidad. La esencia de la tragedia viene expresada precisamente en la lucha del hombre como ente moral contra la naturaleza, en una agonía por conseguir la libertad. La descripción de la penalidad de esta agonía es el mejor medio para que el hombre advierta la naturaleza moral de su libertad, mientras que el gozo manifestado en las situaciones cómicas expresa y describe inmejorablemente el juego de la libertad triunfando sobre las situaciones y saliendo airoso de los accidentes naturales.

La sensibilidad de Schiller aprecia, contra la orientación meramente conceptualista de Kant, que la ley puede en algún caso suponer menoscabo y constricción de la libertad. Kant, huyendo de la necesidad de la naturaleza, cae tal vez en la tiranía de la ley. Por ello, la voluntad tiene en Schiller el radical papel de mantener a salvo la libertad, pudiendo oponerse o a la imposición de la naturaleza o a la represión de la ley. Entre el deber y la inclinación, la voluntad se afirma como árbitro inapelable y como mantenedor de la libertad. Si la moralidad se refiere por tanto directamente a la apreciación de la licitud misma, la libertad es una entidad unitaria, en la que radica toda capacidad de comportamiento moral.

Por asignar la voluntariedad al terreno de los juicios estéticos, desarrolla Schiller la teoría de la libertad desde sus supuestos propiamente estéticos. Lo primordial es que la libertad sea ausencia de constricción, al menos en cuanto posibilidad de armonizar racionalmente los principios contradictorios de legalidad, de un lado, y voluntariedad, del otro.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE

MONTEFIORE, Alan: *A Modern Introduction to Moral Philosophy*. London, Routledge and Kegan, 1958, 220 págs.

Se propone explícitamente el autor constituir un criterio para que el filósofo pueda avanzar y darse cuenta de los procesos problemáticos de la experiencia ética. Para ello, plantea una técnica de análisis y compensación de los juicios de valor.

Como instrumento primordial de análisis. Montefiore establece una distinción entre proposiciones analíticas y sintéticas, para luego preguntarse a qué clase de ellas pertenecen los juicios de valor. Responde negativamente, puesto que los juicios de valor tienen una función eminentemente personal que no pueden ser descritos exactamente, por lo cual no puede reducirse a descripciones. Por ello, ahonda el autor en la diferenciación entre el juicio de valor y su enunciado. Una cosa es la significación del valor y otra el criterio que es supuestamente aplicado a obtener un juicio de valor. Sin embargo, es difícil conocer cuáles razones son buenas o malas en cuanto a su adecuación real al juicio de valor formulado. De aquí la transferencia del problema valorativo al de la verdad de una valoración. Sin embargo, no se formula



como posible una teoría general de las razones morales. La verdad tiene simplemente la función de indicar cierta garantía de afirmación o de confirmación, de tal modo que podamos dar cuenta razonable de cuáles juicios de valor pueden ser calificados como ciertos o falsos sin necesidad de expresarlos en proposiciones explícitas.

El problema del conocimiento de lo recto viene tratado mediante el examen de la significación de la rectitud. Lo recto tiene ciertas conexiones con las nociones de ley y de regla, y su aplicación o mención es ordinariamente más estricta que la noción de lo bueno en toda su amplitud. Pero esta relación no es fácil de establecer o, al menos, no es fácil expresar. En todo caso se afirma la certidumbre con que la ley moral actúa para conformar nuestra noción de lo que es recto. La legalidad moral aparece como un sistema de principios que justifican la configuración de juicios de valor.

En este punto, los problemas que hay que examinar son los siguientes: conexión entre principios y reglas concretas; conexión entre reglas y decisiones morales concretas.

Montefiore realiza, en el transcurso de su exposición, agudos, pero breves, análisis de los conceptos más importantes para el desarrollo de su método. La diferencia entre ser y deber ser, la matización entre gustar (*liking*) y aprobar. Asimismo analiza con lucidez los conceptos del adjetivo «moral», de proposición neutral, y otros, y se preocupa con cierta amplitud del problema del libre albedrío.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE

ODUM, Howard W.: *American Sociology. The Story of Sociology in the United States through 1950*. Trad. esp. J. M. Alinari. Buenos Aires, 1959, 429 págs.

La sociología es una ciencia nueva. Su definición y objeto son aún de gran imprecisión. El movimiento sociológico ha tenido, sin embargo, una amplia acogida en los Estados Unidos; innumerables son ya las obras sobre temas sociológicos allí producidas, notables y muy celebrados algunos de sus autores, en constante aumento y progreso las Sociedades e Instituciones Sociológicas. En una palabra, la sociología norteamericana tiene su historia. Una de las historias que, como dice el autor, más necesita contarse.

En primer lugar, porque al igual que cada período histórico tiene que escribir e interpretar su historia en sus propios términos y establecer su propio criterio de juicios, así en las áreas especiales de las ciencias nuevas, como la sociología, «hay una gran oportunidad, no sólo para realizar la crónica de su historia haciendo que los sociólogos escriban para los sociólogos y otros científicos sociales, sino también haciendo que los sociólogos escriban para los estudiantes, haciendo la historia comprensible para todos los lectores». «Además, la historia de la sociología norteamericana no ha sido nunca contada adecuadamen-



te..., ha sido descuidada en los anales del mundo académico y de la literatura en general» (pág. 11).

Sin embargo, la historia de la sociología sólo puede ser contada en su perspectiva con respecto a la sociedad norteamericana en total y de su pasado europeo. La mayoría de la sociología norteamericana podrá describirse como el quincuagésimo aniversario de una exploración atrevida a través de lo largo de las fronteras de la ciencia social. Y estos cincuenta años coinciden, además, con el período más dinámico de la historia norteamericana y han presenciado los cambios económicos, tecnológicos y sociales más grandes del mundo.

Si Norteamérica buscó en el extranjero el caudillaje sociológico, el mundo tiene ahora —afirma el autor— sus esperanzas, en gran parte, en la sociología norteamericana.

La sociología se enfrenta, pues, ahora, con su mayor oportunidad. También la sociología tiene una tarea máxima si no quiere perder su lugar en el inusitado desfile de las ciencias y humanidades. Por lo tanto, la historia de la sociología norteamericana, hasta el año 1950, es también, en sentir del autor, la de la esencia de la sociología del mañana (pág. 13). Porque una de las fuentes de la sociología en Norteamérica es la distinta herencia de logros norteamericanos en los últimos cincuenta años, y sus esperanzas para el medio siglo siguiente.

La historia no narrada de la sociología norteamericana, hasta 1950, no es una historia general de la historia social y de los problemas sociales, ni tampoco la historia del pensamiento y la filosofía social y de lo que la humanidad ha tratado de averiguar durante siglos acerca de las relaciones humanas. Tampoco es un resumen de las tentativas sistemáticas para conceptualizar los procesos sociales mediante sistemas de teoría social.

El libro del profesor Odum es la historia de la sociología americana, desde la época en que fué designada como sociología, identificada a través de la Sociedad Sociológica Norteamericana en 1905-1906 y desarrollada en los 1.810 «Colleges» y Universidades acreditadas, bajo la precisa designación de sociología.

La sociología norteamericana es tan «norteamericana» como la economía, la ciencia política o la historia norteamericana, en el sentido en que todas forman una parte integral de la cultura norteamericana. El historial de la sociología ha sido impresionante cuantitativamente respecto al total de la educación norteamericana y por su contribución a la educación superior. La sociología norteamericana se halla en su lugar en el programa de las Universidades y colegios como un tema, estudiado por miles de estudiantes, enseñando por cientos de instructores en las 1.810 instituciones de educación superior de los Estados Unidos, constituyendo un factor importante en la formación de los graduados norteamericanos. Así la sociología se ha convertido en parte integral de la cultura norteamericana no sólo mediante su acción sobre el medio norteamericano y su mezcla con la filosofía



social y la sociología europea, sino como algo «norteamericano» por derecho propio (pág. 25).

La sociología norteamericana es una parte de la ciencia norteamericana, que participa en los programas de la Asociación Norteamericana para el Fomento de la Ciencia, de la cual es una unidad integral. Funciona principalmente a través de su culta asociación, la Sociedad Sociológica Norteamericana, constituida en varias secciones, divisiones y subdivisiones cuyas reuniones anuales y periódicas requerirían para ser nombradas más del centenar de páginas. En 1933, L. Bernard, compiló un volumen acerca de *The Fields and Methods of Sociology* en el que catalogó una treintena de subdivisiones de sociología. Y, en 1948, la quinta edición de la obra de E. B. Reuter, *Handbook of Sociology*, reunía más de dos decenas de «áreas de estudios especializados» en cada uno de los cuales había una escogida bibliografía.

Sobre las instituciones y procesos sociales en su múltiple variedad, son incontables las obras y publicaciones de toda clase, y son notables las revistas norteamericanas de sociología (son más del millar los artículos publicados en la *Revista Sociológica Norteamericana*). La indicación o enumeración de los temas sobre que han versado estas publicaciones haría de esta recensión un catálogo extenso, que no puede en modo alguno ser.

No obstante este «norteamericanismo» de la sociología norteamericana, que con tanto interés subraya el autor en el primer capítulo del libro, dedica el capítulo siguiente a señalar «la herencia europea de la sociología norteamericana». El título es ya bien significativo y a él hace honor la exposición objetiva y desapasionada del profesor Odum. «El veredicto de que el Nuevo Mundo tal como se desarrolló en la sociedad de los Estados Unidos, estaba tan influído por la herencia europea y tan condicionado por sus caracteres norteamericanos que no puede ser explicado de otro modo, parece particularmente apropiado a la sociología norteamericana. Y, sin embargo, parece probable que la influencia europea haya sido mayor en la sociología norteamericana que en la cultura norteamericana» (página 41).

La Asociación Británica de Ciencia Social, que coincidió con la creciente conciencia de los norteamericanos acerca de sus problemas sociales, ejerció considerable influencia sobre el movimiento de la ciencia social en los Estados Unidos en la segunda mitad del pasado siglo. La influencia se ve observando la corriente de las fuentes europeas de la sociología norteamericana que acusa un marcado influjo de Spencer, Comte, Darwin, Durkheim, Adam Smith, Simmel, Max Weber, Tönnies, Mannheim, von Wiese.

En la obra de Bernard, *Orígenes de la Sociología Norteamericana* figuran al lado de los presociológicos o precursores norteamericanos, un número considerable de los precursores europeos cuya influencia ha sido destacada e innegable. Y entre los modernos sociólogos, la enciclopédica *Introducción a la Historia de la Sociología*, de Harry



Elmer Barnes, dedica 32 capítulos\* a otros tantos sociólogos europeos que han influido en Norteamérica, al lado de solamente trece norteamericanos. Para Howar Becker las mayores influencias han sido las ejercidas por Max Weber, Znaniecki, Tönies, Durkheim, Pareto y von Wiese.

Y esto reconocido por el autor, pasa éste a exponer con algún detalle la naturaleza múltiple de la influencia europea (págs. 43 y siguientes). Después la de los precursores americanos, en el capítulo 3.º, cuyo título es: «El pasado y la herencia norteamericanos» (página 54), destacando los acontecimientos principales «que contribuyeron grandemente a canalizar la sociología norteamericana en su curso final»: el desarrollo lógico y normal de la educación y la literatura norteamericanas, con su creciente importancia en las materias sociales; la importancia dada a la motivación moral mediante la cual la ética social tendió a incorporarse en la educación, la literatura y las ciencias sociales, especialmente en lo relativo a la justicia, la moralidad y la conducta social; la tentativa de ciertos economistas e industriales de aplicar la sociología para racionalizar la economía, y un factor de gran influencia fué el énfasis y los escritos sobre muchos problemas sociales norteamericanos, como la inmigración, el urbanismo, la pobreza, la independencia y los innumerables problemas que suponía la adaptación de los inmigrantes europeos al Nuevo Mundo norteamericano, a un país de economía cambiante, y los conflictos de grupos.

Un catálogo de más del centenar de hombres norteamericanos merece especial mención para el autor a quien, naturalmente, no podemos seguir en su enumeración.

Pero el libro se fija principalmente en los sociólogos a partir de 1906 a 1950. Aquí también, como en política, el profesor Odum nos presenta, a partir de 1906, los «Cuatro Grandes» de cada período, de cada uno de los cuales recoge los rasgos característicos y su aportación a la sociología.

Son, de 1906 a 1913: Ward, Summer, Giddings, Small; de 1914 a 1918: Ross, Vicent, Howard, Cooley; de 1919 a 1922: Blackmar, Dealey, Hayes, Lichtenberg; de 1923 a 1926: Weatherly, Elwood, Park, Gillin; de 1927 a 1930: Thomas, Gillette, Ogburn, Odum; de 1931 a 1934: Bogardns, Bernard, Reuter, Burgess; de 1935 a 1938: Chapin, Fairchild, Faris, Hankis; de 1939 a 1942: Stterland, MacIver, Queen, Sanderson; de 1943 a 1946: Lundberg, Vance, Young, Taylor; de 1947 a 1950: Wirth, Frazier, Parsons, Cottrell.

Problemas muy interesantes de Sociología Especial son los tratados por el autor en la tercera parte de su libro, tales como la Comunidad, la Familia, el Matrimonio y las Instituciones; la Raza, Grupos Etnicos, Pueblo; Población, Demografía, Ecología, Regionalismo; para continuar en la cuarta parte del libro con el estudio de algunos otros Grupos especiales regionales, rurales, etc.

Con un par de capítulos sobre Azares, Limitaciones, Promesas y



Perspectivas, que ocupan casi toda la quinta parte de la obra, termina este libro, que es una aportación más y muy valiosa al conocimiento de la imprecisa Sociología y de su objeto no más preciso aún, no obstante ser ya muy numerosa la bibliografía.

EMILIO SERRANO VILLAFAÑE

PERTICONE, Giacomo: *In tema di Diritto e Giustizia*. Milano, 1961; 77 páginas.

Varios epígrafes, todos ellos bien significativos, componen esta monografía del profesor Giacomo Perticone bajo el título más arriba enunciado. Es el primero *L'eterno ritorno del diritto naturale*. El renacimiento del Derecho natural en nuestro tiempo —dice— está determinado no por una crisis de la cultura, sino por la crisis de la conciencia moral y política, por una crisis de las instituciones, de la costumbre, de la vida individual y colectiva, nacional e internacional; «la crisis de nuestro tiempo, que se agudiza en los años turbios entre las dos grandes guerras» (pág. 5).

Entre las tentativas de renacimiento del Derecho natural se destacan fórmulas subrogatorias del iusnaturalismo, entre las cuales puede recordarse «come la piú generosa, quella tesi che immerge il diritto naturale nell'esperienza del diritto positivo», creando una problemática del ordenamiento vigente para proporcionarnos el criterio interno (inmanente al sistema vigente) de la revisión de sus partes caducas; es el *jus condendum*, que no tiene ninguna autonomía respecto al *jus conditum*. Esta tesis hace pasar la ejercitación exegética e interpretativa del jurista por una reivindicación del Derecho natural o por una toma de posición respecto al mundo del Derecho natural y de los valores.

*La restaurazione del Diritto naturale*. Ser y deber del Derecho e *Il problema attuale del diritto di natura* son otros epígrafes coincidentes con el anterior en los que el autor reafirma el hecho de la «restauración» del Derecho natural y el Derecho natural como problema actual. El realismo político y la ciencia positiva —dice Perticone— creyeron que habían liquidado al iusnaturalismo. Ahora bien, «se scrittori come il Geny, hanno potuto parlare di "diritto naturale irreducibile", se giuriste di tutte le tendenze sentono ancora il bisogno di agitarsi e di ferire, con le loro logore armi, un fantasma di diritto naturale; se idealisti della scuola del Croce, relativisti come il Radbruch, tentano una loro restaurazione del diritto naturale, ciò significa che si tratta di cosa viva, operosa e presente nella nostra etica e giuridica» (pág. 28).

La historia del Derecho natural no es la historia de una evasión, sino la historia de una revisión continua del problema del Derecho, que permanece típicamente «racionalístico», del «diritto giusto» y de



la adecuación progresiva de los medios técnicos por la traducción de los principios en normas. El «ritorno» del Derecho natural, para quien no quiera cerrar los ojos a la evidencia de las relaciones entre política y Derecho; este eterno retorno bajo formas diversas, responde siempre —afirma— al llamamiento de una exigencia cultural, de una filosofía y de una ideología política, que desenvuelven, y hacen valer en cuanto desenvuelven, el tema fundamental de la liberación del hombre y representa la defensa de sus derechos personales. Porque «il diritto naturale, per chi voglia renderse conto storicamente e filosoficamente, è il diritto della persona, come individualità concreta e definitiva; non atomo irrelativo, fantoccio elaborato per essere esorcizzato dal neohegelianismo statolatrico; come si è presentato nella storia, anche se non necessariamente della dottrina» (pág. 34).

El autor se refiere, lo dice expresamente, al Derecho «racional» y muestra sus recelos y oposición tanto a las doctrinas jusnaturalistas fundadas sobre el presupuesto de la existencia de un principio jurídico eterno e inmutable (tesis teológica o metafísica «che il pensiero moderno ha espulso», pág. 30), como al dualismo Derecho natural-Derecho positivo, porque la alternativa en términos de dilema no tiene sentido. La forma del Derecho justo no puede presentarse sino como universal; pero el contenido no puede ser ofrecido sino por la experiencia histórica. El Derecho natural o racional no está en la proposición genérica y polivalente o tautológica como el *sum cuique*, sino en la voluntad que asume un contenido histórico como valor absoluto y universal. Pero el Derecho —puntualiza Perticone— no es ahistórico; sus principios y fines son principios y fines de un sistema, no son concebibles fuera de un sistema completo de reglas que son los medios idóneos para realizar una ordenada convivencia... Los principios de la personalidad, libertad, solidaridad, etc., no son principios abstractos, sino históricos, que ya implican y llevan en sí una determinada histórica visión del mundo y de la vida social, de las necesidades del hombre, un complejo de problemas y un complejo sistemático de soluciones. Este es el punto vital y la función siempre actual del Derecho natural. No sólo el intérprete, el juez y el jurista, sino, sobre todo, el legislador, frente a los problemas, necesidades e intereses contrapuestos, no puede concebirse sino como el realizador de los principios y valores ideales e históricos, en los que se resuelve el concepto de Derecho natural. Estos «ideales», estos «principios» superiores, directivos y explicativos no deben considerarse como conquistas permanentes. «Non sono posizioni di riposo, ma di battaglia» (pág. 36).

Termina el docto profesor italiano diciendo que lo que los filósofos del Derecho natural de todos los tiempos quisieron afirmar es una tabla de valores que representa la base y al mismo tiempo el criterio de valoración del Derecho positivo. El punto de vista típicamente iusnaturalista es que el *justum* debe presentarse como *jussum*... «La lotta per il diritto non può essere che la lotta per il diritto giusto» (pág. 77).

EMILIO SERRANO VILLAFANE



RAYMONDIS, Louis-Marie: *Une vision juridique et politique. Contribution à l'étude du droit naturel. Du rôle et des méthodes de l'action législative.* París, 1947, 207 págs.

Este libro empezó a escribirse en 1940. Sus páginas fueron bosquejadas durante el invierno de 1942-43. El autor refleja en las primeras líneas, con trazos un tanto dantescos, las circunstancias de aquellos días en su país, Francia: «Un monde dont l'humain était exclu se découvrait totalement devant nous...» «L'homme avait oublié les valeurs spirituelles qui constituent le fondement de la civilisation; trop orgueilleux, l'individu avait cru pouvoir s'affranchir impunement de toute idée de valeur absolue. Des peuples entiers ont voulu oublier qu'ils devaient répondre de leurs actes devant quelque chose d'autre, independant des chefs, des ordres, des idées de race ou de classe et de eux-mêmes» (Introduction, pág. 7).

Pero en el terreno de la ciencia, ¿cómo se había podido llegar —se pregunta el autor— a esa situación presentada en términos tan trágicos? Es preciso, como siempre, remontarse al siglo XIX porque si antes, mucho antes, podrían descubrirse rasgos bien significativos: «Ce n'est qu'à la fin du siècle précédent que ces idées de negation de ce qu'on appelait les "concepts métaphisiques" l'emportèrent dans l'esprit du plus grand nombre des techniciens et des philosophes du droit» (Ibid.).

Certeramente, como todos los superadores del positivismo de nuestros días, pone aquí el autor sobre la llaga sangrante el dedo acusador de las verdaderas causas de aquellos y de otros muchos males de nuestro siglo. Los progresos considerables de la ciencia, habían hecho nacer la ilusión de que sólo un conocimiento «científico» y por métodos «experimentales» podría y debía abarcar la realidad toda porque no había otra realidad que la realidad «científica». Los valores espirituales y morales fueron ridiculizados como últimos vestigios de una suerte de fetichismo filosófico o moral, pero que no estaban ya en consonancia con los «avances» de la «ciencia». Un escepticismo general sustituyó a la renovación de los grandes principios morales y metafísicos que habían constituido generalmente las bases seguras y fundamentales de las reglas de conducta de los hombres. La causalidad de las ciencias físicas invadió también las ciencias sociales: la sociología y las tendencias sociológico-jurídicas pretenden que la ley causal debe constituir no solamente un medio de investigación, sino un medio de dominación de la realidad social... «La sociologie, le scientifisme ont porté un coup presque irréparable à tout le système des valeurs morales et spirituelles, qui ne sont elles qu'autant qu'elles sont reliés par un élément métaphysique ou transcendental» (pág. 12).

Y esos valores morales y espirituales eran, precisamente, el elemento capital que confería un carácter verdaderamente imperativo a las normas jurídicas como a todas las demás reglas de conducta.

«Si l'on affirme la primauté de la loi causale en matière sociale, on donne à l'homme l'excuse de l'inaction, puis celle du crimen» (página 13).

Naturalmente, numerosos autores se separaron de estas concepciones no obstante la influencia sobre todo de la escuela sociológica. Si nosotros renunciamos —dice el autor— a todas las posiciones filosóficas de los positivistas, no quiere ello decir que hagamos tabla rasa de lo que fué la filosofía del Derecho bajo el influjo positivista y sociológico. Si como método de investigación y medio ilusorio de dirigir la materia social y jurídica queda descartado, no así en cuanto que estas doctrinas han adaptado a su método y dirección ciertas técnicas jurídicas. «Nous rejetons toutes ces dissections de la matière sociale, cette mauvaise sociologie, ce fatras fausement historique que la hantise d'un déterminisme plus o moins conscient dispense un peu partout dans l'oeuvre de tant de philosophes du droit» (pág. 18).

Inspirándose en ideas de Bergbohm, el autor parte en sus demostraciones del único medio de investigación que permite afianzar la continuidad humana, sobre la intuición reveladora de la verdadera grandeza del hombre, que escapa totalmente a toda investigación causal. «La revelation de l'imperatif est la seule donnée positive qui nous servira de point de départ.» Pero no basta reconocer esto, sino que es preciso, además, fijar los puntos esenciales para dar a esta evidencia un carácter jurídico bien definido. No basta decir que el imperativo existe como un puro fenómeno subjetivo de conciencia humana y que constituye la base del valor obligatorio de las normas: «Ne affirmer que le caractère subjectif de l'imperative, sans en déduire son existence objective, c'est vouloir démontrer encore causalement par la psychologie l'existence de l'imperatif dans le droit» (página 19); ésta —dice— es la concepción de Del Vecchio y de René Capitant que «n'ossent pas conférer à cet imperatif un caractère objectif»). La conciencia subjetiva del imperativo es la prueba intuitiva de su existencia objetiva como fenómeno metafísico exterior al hombre, pero revelado al hombre por intuición.

«Nous avons considéré que le concept transcendantal constituant la base imperative du droit positif était le droit naturel» (pág. 19). Así llega M. Raymond a lo que es el nervio central y contenido de su libro: el Derecho natural. Esta construcción le permite desembarcar en la inervación del Derecho natural en todas las reglas del Derecho positivo válido. Y al mismo tiempo esta concepción permite explicar a quién y por qué se debe obedecer al imperativo jurídico. La inmanencia del Derecho natural en toda regla válida del Derecho positivo confiere verdadero carácter imperativo al Derecho positivo.

Después de determinar los elementos de una construcción jurídica que establece la relación técnica entre el Derecho natural y el Derecho positivo, el autor precisa el papel del Derecho natural respecto al legislador (la obligación que a éste le impone «de mettre tout en oeuvre en vue de réaliser les principes du droit naturel dans le droit positif»). Y, como consecuencia, el Derecho natural debe «innerver



toute la vie sociale, pénétrer au plus profond de celle-ci» (pág. 20).

Este es el esquema del libro; en sus trece capítulos se expone: La noción y contenido del Derecho natural (cap. I); Su papel o función de guía y límite del legislador (cap. II); El Derecho subjetivo como concepto independiente (cap. III); Noción del imperativo del Derecho natural (cap. IV) y noción de valor (cap. V); Relaciones entre Derecho positivo y Derecho natural (cap. VI); en el capítulo VII se establecen las condiciones para la realización del Derecho natural por el legislador; Modo de funcionamiento del orden jurídico (cap. VIII). Establecida la verdadera noción de lo que es el poder del legislador porque el autor ha definido su acción como la realización del Derecho natural, ello explica la obediencia de los súbditos (cap. IX). Pero para realizar una reforma social profunda y por ella inervar la vida social toda por la presencia del Derecho natural, el legislador deberá poner en evidencia el contenido imperativo de la ley; esto es lo que el autor llama «el tema legislativo», que es el contenido del capítulo X. De esta penetración y de la correspondencia de la ley con las exigencias del Derecho natural, debe ser organizado un control positivo —porque para el autor el Derecho natural está situado en el campo de la técnica jurídica— (cap. XI). No pasan inadvertidos para Raymondis los obstáculos de la vida a la acción del legislador (cap. XII) y la reforma jurídica y social (capítulo XIII), que ocupan, respectivamente, los dos últimos capítulos de este interesante libro.

Y a fin de precisar el lugar que M. Raymondis asigna al Derecho natural en el conjunto de los imperativos que dictan las diversas reglas de conducta de los hombres, con buena lógica y evidente acierto ha hecho preceder el autor a esos capítulos uno especial con algunas observaciones sobre la Moral y la Justicia.

EMILIO SERRANO VILLAFANE

ROSENTHAL, M.: *Les problèmes de la dialectique dans "Le capital" de Marx*. Editions Sociales. París, 1959.

El objeto de esta obra —nos dice Rosenthal en su introducción— es de estudiar el papel del Capital en la elaboración del método dialéctico, la lógica y la teoría del conocimiento marxista. Objeto que, sin duda, hoy reviste extraordinaria importancia.

Tal es lo que el autor intenta a lo largo de una serie de sugestivos y muy elaborados capítulos, cuya sola enumeración da idea del interés del libro: el problema de la ley en tanto que conexión interna y necesaria de los fenómenos; el método histórico aplicado por Marx al análisis del modo burgués de producción y de sus leyes, y las particularidades de las leyes bajo el capitalista y bajo el socialismo; la teoría dialéctica del desarrollo y el paso de los cambios cuantitativos a los cualitativos; la elaboración de la teoría dialéctica del

desarrollo como aparición y supresión de las contradicciones; el análisis materialista dialéctico de los conceptos y categorías económicas; la esencia y el fenómeno; el papel de las abstracciones científicas en el conocimiento: la elaboración en el *Capital* del método de estudio lógico; el problema de lo abstracto y lo concreto en el conocimiento; la correlación de lo histórico y lo lógico en el proceso del conocimiento; el papel del análisis y de la síntesis, de la inducción y de la deducción; la correlación de las categorías en la lógica dialéctica; el carácter crítico revolucionario y el espíritu de partido del método marxista.

Rosenthal trata, con solidez y general acierto de citas, los diversos temas. Por lo demás, y esto acrece su interés, nos ofrece en continuo paralelo la aplicación de ese método, esa teoría del conocimiento y esa lógica, a los problemas del mundo socialista. Queda, sin embargo, que su interpretación, quizá más «objetivista» que auténticamente «ortodoxa» (esas referencias al Marx joven, que no acaban nunca de ajustarse al tono general de la obra...), difícilmente resuelve con la facilidad con que plantea. Y la seguridad de la forma se acompaña —y no inconsecuentemente— de un fondo mucho menos seguro, mucho más vacilante. Valdría quizá la pena comparar, por ejemplo (para medir distancias entre marxismo y marxismo), la conclusión de Rosenthal, que nos reúne desde fuera objetividad y partidismo, con las observaciones que al mismo tema dedica el Lukács de historia y conciencia de clase. En todo caso, no deja de ser el de Rosenthal un libro muy útil.

VÍCTOR PÉREZ DÍAZ

VIRALLY, Michel: *La Pensée juridique*. París, 1960, 225 págs.

Un ensayo llama su autor a este libro. Ausencia casi total de referencias y de material científico, desenvolvimiento reducido casi siempre a simples bosquejos, vocabulario técnico de una gran pobreza. Todas estas son las autodespectivas frases con las que la modestia del profesor Virally nos presenta esta obra, que es algo más que un ensayo, cuyos desarrollos no son meros esquemas y cuyo vocabulario técnico no es tan pobre ni le falta la justeza en su aplicación.

La intención del autor —lo dice él mismo— no es la de escribir un tratado sobre la teoría general del Derecho ni mucho menos la de construir un nuevo «sistema». Se trata más bien de exponer tan claramente como sea posible «quelques idées, peu nombreuses, moins nouvelles qu'oublies ou termes à tort pour périmées, capables de provoquer la contradiction et d'obliger à remettre en question certains de thèmes où s'assoupit la pensée juridique, certaines de querelles où elle s'eulise» (Avant-Propos, pág. I). Es este ciertamente un programa netamente filosófico: la consideración especulativa sobre ciertas «ideas» capaces de suscitar la contradicción y de obligar a plan-



tear problemas y brindar soluciones en una actividad filosófica: es filosofar y hacer filosofar a los demás, es hacer filosofía.

También en el Derecho ha llegado la hora de renunciar a una verdad definitiva y acabada: «Dans le droit n'est pas la chose des juristes; il est le bien de tous» (Ibid., pág. II).

En verdad, el Derecho, que es una realidad social, que informa y regula realidades y actividades sociales, interesa a todos los que se ocupan de estas realidades: el político, el sociólogo, el economista, el etnólogo, el historiador y el filósofo (también el filósofo, porque no puede el Derecho ser una excepción en el omnicompreensivo campo de la filosofía y porque en la filosofía encontraba el gran jurista romano la fuente y principio del Derecho.

El libro es una investigación sobre el Derecho y ésta no podría, evidentemente, partir sino del análisis de las concepciones más corrientes.

Tres son las tendencias principales, según el autor: un positivismo tradicional templado, poco preocupado corrientemente de las especulaciones filosóficas, y al cual se incorporan la mayoría de los autores, aun con matices bien diversos: Bergbohn y Jellinek, en Alemania; Carré de Malberg, en Francia, y J. Austin, en Inglaterra, representan ahora esta tendencia; el normativismo jurídico de Kelsen, que lleva hasta las últimas consecuencias los principios sobre los que reposa la teórica clásica, «mais les présupposés philosophiques de la théorie pure du droit, son utilisation trop exclusive de la logique ne lui ont pas permit d'atteindre une audience aussi large que l'école précécente»; y, por último, una concepción positivista con preocupaciones sociológicas, cuyos autores más representativos son L. Duguit, G. Jéze y G. Scelle.

Por lo que se refiere a Francia, no hay duda —afirma el profesor Virally— que «l'école aujourd'hui encore la plus largement représentée soit celle du positivisme juridique» (pág. V), aun cuando gran número de autores no se pronuncia claramente sobre las bases de la teoría. Lo que sí puede afirmarse es que la mayor parte de los autores —positivistas jurídicos— rechazan la metafísica y recusan las premisas filosóficas; practican un positivismo práctico al que le conducen las tesis centrales en que coinciden las distintas tendencias del positivismo jurídico.

Si es difícil analizar con precisión los puntos de contacto de las diversas tendencias que se han señalado sin significar al mismo tiempo sus divergencias, hay, sin embargo, afirmaciones comunes sobre las cuales existe, al parecer, acuerdo, gracias al cual se las comprende bajo el mismo nombre genérico.

A dos ecuaciones pueden reducirse las tesis centrales del positivismo: es la primera la afirmación de que únicamente es Derecho el Derecho positivo, y la segunda la de que la obligación jurídica se define como una obligación sancionada por una coacción socialmente organizada. «Qui accepte ces deux thèses sans reserve mérite, croyons-nous d'être dit positiviste» (pág. VI).



Como aportaciones hechas por el positivismo jurídico considera el autor la primera la de que éste ha fundado la ciencia del Derecho.

Además, una de las más estimables contribuciones del positivismo jurídico fué la de distinguir con claridad las funciones del jurista, frecuentemente confundidas: conocimiento, creación, utilización, que en sus justos términos conservan la venerada definición romana del Derecho como *Arts aequi et boni*.

Hasta aquí los elogios y el relieve del aspecto positivo del positivismo jurídico, cuya tarea reconoce el autor que «est loin d'être achevée». Podría parecer el profesor Virally un entusiasta defensor de esas dos tesis fundamentales del positivismo jurídico y sus respectivas consecuencias, si aquí terminase su exposición. No es así, sin embargo; su objetividad científica le obliga a criticar, y a veces con dureza, opiniones por las que ha demostrado antes su simpatía y admiración (tal, concretamente, refiriéndose a Kelsen y a sus doctrinas, que reciben del autor adhesiones y acertadas críticas).

Es indudable —afirma el profesor Virally— que el positivismo jurídico presenta hoy insuficiencias muy visibles; las condiciones en las que apareció le llevaron exageradamente a ciertas de sus posiciones, a descuidar o negar ciertos aspectos de la realidad y a recurrir a simplificaciones abusivas, o a contentarse con aproximaciones. Las contradicciones internas y los fallos de la teoría que son sus consecuencias no le permiten dar una respuesta satisfactoria a los problemas capitales de la ciencia jurídica. Las dos afirmaciones en que se resumen las tesis centrales del positivismo jurídico conducen a definiciones contradictorias. Una se refiere a la creación del Derecho, la otra a su aplicación. Nada garantiza la coincidencia. Puede ser que una regla «puesta» siguiendo un procedimiento establecido —legislativo, por ejemplo— cree obligaciones desprovistas de sanción. Es preciso decidir si el Derecho positivo es el Derecho legislado o el Derecho sancionado (XII).

El verdadero fallo del positivismo jurídico es para nuestro autor el de que jamás ha sabido resolver el problema de las relaciones del *hecho* y del *Derecho*, o mejor, lo plantea en términos insolubles.

Como crítica certera del positivismo en general es la posición antivalorativista, o mejor, avalorativista de éste. «En hypnotisant sur l'aspect formel, les auteurs positivistes ne pretent plus assez d'attention au fond du droit et ignorent les valeurs. Ils laissent ainsi s'échapper la matière même de ce qui les occupe» (pág. XIX).

Un fallo grave y de graves consecuencias es que el positivismo jurídico ha sido incapaz de fundar sólidamente el Derecho internacional por el apoyo desmedido al voluntarismo estatal, la significación concedida a la idea de soberanía y, sobre todo, por esa ignorancia, que es muchas veces repudio de los valores que, también, son aplicables a las relaciones entre los Estados y los pueblos.

Por lo que se refiere al Derecho natural, que como parte de la filosofía del Derecho (no de la Ciencia), es ignorado o negado por los «científicos» del Derecho, el profesor Virally hace de él una crítica



y una defensa: en la primera remarcando las afirmaciones de sus detractores; en la segunda, suscribiendo alguno de los argumentos en su defensa aportados por sus defensores.

«Le droit naturel, comme la morale, résulte d'une reflexion sur l'homme et la société dans l'univers et dans l'histoire, sur la nature de l'homme par conséquent, impliquant qu'il conforme son histoire personnelle, sa conduite, à un ensemble de valeurs que le dépassent et s'imposent à lui dès le moment où il les a reconnues» (pág. 84).

El jurista debe tener en cuenta que el Derecho positivo no es otra cosa muchas veces que una encarnación del Derecho natural. Afirmación ésta muy importante, y mucho más hecha por un jurista como lo es el profesor Virally.

EMILIO SERRANO VILLAFANE

# ANUARIO DE REVISTAS

## A) HISTORIA DE LA FILOSOFIA JURIDICA, SOCIAL Y POLITICA

WIJESEKERA (O. H. de A.): *The Concept of Peace as the Central Notion of Buddhist Social Philosophy*, en «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», XLVI, 4 (1960), págs. 493-501.

Los estudios sobre el budismo han prestado poca atención a su aspecto de moral social, pues los autores orientales lo han considerado simplemente como una religión personal, reparando en la ética individual, mientras los occidentales han atendido al estudio histórico o metafísico de sus ideas. El autor de este artículo, en un trabajo anterior, ha intentado un breve estudio de los principios sociales, políticos y jurídicos del budismo contenidos en los textos más antiguos. La ética social del budismo es común a todas las escuelas, con ligeras diferencias de matiz.

Buda no trató nunca directamente de temas filosófico-sociales y su aversión a teorizar hace que su filosofía moral solamente pueda ser inferida de sus postulados prácticos socio-morales. La razón y la fe son inadecuadas en sí mismas para llevar al hombre al *Summum Bonum*, para lo cual ha de apoyarse cada uno en la conducta moral (*sila*) antes de embarcarse en cualquier clase de progreso espiritual o, incluso, mundano. En este intento, aunque el interés primario del hombre es la propia purificación, la naturaleza ética de la lucha le implica en el problema de su vinculación con los otros, esto es, su carácter de miembro en lo humano y en lo no humano, adquiriendo gran relieve en el budismo este último aspecto de la relación con el mundo no humano. Sin embargo, en la práctica actual, es el contacto del individuo con la sociedad humana lo que se hace éticamente importante.

El concepto de paz es básico en el budismo. En Occidente se suele entender la paz como la *ausencia de lucha entre grupos*. En cambio, en el budismo y en otras religiones indias se subraya

el aspecto *individual de la paz* (en pali, *santi*; en sánscrito, *santi*), entendida esencialmente como la ausencia de conflicto en la psicología individual y, fundamentalmente, referida al estado absoluto de quietud mental expresado por el término «nirvana» (en pali, *nibbana*).

Según las enseñanzas de Buda, la paz de la comunidad depende de la paz mental o buena voluntad de sus miembros individuales. La paz es una manifestación subjetiva. Se admite que las condiciones externas son necesarias, pero Buda insiste siempre en que los factores que condicionan la vida social son, en un sentido más profundo, psicológicos. Así, la paz social es tan sólo el resultado final del cultivo de la paz mental.

Esta actitud psicológica tendente a la paz se analiza en el budismo en cuatro estados cardinales de pensamiento y sentimiento, llamados las *cuatro actitudes sublimes* (*Brahma-vihara*), que reciben los nombres, en lengua pali, de *metta*, *karuna*, *mudira* y *upekkha* (en sánscrito, *maïtri*, *karuna*, *mudita* y *upeksa*), y pueden traducirse, respectivamente, por *sentimiento amistoso*, *simpatía*, *benevolencia congratulatoria* y *ecuanimidad*. Todas las relaciones sociales están basadas en estas cuatro actitudes, consideradas como las condiciones supremas (*brahma*) para el bienestar social. Todas ellas son aspectos parciales de una única orientación básica de la mente individual hacia la humanidad y el resto de la creación, que puede llamarse *benevolencia*. El espíritu de *benevolencia* es el origen y fuente de toda paz y buena voluntad entre los hombres.

La primera de estas «actitudes sublimes» o *metta* se define como «el deseo de lograr la felicidad y bienestar de los otros en sociedad» y es la piedra angular del edificio de la benevolencia budista o buena voluntad entre los hombres, que es el *sine qua non* de la paz. Los escritores modernos traducen generalmente la palabra *metta* por «amor», pero se ha



señalado que «amor» tiene asociaciones específicamente cristianas no concordantes con el concepto budista, que subraya más su aspecto universal que el personal.

*Karuna* es una actitud que se define como «el deseo de apartar del prójimo la ponzoña y la aflicción». Aquí la actitud psicológica básica es la de *simpatía hacia todo lo que sufre*: compasión.

La tercera «actitud sublime» o *mudita* se describe como «el deseo de ver a los otros regocijarse en su felicidad y sentirse feliz con ello». Puede considerarse como la actitud complementaria de *karuna*. Esta actitud básica supone el contrariar todos los sentimientos de celos o rivalidad en el trato social.

En cuanto a la cuarta «actitud sublime», llamada *upekkha* —etimológicamente, «indiferente»—, puede parecer desprovista de significación social. Pero no es así, ya que, según el budismo, el cultivo de las virtudes sociales debe estar libre de todo sesgo personal o egoísta; dicho de otro modo, ha de basarse en una fundamental *indiferencia respecto de sus consecuencias* por parte del sujeto. El amor y la simpatía resultan «sublimes» sólo cuando se aplican *universalmente*. Con este sentido se aplica el término «ecuanimidad» para traducir *upekkha*.

La contemplación repetida de estos «estados sublimes» es constantemente recomendada en los libros budistas como proveedora del mejor antídoto contra todas las formas de conflictos y tensiones sociales.

Consecuentemente, en el budismo son condenadas todas las guerras, incluso las defensivas, como violaciones de la actitud básica de *benevolencia*. Incluso el enemigo ha de ser «amado», como cualquier otro ser existente.

De lo dicho resulta claro que el concepto de paz, según el budismo, surge de la actitud socio-moral básica de la *benevolencia*, expresada en la cuádruple fórmula de *metta-karuna-mudita-upekkha*. Así, la «paz», en un análisis último, es de origen psicológico. Por lo tanto, intentar asegurar la paz a través de los instrumentos externos de la diplomacia, como pactos y alianzas entre naciones y otros grupos, es completamente vano. La lección perenne de la filosofía social del budismo es que la paz sólo puede ser conseguida por la práctica de las cualidades benevolentes, principalmente de la *metta* o «amor universal», que, como

mostró Tagore, sólo puede resultar del cultivo de las *brahma-viharas* proclamadas hace veinticuatro siglos por el más grande de los humanistas, el Buda.—  
A. B.

LEVY (Albert W.): *The Value of Freedom: Mill's Liberty (1859-1959)*, en «Ethics», LXX, 1 (1959), págs. 37-47.

Es intención explícita del *On Liberty* examinar la naturaleza y límites del poder que la sociedad puede ejercitar lícitamente sobre el individuo, en lo que concluye que la única razón posible del recto ejercicio del poder es la protección de la sociedad. Las argumentaciones básicas a todo lo largo del ensayo, son la completa libertad de pensamiento y discusión dentro del orden político, y el libre desarrollo del individuo en la proporción que pueda necesitar para desarrollarse.

La inteligencia de estos postulados ha de referirse a dos principios: el principio de racionalidad y el principio de la utilidad social. El primero indica el área en que todas las disposiciones libertarias pueden ser aplicadas; el segundo es la verdadera justificación de la libertad misma. Mas en cierto sentido existe un conflicto entre el principio de la racionalidad y el de la utilidad, como se advierte cuando Mill afirma que entiende la utilidad en el más amplio sentido, fundado en el permanente interés del hombre como un ser progresivo. La esencia de la dificultad está entre la simpatía que Mill siente por lo puramente individual, y el utilitarismo moral propio de la ética de Bentham. La solución de esta paradoja puede obtenerse congruentemente, advirtiendo que no querría Mill referirse a ciertos «derechos naturales» ni a cierta «utilidad pública», sino a una teoría *self-realizational* de las libertades civiles. Los derechos naturales habrían de estar fundados en cimientos teológicos desusados. La utilidad social puede ser instrumento de tiranía o de la opresión de las mayorías sin atender libertades minoritarias. Por el contrario, la expresión mediante la cual el autor define el pensamiento de Mill, estaría de acuerdo con el pensamiento del mismo, para el cual la mismidad personal es axiológicamente anterior a la sociedad, y la libertad de pensamiento y discusión es



la verdadera condición del obrar como personas.

Piensa el autor que los ataques de Dewey y Bosanquet contra Mill por causa de la paradoja explicada no pueden ser sostenidos en adelante. Se puede admitir la apariencia paradójica de que Mill defiende la libertad de pensamiento y de expresión por ser útil a la sociedad, mientras que esa misma libertad viene fundada absolutamente sobre el valor del individuo en cuanto tal. Pero esta aparente disconformidad, que tiene una explicación estricta, debe ser también relacionada con el principal mérito de *On Liberty*: la pura y moralizante pasión de Stuart Mill, y su modo de dramatizar la línea de demarcación entre lo individual y lo social, queriendo buscar un criterio válido, no sólo para nuestro bien común social, sino también para nuestras vivencias éticas fundamentales. Son dos niveles distintos, los aludidos por Mill: el sociológico y el ético, los que importan al hecho de la libertad concreta. Su expresión es una de las más profundas maneras de asentar el valor de la libertad.—A. S.

NAGLEY (Winfield E.): *Kierkegaard on Liberation*, en «Ethics», LXX, 1 (1959), págs. 47-58.

Sören Kierkegaard, entre otros pensamientos profundos y reveladores, sostiene que la plenitud del hombre sólo puede llegarle a través de un cierto aislamiento respecto al mundo circunstante. Pero el hombre está recibiendo continuamente sugerencias lanzadas desde la exterioridad. Sólo puede aislarse mediante un esfuerzo de elección: aquí es donde interviene el concepto de «liberación», como sinónimo del descubrimiento del sí-mismo como un «absoluto».

Kierkegaard emplea los términos de la antropología hegeliana. Reconociendo el punto de vista de que el hombre se libera mediante el ejercicio de su elección dentro del mundo, Kierkegaard rectifica en el sentido de que el hombre no está absolutamente determinado, en cuanto ser unitario, por los procesos históricos. Todo hombre tiene, según Kierkegaard, dos historias: la que Hegel escribe, y la que Hegel se calla. Esta última, historia interna, está libre de la necesidad histórica a través de la propia comprensión y ejercicio de la elección.

De suyo, elegir es absolutamente algo de sí mismo. La elección tiene valor absoluto, en el sentido de que lo que uno escoja eso habrá de ser. Esta idea es el hilo de su libro *Either-Or*.

El sí-mismo aparece ser una existencia intemporal en el tiempo, y por ello no está asumida como parte del mundo histórico. Tal elección absoluta es juntamente forzada y libre, pues el ser que ha de ser elegido tiene que estar en un individuo específico; y el sí-mismo es traído a existir por obra de la elección.

Esta liberación requiere que el individuo haya llegado a ser consciente de sí mismo en cuanto individuo definido con sus talentos, carácter, intereses y funciones de contexto específicos. De este modo se toma a sí mismo en bloque y se responsabiliza del resultado de su elección. La relación de cada uno con su propia vida, es la de ser padre de sí mismo.

La liberación es el acto ético primordial. No se trata de la libertad de los filósofos griegos ni del aislamiento tampoco de los místicos. Es juntamente las dos actitudes, o sea, que la liberación aísla del mundo, pero realmente permanece dentro de la historia, sin que la conexión cívica sea el dato determinante de la libertad del hombre, tal como sucedía en el mundo antiguo.

La liberación ética, de que habla Kierkegaard, es tal que rechaza la depreciación realizada, por los místicos, de los procesos históricos, antes bien, afirma la posibilidad de la glorificación del espíritu de los hombres, cuya única dignidad propia consiste en el hecho de que el espíritu humano, por limitado que sea respecto al divino, tiene una historia a la cual puede conferir continuidad y sentido existencial mediante un acto de libre elección.—A. S.

GURVITCH (Georges): *Saint-Simon et Karl Marx*, en «Revue Internationale de Philosophie», núm. 53-54 (1960), páginas 399-416.

Aun sin considerar la influencia que el saintsimonismo tuvo en la adolescencia de Karl Marx, a través de su futuro suegro, Ludwig von Westphalen, es indudable su asistencia, en Berlín, a los cursos de dos profesores juristas y filósofos: Gan y Savigny, que se habían destacado a la muerte de Hegel. El primero conocía y admiraba a Saint-Simon, si



quiera extremase sus teorías, y contribuyó indirectamente al nacimiento del hegelianismo de izquierda, del que Marx formó parte. Luego, en Bonn, toma contacto con la obra de Saint-Simon, mediante Moisés Hess, realizador de la confrontación de aquél con Hegel, en la que marca analogías y justifica discrepancias en función de sus respectivos espíritus nacionales, con acusada preferencia por el francés. Por último, —París y la amistad con Enrique Heine—, profundiza en su estudio.

La semejanza de criterio entre el autor de *L'Exposition de la Doctrine* y el de *Le Capital*, plasma en cinco puntos: 1) Conciben la vida como acción, esfuerzo y trabajo. 2) Con distinta terminología apuntan las mismas ideas —más extremista Marx, como buen revolucionario— sobre la necesidad de cambiar el signo capitalista característico de su tiempo. 3) Interpretan la producción colectiva totalitariamente, incluida la actividad espiritual. 4) Coinciden en la supervaloración de la sociedad respecto del Estado. 5) Corren parejos tanto en la división que de las clases sociales hacen cuanto en su predilección por el proletariado.

Las diferencias atañen al entendimiento y estimación del futuro. Así, Saint-Simon predice un cambio suave y paulatino, en el cual el elemento ético, triunfador, sustituiría el gobierno de los hombres por el dominio sobre las cosas. A la inversa, Marx es profeta de dramáticas crisis económicas al producirse el estallido de las estructuras capitalistas y sólo acepta la conclusión de Saint-Simon para después de superado un primer período de sacrificio y reestructuración. De otro lado, Marx es un dialéctico; Saint-Simon, no.

No obstante, podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, la grande y decisiva influencia del filósofo francés en la elaboración del pensamiento socialmente revolucionario de Karl Marx.—M. P. V.

PASSMORE (John): *Hägerström's Philosophy of Law* (Australian National University, Canberra), en «Philosophy», núm. 137 (vol. XXXVI), págs. 143 a 161, julio 1961.

I. Hägerström, fundador de la llamada «Escuela escandinava del Derecho», nació en 1863 y murió en 1939. Profe-

sor de Filosofía en la Universidad de Uppsala, su interés se centró principalmente en temas filosóficos, ocupándose en menor grado de problemas estrictamente jurídicos. Sin embargo, el conocimiento de sus ideas filosóficas generales permite entender mejor las contribuciones de Lundstedt, Olivecrona y Ross a la Teoría Jurídica.

II. La trayectoria filosófica de Hägerström se inicia en el estudio de Kant. Rechaza la distinción kantiana entre un «yo» empírico y un «yo» trascendental. Está de acuerdo con Kant en que las normas éticas se presentan como categóricas, absolutas e imperativas. Por otra parte no puede dudar de que esas normas éticas se realizan en el mundo empírico y se encuentran, por tanto, empíricamente condicionadas. Lo que niega Hägerström es la necesidad de referir estos aspectos a diferentes «yos» como único medio de salvar la antinomia.

En el campo del Derecho ocurre algo parecido. La norma jurídica se concibe al mismo tiempo como «obligatoria» en el orden moral y como «fenómeno» observable en el mundo de los hechos. Para superar este dilema se puede, o bien construir una teoría «metafísica» de la norma, o bien circunscribirse a la observación de los hechos.

El primer camino fué emprendido por Kelsen, cuyo pensamiento Hägerström estudió y anotó detenidamente. Kelsen concentra su atención en el primer aspecto de los señalados. La norma es puro «deber ser»; con ello cree haber resuelto la antinomia, ser y deber ser, hecho y norma. Sin embargo, Hägerström tacha de «metafísica» la solución kelseniana, afirmando —como más tarde hará Olivecrona— que el Derecho tiene indudablemente un carácter fáctico y empírico, desconocido por la teoría pura del Derecho.

El segundo camino es el que han tomado los realistas americanos. Esta corriente crítica también la doctrina kelseniana por afirmar la *absoluta validez* del Derecho y su carácter esencialmente normativo. Para ellos la noción de «obligatoriedad» deriva de una especial virtualidad de los hechos sociales. Pero tampoco esta solución complace a Hägerström ni a su escuela: como ha puesto de manifiesto Ross, el concepto de «validez» se esfuma en el realismo norteamericano y aunque ciertamente elimina la antinomia, es «incapaz de de-



limitar el fenómeno jurídico frente a otros comportamientos sociales».

Así, pues, el dilema subsiste. Sólo a costa de falsear los hechos se ha pretendido superarlo. Ahí quedan los ejemplos de Kelsen y el realismo norteamericano. ¿Qué postura podrá adoptarse todavía?

La escuela analítica de Austin respondió desde un principio que Derecho es el mandato de un soberano cuya voluntad se obedece habitualmente por los súbditos. Derecho para este positivismo jurídico es la «voluntad del Estado». Hägerström, por su parte, realiza un agudo análisis de este concepto de «voluntad del Estado». Puede significar esta expresión, o bien las «reglas de Derecho» vigentes en el Estado, o bien la «voluntad general» o bien los «mandatos de un grupo específico de personas». En el primer caso caemos en la tautología; en los dos restantes estamos haciendo una afirmación de carácter «metafísico» y, por ende, rechazable. Según Hägerström, lo más que puede significar la proposición «Derecho es igual a la voluntad del Estado», es que las leyes se promulgan y mantienen por las mismas fuerzas que mantienen el Estado. Pero esto, realmente, no es decir casi nada.

III. Ante los fracasos sucesivos de kelsenianos, realistas y analíticos, Hägerström expondrá una teoría crítica del deber y del derecho.

Hägerström, al igual que Kant, afirma que sentimos una necesidad interna que nos impulsa a cumplir con nuestro «deber». El mandato no está necesariamente ligado a este sentido del deber. El mandato es un imperativo, pero no un juicio. Por el contrario, nuestro sentido del deber puede expresarse en la proposición: «tal acción es mi deber». Esta proposición es, según Hägerström, el reflejo de un impulso conativo a realizar tal acción. Por otra parte, este impulso deriva de mi convencimiento de que esa acción es mi deber «objetivamente», es decir, con independencia de que me haya sido ordenada o no, y que sería igualmente «deber» de cualquier otra persona que se encontrase en mi situación.

Aplicando esta doctrina al Derecho llega Hägerström a la conclusión de que éste no puede equipararse a «mandato», pero tampoco a meros «juicios». El Derecho consiste fundamentalmente en modelos de conducta, intencionalmente imperativos, respaldados por la coacción.

IV. Passmore sintetiza, por último, los caracteres más destacados de la filosofía jurídica de Hägerström:

a) En primer lugar, su tendencia «antimetafísica», suficientemente expresada en el lema «Praeterea censeo methaphysicam esse delendam» que encabeza una de sus obras.

b) Consideración de que la entidad llamada «Derecho» tiene carácter metafísico.

c) Aproximación pluralista a los fenómenos jurídicos.

d) Creencia de que la filosofía jurídica después de Hägerström, ha de consistir escuetamente en la continuación del análisis antimetafísico iniciado por él, llevando los demás problemas jurídicos a la sociología y a la lógica.—J. A. ORTEGA.

MURPHY (Arthur E.): *John Dewey and American Liberalism*, en «The Journal of Philosophy», LVII, 13 (1960), 420-436.

El autor defiende la tesis de que la filosofía de Dewey en sus líneas y exigencias generales es la articulación doctrinal de la creencia en el dificultoso pero seguro avance del hombre en el camino de aprender a resolver sus propios problemas. Es una parte y una parcela de esa eclosión, desarrollo y eventual retroceso bajo la presión de acontecimientos regresivos, pero su valía positiva sólo a esta luz puede apreciarse, tanto en sus méritos como en sus limitaciones.

El hito más importante en esta avanzada de las ideas, era, precisamente, la reconstrucción de la filosofía misma, una reconstrucción que sería un apoyo para solucionar problemas de los hombres. Pensar, con la filosofía tradicional, en apariencias y realidades, era también aislarse del mundo real y de sus necesidades apremiantes. Dewey ha contribuido más a atacarla que a ayudarla.

Los métodos de Dewey para hacer avanzar la inteligencia de la realidad, eran los científicos, los que iban triunfando en los saberes que han condicionado el progreso efectivo de los hombres. Para ello ha tenido que buscar la analogía entre unos y otros tipos de saber. Así ha afirmado que las cualidades moral y social de la conducta son, en último análisis, idénticas entre sí.



Las implicaciones de esta actitud dentro de la ciencia moral son notables.

La acción inteligente —dice Dewey— se refiere no a sus consecuencias simples, sino a las consecuencias pretendidas traer a la existencia, con lo que sería producida como consecuencia de un esfuerzo lúcido. De aquí la referencia de la acción con los valores. Los valores morales tienen su función en los deseos y preferencias actuales del hombre. Pero nuestra valoración sólo es lúcida cuando nuestras preferencias son juzgadas a la luz de sus causas y consecuencias y nuestros deseos gobernados por el conocimiento así conseguido. Ciencia es, dentro del proceso moral, el supremo medio de determinar válidamente todas las valoraciones en todos los aspectos de la vida humana y social. El fin propio de una acción inteligente es el fin-tenido-a-la-vista, la cosa en que concentramos nuestra atención para realizar nuestro asunto.

Al apreciar Dewey las valoraciones de la conducta social, encuentra que la fe en la democracia encuadra la fe en que

es posible reconstruir pausada pero seguramente módulos de vida en que cada hombre pueda guiarse concretamente por su propio modo inteligente de captar los fines de su vida. El liberalismo está dirigido a un fin, que es al tiempo constante y flexible; la liberación de los individuos tanto como la realización de sus capacidades puede ser la ley de su vida. Se desenvuelve por el método de la inteligencia en libertad, como método para dirigir los cambios. Su valoración moral resulta de que toda educación que desarrolla poder de participar efectivamente en la vida social es moral, ya que aprender todos los contactos vitales es el interés moral supremo. De aquí que la educación sea un requisito indispensable para adquirir la virtud. Pues las dificultades de la democracia están a la altura de su misión verdadera, es preciso acometer su instauración y desarrollo con el máximo valor y consistencia morales.

Nuestra lealtad a los valores morales debe ser el método para la inteligencia cooperadora tal como la definen la ciencia y la democracia.—A. S.

## B) PENSAMIENTO CONTEMPORANEO

Cossío (Carlos): *La gnoseología del error*. Publicado en «La Ley», tomo 101, 1961.

Carlos Marx logró una genial tematización del fenómeno ideológico que constituye la base de toda la problemática científica actual. Imposible pasar por alto su tesis.

Sólo da carácter neutro y científico a las ciencias de la naturaleza. Todas las que tienen por objeto al hombre son ideologías, no recogen la verdad pura y abstracta.

La ideología aparece con la división del trabajo social en dos campos antitéticos y cerrados: material y espiritual, y está condicionada por su especialización. El ideólogo queda así inmerso en una situación social y fabrica la ideología a su *statu quo*, de ahí la parcialidad de sus afirmaciones.

No obstante, el caso de Rusia, no se presenta como un mero fenómeno ideológico, sino que ofrece resultados insólitos dentro de su realidad social. El marxismo no es pura ideología, es, más

bien, la primera filosofía de la situación que aparece en Occidente. Las verdades de Marx, en cuanto filósofo, están al servicio de quien las aproveche. Nosotros necesitamos servirnos de ellas.

Otra cosa cabe decir de la paradoja que entraña la «política» marxista llevada a cabo como una perfecta ideología defensora de unos intereses económicos mediante su racionalización intelectual para defenderse en el campo del pensamiento frente a otras ideologías. Para evitar tal conclusión, hemos de rectificar la teoría marxista, de tal manera que asegure para las ideologías el valimiento de un error dentro de la verdad. La teoría ideológica vale para explicar un fenómeno de tal índole pero no para explicar las realidades sociales como verdades de hecho de fácil comprobación.

El desconcierto creado por la tesis marxista estriba en haber reducido la verdad social a ideología y llevar al intelectual al excepticismo posicional, con lo que desaparece la búsqueda de la verdad y triunfa el relativismo de las opiniones.



Aprovechar la teoría marxista en la construcción de la teoría egológica significa:

- a) Una reducción de la teoría marxista a sus justos límites, dando por válido su punto de partida posicional (sin investigación de la verdad absoluta).
- b) La urgencia, ante la situación intelectual, de dar al Derecho una base ontológica.
- c) Una refutación del capitalismo en sus derivaciones jurídicas por carecer de objetividad, fundándose exclusivamente en la autoridad formal.

La superación viene dada en tres dimensiones.

1.<sup>a</sup> Referencia a una *situación*. O ampliación de la tesis marxista del trabajo a la totalidad de la vida humana en sus múltiples actividades. 2.<sup>a</sup> Referencia a un *conocimiento de protagonista*. Pensamiento normativo de la propia conducta. Teoría en íntima relación con la práctica. Conducta como objeto del conocimiento. 3.<sup>a</sup> Referencia a la *división del trabajo social*. La actualización del Derecho se realiza en la idea de la verdad jurídica asumida por los juristas. Este carácter confiere un valor polémico al jurista, pues se trata de remover un obstáculo social, en cuanto que el Derecho se verifica en sociedad.

El marxismo, en el terreno jurídico, le viene chico a la Teoría egológica, por no haber desenvuelto una teoría jurídica propia.

Positivamente, es decir, constructivamente, la egología arroja un nivel superior a tres escalas —experiencia jurídica, ciencia jurídica, filosofía jurídica— sobre el marxismo ortodoxo. El marxista se pronunciaría contra cualquier ideología, pongamos la capitalista, atendiendo al conjunto social. El egológico, en cambio, atendería al caso concreto. Como la persona a cargo de la cuál va la decisión se encarna en un juez, éste es visto, en consecuencia, de diversa forma. Para el egológico, y para todo el que tiene alguna experiencia judicial, el Derecho es el apropiado del Juez, con ello queda independiente de la vida totalitaria con su justicia de la revolución.

Por otra parte, es evidente que el Juez puede —aunque no debe— sostener desde su puesto una ideología. Se da así, dentro de la tesis egológica, posibilidad de justicia dentro de cualquier sistema social. La ideología capitalista triunfa sólo a corto plazo, al no dar libertad en la judicial, ya que el paso del tiempo au-

menta la tensión paralelamente a su contención.

La creación intersticial del Derecho trae como problema una ideología judicial. Este problema se evita «beatíficamente» al suprimir su intervención creadora pero, al mismo tiempo, caemos en la más ostensible de las ideologías, renunciando así al valor ontológico del Derecho. La defensa del poder legislativo como primordial se realiza desde la ideología capitalista por su mayor facilidad de control. A los Jueces se les acostumbra a un convencimiento de sumisión, disfrazado de neutralidad lógica carente de valoración. Se les hace claudicar de su responsabilidad inalienable ocultándole sus posibilidades de actuar como verdadero Juez. Este se conforma con propugnar una reforma legislativa no realizable.

Conclusión: La creación judicial del Derecho es una verdad ontológica. Por tanto, allí donde el juez no actúe como sujeto cognoscente y responsable de su decisión, habrá enmascarado un interés ideológico que, en estos casos, se singulariza. Donde el jurista dogmático desenvuelve su actividad adquirimos los egológicos un valor de instrumento.

Otro argumento en pro de la ideología capitalista es considerar la verdad distinta y superior a la justicia. Siendo el jurista hombre de ciencia, habrá de plegarse a la última. La verdad está en la ley.

Marx, por contra, toma partido por la justicia —proletaria, claro está, pero justicia al fin—. Su filosofía no opone verdad y justicia, sino que se decide por la ideología proletaria. No como Stammler superficialmente creyó, por una necesaria evolución de las fuerzas productivas, sino por el carácter de ideología que da a su filosofía.

La teoría egológica unifica verdad y justicia y busca su esclarecimiento. De máximo interés, la polémica entre Rousseau (voluntad general) y Marx (sociedad proletaria), en la cual tomamos partido por Marx, pues, de una parte, el asentimiento mayoritario no puede valer como criterio para decidir la verdad en una solución, y de otra, Marx sitúa la justicia en el hombre —punto de partida de la filosofía existencial—, si bien la teoría egológica amplía esta sociedad clasista a la sociedad íntegra, al entendimiento societario logrado mediante hombres con vocación por la justicia para encarnar la función judicial.



La justicia radica en la axiología jurídica, en la conciencia, en el plano emocional. Al pensar sobre ella y razonarla, el juicio, justo por principio, torna razonable, esto es, verdadero e inteligible como tal por el resto del engranaje social.

Bajo esta fundamentación, todo estudio podrá examinar hasta el fondo el Derecho positivo que le interese a la luz de su creación intersticial y descubrir las ideologías que en él alientan.

Baste como ilustración la vida jurídica argentina de 1930 al 1960. En primer término sucumbe la hegemonía de Inglaterra en el mundo y ello deja a la Argentina en soledad, librada a sus propias fuerzas. Los norteamericanos luchan por la hegemonía y a la Iglesia le sucede otro tanto. Es la época del gobierno militar y se termina con el triunfo del capitalismo individualista. A él se ha superpuesto un pensamiento doctrinariamente normativo, que es pura ideología.

Ante tal situación, la gnoseología del error tiene como problema específico desenmascarar la función ideológica de esa armonía preestablecida entre el capitalismo y la verdad jurídica.—M.<sup>a</sup> DEL PILAR VÁZQUEZ.

KAUFMANN (Arthur): *Gedanken zur Ueberwindung des rechtsphilosophischen Relativismus*, en «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», XLVI, 4 (1960), págs. 553-569.

La moderna física teórica ha destruido fundamentalmente la fe en la validez inquebrantable de sus conocimientos. Pero, a pesar de Einstein y de Heisenberg, el relativismo es aún hoy, ante todo, un problema de las ciencias del espíritu y de la filosofía, principalmente de la de los valores y, por lo tanto, de la filosofía del Derecho. Se puede tratar de señalar los límites de este relativismo y comprenderlo de modo que el trabajo de los filósofos del Derecho, pese a una cierta relatividad del conocimiento filosófico-jurídico, quede pleno de sentido. Lo cual supone, valga la paradoja, superar el absolutismo del relativismo.

Para poder comprender sensatamente el relativismo es necesario establecer dos presupuestos, estrechamente conexos: 1) El objeto de la filosofía del Derecho, el Derecho por tanto, está funcionando

en el ser y, por consiguiente, objetivamente dado. 2) El conocimiento del Derecho es un objetivo conocimiento de objetos y, por lo tanto, aunque carezca de exactitud matemática, genuino conocimiento. Ambas proposiciones se discuten desde hace más de dos mil años. No es posible aquí fundamentarlas a fondo. Solamente puede indicarse en qué dirección ha de buscarse la fundamentación.

La *primera tesis* afirma: el Derecho, que no es ontológicamente lo mismo que la ley, sino presupuesto de ella, se da objetivamente; no es un producto, sino un contra-puesto del pensamiento, frente al cual se alza, independiente de él en su existencia; no es fruto de la voluntad legisladora ni de la razón jurisprudencial: desciende del ser, no del hombre.

La prueba más infalible de la objetividad de una cosa es, como ha señalado N. Hartmann, el fenómeno del «ser sorprendido». Las cosas y acontecimientos nos «ocurren» y, al ser «sorprendidos» por ellos, experimentamos y vivimos su realidad. Así se capta el valor de la justicia tan pronto como se es testigo o víctima de una acción injusta. Se ha hablado también a este respecto de una «experiencia metafísica», pues se «experimenta», con la exactitud de un experimento científico-natural, que también el Derecho y los valores son realidades que existen independientemente de nuestro pensar y obrar.

La *segunda tesis* afirma: el conocimiento del Derecho es, como conocimiento del ser, genuino conocimiento científico. Pero, desde Descartes, sólo se tiene por verdad lo que captamos «clare et distincte», entendiéndose por tal la exactitud matemática, expresable en números y signos. No obstante, la exactitud matemática no puede ser el ideal de todas las ciencias, pues el método apropiado a cada ciencia depende de su objeto formal; lo es tan sólo para las ciencias de la realidad material. Y la realidad no es sólo materia, sino materia, vida, alma, espíritu; y no se puede pretender explicar causalmente lo que no revela causalidad alguna sino finalidad, conciencia o sentido. No es sólo conocimiento científico objetivo el *explicar* causal de las ciencias naturales, sino también el *comprender*, orientado a lo que posee sentido, de las ciencias del espíritu y de la filosofía.

De lo que no puede dudarse es de que, en este último campo, el conoci-



miento viene mucho más codeterminado por las peculiaridades y condicionamientos del sujeto, lo que hace que todo conocimiento concerniente al ser sobrenatural sea sólo relativamente válido. Por supuesto que ningún conocimiento está completamente libre de momentos subjetivos, puesto que siempre expresa un punto de vista. Pero las ciencias particulares, al limitar sus campos, reducen al mínimo los factores subjetivos, en tanto que la filosofía no puede limitarlo, puesto que considera la totalidad, que, al ser captada desde distintos puntos de vista, resulta polifacética. Esto hace que el relativismo de su conocimiento sea, en buena medida, un *perspectivismo*. Se trata, pues, de una relatividad *gnoseológica* y no *ontológica*: lo relativo es el conocimiento, no el objeto. La cuestión es ahora si esta subjetividad y perspectividad del conocimiento puede ser superada y cómo.

El medio para ello puede ser el criterio de la *convergencia*: cada filósofo ve la realidad desde su punto de vista, pero puede intercambiar con los demás observaciones y experiencias, con lo cual es posible reunir los múltiples puntos de vista y reflexiones en una visión omnicomprendensiva. Por supuesto que el criterio de la convergencia no significa que la suma de opiniones concordantes pueda dar una verdad, ya que los errores siguen siendo errores, aunque constituyan una «opinión dominante». La convergencia ha de ser entendida, pues, como una *síntesis* de puntos de vista, y no como una *suma*.

De aquí la importancia de la comunicación y de los coloquios entre los filósofos. Y de aquí también que la verdadera filosofía sea siempre una efectiva colaboración, o sea la unidad y continuidad del viviente filosofar a través del tiempo y del espacio: la *philosophia perennis*.

Así como la absolutización de la parte conduce a la relativización del todo, así la relativización de cada visión parcial, aceptándola como verdad parcial y conjugándola (y no contraponiéndola) con las otras visiones parciales, conduce a la superación del relativismo. Tal como lo ha hecho Fechner en su *Filosofía del Derecho*.

Esta actitud ilumina también el *problema del Derecho natural*. Quien considere las distintas doctrinas yusnaturalistas podría llegar a la conclusión de

que el Derecho natural es tan sólo producto de la teoría, una imagen puramente subjetiva. Sin embargo, tras la variedad de las concepciones yusnaturalistas y tras la multiplicidad de sus puntos de vista, hay un contenido unitario: la idea del verdadero Derecho que es en sí. Lo cual no quiere decir que su posesión sea fácil: el Derecho natural no es un don, sino un tema.—  
A. B.

MOREAU (Joseph): *Phénoménologie et idéalisme*, en «Giornale di Metafisica» anno XV, 1960, núm. 5, págs. 557-575.

Para Moreau no hay oposición entre experiencia fenomenológica y reflexión idealista. Ambas están en la misma línea de continuidad, siendo la fenomenología el resultado en profundidad del pensamiento idealista. En esa perspectiva son estudiados concisamente Descartes, Malebranche, Leibniz, Berkeley y Kant. Con éste accede el idealismo al plano fenomenológico, en el interior mismo del cogito cartesiano, al emanciparse de todo sustancialismo: todo pensamiento es a la vez representación de un objeto y modificación de un sujeto, sin que de ahí podamos concluir ni a una sustancia pensante ni a un mundo en sí sustancial y exterior. En el idealismo transcendental de Kant y Husserl yo y mundo, objeto exterior y vida psíquica, sólo existen para una conciencia, como realidades puestas simultáneamente por el *yo pienso*. Mundo no es, pues, inmanente al yo. Ambos son correlativos para el sujeto transcendental. Ultimar la concreción ontológica de ese yo transcendental será la tarea básica de la filosofía posterior. El idealismo postkantiano lo erigirá en Idea absoluta borrando toda individualidad del yo concreto. La concepción del yo como ser-en-el-mundo salvará la individualidad de éste, acentuando la distancia del mismo frente al yo absoluto transcendental.

En esta línea el *en soi* de Sartre representa la vuelta al más rudimentario realismo. El mismo significado entraña la fenomenología existencialista de Merleau-Ponty, que se atiene a lo dado, a las cosas mismas, a la rígida correlación entre yo y mundo. Mientras que, insiste Moreau, sólo profundizando en el sentido del idealismo transcendental, sólo destacando al acto del yo pienso, al su-



jeto transcendental, frente al contenido de la conciencia y situándolo más allá del mundo, lograremos integrarlo en el yo y en la existencia ontológica. Así Heidegger niega tal rigurosa correlación de yo y mundo. Los objetos exteriores me son dados, me son presentes. Mientras que el yo no es jamás dado a sí mismo, sino que es perpetuamente *cuestión* para sí mismo: se busca a sí mismo. No es cosa sino sujeto consciente y proyección. El que verdaderamente *existe* y hace *cuestión* ante sí mismo de la *existencia* del mundo exterior. Es decir, del sentido del ser. Aun concediendo que el yo (*moi*) existente sea, como el mundo, un dato de conciencia, un objeto interno correlativo del objeto externo, no por ello podría ser el yo (*je*), el acto de conciencia. El ser conociente, el sujeto transcendental es, pues, mucho más que puro correlativo intencional del mundo-objeto. Es aberrante por qué aquél se distancia del mundo. Bien que no se «desligue» el sujeto del mundo, pero que se explique también porque aquél se distancia del mundo y pone ante sí mismo las cosas como objeto. Sin reducción fenomenológica no hay experiencia fenomenológica. Si el sujeto consciente no puede existir sin el mundo, es, sin embargo, capaz de distanciarse de los objetos y de situarse a sí mismo en el mundo, de hacer *cuestión* del ser y de sí mismo como ser. De la fenomenológica brota la ontología en Heidegger y su ser-en-el-mundo supera en profundidad el idealismo transcendental, no volviéndonos ni a un realismo vulgar ni a un fenomenologismo puro. Su filosofía significa la recuperación, en la subjetividad transcendental, de la transcendencia ontológica, en que definitivamente se basa la interioridad del sujeto, existencia consciente, y el ser de los objetos exteriores que nos son dados en el mundo. Así la exterioridad en Heidegger enlaza con el sentido de lo espacial en Platón.—V. ABRIL C.

RESCHER (Nicholas) y JOINT (Carey B.):  
*Evidence in History and in Law*, en  
 «The Journal of Philosophy», LVI, 13  
 (1959), págs. 561-578.

Este artículo vuelve a poner en tela de juicio la analogía entre el uso de la evidencia en historia y en el conocimiento jurídico, determinando la exten-

sión y límites de dicha analogía atendiendo a las diferencias existentes entre el conocimiento histórico y el jurídico.

La evidencia, considerada en sí misma, es un modo cognoscitivo que se contrapone a la prueba por demostración. Aquella es característica de los saberes inductivos. La veracidad del conocimiento por evidencia depende de la amplitud con que estén presentes todos los elementos que condicionan lo afirmado en aquella. Por tanto, este modo de conocer tiene un carácter probabilista. Dadas las modalidades de conducta humana usual, la acción humana, en materias importantes como en cosas de poco interés, está gobernada mucho más por la evidencia de probabilidad que por una prueba deductivamente rigurosa. La evidencia, en tanto que concepto probabilístico, está basada sobre una referencia a nuestra información sobre las cosas. Se refiere a nuestro conocimiento sobre la situación dada, pero no a la exactitud situacional considerada en sí misma. Constituye un grado de creencia razonable.

La adecuación de la evidencia al conocimiento de la historia y del derecho es diversa. El estudio de los antecedentes de un problema jurídico se asemeja fundamentalmente a la evidencia histórica. Pero hay elementos que obligan a utilizar esta evidencia de modo distinto en cada dominio del conocer.

La diferencia entre el derecho y la historia procede de la disparidad entre sus respectivas funciones y finalidades. La prueba judicial y jurídica es primariamente *adjudicativa*, buscando una composición razonable de los conflictos empeñados sobre objetos valiosos. Sólo secundariamente es *investigativa* de la verdad de los hechos, en cuanto que es medio necesario para una adjudicación razonable de los valores en juego.

Por el contrario, al historiador le interesa solamente una finalidad: el establecimiento de la verdad ocurrida en el pasado. Su obligación fundamental es la verdad desnuda. Mas la obligación del juez respecto al esclarecimiento de la verdad está circunscrita por sus obligaciones de amparar los derechos de los litigantes o del considerado perjudicado, y de robustecer esos mismos derechos.

Tanto en historia como en la ciencia jurídica, se utilizan varios medios de adquirir evidencia: testimonios humanos, documentos, huellas y restos físicos, etc., que sirven para concretar



acontecimientos. Mas el parecido termina aquí.

Una diferenciación aparece en el modo de ponderar los medios de prueba. El juez observará si están alterados, o prejuzgados, interesados e incluso corrompidos. Estudiará la improbabilidad física de los hechos referidos, las posibles falsedades de la memoria, o la reputación de veracidad del testigo. Un historiador no es tan meticuloso.

La evidencia no es utilizada tan despreocupadamente por el jurista como por el historiador, pues el primero examina más la significación última de cada hecho.

La apreciación del juez está apoyada muchas veces en presunciones que orientan la conclusión apoyada por la evidencia de los hechos. La evidencia jurídica es más artificiosa, con fines de justicia.

La diferencia aparece, pues, en el diverso modo de tratar las pruebas de evidencia. Un tribunal no admitirá opiniones de oídas y, por tanto, irresponsables. Tampoco admitirá el valor de la declaración de un cónyuge si de ella resultase perjuicio para el otro. En todo caso lo declarado por un testigo debe ser corroborado por el juez mediante conexión con otras modalidades de conocimiento o por otras declaraciones. Incluso hay materias donde sólo se admiten ciertas clases de evidencia, por ejemplo la presentación de documentos. Además de que ningún responsable sería condenado sólo por ciertas evidencias, cuando éstas no alcanzaran un nivel mínimo de cercioración de la realidad acaecida. Por otra parte, las pruebas son aducidas dentro de un proceso minuciosamente reglamentado, de tal modo que las pruebas son comparadas unas con otras. Los casos civiles pueden ser resueltos por cierta «balanza favorable de probabilidades», mientras que un reo no será condenado mientras persista una «duda razonable». Por el contrario, la prueba histórica se conforma a la ilación más razonable.—A. S.

PERELMAN (Ch.). *Opinions et vérité*, en «Les Etudes Philosophiques», XIV, 2 (1959), págs. 131-138.

Es tradición vulgarmente extendida oponer la noción de verdad a la de opinión. La verdad, la realidad, la objeti-

A. Filosofía.

vidad trazarían la vía de un conocimiento recto, salvándonos de extravíos.

Mas sucede que no es así: sin opiniones, descarríos, apariencias o impresiones, no hay camino para alcanzar la objetividad. Pues la verdad hay que creerla, la verdad tiene que manifestarse, tiene que ser percibida. Es más: para la gente crédula, verdad y opinión son indistinguibles. Solamente cuando las opiniones divergen es posible pensar en captar lo exactamente verdadero. Sólo mediante la incompatibilidad, es posible pensar en que la verdad tiene que ser un pensamiento compatible.

Mas el criterio de la verdad nunca es dado inmediatamente. Y éste criterio se nos manifestará como evidencia. Pero ha de ser verdadera evidencia.

En la evidencia, la verdad se conoce por la presencia real del objeto. Y no todos los objetos pueden ser objetos de evidencia, ni serlo en cualquier condición del sujeto. De aquí que muchas aparentes evidencias no sean sino opiniones. Es verdad que las opiniones se desdibujan ante la evidencia, pero entran a jugar en el proceso de la evidencia cuando es posible llegar a ésta, y constituyen el criterio aproximado de veracidad, y toda la veracidad atendible, cuando la evidencia no se ha alcanzado o no se puede conseguir dada la índole del objeto o del sujeto. Por ello, no tiene sentido el desprecio de la opinión sino después que se haya llegado a la evidencia, y en presencia de la evidencia misma. Mas toda metafísica se debe librar de ningún género de depreciación de la opinión, porque, si es posible la evidencia, en ningún caso están resueltos los problemas referentes a la comunicación interpersonal de las evidencias de cada sujeto. Todo absolutismo metafísico se contradice con la esencia de la actitud metafísica evidencial, porque rechaza el criterio mismo de la evidencia. Pues no hay saber objetivo e impersonal, y, por tanto, en la evidencia como en todo fenómeno humano están presentes factores de error, de imprecisión o de inducción en el proceso de la evidencia. El conocimiento humano, siempre perfectible, es siempre imperfecto. Todo conocimiento viene enmarcado en el condicionamiento cultural, sociológico, biológico y psicossomático del sujeto. La expresión es un producto impersonal de la civilización humana. La razón, gloria del ser humano, no es eternamente invariable ni completamente elaborada. La racional-



dad de un juicio no puede ser adquirida de una vez para siempre. Tiene que tener en cuenta las reglas de la racionalidad, sobre todo la de la *justicia*, que exige tratar de la misma manera los seres y las situaciones que parecen esencialmente semejantes. Hay que fijarse en lo que importa y no importa en cada momento para realizar la comparación y establecer la semejanza o desemejanza. Mas esta regla de justeza no es más que formal, y su contenido varía como cada una de nuestras miradas a la realidad.—  
A. S.

ALCORTA (J. Ignacio): *Espíritu y ser. Inquietud humana*, en «Giornale di Metafisica», anno XVI, 1961, núm. 2, págs. 212-224.

Espíritu, persona y ser son estudiados en su vinculación ontológica. Espíritu es el alma humana en cuanto excede el ser forma sustancial, en cuanto emerge y se libra de la materia. La relación entre persona y ser debe estudiarse como vinculación del constitutivo formal o esencial de aquélla con el constitutivo ontológico que subyace en el ser de la persona. Efectivamente la razón formal de persona —humana— no puede darse allí donde no se dé la constitución propia de la naturaleza racional del ser personal del hombre. Además de la estructura metafísica de supositalidad, está la de naturaleza. Ser persona es un modo autónomo y autosuficiente de poseer lo que se es como naturaleza y de ser por sí mismo en lo que se posee.

Pero la consistencia y presencia en el ser de la persona no es idéntica ni homogénea. Complejidad, contrastes, fondo paradójico, tensiones..., revelan la riqueza ontológica de la persona como espíritu encarnado. Mismidad y al mismo tiempo apertura al ser, comunión, donación.

La máxima relevancia y presencia del ser en nosotros radica en el espíritu. La vinculación de la persona con el ser se verifica primariamente de una forma espontánea como apertura del alma a la inteligibilidad en general, en el conocimiento de los entes que son en el ser, y en el de mí mismo que soy en el ser. De ahí la *experiencia del ser* desde la persona, a través del yo o, mejor, en el yo. Se trata de una experiencia me-

tafísica de originalidad irreductible: ni sensible, ni inductiva, ni deductiva. Lo metafísico, como dato transcendido y, por lo mismo, generalísimo, es encarado consigo mismo y experimentado desde sí mismo. La persona está en el centro de una experiencia metafísica privilegiada. Sed acuciante de ser y saber e inquietud insobornable e infinita revelan el hiatus interno, las tensiones íntimas del ser mismo de la persona, cuando quiere poseerse y retomarse en su fundamento último y al nivel del ser.

Como observación marginal, sería deseable algún cuidado en la impresión. La acentuación es equívoca o nula y el pésimo uso de los signos ortográficos dificultan mucho la intelección. — V. ABRIL C.

BARUK (Henri): *Maladies mentales et liberté*, en «Les Etudes Philosophiques», XIV, 1 (1959), págs. 9-16.

El problema de la libertad tiene aspectos sociológicos y morales, pero no puede tampoco desentenderse de su aspecto psicofisiológico.

Desde este último punto de vista, la libertad de un sujeto está unida en gran parte al buen funcionamiento de sus procesos volitivos. No sólo en aquellos procesos inferiores que ha estudiado la psicología profunda, sino en las manifestaciones más elevadas, tales como la síntesis, la elección, la iniciativa, etc.

Estos recursos en que la voluntad se manifiesta superan la tendencia dominante de los automatismos, los cuales restringen cada vez más la libertad, o sea, la iniciativa espontánea y el poder de control, y se manifiestan o como obsesiones o por las influencias exteriores.

Las alucinaciones son un grado del automatismo en que se pierde el dominio del propio pensamiento y hasta de los mecanismos que deberían impedir al alucinado la expresión exterior de su estado.

En un grado aún más elevado, el automatismo invade enteramente la esfera psicomotriz, y el sujeto se transforma en estatua articulada. Sin iniciativas, sin inhibición, sin naturalidad en el gesto y en la actitud.

En ciertos casos, tóxicos determinados pueden suspender efectivamente la voluntad y la libertad, y convertir al hom-



bre en animal o en autómeta. Estados análogos se advierten en la hipnosis.

Todos estos venenos de la voluntad tienen caracteres comunes: su acción somnolienta o entontecedora; la acción vaso-constrictora de la circulación cerebral, etc.

Mas la libertad no está solamente bajo la dependencia de procesos biológicos y tóxicos que, por su acción sobre el cerebro, la disminuyen y aun la suspenden. La educación tendente a liberar al individuo de toda restricción, pero que desprecie la función del esfuerzo, ocasiona a veces al ser humano una degeneración social y aun una disociación psicológica que, llegando al agotamiento de los instintos exaltados demasiado, puede ser comparable a la psicosis de origen biológico y tóxico.—A. S.

JOUHAUD (Michel): *Etre et devoir-être*, en «Les Etudes Philosophiques», Nouvelle Serie, 1160, núm. 2., págs. 221-230.

La distinción del *Sein* y del *Sollen*, del «ser» y del «deber ser» es un tema tradicional de la reflexión filosófica. Pero el «éxito» de un tema frecuentemente repetido peligró de hacer perder de vista su significado profundo.

Por eso el autor en este breve artículo afirma que conviene investigar o mejor rebuscar por qué las relaciones entre el «ser» y el «deber ser» son problema. Esto revela inmediatamente que una tal situación presupone una cierta originalidad del «deber ser» con relación al «ser». No existiría ciertamente el problema si el deber ser pudiera pura y simplemente reducirse al ser; y el problema quedaría muy atenuado si el deber pudiera deducirse del ser a modo de un corolario. En otras palabras, admitir una distinción, germen de dificultades recíprocas y de conflictos eventuales, es admitir implícitamente la autonomía del deber ser, o al menos su originalidad. Kant afirma constantemente la autonomía del deber ser con relación al ser y sobre todo con relación al ser empírico, al fenómeno, al dato sensible o sociológico. Por eso el Derecho no puede ser un fenómeno, la ética no es una ciencia, sino una «metafísica» de las costumbres, lo que en lenguaje kantiano significa que debe estar fundada *a priori* y es en la exploración interna de las exigencias de

la razón práctica donde descubre las máximas del deber.

Pero hay dos maneras de pretender deducir el deber ser del ser y de negar su originalidad. Como hay dos maneras también de afirmar la autonomía del deber ser. Este es el contenido del artículo que presentamos.

Se puede pensar, de una parte, extraer «lo que debe ser» de «lo que es», en el sentido de que lo entiende la opinión común o las ciencias en la naturaleza. «Lo que es» designaría aquí las fuerzas físicas o biológicas, o, aplicado a las ciencias sociales, la práctica social corriente, conservada sin preocupación normativa y concebida en estas condiciones como una «naturaleza». La determinación del «deber ser» consistiría en descubrir las tendencias que son, de hecho, directrices de lo real empírico, a fin de conformar a ello nuestra acción. Esta concepción «mecánica» ha conducido a tentativas de las llamadas morales «científicas» y ha llegado a la tentación constante «interesada y cínica», «de tenir pour valables des pratiques sociales abusives, sous prétexte qu'elles sont de tous les temps et que le cours des choses est aussi» (pág. 222).

Bien diferente es la otra concepción «deductiva» del «deber ser», que consiste en la afirmación de un ser trascendente, cuya existencia y soberanía imponen lógicamente a nuestra acción normas independientes de nuestro arbitrio: este es el caso de las morales teológicas. Esta concepción corresponde a la teoría escolástica del Derecho natural basado en una fundamentación ontológica y el destino temporal y espiritual del hombre: conformarse a la naturaleza; pero aquí se trata de una naturaleza eterna y normativa, no circunstancial y empírica.

Es preciso, pues, distinguir dos sentidos del ser: el de las teorías «positivas», esto es, el ser empírico, el hecho, el dato, el curso espontáneo de las cosas; y un ser más profundo y más oculto, un *ὄντως ὄν*, no puede ser sino metaempírico.

Deducir el deber-ser del ser empírico «c'est canoniser le donné». Deducir el deber-ser del ser trascendente, «C'est introduire une dimension par laquelle la conscience échappe au donné, parce que, s'il existe deux niveaux dans l'être, et non pas un seul, une procédure d'appel, en quelque sorte, est concevable, qui interdit de tenir le fait pour l'instance suprême» (pág. 223). La concepción



metafísica, es, pues —dice el autor—, más fácilmente compatible que la concepción «positiva», con una problemática del deber-ser en tanto que tal.—E. SERRANO VILLAFANE.

KOTARBINSKI (Tadeusz): *The Concept of Action*, en «The Journal of Philosophy», LVII, 7 (1960), 215-222.

Se trata de definir la acción en cuanto concepto utilizable en una teoría de la praxis. O sea, para investigar la esencia del proceso de la acción, describirla, valorarla y conocer su planteamiento.

El concepto de la acción hay que basarlo sobre el concepto de relación causal. Un proceso elemental de acción es un caso individual donde un efecto viene aportado por una causa, si el contacto requerido para ello tiene la forma precisamente de una presión que tiene tal resultado por su finalidad. Elemento definitorio es el simple acto de impulsión. Puede consistir en su aplicación o en su cesación, pero el cambio se produce igualmente cuando la impulsión se modifica incrementándose o bien reduciéndose. Son muchas las modalidades que puede adoptar este elemento de impulsión, de tal forma que aparezca el evento inicial de una acción.

En el acto más sencillo, hay una impulsión, pero el efecto no es necesariamente único. Por el contrario, es una propiedad de la acción, fertilísima en consecuencias dramáticas, que siempre un acto elemental envuelve un número incontable de los más variables efectos que se van implicando a través del tiempo y del espacio.

De aquí procede la dificultad para interpretar la relación entre impulsión y efecto, según que atendamos al criterio de la impulsión directa o indirecta sobre la sustancia, y para reconocer alguna acción como efecto de una impulsión situada de tal modo que pueda producirla unívocamente. Por ello, un acto elemental puede estar más o menos preparado por una actividad previa, e incluso por una serie de componentes intelectuales configurados como productos de reflexión. La acción no indica un simple cambio, sino una intención de poner en marcha un muy complicado proceso, sin que estén realmente previstos todos sus detalles.

Este concepto de acción es previo a

la construcción de los otros conceptos de una teoría de la praxis, desde que toda actividad está compuesta, de un modo u otro, de actos elementales que integran los conjuntos y las series de conductas.

Por último, afirma el autor que no es cierto que aquella persona de quien procede la impulsión causadora de un acto, condicione necesariamente el cambio observado, en cuanto que puede no ser realmente causa del mismo. Puesto que no está excluida explícitamente la posibilidad de que sea una pluralidad de personas las que, con su conducta previa o simultánea concurren de algún modo a la realización del acto.—A. S.

STOCK, O. P. (Michael E.): *Conscience and Super ego*, en «The Thomist», números 2, 3 y 4. Abril, julio y octubre 1961 (vol. XXIV), págs. 544 a 579.

El presente artículo del P. Stock tiene por objeto analizar en términos tomistas la concepción freudiana del «super-ego». Se trata de saber qué relación guarda este concepto con el tradicional de «conciencia».

Freud observó que para explicar el psiquismo humano eran insuficientes los conceptos de «ello» y «yo». El carácter inconsciente de ciertas censuras ejercidas sobre «ello» imposibilitaban su atribución al «yo». Llegó así a su concepción de «super yo», entidad inconsciente que manda y prohíbe, castigando la desobediencia con penosos sentimientos de culpabilidad. El «super yo» se forma, según Freud, al resolverse en el niño el «complejo de Edipo». Las tensiones internas originadas por este complejo se resuelven, en efecto, mediante una identificación del niño con sus padres, cesando así su afección por la madre y aversión hacia el padre, o viceversa. Pues bien, la identificación con los padres es el principio del «super yo», el origen del sentido de lo bueno y lo malo: el punto de partida de la moralidad. En virtud de esa identificación el niño hace suyas las actitudes, hacia lo bueno y lo malo, expresados por medio de la aprobación o desaprobación de sus padres.

La «conciencia», por otra parte, es en la concepción tomista aplicación de la inteligencia a acciones particulares juzgando de su bondad o maldad; según Santo Tomás, está dentro del poder de la razón humana el descubrimiento de las



reglas de conducta. El hombre, en efecto, mediante su razón puede descubrir el orden moral de las cosas. La razón, debidamente informada e instruída en materia de conducta es la norma de conciencia.

Freud identificó pronto «conciencia» y «super yo». Sin embargo, existen ciertas diferencias: En primer lugar la norma de conciencia, en Freud, no hace referencia a la razón, sino que se forma por imitación inconsciente, con la finalidad de resolver el complejo de Edipo. En segundo lugar, el super yo, en la

versión freudiana, tiende, en conjunto, a realizar una función represiva, mientras que la razón, según el tomismo, no reprime los instintos, sino que los encauza. Pero sobre todo, la diferencia esencial entre «super yo» y «conciencia» deriva de la distinta concepción de «obligación» en Freud y Santo Tomás. Para el primero la obligación deriva de imágenes inconscientes de castigo en caso de incumplimiento, mientras que en Santo Tomás la esencia de la obligación resulta del dictado de la razón sobre lo bueno y lo malo.—J. A. ORTEGA.

### C) ETICA Y MORAL

BASTIDE (Georges): *Morale et liberté*, en «Les Etudes Philosophiques», XIV, 1 (1959), págs. 41-46.

La autonomía humana está situada en medio de la estructura donde la pasión se convierte en acción. La autonomía está ligada, por una parte, a la presencia del deber ante la conciencia, y de otra al ejercicio de la conducta en el sentido de aquel deber. Es al mismo tiempo un límite inalcanzable dentro del comportamiento de hecho, y una función variable con la obediencia al deber.

Por ello, la libertad, paradójicamente, es lo más profundo en la persona, pero lo más precario en su conducta, lo cual la hace tan valiosa.

La universalidad de la ley moral se centra problemáticamente en la cuestión de la conexión entre deber y libertad personal. Para un pensamiento cosista y conceptual, la ley moral es una abstracción generalizadora, coincidente con la generalidad de los casos, es lo general frente a lo particular. Pero un pensamiento reflexivo halla que la característica de la ley moral no es su generalidad, sino su incondicionalidad, basada en que el valor de la búsqueda de la ley moral es incondicional. Contra el pensamiento casuista, el pensamiento reflexivo obtiene el valor de la invención moral, o al menos de la reinvención moral, sin el cual toda técnica de investigación ética degenera en conformismo literal.

Por ello, fundada en su conexión con el centro espiritual de la conciencia por relación al cual tiene valor todo aquello que vale, es preciso afirmar que la

ley es inmanente al acto dentro de la obra de construcción de la persona por un trabajo de invención que siempre es concreto. Sólo del hecho de que grandes hombres han vivido los más eminentes principios morales, procede que esos principios hayan hecho ley. Sin la moral, la libertad no sería más que una enorme monstruosidad de la naturaleza. La presencia de la ley moral ante la conciencia anima la conducta en el sentido de la universalidad del valor. Este carácter trascendental de la ley moral es misterioso, pero tiene la función de aclarar su misterio en la luz de la conciencia moral y darle vocación para la conquista histórica de su autonomía.

Como resultado de estas consideraciones, el autor puede rechazar tanto la excesiva severidad del moralismo demasiado edificante sobre el papel como el relajamiento del pesimista demasiado considerado. Por el contrario, es posible movilizar todas las libertades personales tras el lema de la ayuda universal a la personalización mediante la conquista y el desarrollo de una autonomía abierta al bien de la comunidad.—A. S.

BERGER (Gaston): *Caractère et liberté*, en «Les Etudes Philosophiques», XIV, 1 (1959), págs 47-52.

Los filósofos no atienden mucho el aspecto caracteriológico de la conducta. Sin duda que en este asunto entran consideraciones eminentemente científicas y conclusiones movedizas y arriesgadas. Pero su actitud obedece más a su afición a los valores espirituales más libres que



a una obstaculización objetiva que impidiese tal clase de estudios.

La caracteriología supone siempre la comparación metódica. Surge de la observación de que unos hombres actúan y reaccionan de modo muy distinto que otros, mas relativamente constante para cada uno. Pero fijándose uno más, se observa también que la diversidad de los mecanismos intelectuales o sentimentales que se encuentran no es muy grande, y que apenas ofrecen variaciones ligeras alrededor de temas fundamentales.

Realmente, no existe la originalidad en la conducta de los hombres. Ni en sus ideas. La investigación caracteriológica condena la vanidad y el orgullo humanos, no porque sean defectos o vicios morales, sino porque son ridículos, porque son pretensiones sin fundamento. No hay oposición entre la naturaleza y la libertad. No hay fundamental distinción entre el yo profundo y la evanescente socialidad en que vivimos todos. Lo que sucede es que no hay cosa poseída y vivida realmente por el hombre, sin haberla interiorizado en la conciencia del «yo», cuya vivencia nos permite acceder a la libertad. No porque el yo sea absolutamente liberador, sino porque la decisión fundada en el yo nos permite guiarnos por un factor más que por ningún otro, o sea, que no nos hace absolutamente libres, pero nos permite cambiar de amo.

Nosotros somos, pero no podemos identificarnos con nada: ni con la inteligencia, ni con la memoria, ni con la duración, ni con el amor. Nosotros somos, pero en el silencio y en la noche, y nuestra libertad no es un poder o una fuerza, sino sencillamente una liberación de las apariencias que eran extrañas a nuestro yo. Si bien estamos a oscuras, buscamos la luz procedente de imaginarnos nuestro yo como luz.—A. S.

DE FINANCE (J., S. J.): *La notion du Bien*, en «Gregorianum», XXXIX, 1 (1958), págs. 5-42.

El deseo es origen del movimiento. Pero, se pregunta De Finance, ¿cómo se produce en el alma el deseo y el amor? O sea, reconociendo al bien el carácter de fin, ¿qué representa para el querer la causalidad del fin?

La tentación común en una empresa

de este género, es querer explicarla reduciéndola, o sea, suprimiéndola. Así hizo típicamente Espinosa. Menos radicales son aquellos que imaginan esta causalidad como simple eficiencia, pero ello significa siempre suprimir la cuestión.

La semejanza entre noción del bien y causalidad del fin es propiamente *analógica*, pero no metafórica. Pues para estimar que el bien y el fin tengan función de mover la voluntad, es preciso atribuir a ésta cierta función de pasividad, en el momento en que el sujeto está afectado por la influencia del objeto, es solicitado por él, atraído y puesto en movimiento.

Juan de Santo Tomás ha visto esto finamente. En el acto voluntario hay un triple aspecto. En primer lugar, un poder activo y eficiente; en segundo, una relación con el objeto, afectada de dos modos: a título de causa formal extrínseca que da al acto su especificación, y a título de fin, que explica el ejercicio mismo del acto, y en cuya consideración se caracteriza el acto de querer.

¿Cómo explicar filosóficamente este conjunto de datos?

De Finance procede en primer lugar a aclarar los hechos a investigar. La naturaleza del bien es fundamento ontológico de su comprensión racional, y lo que le hace amable y estimable. El bien es de un lado lo perfectivo del ser, y de otro el ser perfecto. De la perfectibilidad del sujeto que tiene la facultad de querer, brota el deseo y la inclinación hacia el bien, o sea, el amor como dato ontológico.

Posteriormente estudia las implicaciones de esta noción de bien. Si el fenómeno del bien consiste en su apetibilidad, conocer un objeto como bueno es conocerlo como deseable o amable. Conocer un objeto como perfectivo es conocerle sea como capaz de hacer la existencia del sujeto adecuado a su noción, ya como capaz de satisfacer la tendencia del sujeto a su perfeccionamiento. Pero el dinamismo no puede ser conocido sino en su acción. Es necesaria la experiencia de lo que es raíz de toda tendencia y principio de todo orden apetitivo: esta simple adhesión que llamamos «amor». Un deseo no es conocer, ni de lejos, la razón de ese deseo. El dinamismo ontológico del sujeto no sería tampoco el conocer, sino el hacer conocer. Que el deseo preceda al placer o que reciba de él su fuerza, su función en la percepción del valor puede ser com-



prendido de tres modos: el hecho objetivo de que el deseo existe, luego hay un objeto deseable; el sujeto consciente que desea, en un acto unitario, un objeto deseable; y de un modo más radicalmente subjetivo aún, como una modificación de la luz espiritual misma, en una función de provocar las fuerzas de la atención y de la inteligencia hacia el objeto deseado, para poder captarlo bien en una perspectiva adecuada a la decisión de los fines.

El autor concluye: la voluntad es movida en cuanto que su inclinación natural hacia el bien o la perfección de un sujeto es a la vez actuada y especificada por la presentación de un objeto que se ofrece como «perfectivo» del sujeto (o de otro con quien el primero se identifica), o bien que es experimentado como deseable a través de una inclinación particular. Y esta actuación especificante es tal que queda en poder de la voluntad, por su conexión con el intelecto y su recíproca inclusión, acogerla o neutralizarla, dejando así la tendencia del querer hacia el objeto en mera virtualidad. En la raíz de toda nuestra vida afectiva y de todo nuestro dinamismo, hay una adhesión ontológica a la Perfección subsistente, de la que la nuestra no es sino una participación. Pues la totalidad propia del hombre no puede centrarse ni en el individuo ni en la especie misma, sino en su entidad espiritual centrada en los bienes absolutamente perfectivos: justicia, verdad, caridad.—A. S.

DE GRAZIA (Sebastian): *Politics and the contemplative life*, en «The American Political Science Review», LIV, 2 (1960), 447-456.

Así como hay práctica sin teoría, también hay teorías sin práctica. Hay teorías que no son aplicables por parecer o muy costosas, o muy inmorales, o porque no es el momento adecuado. Pues, o no hay posibilidad de ponerlas en práctica, o son tan poco importantes por no ser de aplicación a toda circunstancia.

Esta última contingencia es la que ha de valorar la importancia de una teoría. El autor quiere examinar si el conjunto de ideas que suelen llamarse «contemplación» pueden fundamentar una especial forma de vida llamada contemplativa. Y se concreta a los aspectos filosóficos más que a los teológicos, de acuer-

do con las ideas contemplativas de la tradición occidental más que la oriental, fijándose en la filosofía griega más que en la moderna.

El *bios theoretikos* aparece diseñado en Platón y Aristóteles y sobre todo en Epicuro.

La vida contemplativa se diseña como el único o el mejor camino para encontrar la verdad. Su base es el desligamiento y la objetividad. Hay que apartarse de la familia, de los bienes, del mundo, de la ciudad.

Tras el intento de separación respecto al mundo, se concreta no sólo un régimen de vida, sino también una teoría de la acción y de la motivación. Se eliminan muchos motivos de obrar que existen en aquellos que viven prendidos en las mallas de la vida corriente.

La imagen de este tipo humano, del hombre sabio, que cuenta sólo consigo mismo, que contempla objetivamente toda la realidad exterior y al mismo tiempo parece incorporársela a sí mismo haciéndola a su propia medida, apareció por primera vez en Grecia. Era más que un autarca: era un individuo. Era un introvertido.

La vida contemplativa era el género de vida propio para ser filósofo. Estudiando la biografía de los grandes filósofos griegos se aprecia fácilmente qué grado de libertad moral y de visión no comprometida alcanzaron. Como se comprueba verificando los conflictos que su actitud les ocasionaba respecto a las tradiciones sociales, respecto a los problemas de la educación, y respecto a la vida política y a los intereses del poder.—A. S.

DOUCY (Louis): *La conduite de l'expérience morale*, en «Les Etudes Philosophiques», XIV, 4 (1959), págs. 499-507.

La experiencia moral es un dato importante para apreciar mejor la existencia y el sentido de la moral. Este artículo trata de describir la verdadera función de la experiencia moral, en cuanto que manifiesta que es actualizada por un hombre que se confía a ella para el esclarecimiento de la verdad del fenómeno moral.

Un propósito de conocer es también un propósito de portarse de cierta manera. Análogamente, el querer comportarse en un plano de moralidad entraña



el que se conocerá durante esa conducta algo de la significación de la moralidad misma. Mas la moralidad no resultará ser la verdad misma, sino el trasfondo en que el hombre puede reflejarse para verse a sí mismo. Como siempre que se capta una imagen, ese reflejo puede ser engañoso, puede ser también simulado, puesto que es algo que aparece significativamente, pero en todo caso es una presencia que está para ser conocida por el sujeto. En todo caso, la verdad del sujeto no puede concentrarse en una conciencia instantánea, sino debe referirse a cierta unidad totalizadora de los sucesivos momentos en que existe el ser considerado.

La temporalidad del existente contiene una referencia más amplia que la aparición instantánea, y consiste en el sentido de *la vida*. Este sentido se constituye, también empíricamente, en criterio de la significación instantánea de cada uno de los momentos sobre los que el sujeto se haya parado a reflexionar. Solamente cierta uniformidad del sentido vital podría ser, de algún modo, criterio exacto de la verdad buscada. Pues la verdad, como proceso finalmente conseguido, habría de eliminar ciertas significaciones ambiguas, habría de ampliarse a consideraciones que interpreten las contingencias de modo adecuado en cada instante, habría de fijarse en una dimensión absoluta de seriedad existencial.

El sentido de la vida se polariza entre dos términos: el ser que se preocupa por una exigencia, y el sujeto que quiere conscientemente. La exigencia quiere decir que hay una situación en que un individuo se encuentra comprometido en su propio ser —aparte de contextos jurídicos o legalistas—, y requiere urgentemente una medida que lo libere. Existe en el sujeto una contradicción en que se siente ser y no-ser, que sólo puede ser superada por un esfuerzo de liberación.

El querer expresa en sí mismo una realización de sí que aparece, al menos, como programa de liberación. La eficacia del querer entraña la puesta en marcha de un poder que conseguirá producir el proceso liberador. Este concepto del querer ha de entenderse en función de la exigencia de liberación, o sea, que tiene conciencia de que arriesga su propio ser en el proceso de su actitud futura.

De este modo, la radicalidad moral más honda descubre también la presencia de ese dato de la moralidad que lla-

mamos responsabilidad. La liberación se efectuará por la resolución de dejar manifestarse el sentido de la vida, mediante el consentimiento de ser en todo momento una presencia promovedora del sentido. Esta sería la regla de oro de la conciencia moral.

La experiencia moral no usurpa el papel de rectora de la moralidad, ya que no puede nunca revelar la verdadera figura del «si-mismo» que se constituye fundamentalmente como «querer».—A. S.

FALK (W. D.): *Morality and Convention*, en «The Journal of Philosophy», LVII, 20-21, 1960, págs. 675-685.

La ética formalista dice que los juicios morales son juicios de deber, que los juicios morales y juicios de deber son guía de la conducta. Un precepto moral es un juicio de que algo debe ser hecho por todo y ante todo, dados los casos para que está previsto el precepto. La ética no formalista contesta que si el mandato moral procede primero de uno mismo o de los otros, es una cuestión a demostrar. Y de ahí resulta que sea moralmente posible atender a la propia opinión del deber antes de atender a la ajena. Ambas posiciones tienen implicaciones contrarias al sentido común.

La ética no-formalista está acertada en su crítica de las posiciones últimas del formalismo. Pues todo precepto tiene que estar basado en razones que soporten el peso de la elección de la conducta. Sólo puede decidir a hacer precisamente una cosa, cuando haya suficientes razones para probar juntamente que hacer determinada cosa es bueno. Se encuentra en este camino el problema de explicar en qué consiste el deber moral. Lo que no puede imponerse razonablemente es que siempre la moralidad sea una práctica vital de mandamientos que prescriban siempre y a todos la subordinación de sí mismo a otros. Tal vez esta mentalidad sólo sea válida para estadios humanos y culturales en que el carácter moral de la personalidad particular o colectiva no esté aún madura. Sería un medio de educación y formación de la conciencia moral. Pues la máxima de estar obligado a obrar de acuerdo con los otros tiene mayor autoridad que la de estar obligado a obrar para sí mismo.

El orden moral tiene dos aspectos: por



una parte, atiende a la razón, y por otra, a la majestad de la ley. Es comprensible que la ley no obligue con la misma premiosidad íntima que la razón, pero también es comprensible que ambas son dos modalidades admisibles en distinto grado.

En todo caso, es inadmisibles que el desarrollo de la capacidad reflexiva de un hombre pueda hacerle llegar a descubrir que la mayoría de las imposiciones de la autoridad social son incompatibles con razones más elevadas de orden moral, puesto que esa mayoría de preceptos es también razonable.

Se advierte, pues, que el concepto de moralidad adquiere asociaciones conceptuales y reales múltiples. Así, nociones como «orden moral» o «regla moral» pueden ser siempre entendidos desde dos puntos de vista: como un cuerpo de reglas mantenido por la fuerza moral pública; y como un cuerpo de reglas que los miembros de un grupo deben y pueden esperar conocer si examinan sus razones de obligar. En todo caso, en tanto será más madura la obligatoriedad moral, en cuanto que haya sido captada, por apreciación no violentada desde fuera, como razón obligatoria en ese caso. Entonces la función moral de la autoridad se reducirá a aplicar las presiones morales coercitivas, pero no siendo más que refuerzo de las funciones de la moralidad primaria. En todo caso, la ley moral primaria obtendrá (desde su propio nivel y desde sus medios propios) en su racionalidad misma el poder de guiar definitivamente a la conducta, y de obligar tanto en nombre del interés de cada uno como en el interés común. Sólo en la conciencia moral madura se encuentran al mismo tiempo la forma y la materia de la ley moral primaria.—  
A. S.

FORREST (Aimé): *Grâce et liberté*, en «Les Etudes Philosophiques», XIV, 1 (1959), págs. 53-58.

Bajo una afirmación esencialista, la libertad es como la causalidad de la conciencia. Lo principal de esta afirmación reside en apartar todo aquello que viniese a amenazar la certidumbre interior dada a la conciencia. Entonces el reconocimiento de la libertad aparece como el de la presencia de la espiritualidad humana ante sí misma. La libertad viene

fundada así, como el de la interioridad misma de la conciencia, como un acto de transcendencia propio del espíritu. Pero, además, es fruto de un esfuerzo espiritual, dentro de un proceso guiado por una idea que se quiere poner en práctica, en el sentido señalado por la plenitud espiritual a que se aspira.

El espíritu aparece como algo que no se identifica con sus obras, sino que se mantiene alteritariamente frente a ellas. Lo esencial de esta alteridad es precisamente la libertad, que se convierte en dignidad de nuestro ser interior. Por ello, el espíritu se nos aparece como libertad, la cual es lo que nos une, pero nos distingue, a la plenitud de lo espiritual que nos anima. En un mismo movimiento de reflexión captamos nuestra libertad y el sentido de nuestro ser espiritual. Afirmada y comprendida la libertad por nuestra toma de conciencia, la tarea de la reflexión ética es considerar esa relación para captar todas las verdades implícitas en ella. La experiencia de la libertad es una conquista progresiva de la plenitud espiritual.

Sólo desde una filosofía de la libertad es posible reflexionar sobre la significación de la gracia. Sólo en el conocimiento de los obstáculos y de los valores de la libertad podemos entender la función de la gracia como don divino. Por este don, el alma adquiere un nuevo valor delante de Dios. La gracia representa una promoción, una elevación de nuestra naturaleza. Es una renovación del ser interior, al que conduce a un nivel sobrenatural. Pero la gracia religiosa a que se refiere la conciencia cristiana, no tiene solamente esta función formalista, sino que se concreta en una aptitud personal cuyas dimensiones pueden ser verificadas entre los hombres. Lo infinito de la gracia operante en los hombres tiene también un nombre concreto: el orden de la caridad. Esto es lo verdaderamente sobrenatural en el hombre, al cual la gracia nos da acceso. Entendida de este modo, la sobrenaturaleza es misteriosa, pero no paradójica. Es un misterio pero un misterio luminoso.

Desde este nivel de la caridad, el hombre no es solamente un ser *libre*, dotado de unas estructuras donde la libertad puede realizarse, sino que es también un ser *liberado*, o sea, sanado en su voluntad misma, en la raíz misma de donde puede proceder el mal humano. Pero este orden de la caridad no puede ser



conquistado por el hombre en sí mismo, puesto que esta perfección de haber vencido su propio querer sólo puede conseguirse si la acción divina apoya y consume este esfuerzo del hombre. La sobrenaturalidad humana de la gracia significa, en resumen, que el orden de la libertad queda rebasado al instalarse todo humano querer en un plano de caridad. La libertad se espiritualiza completamente, y la caridad mantiene todos los valores humanos de la libertad, penetrándoles de su valor supremo al hacerlos participar de sí misma. En este nivel de la gracia, nuestra experiencia espiritual deviene síntesis de la posesión de sí y de la adhesión al valor más real de todos. Y la ley de la caridad deviene la mejor ley de la libertad.—A. S.

HEDENIUS (Ingemar): *On Law and Morals*, en «The Journal of Philosophy», LVI, 3 (1959), págs. 117-125.

Si bien el autor reconoce que no le es posible establecer una demostración directa de su conocida teoría emotiva del valor, espera demostrar en este artículo su admisibilidad. Atacar su posición porque negar la posibilidad de formular verificablemente un juicio de valor es ya un juicio de valor, le parece al profesor Hedenius una falsedad evidente.

Esta falsedad es mostrada atendiendo al examen de las más importantes objeciones que le han sido realizadas hasta la fecha. La primera es que ninguna proposición puede afirmarse o negarse a sí misma. Mas en el caso de la teoría del autor, lo que sucede es que la expresión «valor» tiene distinto nivel y distinta significación cuando aparece en la expresión «nihilismo axiológico» (*value nihilism*) y su función como negación de la veracidad del juicio axiológico en general.

Otro aspecto es el siguiente: ¿puede un nihilista axiológico decir y escribir su doctrina sin ser contradictorio o inconsecuente consigo mismo? El autor razona que sí, puesto que la valoración de lo que es cierto o falso implica una modalidad de valoración que no coincide con el plano de la valoración de la bondad o de la belleza de las cosas y de los objetos éticos mismos. La valoración epistemológica es distinta de todas las demás. Y si es valoración de tal tipo la expresión de que X es verdad, o de

X es falso, también será una valoración de verdad decir X puede no ser ni verdadero ni falso.

A pesar de que se arguya de que toda actitud definitoria acerca de la veracidad de los juicios de valor es también de algún modo un juicio de valor, y que por tanto la teoría emotiva del valor es infundada por contradecirse consigo misma, opina el autor que esta argumentación es confusa, pues en definitiva lo que defiende esta teoría no es que los juicios de valor sean o verdaderos o falsos, sino que un juicio de valor no es ni verdadero ni falso, puesto que todo juicio de valor se ha de referir a las cosas que podemos hacer o conocer, y no podemos captar en su totalidad óptica ninguna de estas cosas, ni su proceso de realización, ni su realidad objetiva total y completa hasta describirnos exactamente todo y cuanto cada cosa es.

En definitiva, la teoría del nihilismo axiológico no excluye del terreno del saber ético ninguna materia o hecho moral, sino que se contenta con excluir ciertas proposiciones que afirman que algo es (simplemente) bueno o malo, o que algo debe ser (absolutamente). O sea, que tales afirmaciones no agotan nuestro conocimiento posible sobre ellas, porque no pueden expresarlo aunque lo tuviéramos. De este modo, la teoría emotiva del valor aparece como un método científico para examinar ciertas clases de datos morales.—A. S.

LACROZE (René): *Habitude et liberté*, en «Les Etudes Philosophiques», XIV, 1 (1959), págs. 29-34.

La libertad tiene como lindero natural, en el seno de la actividad intencional, el proceso de la habitud. Toda operación engendra en el sujeto una disposición pasiva a reproducirla. La habitud es como el reverso de la libertad. No tiene sentido, sino peso.

La habitud es el poder de lo olvidado. Es el poder de la naturaleza segunda, que recubre a la primera, siendo imagen de ella. La habitud no es una cosa que yo tenga, sino algo que me caracteriza, y cuyo contexto da la idea de mi naturaleza. Es parte de mi personalidad, una adherencia que se podría contraponer —sólo en este aspecto— a la presencia de mí mismo, obra de la conciencia y condición de la libertad.

La habitud modela en el hombre una serie de actitudes y movimientos que se intercalan en los procesos de conducta. La mediación de la habitud es indispensable al querer. La habitud asegura el paso desde lo mecánico a lo intencional. Moviliza el cuerpo, haciéndolo instrumento dócil de la voluntad. La habitud da frescura y brío a la acción, cultivando en el sujeto una riqueza de invención y un talento improvisador sorprendente. La voluntad abre crédito a la habitud para ejecutar sus decisiones, y después le delega, de algún modo, su facultad de crear. Todos los proyectos que la habitud forma implican la conciencia de ese poder almacenado en la naturaleza y siempre disponible.

Con el desarrollo de la actividad habitual, esta aptitud especial del sujeto puede ser empleada a fines antes impensados. Una habitud tiende siempre a sobrepasarse, a irradiarse en el organismo entero, alcanzando así a constituirse como esquema motor general, como intención, como método.

Pero esta mutación no es irreversible. Una habitud puede también degradarse en puro mecanicismo, en pura imitación, en corrupción cuyo germen ha sido siempre una alienación de la libertad, mediante una debilitación de la voluntad y rigidez del querer. Pero la habitud no es una amenaza para la libertad, antes bien, es la libertad quien despreocupándose de una habitud contraída la condena a convertirse en rutina tras la tentación de la facilidad.

Si el hombre se escoge a sí mismo en la libertad, se perfecciona en la habitud. Recíprocamente, la libertad se refleja en la habitud por ella transfigurada, y desde entonces no es ya riqueza adquirida, sino poder de enriquecerse indefinidamente y, por decirlo así, conducta abierta.—A. S.

LEHRER (Keith): *Can We Know We Have Free Will by Introspection?*, en «The Journal of Philosophy», LVII, 3 (1960), págs. 145-157.

Ciertos datos introspectivos proveen de una evidencia adecuada a la creencia de que el hombre tiene libre albedrío.

Cuando deliberamos si haremos o no alguna acción futura, ¿podemos estar

convencidos de que su realización está en nuestro poder? La afirmación se impone.

Este género de convicciones debilita enormemente las pretensiones del determinismo moral.

Todo el problema consistiría en examinar el acierto de la evidencia que tiene quien se plantea una posibilidad dual de conducta, de la cual sólo podrá realizar uno de sus extremos, pero estando en su elección escoger cuál de ellos.

Toda la gravedad procede de que esté realmente en nuestro poder realizar, no solamente el que comprobemos haber hecho, sino el que hubiéramos podido también escoger en su lugar pero no hemos escogido.

El autor afirma que en todo caso, para considerar que el hombre tiene libre albedrío, no es necesario comprobar la posibilidad de la conducta no elegida, ya que por haber realizado la escogida efectivamente no se puede tampoco probar que el hombre no posea el libre albedrío que se discute.

Lo importante es que la deliberación previa a la elección indica en sí misma la evidencia de que la elección puede referirse tanto a una como a otra de las acciones alternativas.

Tal argumento de introspección significa que el hecho de deliberar sobre nuestras acciones futuras proporciona una evidencia adecuada para poder mantenerse en la creencia de que tales acciones están realmente en nuestro poder. Sin que ello demuestre, a su vez, que la tesis determinista sea falsa, puesto que tal género de evidencia no entra en aquellos motivos que pudieran determinar por su parte la elección, puesto que el tener libre albedrío no afirma ni niega que las acciones humanas no tengan alguna razón para concretarse tal como realmente suceden.—A. S.

MCKENNA (Joseph C.): *Ethics and War: a catholic view*, en «The American Political Science Review», LIV, 3 (1960), págs. 647-658.

Las nada pacíficas condiciones de la historia moderna hacen actual el tema de la licitud ética de la guerra.

El método escolástico procede a ello examinando los elementos que la harán



aparecer como hecho bueno o malo desde el punto de vista moral. Este método se concreta aplicando a los datos de la realidad premisas lógicas obtenidas de dos fuentes: la revelación divina y la percepción humana simplemente natural.

La paz no es un mandato divino absoluto. Pues el Sermón de la Montaña hace más que indicar la moralidad, a saber: señalar caminos de la virtud cristiana, llegando a términos de absoluta renuncia.

Según los escolásticos, tanto ciertas guerras defensivas como ofensivas encuentra justificación moral, por referirse a medios necesarios para evitar un atropello o para asegurar ciertas estructuras políticas imprescindibles al bien común.

Pero, según el P. McKenna, lo problemático comienza cuando se piensa seriamente en conjugar esa posible licitud tradicional con las condiciones actuales de los procesos bélicos. Sin duda la guerra lícita debe reunir ciertas condiciones: ser declarada; referirse a injusticias gravísimas, importantes y ciertas; proporción entre la gravedad de la injusticia y los estragos posibles en las hostilidades; esperanza de obtener el triunfo; haber agotado previamente de verdad todos los recursos menos violentos para restaurar la justicia internacional; no estar los dirigentes políticos ensañados por intenciones de desquite y venganza; no utilizar procedimientos bélicos que no sean imprescindibles para cumplir los objetivos políticos de la guerra justa con los menores daños posibles para ambos contendientes, o sea, no emplear medios inmorales.

Termina el P. McKenna aludiendo a los factores doctrinales y a los argumentos diplomáticos que intervienen en los planteamientos de las diversas actitudes de los grandes posibles beligerantes modernos. Analiza las diversas actitudes (guerra preventiva, guerra como represalia por agresión de orden no-bélico, etcétera) de las partes en presencia, acudiendo a argumentos de tipo escolástico, tales como la doctrina del doble efecto, de cuya aplicación obtiene criterios probabilísticos en algunas hipótesis.

En todo caso, después de leído este buen artículo, podemos preguntarnos si hablar de la licitud ética de la guerra no constituye en nuestros días, para todos los creyentes y los increyentes, una verdadera inmoralidad.—A. S.

MEYER (François): *Imagination et liberté*, en «Les Etudes Philosophiques», XIV, 1 (1959), págs. 35-40.

La imaginación es visionaria. Capta lo que no se podría ver, donde por el momento no se ve. Pues el objeto inmediato de la conciencia imaginativa no es la imagen, sino el sentido que, al incidir precisamente sobre aquélla, la constituye exactamente como imagen. La función de la imaginación es ontológica: se aferra a lo sensible para abrirlo a la dimensión invisible de su sentido.

Lo imaginativo viene al mundo por la libertad, y la imaginación es una especie de libertad por la cual el ser posible desborda sin cesar al ser en bruto y lo carga de sentido. Nadie sabría decir dónde terminan los sentidos capaces de ser llamados al ser por una conciencia. La imaginación, que prodiga sobre el mundo los sentidos que le aclaran, es la medida de las cosas, pero también la medida de la conciencia imaginante, concretada también ella en esta luz que dentro de sí alumbra. Por ello, nosotros mismos somos responsables del sentido de las cosas antes aún de serlo de nuestros actos y de nuestras intenciones.

Libre dadora de sentido, sin embargo, la conciencia no tiene para con él un poder arbitrario, pues no tiene un poder constituyente. El objeto no está en la conciencia discrecionalmente, sino que es considerado por ella específicamente en cuanto tal objeto. Este objeto no es contenido de la conciencia, sino como cierto sentido primordial. El ser imaginario es objeto en cuanto que está más allá de la conciencia misma. La libertad, tanto en la imaginación como en la creación estética, no puede disponer a su albedrío de las cosas, y mantiene una alteridad frente a las cosas.

Por ello, la libertad imaginativa concierta un cierto diálogo con la realidad a que da sentido, suscitando la revelación del objeto. Es la aparición del sentido lo que no se podría imaginar sin tal libertad cuestionante. Y nunca el sentido se revela totalmente, puesto que tampoco aparece totalmente revelado el fondo ontológico sin el cual todo lo imaginado no sería más que pura nada.

Este análisis demuestra también que la conciencia imaginativa testimonia, dentro de la estructura ontológica manifes-



tada por ella, que la libertad es en su esencia, no lo arbitrario, sino deseo de valor, y que no se actualiza sino especificándose valiosamente. Mas la función de la imaginación consiste en que la libertad enderezada hacia el valor sólo mediante ella se afirma hacia el ser posible y permanece fiel hacia tal posibilidad de ser.

La imaginación da también testimonio de otro extremo: que el ser posible mediante la libertad es impredecible. Lo imaginado no es una mera imagen, sino la libertad humana especificada como valor concreto. Es el único modo de captar la plenitud del ser, cuya plenitud ontológica no podría ser objeto de una imagen.—A. S.

MOROT-SIR (Edouard): *Liberté et compromis*, en «Les Etudes Philosophiques», XIV, 1 (1959), págs. 3-8.

En una filosofía concreta de la libertad, la noción de «compromiso» juega un papel importante. Se entiende que en el hombre hay libertad, pero también que su empleo sólo es posible con arreglo a ciertas técnicas adecuadas a la estructura de la libertad misma.

Hay que dejar a un lado las cuestiones del «todo o nada» en este tratamiento filosófico de la libertad. Hay que tener siempre en cuenta que la libertad es siempre libertad de algo, o sea, una libertad «especializada», y tiene «grados». El hombre es más o menos libre.

En la literatura moderna se ha planteado repetidas veces la cuestión de los procedimientos técnicos de realizar las libertades. Sobre todos, Sartre ha analizado estos problemas. En la realización de la libertad, caben dos actitudes: la revolucionaria, que invita a partir de cero y rehacer todo de nuevo, y la libertad de compromiso, que busca un equilibrio entre seres e intereses.

De esta dualidad posible para la conducta libre del hombre, se derivan todos los problemas morales de la libertad. De la dificultad con que el hombre se halla para elegir y para realizar su estilo de libertad, proceden las desacomodaciones morales que son la enfermedad de nuestro tiempo y que hacen difíciles las opciones de libertad. En la vida política misma, la mayor parte de las acciones son deseos de síntesis entre

las dos técnicas de la negación y del compromiso. Mejor dicho, el compromiso llega a estar al servicio de la negación.

Las doctrinas tradicionales de la libertad han sido demasiado abstractas al estudiar la naturaleza de la misma. El autor propone simplemente enriquecer la problemática de la libertad introduciendo esos modos concretos de comprensión, que son: la especialización, los grados y las maneras de libertad. Una ontología de la libertad basada en la filosofía del «compromiso», producirá una doctrina que supere las mixtificaciones políticas y moralizantes que describen un tipo de libertad de una pieza, abstruso y utilizado preferentemente en campos ajenos al de la antropología y la ética.—A. S.

OPPENHEIM (Félix E.): *Evaluating Interpersonal Freedoms*, en «The Journal of Philosophy», LVII, 12 (1960), 373-384.

Este artículo propone ciertas leyes empíricas para conocer la capacidad de la gente en cuanto a la valoración de la libertad, o sea, la estimación concedida a la libertad propia o la necesidad sentida de que los otros sean libres por su parte.

El concepto de libertad interpersonal se refiere a la relación de interacción entre personas o grupos. Puede aparecer en diversas situaciones, como las siguientes:

1) *Impotencia*.—De la incapacidad de hacer algo no puede derivarse ninguna utilidad para quien sea libre de hacerlo que no puede, físicamente hablando. La valoración de esta situación resulta de que la gente haga por salir de la situación de impotencia.

2) *Ausencia de deseo*.—Libertad interpersonal es la ausencia de obstáculos para la realización de deseos. Quien se halle en situación de no experimentar deseos, se encuentra indiferente en cuanto al hecho de la libertad, puesto que deja de hacer aquello que no necesita hacer.

3) *Deseo*.—Quien desea hacer algo, no apetece que se le prohíba o que se le castigue por ello. Cuando existe el deseo, se aprecia como libertad la posibilidad de efectuarlo.

4) *Indiferencia*.—Suponiendo que pueda tanto hacer X como Y, tal situa-



ción puede ser estimada como valiosa o como dañosa. Entonces se da tanto valor a la libertad como a la falta de libertad, ya que solamente ha de producirse una alternativa y una significa la privación de la otra.

5) *Incertidumbre temporal*.—Pudiendo realizar una misma cosa un día u otro, existe libertad para escoger entre los dos días. Esta libertad, que resulta indiferente para otros, puede ser importante para mí. Pues varía la utilidad que yo pueda obtener según que decida uno u otro día, ya que puedo conseguir que no se contradiga con ninguna otra utilidad.

6) *Disgusto frente al mandato exterior*.—Mucha gente es contraria al trabajo forzoso, aunque ellas mismas trabajarían espontáneamente lo mismo. Muchos fieles de una religión ven mal que esa religión sea recomendada o impuesta por la autoridad social, aunque profesen cordialmente esa misma fe.

7) *Huida de la libertad*.—Hay situaciones en que el actor prefiere no actuar conforme a lo que decidiría él mismo, sino que se refugia en actuar según se decida desde fuera o según esté acostumbrado. Son hombres que tienen mentalidad de esclavos, y prefieren seguir la norma prescrita a escoger entre posibles alternativas. Estos escapistas valoran negativamente la libertad.

8) *Libertades y servidumbres como medios para otros fines*.—Quien pone su libertad al servicio de ciertas utilidades, incluso en forma de renunciar o de exponerse a perderla por algún tiempo, estima en más esos fines que a su propia libertad. Igualmente quien sufre por obtener mayor libertad, valora la libertad más que al proceso que le costará su adquisición en un grado más elevado. De aquí procede la desvaloración de la libertad por los criminales, y la valoración positiva de la libertad por los hombres dignos.

9) *Una libertad en competencia con otros valores*.—Cierta situación de libertad puede ser incompatible con otros fines humanos. Por ejemplo, mi libertad puede ser incompatible con los derechos raciales o religiosos de otros hombres. También puede haber incompatibilidad entre mi libertad como particular y mi libertad como ciudadano. Hay, por ejemplo, conflictos entre las libertades civiles y la regla de las mayorías.—A. S.

RAMÍREZ (J. Roland E.): *L'amour de soi, base de l'amour d'autrui*, en «Laval Théologique et Philosophique», XIV, 1 (1958), págs. 77-88.

Queriendo o amando, el sujeto humano quiere siempre, al menos implícitamente, su felicidad, o sea, su perfección. El hombre quiere, a su vez, a la perfección porque su naturaleza consiste en dejar de ser lo que es para semejarse más a Dios, realizando lo más plenamente posible su naturaleza humana.

De ahí, que aunque en el acto de amor un hombre sea inconsciente de que persigue su propia perfección, al no pretender sino la perfección de la persona amada, ello no quiere decir que el amor sea desinteresado, sino que el hombre no tiene conciencia de esta verdad. En el interior del amor a otro, permanece en todo caso el amor de sí mismo. Esta búsqueda inmanente de sí está presente en cualquier tipo de amor. Aunque el objeto de amor sea un grupo de personas, el Estado, la humanidad misma o no importa qué bien particular o colectivo. Es imposible, al amar, escapar al amor de sí mismo. El amor del sujeto hacia otro es más que el amor del otro considerado en el sujeto, más que la ordenación del amante al amado, más que todo lo que el amante podrá crear en el amado. La existencia del amado y su vinculación no son sino medios de permitir la existencia del amor. Todo aquel que ama está ordenado a su amor, pero no es sino por el amor de sí por lo que llega a amar. Solamente la rectitud del amor da validez al amor. Sólo teniendo en cuenta la actitud del amante es posible entender todo lo relacionado con el amor. La vinculación no es sino relación que perfecciona al sujeto amoroso. Y estos principios del amor natural son válidos también en el plano del amor sobrenatural, o sea, en el plano de la caridad. Quien vive enamorado vive en Dios y Dios en él. Permanecer en este amor es la perfección del amar a otro, lo cual es simultáneamente la perfección del amarse a sí mismo.—A. S.

WILLIAMS (Daniel D.). *Moral Obligation in Process Philosophy*, en «The Journal of Philosophy», LVI, 6 (1959), págs. 263-270.

Todo lo que actúa es un proceso concreto, en el cual está implícita una tri-



ple referencia: al pasado, al entorno y al futuro.

Aquella actualidad suprema en cuya virtud existe un mundo de actualidades finitas conectadas entre sí como orden, relatividad y finitud, es la Divinidad.

La naturaleza divina lleva consigo la integración de su visión del Bien, dado que en ella toman realidad todas las posibilidades de actuación finita. Por ello, significa un orden y gradación de valor. En Dios hallan su medida positiva o negativa cada posibilidad de incremento o de disminución de un valor finito.

La finalidad del conjunto de posibilidades de actuación, es el incremento de valor mediante el enriquecimiento y establecimiento de nuevas ordenaciones, con el consiguiente desplazamiento de valoraciones anteriores.

Ciertas creaturas tienen poder de decidir sobre el sentido alternativo de valor o desvalor en que se actualizarán las posibilidades que se realizarán en el futuro.

De la admisión de tales postulados, infiere el autor:

1) Obligación moral es la pretensión del bien posible sobre la libre decisión de una criatura que es capaz de considerar el efecto de su acción en referencia con el bien.

2) Dios es fuente de la obligación moral, puesto que Dios es la sola realidad en cuya virtud existe una estructura unificada del bien posible en una situación dada.

3) Hay un doble aspecto de la obligación moral, derivada del dual aspecto del ser divino: la integridad de designio de Dios sobre los hombres, y la apreciación absoluta de la situación histórica en que el hombre toma sus decisiones.

Concluye el profesor Williams, que la filosofía de la realidad como proceso ofrece una metafísica y una teoría del valor que destaca juntamente la absolutez de la obligación moral y el reconocimiento de los factores creadores y trágicos que incuban la decisión ética tomada en un mundo inconcluso.—A. S.

ZAVALLONI (Roberto, O. F. M.): *Come si pone il problema della libertà*, en «Antoniano», XXXV, 3-4 (1960), páginas 449-502.

De un análisis que el autor efectúa de los principales pensadores contemporá-

neos acerca del tema de la «libertad» [concepción como elección voluntaria, de signo aristotélico-tomista; noción pragmático-moral de la libertad (William James y Mauricio Blondel); concepción intuicionista (Enrique Bergson); posiciones del análisis existencial; y perspectivas para soluciones de síntesis] llega a la conclusión de que, en definitiva, toda la problemática de la libertad reposa sobre la problemática del ser. Una concepción existencial de la libertad puede ser integrada en el sistema esencialista tradicional, y puede contribuir a un gran enriquecimiento de la filosofía perenne.

Trata especialmente el P. Zavalloni de examinar en qué direcciones se podría progresar válidamente hacia esa finalidad sintética. La idea fundamental de las concepciones tradicionales es la concepción de la libertad como elección voluntaria, ya esté fundada en una deliberación racional o en un conocimiento intuitivo, ya sobre un postulado ético. Pero esta concepción última se revela como fuertemente inadecuada, en la medida en que pretende prescindir de la valoración de los procesos anímicos del hombre. Profundamente distinta de la filosofía «selectiva» o psicológica de la libertad, pero no necesariamente opuesta a la misma, es la concepción «existencial». La *libertad de elección* y la *libertad de ser*, si son entendidas rectamente, se implican mutuamente y se integran en la *libertad personal*.

La idea de libertad se identifica sustancialmente con la capacidad que el hombre tiene de autodeterminarse en favor de una alternativa con preferencia a otras. La libertad, en último análisis, es sinónimo de autodeterminación, en un sentido típicamente humano, o sea, distinto de la simple espontaneidad de todo ser viviente. Esta capacidad de autodeterminación tiene un significado real, concreto, muy lejos del abstractismo de la doctrinaria libertad de indiferencia o del juego de facultades completamente autónomas. La libertad humana subyace, en su naturaleza como en su ejercicio, a las condiciones existenciales de una persona de carne y hueso. A la idea de libertad absoluta se sustituye, por ende, el concepto de gradación de libertad.

La libertad de obrar no es propiamente el privilegio de una particular facultad psíquica, sino un poder del hombre total, como sujeto consciente y activo de la experiencia. Así, a las formas parcia-



les del intelectualismo y del voluntarismo que acentúan el primado de una u otra facultad física, a las concepciones unilaterales del intuicionismo y del existencialismo que representan sólo aspectos par-

ticulares del problema, parece que deba preferirse una conciencia personalista de la libertad, que acentúa el carácter unitario y total de las manifestaciones típicas del hombre.—A. S.

#### D) DERECHO NATURAL Y FILOSOFIA DEL DERECHO

BECCARI (Arturo): *Diritto naturale e positivo nella storia del pensiero politico*, en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto» (1956), págs. 53-56.

Tras la exposición del cuadro de la situación política y social de nuestros días, que hace necesario el mantenimiento y retorno del Derecho natural (tesis unánimemente sentida por los iusnaturalistas contemporáneos), presenta el profesor Beccari, concisa y claramente, el programa de su pretensión en este breve pero interesante estudio sobre el Derecho natural: «hacer la síntesis» entre el Derecho natural (que él llama Derecho ideal) y el Derecho vigente, entre el *hecho* y la *idea*, entre ésta y la contingencia histórica.

«Hay —dice el autor— una innegable problematicidad, y de ahí también una historicidad, en todas las fórmulas del Derecho natural, que propiamente muestra sus derechos a la existencia propia como la razón de ser de estas fórmulas». Está, pues, lleno de dificultades el problema del Derecho natural, pero «no es con una simplicista negación como se le puede resolver» (pág. 57).

Para Beccari, el punto de partida para una doctrina crítica del Derecho natural es la teoría del *hombre* y no de la naturaleza, porque de él se trata, y no de la naturaleza determinísticamente entendida. Del hombre, no como ser natural, ni como un ser divino, sino que «L'uomo, a cui si riconosce un diritto naturale, non può essere che soggetto, persona, autocoscienza». De aquí que el valor metafísico de la cuestión debe ser admitido si se acepta aquel presupuesto de origen (pág. 55). Y el fundamento metafísico del Derecho natural consiste «en la irreductibilidad del hombre a fenómeno», y, por tanto, «en la imposibilidad de reducir el problema ontológico a problema gnoseológico».

El autor considera el valor imperecedero y perenne del Derecho natural como síntesis de elementos lógicos, éticos, políticos, religiosos, económicos y sociales del hombre espiritualmente libre, autosciente, dispuesto a actuar seriamente la misión impuesta en su vida.

Respecto a la inmutabilidad del Derecho natural, afirmada tradicionalmente y proclamada en el principio romano del *quod semper aequum et bonum est*, está de acuerdo el autor «con la crítica más reciente», en admitir que esta inmutabilidad es el defecto más grave del Derecho natural antiguo, si se tiene en cuenta que en las varias épocas históricas «el contenido del Derecho natural está mudando con el positivo en relación al mudar de la conciencia jurídica y al sucederse de siempre nuevos problemas de filosofía política. Pero lo que no cambia en el Derecho natural es la exigencia ideal de justificación del Derecho positivo, «che finora- checchè dicano in contrario positivisti e idealisti—, è stato naturale solo in parte» (pág. 62).

Incluye el autor acertados puntos esquemáticos que expresan claramente su pensamiento iusnaturalista, que pretende ser, como dijo al principio, una síntesis entre el naturalismo antiguo y el humanismo moderno, porque el nuevo Derecho natural es la condición del mejoramiento moral y material del hombre en la convivencia social.

Termina el profesor Beccari afirmando que el Derecho natural «non è antistorico», como han sostenido idealistas y empiristas, sino que es comprensible en la historia del pensamiento político que nos lo presenta articulado en las varias fases de la evolución histórica de la humanidad, «come insopprimibile esigenza morale de fronte alle affermazione del diritto positivo imposto dallo Stato» (página 65).—E. SERRANO VILLAFANE.



COLLINS, O. P. (Joseph): *God's Eternal Law*, en «The Thomist», vol XXIII, número 4, págs. 497 a 532. Octubre 1960.

Después de haber definido la ley en general, Santo Tomás procede a tratar las varias clases de leyes. Entre ellas, destaca por su importancia la Ley Eterna. ¿Cómo se prueba su existencia? Los pasos del argumento tomista son los siguientes: El orden y la armonía del mundo exigen la existencia de la mano rectora de Dios. El gobierno divino del mundo exige la existencia de la Providencia divina. La divina Providencia exige, por su parte, la Ley Eterna.

La Providencia, definida por Santo Tomás como *praeceptiva ordinationis aliquorum in finem*, no se identifica, contra lo que pensaba Cayetano, con la Ley Eterna; o, por lo menos, hay un sentido en el que se diferencia de la Ley Eterna. La Providencia, en efecto, es un acto «monastic prudence» mientras que la Ley Eterna es en Dios un acto de «regnative prudence» (Collins). La relación entre Providencia y Ley Eterna es para el autor del artículo paralela a la de «monastic prudence» y «regnative prudence» y también a la relación que en nosotros mismos existe entre la prudencia y los principios generales de la Ley moral. La Ley Eterna «manda rectamente aquellas cosas que son para el bien común de todo el universo». La Providencia «ordena rectamente a su fin aquellas cosas que son para el bien común de todo el universo».

La Ley Eterna rige sobre criaturas irracionales y sobre seres libres. Sobre las primeras impone una necesidad física; sobre los segundos una necesidad moral, que se concreta en buscar su perfección como criatura racional, es decir, obrar el bien y evitar el mal. Para el caso de trasgresión de este mandato, la Ley Eterna provee un castigo eterno, reduciendo de esta manera a la criatura rebelde, de nuevo al orden.

Según la concepción general tomista de la ley, la esencia de la Ley Eterna viene dada por la razón divina, mientras que la existencia es un resultado de la voluntad divina.

La Ley Eterna es esencialmente inmutable, y tiene carácter de ley en sentido estricto, pues consiste en una ordenación de la razón divina dirigida al bien común de todo el universo y promulga-

da por Dios, que es quien tiene a su cuidado el orden universal.—J. A. ORTEGA.

DOLAN (Joseph V.): *Natural Law and the Judicial Function*, en «Laval Théologique et Philosophique», XVI, 1 (1960), págs. 94-141.

El autor expone en este artículo algunas de las razones que tiene para pensar que, contra la doctrina que divorcia los órdenes jurídico y moral, existen reglas razonables que miden la conducta social en base de un orden moral objetivo. Esta vez, refiriéndose a las funciones iusnaturalistas de la jurisprudencia y de la acción del juez en sus decisiones procesales.

Del mismo modo que las leyes son, en el momento en que son legisladas, instrumentos de la razón política, también el juez es en todo momento un instrumento del Derecho. Estas funciones del juez pueden ser examinadas incluso considerando ciertas propiedades del Derecho positivo.

El Derecho legislado tiene, entre otras funciones, las siguientes: determinar el *iustum legale* definiendo así las acciones justas en cada comunidad; inducir la formación de hábitos de conducta, para consolidar la eficacia de la justicia; formular y prescribir bajo una obligatoriedad más coercitiva los principios del *ius naturale* revelados por la acción de las concepciones comunes acerca de los fundamentos de la convivencia; garantizar la existencia de razones de convivencia con fuerza de obligar que no puedan ser sustituidas por los juicios de personas particulares e incluso de magistrados.

Por parte del juez, las funciones jurisdiccionales aparecen, respecto al ordenamiento legal, matizadas del modo siguiente:

1) El juez como *minister legis*. Juicio es igual que determinación de lo justo tal como viene siendo establecido en la comunidad.

2) La justicia servida por el juez no es la absoluta, sino cierta justicia relativa: la justicia de la ley. Por tanto, el juez actúa como persona pública, ya que no resuelva el conflicto jurisdiccional por una sentencia *quasi ex propria*, sino por potestad pública. Y la pacificación producida es algo concerniente a la autoridad pública.



3) El juez como *interpres legis*. En la práctica, la ley no puede resolver los casos sino en función del estudio que el juez hace de las circunstancias de hecho y de su regulación mediante las reglas jurídicas. Por tanto, las condiciones de la función judicial están marcadas, desde este punto de vista, por toda la actividad concreta del juez.

La personalidad del juez opera como *prudentia* en el examen de todos los elementos de donde ha de proceder el sentido de la sentencia. Y en cuanto que las leyes positivas son determinaciones de ciertos principios superiores, dependen absolutamente en su aplicación por el juez de la conciencia moral del propio juez, mediante el empleo que éste hace de su *prudentia*. Pues los principios de Derecho natural son los que, en la mente del juez mismo, señalan, y no sólo orientando sino proporcionando concretamente, la *prima directio in finem*. Todo ello a pesar de los prejuicios dimanantes de los enfoques científicos del dogmatismo y del positivismo, e incluso contra la aplicación de argumentos judiciales que no dejan aparente resquicio a la aplicación de la ética propia del Derecho natural.—A. S.

DOLAN (Joseph V.): *Natural Law and Modern Jurisprudence*, en «Laval Théologique et Philosophique», XV, 1 (1959), págs. 32-63.

Es enorme el papel que la doctrina aristotélica atribuye a la ley en la formación de la virtud. La formación ética y política del ciudadano tenía lugar, en una proporción primordial, bajo la influencia de la comunidad. La *vita civilis* es el criterio peculiar de la nobleza y forma característica del bien final del hombre. El arte de las artes consiste en ser un hombre libre.

En nuestros días, por secuencia de una desgraciada serie de circunstancias, suelen oponerse los intereses del hombre y los de la ciudad. Esta contraposición se agrava por la consideración de las comunidades intermedias. Ciertamente el positivismo social excluye la posibilidad de bienes humanos superiores a los intereses inmediatos del individuo. De ahí que en la democracia moderna, en la cual todos los ciudadanos participan de algún modo en la legislación, y que la *vox populi* es muy audible, el

concepto práctico de bien común es endeble, y requiere de alguna manera estar incorporado a las leyes para tener un vigor suficiente. Sin quedar, empero, a cubierto de la degeneración causada por las propagandas, cuya venalidad y estrechez de miras ha obligado a decir a Pío XII que el pueblo que pretenda vivir democráticamente ha de haber cumplido cierto proceso de madurez espiritual.

Siendo las leyes medios de significar la estructura del bien común, tan compleja y necesariamente tan progresiva, tiene que haber en la vida jurídica una actitud filosófica que estudie el objeto, los fundamentos y el fin de la ordenación política de los hombres. La ley es algo más que una fuerza. El orden jurídico debe estar fundamentado sobre ciertos juicios sobre la naturaleza humana.

Por ello, la filosofía jurídica (*jurisprudence*) tiene una dignidad científica primordial. Es saber de las realidades divinas y humanas. Son decisiones gravísimas las de asumir una actitud determinada frente a los problemas de regular la convivencia.

El Derecho es una regla razonable. Es fuente de moralidad. Dispone de recursos al poder y a la violencia. Formalmente entendido, se constituye como bien exterior a la conciencia humana, y no consiste ni más ni menos que en conformidad externa a la regla, conforme a la doctrina de Holmes. Constituye también un elemento auxiliar en la lucha por la vida, funcionando como standard exterior. Sin que ello signifique identificar al derecho con las teorías biológicas, según las cuales la vida constituye una selección natural, no hay duda de que la significación jurídica de la vida exterior da cimientos a la imputabilidad de las acciones a su sujeto, lo cual es elemento primero de toda inteligencia de la realidad jurídica.—A. S.

LIPMAN (Matthew): *Natural Obligation, Natural Appropriation*, en «The Journal of Philosophy», LVI, 5 (1959), páginas 246-252.

El hombre está situado primordialmente en una situación de deber, desde la cual puede no siempre escoger pero en todo caso pretende satisfacer a sus obligaciones. Las demandas hechas al hombre son inexorables, y la condición



humana viene caracterizada precisamente por su incapacidad para poder llenarlas plenamente.

Decir que la naturaleza obliga al hombre, es al menos ambiguo. Pues la naturaleza humana obliga pero también resulta obligada.

Puede hablarse de varias clases de obligatoriedad: moral, estética, lógica. Pero tiene que haber una base natural y unitaria de obligación, de la cual aquellas clases sean ejemplificaciones. El autor opina que, de acuerdo con direcciones implícitas en escritos de Heidegger y From, esta base consiste en cierta aptitud para desarrollar ciertas potencialidades constructivas del sujeto. Todo deber es fundamentalmente una solicitud de apropiación. De ahí que la misma necesidad que impone obligaciones sobre el hombre puede destinar para él lo que sea situacionalmente requerido para su cumplimiento.

La apropiación natural consiste en aquellas modalidades de dominio por las cuales el mundo en que se vive impulsa a uno a cumplir las obligaciones naturales. Fundamentalmente se reducen a la producción y a la extracción de objetos mediante los cuales el hombre pueda asimilar y fortalecer sus inmanentes deficiencias. La producción implica actividad laboral, mientras que la extracción significa un acto de incorporación y asimilación de alimentos.

El concepto del hombre como deudor (consumidor) es al menos tan importante como el de productor. Aunque ambos medios son imprescindibles para cumplir adecuadamente nuestras obligaciones. La mentalidad moderna tiende a enfatizar la función productiva, valorando factores tales como «creatividad», «originalidad», «iniciativa» y «expresión». Mas en tiempos primitivos, tal función era impuesta a los hombres más débiles mediante la coerción externa de parte de los más fuertes. El amor a trabajar o a inventar no es natural al hombre. Pero sí lo es el hecho de la necesidad en que todo hombre se encuentra. Por ello podemos afirmar que la significación del proceso de «extracción» es coordinada y coactuante con el proceso de producción.

La naturaleza más verdadera del hombre es su natural indigencia. Pero su remedio puede actuarse, a lo peor, mediante el robo y la explotación, la extorsión y la rapacidad. Los procesos extractivos son ejemplificaciones, no de la

iniciativa humana, sino de la iniciación humana: la iniciación del hombre como naturaleza dentro de la naturaleza. De hecho, la naturaleza es susceptible de varios tipos de evaluación y de pronunciamiento. La naturaleza no es unívoca, sino equívoca. No es pasiva, sino coercitiva. Por ello, en cada concreción de la naturaleza humana en modos permanentes de ser, se fundamenta toda necesidad lógica, estética y moral.—A. S.

OSSOWSKA (María): *Moral and Legal Norms*, en «The Journal of Philosophy», LVII, 7 (1960), 251-258.

Según Petrazycki, las normas morales están imperadas sin que ninguna autoridad concreta reclame necesariamente su cumplimiento, mientras que las normas legales son, no construídas unilateralmente, sino que dan a los otros un derecho a reclamar el cumplimiento de la norma. Las primeras son solamente imperativas, mientras que las segundas son imperativo-atributivas.

Esta distinción viene reconocida por G. Radbruch, por G. del Vecchio, que la adoptan explícitamente. Pero puede admitir interpretaciones variadas.

Dentro de su concepción de las normas morales, podemos distinguir según que la pretensión de vigencia sea una demanda razonable o irracional. Por ejemplo, la obligación de humildad, castidad y perfección tal como vienen expresadas en el Nuevo Testamento, tendrían mayor racionalidad si fueran formuladas en el terreno de la obligación bilateral que en el de la moralidad pura, en cuanto que no resulta claramente que puedan coincidir con muchos ideales personales de moralidad.

Por tanto, hay que considerar también la distinción entre exigencias razonables y no razonables. Por ejemplo, la racionalidad de la humildad aparece en cuanto medio para evitar conflictos entre miembros de una comunidad. Entonces, la implicación de este concepto de racionalidad nos hace pensar si la obligación de humildad puede ser atribuída antes a la esfera de las normas morales que a la esfera de las normas bilaterales o jurídicas. La solución sólo podría venir recurriendo a nuevos principios, para estudiar cuál norma sería la que trajese consigo exigencia válida o no-válida.



Entonces aún deberíamos examinar el concepto de validez, y el análisis retrocedería hasta el infinito. De este modo resultaría que, en ciertos casos intermedios, no estaríamos facultados prácticamente para determinar la diferencia entre moralidad y derecho.

El concepto de exigencia válida no puede provenir de la investigación de los principios morales mismos, puesto que también puede hacer relación a reglas jurídicas, o a principios técnicos o consuetudinarios. Pero puede ahondarse en su investigación desde otro punto de vista de la experiencia uniforme de un grupo más amplio. La exigencia aparecería entonces como cierto módulo establecido socialmente. Petrazycki parece desarrollar este punto de vista al estudiar la presión de las exigencias sociales sobre la mente del individuo, o cuando ha descrito la evolución social de toda clase de normas.

La noción de exigencia no es sencilla, pero en todo caso se esclarece relacionándola con la desaprobación moral. Hay además un proceso tendente a convertir la moralidad en derecho. Normas unilaterales, suficientemente integradas en las mentes de la gente de una comunidad, se transforman usualmente en bilaterales. De aquí la importancia de la mentalidad social para discernir las normas morales de las jurídicas.—A. S.

ROY (Lorenzo): *Le fondement des droits de la famille*, en «Laval Théologique et Philosophique», XV, 2 (1959), páginas 275-291.

El autor divide la materia en dos cuestiones: fundamento de los derechos de la familia, y posibilidad de discernir, explicitar y demostrar cada uno de esos derechos más sus correspondientes deberes.

Los derechos de la familia parecen referirse en su fundamento, según el documento eclesiástico que estudia el autor, a la institución divina del matrimonio. Pero el autor defiende que existe una primordialidad natural anterior al vínculo del sacramento, aunque aparezca como más noble la fundamentación posterior de este último.

Los fundamentos de los derechos de la sociedad familiar aparecen, originariamente, en la naturaleza animal del

hombre, en esa peculiar animalidad impregnada también de la racionalidad, o sea, en la naturaleza humana en cuanto apropiada a las exigencias de su razón.

Del estado de indefensión del niño recién nacido, procede la inclinación natural a la generación y educación del niño. Por ello, de este dato natural del hombre procede el derecho de criar al niño y elevarle en el difícil camino de que llegue a conseguir una madurez definida en términos de poseer una autonomía razonable. De aquí también la habitualidad de permanencia que existe en cuanto un hombre y una mujer se asocian bajo los estímulos de su vida en común. En cuanto que la naturaleza humana contiene en sí este principio de la institución matrimonial, inaugura la estructura de la familia. La función de las leyes positivas e incluso de la gracia sacramental consiste en ser elementos permanentes que sostengan el conjunto del edificio matrimonial. Por ello, una referencia a los derechos que el matrimonio pueda recibir de la legalidad positiva o de la gracia sobrenatural, no serían sino derechos acordes con su primer fundamento natural, que lo consolidarían sin duda pero cuyo principio es más exterior y más posterior a las razones inmediatas que aparecen en el origen meramente natural de la institución familiar misma. En doctrina del propio Santo Tomás, la gracia es más eficaz que la naturaleza, pero la naturaleza es más esencial al hombre en cuanto tal y, por ello, más permanente.

En definitiva, es en la intención creadora de Dios donde se constituye el fundamento último de los derechos de la familia. Pero tal intención creadora se manifiesta sobre todo, inmediata y concretamente, en la estructura misma de la naturaleza genérica del hombre, del mismo modo que, según ha dicho Pío XII, la familia es «el medio natural donde la persona humana se desarrolla normalmente». Un hombre y una mujer que se uniesen en matrimonio, estarían en un error si pretendiesen tener la dignidad de hijos de Dios sin conformarse previamente a los principios de la ley natural, que regula desde luego su unión conyugal. Sólo a partir de las consecuencias naturales de la unión matrimonial podrían cumplir su misión en la sociedad civil y en la Iglesia, y reclamar el respeto de los derechos familiares profundamente enraizados en la naturaleza humana.—A. S.



VILLEY (Michel): *Abrégé du droit naturel classique*, en «Archives de Philosophie du Droit», núm. 6 (1961), páginas 25-72.

Dedicamos un largo trabajo al estudio de la doctrina iusfilosófica de este autor porque nos parece que está acometiendo en Francia con todo empeño, y no pequeño éxito, una labor parecida a la meritisima de Stammler en sus tiempos en Alemania, la restauración de la Filosofía del Derecho. Pero con una notable diferencia a favor del francés, y es que, como él mismo subraya y todos sabemos, «la philosophie juridique n'est pas une discipline française» (*Leçons d'Histoire de la Philosophie du Droit*, París, 1957, pág. 367), mientras que la Filosofía del Derecho ha sido siempre una ciencia alemana.

En este estudio del profesor Villey que ahora presentamos, el autor, docente y buen conocedor del ambiente universitario de hoy, tan propicio a admitir la novedad sin más que por serlo; sabedor del afán de cada filósofo de construir su propio «sistema» y de decir—como afirmaba nuestro García Morente— «lo que nadie ha dicho», o de un modo que nadie lo entienda, él hace una documentada apelación a las doctrinas del Derecho natural clásico a cuyas fuentes es preciso acudir, «persuadés que l'on trouve plus chez Aristote et Ciceron que chez leurs interpretes modernes, chez saint Thomas que chez les thomistes».

Si en otras obras que hemos estudiado del ilustre profesor de Estrasburgo, y a base de las cuales hemos hecho el estudio a que aludimos arriba, nos ha parecido que su posición iusnaturalista, y en general iusfilosófica, era de un eclecticismo en el que pretendía conjugar hasta las doctrinas más opuestas, en este *Abrégé du droit naturel classique* su postura es, a nuestro juicio, clara y terminantemente iusnaturalista y afiliado a la mejor tradición de la filosofía perenne en su versión aristotélico-tomista. Los elogios a la doctrina de Aristóteles y Santo Tomás son reiteradas y entusiasmadas. «La masse d'érudition présentée dans la Somme Théologique est d'une amplitude prodigieuse..., où le génie de saint Thomas triomphe de tant de connaissances, c'est dans son art de concilier toutes ces thèses (se refiere a la aristotédica, romanas y cristianas) contradictoires...»; «le système de saint Thomas est prodigieux par sa richesse, par sa parfaite honnêteté, par sa puissance de synthèse», nos

había dicho en su *Filosofía del Derecho* (págs. 238-39). Pero en el trabajo que ahora comentamos, los encomios se prodigan en los términos más admirativos no sólo por la filosofía en sí de estas dos grandes figuras—Aristóteles y Santo Tomás—, sino por la comparación que va haciendo de ella con la de otros filósofos, desde Comte, Kant, Spinoza, Sartre y Heidegger; «jusqu'à présent nulle lecture ne nous a paru plus fructueuse que celle d'Aristote et de Saint Thomas; nulle philosophie plus solide et plus digne d'être conservée. C'est d'abord qu'on trouverait rarement chez d'autres philosophes una attention aussi directe aux phénomènes juridiques; ... au *Zurück zu Kant* de la fin du XIX siècle, nous constaterons que les juristes ont de raisons particulières de répudier l'idéalisme, de préférer cet autre adage: *Zurück zum Aristoteles*» (pág. 27).

Contra el prejuicio de la filosofía de la historia del siglo pasado, lleno de suficiencia y de vanidad, de que las doctrinas del pasado no tendrían otro interés que el histórico, es decir, serían cosas muertas, el profesor Villey reivindica la doctrina siempre «perenne» de la *Ética*, de Aristóteles, y la *Summa*, de Santo Tomás, «les merveilleux textes de l'Éthique et de la Somme Théologique, clé de la philosophie classique du droit naturel, trésor commun de la culture juridique de l'Occident, dont il n'est pas à l'honneur de notre enseignement que tant de juristes aujourd'hui se dispensent de les avoir lus» (pág. 32)..., «et de la *Politique* aristotélicienne et de la *Somme Théologique*, aussi bien des juristes romains ou médiévaux, du moins dans ce premier moment de l'art juridique qu'est la recherche de la justice» (página 53). Así podrían ir multiplicándose las citas de elogio y admiración de las «doctrinas del pasado» que el profesor de Estrasburgo demuestra elocuentemente que tienen otro valor e interés que el «histórico». No pretende, sin embargo, el autor—lo advierte él mismo—«faire le tour d'Aristote et de saint Thomas: est-ce qu'on peut, d'un seul point de vue, voir toutes les faces d'un sommet?» (página 28).

Para comprender la doctrina clásica del Derecho natural es preciso partir del objeto de la virtud de la justicia, y renuncia a comprender nada del Derecho natural quien no se remonta hasta esta



fuerza. La doctrina del Derecho natural hace de lo justo el alma y la esencia misma del Derecho; la teoría clásica del Derecho, que el autor encuentra en el libro V de la Ética a Nicómaco, o en la II-II de Santo Tomás, es una teoría de la justicia, y con este título se presenta. El Derecho —dice— no es sino lo justo, *id quod justum est*. Vieja fórmula que hay que llenar de nuevo de sentido. Para ello —advierde—, «dejemos las filosofías neokantianas de la justicia, que no tienen importancia»; el positivismo jurídico, que renuncia a sacar de la justicia el *contenido* del Derecho. Nuestra doctrina del Derecho «est une doctrine de la justice. Nous ne saurions

fonder la valeur de notre droit positif qu'en l'appuyant sur la justice» (página 43).

¿Pero dónde buscar la fuente de lo justo? La doctrina del Derecho natural, la observación de la naturaleza y de sus fuentes objetivas; no en el subjetivismo, que se caracteriza por su «esterilidad y arbitrariedad», ni tampoco en una filosofía individualista. «Il n'est plus d'autre procédure que d'interroger la nature, et de tenter de reconnaître l'ordre que peut-être elle recèle; objectif et donc juridique» (pág. 47). Sólo el Derecho natural es capaz de dar a las cuestiones de los juristas respuestas sustanciales. E. SERRANO VILLAFANE.

#### E) TEORIA GENERAL DEL DERECHO. CIENCIA Y TECNICA JURIDICAS

BRLEK (Michael): *De vocis «Ecclesia» origine et notione iuridica*, en «Antonianum», XXXVI, 1 (1961), 69-90.

En la cultura griega y latina, *ecclesia* significa asamblea, reunión convocada formalmente para tratar asuntos importantes por los responsables de la ciudad. Luego se aplicó a las reuniones religiosas, y ya en el cristianismo significó la nueva organización religiosa, ya no política ni teocrática, sino liberada de toda organización o poder civil y de sujeción política determinada. Significa el nuevo pueblo de Dios, la alianza nueva, el nuevo Israel, de donde ha desaparecido el vínculo directo con la organización estatal y sólo queda el elemento jurídico-religioso. Constituía la parte mejor y electa de Dios, generalizada paulatinamente conforme al ritmo de conversión de la sociedad antigua. Ya desde el principio tenían los cristianos esta vivencia de su destino universal, llamada a abarcar a todos los hombres.

Se la encuentra unas veces sola, y otra unida en la expresión *corpus ecclesiae*. Se la aplica también al reino de Dios, al reino de los cielos, y siempre está contenida en ella la dimensión transterrana. No consta solamente de elementos sociales y jurídicos, sino que tanto su fundamento como su evolución están referidas a elementos pre y suprajurídicos. La *Ecclesia* no es una mera comparación a un cuerpo cuya cabeza sea Cristo, sino

que es el mismo cuerpo de Cristo, cuerpo místico de Cristo. Desde entonces la significación de *ecclesia* adquiere dimensiones peculiares que han de acompañarla siempre en adelante, como entidad culturalmente única e incomparable. La *Ecclesia* es la expresión misma del fenómeno religioso en su arraigo y ámbito social.—A. S.

SCHÜLE (Adolf): *Methoden der Völkerrechtswissenschaft*, en «Archiv des Völkerrechts», 8. Band, 2. Heft (1959), págs. 129-150.

Hablar sobre los métodos de la ciencia del Derecho de Gentes significa dar en el punto flaco de esta ciencia. Mientras en otras ciencias las cuestiones metódicas encienden violentas luchas, aquí reina a este respecto una calma casi sepulcral. Las investigaciones metodológicas especiales son muy raras. Este descuido no puede ser suplido, naturalmente, con este trabajo. Solamente puede señalarse la esencia y objeto de la metódica jurídica y traspasar su problemática al seno de nuestra ciencia, y también presentar algunos modos de ver típicos que a duras penas pueden ser elevados a métodos seguros, aunque ofrecen una base para construir y desarrollar una doctrina metódica más comprensiva.

A diferencia de lo que ocurre en otras ciencias, para los juristas la metódica no se ocupa del Derecho mismo, sino del



camino espiritual en el que el jurista busca y encuentra o bien debe buscar y encontrar el Derecho. El espacio de esta orientación es la ciencia del Derecho, del Derecho de Gentes para nosotros.

Para delimitar con más precisión nuestro tema parece necesario distinguirlo de otras cuestiones conexas. Ante todo, no se pueden considerar las cuestiones de método de todo el Derecho internacional, sino sólo las relativas al futuro Derecho de Gentes. En segundo lugar, es necesario distinguir método e interpretación jurídica. Tampoco se puede convertir la metódica en un estudio de los métodos del Derecho de Gentes a lo largo de su historia, pues los problemas y los modos de tratarlos de antes no son los de ahora. Tampoco ha de confundirse el método con la teoría del Derecho de Gentes. Hay que distinguirlo, por último, de la doctrina de las fuentes, pues la metodología no trata de la validez del Derecho de Gentes, sino del modo y manera del hallazgo y aplicación de los principios del mismo.

Un factor que dificulta la construcción de una metodología del Derecho internacional es el de que los juristas que lo estudian parten siempre de una cierta concepción de lo jurídico. La concepción de la tradición jurídica en la que se hallan inmersos; qué duda tiene que no es lo mismo aproximarse a los problemas del Derecho internacional desde una mentalidad anglosajona o desde una mentalidad romano-occidental, desde una mentalidad occidental o desde una concepción soviética o islámica.

Salvadas estas dificultades, existen diversos modos de ver la temática del Derecho de Gentes, cada uno de los cuales nos ofrece un distinto camino:

1) La vía yusprivatista, consistente en trasladar las instituciones del Derecho privado al Derecho internacional.

2) El método histórico, que considera el Derecho internacional como el resultado de una evolución histórica y que tiende a explicar los títulos jurídicos por su fundamentación histórica.

3) La posición sociológica, con su típica fundamentación del derecho en el hecho y su consideración normativa de los hechos geográficos, étnicos, técnicos, etcétera.

4) La consideración normativa, contraria a la sociológica, y que trata de construir una teoría pura del Derecho internacional, al modo de Kelsen.

5) El método deductivo, que tiende a

desarrollar la ciencia del Derecho de Gentes como un dominio deductivo: así la doctrina yusnaturalista.

6) El método inductivo, contrario al anterior, que procede por generalización de factores jurídicos aislados. Este parece ser el método que se impone hoy día, debido al desarrollo de las relaciones internacionales y que exige una sistematización de las mismas.—A. B.

SCHWELB (Egon): *Die Kodifikationsarbeiten der Vereinten Nationen auf dem Gebiete der Menschenrechte*, en «Archiv des Völkerrechts», 8. Band, 1. Heft (1959), págs. 16-49.

La Carta de las Naciones Unidas trata la cuestión de los derechos del hombre en conexión con la definición de los objetos de la Organización (art. 1, apartado 3) y con la fijación de las cuestiones propias de la Asamblea General (artículo 13, apart. 1 b). De la protección de los derechos del hombre se trata en otros muchos lugares. El fundamento filosófico-político de estas determinaciones de la Carta se señala en la parte del preámbulo en que se dice que los pueblos de las Naciones Unidas han creado la Organización para que se «renueve la profesión de fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y valor de la personalidad humana, en la igualdad de derechos de hombres y mujeres y de todas las naciones, grandes o pequeñas». Las determinaciones de la Carta sobre los derechos del hombre encuentran un fundamento general en el artículo 2, apartado 2 y 5, según los cuales los miembros deben cumplir con fe y confianza las obligaciones impuestas por la Carta y garantizar todo apoyo a las Naciones Unidas en toda adopción de medidas emprendida de acuerdo con la Carta.

Otro de los principios del artículo 2, el del frecuentemente citado apartado 7, es esgrimido a menudo como contrapeso contra las determinaciones de los derechos del hombre. Afirma que ninguna determinación de la Carta de las Naciones Unidas debe autorizar «a intervenir en los asuntos que pertenecen en lo esencial a la competencia interna de un Estado».

La preparación de instrumentos internacionales es sólo una parte, probable-



mente la más pequeña, de las tareas de la Organización sobre derechos del hombre. Ha tenido que atender a otras graves cuestiones relacionadas más o menos directamente con esta cuestión, como conflictos raciales, repatriación de prisioneros de guerra, etc.

Para un juicio realista de los esfuerzos de las Naciones Unidas y de los resultados conseguidos conviene recordar un conjunto de circunstancias de fundamental significación: las Naciones Unidas, como su predecesora, la Sociedad de Naciones, pese al lenguaje de su Carta, son una organización de Estados, no de pueblos. Los Estados están representados en ella a través de sus Gobiernos. La cuestión de los derechos del hombre es, ante todo, la cuestión de las relaciones entre el individuo y el Estado. La protección internacional de tales derechos es, por tanto, una protección de los individuos contra el Estado. Contamos, pues, con una organización de Estados que existe, entre otras cosas, para el fin de garantizar la protección contra los Estados. Que esta paradoja aparente o efectiva ha de entrañar dificultades no es, pues, ningún descubrimiento.

Cuando se aprobó la Carta de las Naciones Unidas en San Francisco la guerra aún no había terminado. Termina-

da la guerra, los conflictos se han sucedido y multiplicado en todo el mundo. Todo esto ha puesto seriamente en duda «la vocación de nuestro tiempo para la legislación» y quizá también para la ciencia jurídica en el terreno de la protección de los derechos del hombre. No es de admirar, pues, que la O. N. U., en sus años de existencia no haya conseguido introducir una edad de oro y que, en el campo de los derechos del hombre, los resultados no hayan conmovido las esferas. No obstante, se ha acometido el proyecto de un Código internacional de los derechos del hombre (International Bill of Human Rights), una Declaración General de los Derechos del Hombre, por la Asamblea General (10 diciembre 1948), y se ha acusado la influencia de estos trabajos en Convenciones internacionales, Tratados internacionales de alcance limitado y en los Derechos estatales internos; también se manifiestan estos esfuerzos en los proyectos de pactos sobre derechos civiles y políticos.

El autor se extiende a continuación en la exposición prolija y detallada de las manifestaciones positivas de cada uno de estos esfuerzos y resultados, con cita abundante de cláusulas internacionales y de fuentes legales internas de diversos países.—A. B.

## F) SOCIOLOGIA GENERAL, DEL DERECHO Y DE LA CULTURA

CALDERÓN BOUCHET (Rubén): *El Cristianismo y la lucha de clases*, en «Boletín de Estudios Políticos», Universidad de Cuyo (Rep. Argentina), núm. 5 y 6 (1956), págs. 105-139.

La lucha de clases es legado de la Revolución. La Revolución no es burguesa, pero —resultado imprevisible— consagra al burgués como único superviviente. En consecuencia, nuestro mundo deviene burgués por antonomasia. La vida moderna queda planteada dentro de este marco.

El liberalismo —primer fruto revolucionario—, bajo el lema «igualdad de oportunidades», produce dos tipos de burguesía: la positiva, caracterizada por el triunfo; y la negativa, condenada al fra-

caso. El choque se hace inevitable. De un lado, la primera reclama un estado abstencionista; de otro, la segunda necesita del Estado totalitario.

Los intelectuales, por su parte, tratan de explicar la situación técnicamente —cual si de problema matemático se tratada— o de sacarle, merced a sus teorías, el mayor provecho posible.

La política se fortifica mediante la captación de la masa, a través de una propaganda standarizada, que reduce a uniformidad orgánica el sentido integrador del universo, suprimida su variedad.

En tal encrucijada, la Iglesia —frente a la lapidaria fórmula de Proudhon: «La propriété c'est un vol»— no condena fatalmente la existencia del capitalismo. Su misión consiste, de una parte, en devolver al burgués el sentido social y disminuir su egoísmo; de otra, en conven-



cer al proletario del derecho que tiene a encauzar personalmente su vida, y más sin encadenamientos mecánicos a situaciones previamente determinadas.

El ejemplo de Cristo nos aclara el significado de su doctrina y de su obra, exclusiva y excluyentemente morales, por comunicarse, a través de los tiempos, en la Eucaristía, como alimento místico —a despecho de la captación de las masas judías de su época por milagros sensibles—, sin claudicaciones de índole económica ni éxitos de bombo y platillo. Jesús trata de llegar a cada hombre en su individualidad más absoluta, abstracción hecha de su encuadre en clases. El burgués positivo, desengañado del mundo por él fabricado, descubre el valor del Cristianismo y observa, al menos, el paliativo que la Iglesia supone respecto del rencor de la Revolución proletaria. M. P. V.

CHOMBART DE LAUWE (Paul): *Vie sociale et liberté*, en «Les Etudes Philosophiques», XIV, 1 (1959), págs. 17-28.

¿Puede hablarse de libertad en la vida social? La noción de libertad nunca aparece tan relativa como al hablarse de la libertad social.

En sociología, el concepto de libertad se opone al de determinismo. Lo que puede estudiarse en la vida social no es la libertad, sino las condiciones en que los hombres pueden hallarla. Pero un sociólogo puede adelantar en su conocimiento, definiendo, de una parte, los obstáculos que existen para ella, y los obstáculos difusos que nos detienen, hasta que encuentre, no una definición de la libertad, sino los caminos de una liberación.

Toda libertad es relativa y se refiere a un rechazo y a una llamada. Hay una tendencia a rechazar lo que nos separa de los otros, de nosotros mismos y de ser lo que queremos. La fuerza de atracción de la libertad consiste en el hecho de que indica un movimiento, una marcha hacia un estado ideal de la humanidad toda entera. Por ello no hay tanto una libertad absoluta sino una absoluta liberación. Su esencia es dinamismo.

Las libertades tienen enemigos directos. No sólo en los Estados totalitarios, sino en las condiciones más generales de

toda civilización: el fracaso de las más queridas aspiraciones personales, la pérdida de la conciencia personal bajo la presión de la propaganda, la colonización espiritual del poder del dinero, la seducción de la mente por las ideas forjadas por grupos de presión para conquistar una adhesión mecánica, la tentación de la sumisión social para no incurrir en el aislamiento, la desacomodación social.

Otros enemigos son indirectos, y consisten en obstáculos proporcionados dentro de la estructura del medio social. Muchas actitudes están provocadas, si no producidas, por una situación en que el individuo opera con arreglo a su conexión con medios profesionales, según cuál sea la barriada en que habite, sus medios de locomoción, la cantidad del salario, los modelos culturales que le seduzcan. En tal complejidad, no podemos saber fijamente los obstáculos que cada individuo habrá de superar para que su sociedad no sea su prisión.

Los caminos de la libertad no son sueños, ni ilusiones, ni restricción de las libertades ajenas en nombre de una libertad superior. La libertad no puede estar en oposición con la verdad.

Tampoco es la libertad un bien en sí, puesto que es una respuesta a una llamada hacia el porvenir.

Los métodos sociológicos tienden a hacer tomar conciencia de las estructuras opresoras para ir las deshaciendo y para ir suscitando la aparición de estructuras nuevas. Las acciones directas para la supresión de estructuras antiguas se basan en estos procedimientos de base sociológica, y configuran nuevas formas de conciencia, precisando las aspiraciones que los miembros de grupos nacientes quieren realizar.

Toda verdadera liberación tiene por efecto dominar una situación real, sea por relación a los elementos de la naturaleza, sea por relación a otros hombres. Es fascinante el valor de esos seres privilegiados que se muestran libres hasta un punto que excede a toda nuestra experiencia o a nuestra imaginación. Lo esencial es que tales seres sean enteramente en verdad ellos mismos, y que tengan conciencia de darse al porvenir que presienten. La libertad relativa que nosotros entrevemos en la vida de cada día no es más que una apertura a esta esperanza, y las aspiraciones que vamos realizando son etapas hacia la unidad que buscamos.—A. S.



KENNEDY (Gail): *The Process of Evaluation in a Democratic Community*, en «The Journal of Philosophy», LVI, 6 (1959), págs. 253-263.

La distinción básica según la teoría de Dewey acerca de la valoración depende de lo que sea deseado y deseable; de lo que sea valorado y valorable. El problema de valoración sobreviene cuando hay alguna dificultad para la realización de lo deseado, o sea, cuando una persona se halla en una situación tal que se encuentra en conflicto porque tiene deseos incompatibles. El problema se resolverá si un acto deliberativo es capaz de modificar los deseos en conflicto o el deseo original de tal modo que resulte una modalidad de conducta integradora.

Aplicando esta teoría a los conflictos sociales, habrá que preguntarse si resultará un solo problema o varios problemas juntos. En una sociedad compleja donde compiten varios grupos de intereses, se plantean varias pretensiones, cada una de las cuales busca una solución propia. De ahí que se originan problemas diferentes de valoración en que están inmersos todos los grupos de intereses. Toda negociación entre los grupos sólo podrá resolverse de dos modos: por sumisión o por compromiso. Pero ¿es posible hallar solución científicamente correcta?

Presupuesto común sería obtener un nivel de comunidad científicamente modelada que justipreciase imparcialmente todas las aspiraciones. Los miembros de la comunidad retendrían su libertad creadora, y el grupo común tendría la autoridad. Tal comunidad científica sería capaz de establecer un modelo vivo de conexión libertad-autoridad, que sería criterio permanente para establecer el orden social.

Una comunidad es democrática en tanto en cuanto que sea capaz de socializar inteligente y permanentemente ese ejemplo de unión orgánica de la libertad individual con la autoridad colectiva. De ahí que el elemento más primordial de toda democracia sea una creencia profunda, sincera y consecuen- te acerca de que todos los intereses pueden reconciliarse. De ahí la libertad de discusión y la tolerancia de puntos de vista opuestos en tanto que una solución no haya sido establecida.

Los regímenes totalitarios no admiten

riesgos, pero tampoco libertad. La regla suprema de valor es la coherencia del grupo, y el método de control del grupo es el ostracismo. La unificación de los intereses viene impuesta *por fuerza mayor*. De ahí el monopolio de los medios de información para crear mediante la falsedad un consensus artificial que no obligue al grupo dominante a emplear continuamente la violencia física, supliendo la violencia mental denominada «propaganda». De ahí que toda aquiescencia no sea sino impotencia o ignorancia, dados los medios de acción totalitarios.

La solución de los conflictos de valores sociales debe ser, pues, fundada sobre aspiraciones convergentes sobre la base de un compromiso razonable y admisible a todos. El problema común sólo puede ser enfocado en términos del bien de la situación considerada como un conjunto, en función del cual pueda ser imaginada una referencia al tipo ideal de comunidad activa, de tal modo que la responsabilidad esté difundida entre los miembros hasta el punto de que neutralice los intentos de dispersión y de anarquía. Si este tipo de solución no se pone seriamente en práctica, desaparecerá el estilo democrático de vida social.—A. S.

STINCHCOMBE (Arthur L.): *Agricultural enterprise and rural class relations*, en *The American Journal of Sociology*, LXVII, 2 (1961), 164-176.

La propiedad es más importante en la estratificación social de la vida rural que en la urbana, pues en ésta predominan las posiciones referentes al empleo. Mas dentro de la vida rural, las modalidades de estratificación social dependen de la forma de explotación adoptada en cada grupo de referencia. Tratándose de formas de producción abierta hacia el exterior y comercializada, aparecen en este artículo las modalidades siguientes:

*Propiedad señorial*.—El dueño está al tanto de la producción, de tipo técnicamente tradicional, dedicada a un pequeño mercado a bajo costo. Las clases (señor y cultivadores) difieren mucho en privilegios jurídicos y en nivel de vida. Trabajos duros para los cultivadores. Escasa actividad política y poca competencia de los mismos, mientras que las cla-



ses dominantes están altamente politizadas.

*Arrendamiento familiar estable.*—Pequeñas parcelas de tierra muy valiosa trabajada por familias que no tienen tierras propias, disponiendo de buenos mercados. Cultivo intensivo y esfuerzo considerable. Las clases difieren poco en privilegios jurídicos, pero mucho en el nivel de vida. Los propios cultivadores introducen técnicas nuevas a su cargo. Desarrollan actividades políticas, y frecuentemente producen movimientos revolucionarios populares.

*Patrimonio familiar pequeño.*—Se diferencia del anterior en que los beneficios permanecen dentro de la explotación, y que no son peculiares de las tierras provistas de mercados cercanos. Pueden convertirse en empresas de capitalización intensiva y muy industrializadas. No hay dentro de él diferencias de clases ni de nivel de vida. Tanto los propietarios ricos como los pobres se preocupan de los adelantos técnicos, y de oponerse organizadamente a los intentos de explotación por los intereses de la ciudad.

*Plantación o ingenio.*—Empresas de gran envergadura, ocupando buenas tierras y requiriendo fuertes inversiones. Producción especializada: clases muy diferenciadas en privilegios jurídicos y en nivel de vida. Las altas monopolizan la técnica productiva. Las bajas son políticamente apáticas e incompetentes, sólo movilizadas en caso de revolución por los radicales de la ciudad.

*Rancho.*—Producción en gran escala, en tierras de escaso valor pero de muy extensas superficies, cuyo trabajadores son pagados parte en dinero y parte en forma de vivienda y comidas en común. Las clases pueden no diferir en situación jurídica, y, por otra parte, los trabajos no son excesivamente duros. El nivel de vida es semejante entre dueños o sus representantes y trabajadores. Las actividades técnicas están muy diversificadas entre el personal. Las clases bajas son políticamente radicales, pero dispersas y sin organización.—A. S.

STRAWSON (P. F.): *Social Morality and Individual Ideal* (University College, Oxford), en «Philosophy», January 1961, vol. XXXVI, núm. 136, págs. 1 a 17.

Partimos de un hecho: Los hombres a lo largo de su vida se forman «ideales individuales» que varían no sólo de

persona a persona, sino también en las diferentes etapas del desarrollo humano, e incluso coexisten a veces en conflicto. Estos ideales se configuran como «verdades» que caen dentro de la esfera de la «ética».

Intimamente relacionado con el campo de la «ética» está el de la «moralidad social», constituido por un «conjunto de reglas o principios que se aplican universalmente dentro de una comunidad o clase».

Ahora bien, el problema principal que se plantea Strawson en su artículo es: ¿Cómo se relacionan esos «ideales individuales» con esa «moralidad social»? Para ello parte de una interpretación minimalista de la moralidad que sirve de idea analítica instrumental para la investigación. Se trata de una interpretación social: las reglas de moralidad no son sino proposiciones generalizadoras de demandas—socialmente sancionadas— que sienten los individuos por ser miembros de una determinada sociedad. «Demandas socialmente sancionadas» quiere decir «obligaciones sociales», es decir, demandas hechas con la aprobación de una sociedad y respaldadas por su poder. Esto nos lleva a distinguir entre «sociedad» sin más y «sociedad sancionadora» de las obligaciones sociales.

Con estos instrumentos conceptuales podemos ver la relación entre «ideal individual» y «moralidad social» y contestar así la siguiente pregunta: ¿Qué interés tiene el individuo en la moralidad? Parte aquí Strawson de una afirmación muy general, quizá tautológica: «Todo aquel que se siente sujeto a demandas morales tiene un interés en la moralidad.» ¿Por qué? Porque una demanda hecha sobre un individuo sólo se considerará «moral» cuando pertenezca a un sistema general que incluye también demandas sobre los demás, hechas en interés del propio individuo. De donde lo genuino de la moralidad social es la «reciprocidad de la demanda».

Enlazando esta afirmación con lo dicho más arriba, podemos concluir que una demanda social «A» no obliga «moralmente» a un individuo «X»:

a) Cuando X no pertenece a la «sociedad sancionadora» de esa demanda (que puede ser un solo subgrupo o clase social).

b) Cuando los intereses de X no es-



tán salvaguardados por el sistema general de demandas sociales a que pertenece A.

Cuando, por el contrario, se dan ambos requisitos, podemos decir que el

individuo X pertenece a una «comunidad moral». Sólo perteneciendo a comunidades morales puede él, el hombre, realizar sus ideales individuales.—J. A. ORTEGA.

### G) DERECHO Y POLITICA

DE GRAZIA (Sebastian): *What Authority is not*, en «The American Political Science Review», LIII, 2 (1959), páginas 321-331.

La autoridad es indispensable a la política. Si ciertos teóricos apartan este concepto de su vocabulario, vuelve de alguna manera a entrar. Pero a veces ha sido mal entendida en su propia consistencia. Autoridad no es idéntico que poder. Por ello, el profesor De Grazia rechaza en diez puntos otras tantas falsas conceptuaciones de lo que es la autoridad política.

1) El poder de la autoridad no es misterioso. Hay cierto instintivo y cierto inexplicable respeto hacia alguien que ejerce la autoridad. Pero este respeto es interior y no sólo de apariencias.

2) La autoridad no es principio de signo opuesto a la democracia. Sin respeto a lo que significa el bien común, no hay autoridad. Esta no desaparece cuando actúa en forma impopular y no querida por el grupo, con tal que este grupo reconozca en aquélla la personificación del bien común.

3) La autoridad no consiste en sus distintivos, aunque sólo puede ser eficiente si es reconocible frente a todos mediante sus símbolos.

4) El lenguaje de la autoridad no es siempre despótico. El lenguaje de la autoridad consiste en formas imperativas, aunque las palabras sean pronunciadas suavemente.

5) La existencia de conformidad a la autoridad, consintiéndola y obedeciéndola, no es irracional. Surge aunque no se analicen friamente los fines del obrar en cada caso. Los hombres se sienten unidos a la autoridad aun a riesgo de muerte, de la misma manera que tienen de sentirse en cualquier situación real no buscada de propósito. Pero siempre con la conciencia de obrar bien o mal.

6) Los portadores de autoridad no son únicamente personas vivas. La auto-

ridad no es sólo un fenómeno externo, sino interno, en cuya representación entran muchos hombres que han instalado las maneras de ser originariamente en cada comunidad existente.

7) La autoridad no es restrictiva. La autoridad es fuerza creadora de la libertad, al facilitar la consecución de objetivos deseables.

8) La autoridad no es coercitiva. No emplea de ordinario la fuerza ni el engaño, aunque algunas veces ciertos gobernantes los hayan empleado. La autoridad misma no es fuerza, sino poder hecho para ser empleado y consentido precisamente en gracia de este empleo.

9) La autoridad no existe solamente en el ámbito del gobierno. La autoridad es una realidad humana. Es lo dogmático en el hombre, lo que enseña, lo que cultiva y educa el carácter, el principal elemento de toda cultura humana.

10) La autoridad no es infalible. Por el contrario, los que tienen autoridad saben de sobra cuán peligroso es para sí mismos tener que emplearla. Los mortales no pueden escoger sin temor a errar, mientras no sean dioses.—A. S.

DEL VECCHIO, Giorgio: *Suffragio universale e capacità politica*. En «Rivista trimestrale di Diritto Pubblico», Milano, enero-marzo 1961; páginas 6-15.

El ilustre profesor Giorgio del Vecchio se plantea aquí el problema de la aplicación de la universalidad del sufragio, pero corrigiendo los defectos surgidos de una excesiva expansión en la que tienen cabida los incultos o semiincultos que forman la propiamente dicha masa electoral. ¿Es posible, pues, corregir los defectos de «una aplicación mecánica e irracional?». A propósito de esto, el profesor Del Vecchio hace diversas observaciones y propuestas.



En los tiempos modernos existe a veces —por ejemplo, en Italia— una diferencia entre la capacidad civil y la capacidad política; así, para la primera se exige la edad de veintiún años, y para la segunda, en lo que concierne a la elección de senadores, es preciso tener cumplidos los veinticinco. En cuanto a los extranjeros, poseen los derechos civiles, pero no los políticos.

La absorción de las personas cultas dentro del complejo de las incultas es un hecho evidente. Se hace necesaria una valoración objetiva que sepa especificar. Esa especificación la han perseguido los partidos políticos, pero han producido otra servidumbre, quedando el sentido de la individualidad cegado y condicionado al partido; o bien los no pertenecientes a los partidos se sienten impotentes, abandonados.

¿Es posible adoptar —se pregunta Del Vecchio— un nuevo sistema electoral más racional que los vigentes en Italia y aun en otros países?

La igualdad jurídica de los ciudadanos no permite, desde luego, que determinada clase pueda tener un voto de privilegio. Eso vulnera la misma esencia de la democracia. El derecho al voto es sagrado, y solamente los menores, los enfermos mentales y los culpables de graves penas han de ser excluidos de esa participación en la tarea común. Los iletrados no deben ser olvidados, aunque ellos hallarían, con otra fórmula, una limitación a la eficacia de su voto.

Se trata, pues, de limitar la fuerza del voto atendiendo a diversas circunstancias en que se encuentran los que lo emiten. Para Del Vecchio esta limitación podría consistir en que a las personas desprovistas de algún título de estudio (por ejemplo —dice Del Vecchio—, una licencia de escuela media), se les reserve solamente una cuota sobre el total de la representación electoral: del veinte por ciento si no cumplieron treinta y cinco años, y del cuarenta por ciento si los sobrepasaron.

La remanente cuota del cuarenta por ciento correspondería a quienes, sin atención a la edad, poseyeran un título de estudio medio o demostrasen, de cualquier forma, su competencia. Estas indicaciones no tienen un carácter rígido, y dependen de las cifras

estadísticas que atañen a la masa de las tres categorías dichas. La cuestión es «asegurar un valor proporcionalmente mayor a los votos de la segunda categoría frente a la primera, y a los de la tercera frente a la segunda».

Los elegidos han de tener la misma dignidad, y así la asamblea legislativa se mantendrá homogénea.

Del Vecchio acaba sus observaciones admitiendo que el tope de edad podría ser bajado, en el primer grupo, a los veinte años, incluso a los dieciocho, y que sus meditaciones, no definitivas, presentan una garantía contra las improvisaciones y las prisas, y también son un posible modelo para elecciones de otros órganos públicos. En sustancia, todas las soluciones que persigan la puesta a punto de la democracia, lo que hacen es servir al bien común.—M. M.

McCoy (Charles N. R.): *The Dilemma of Liberalism*, en «Laval Théologique et Philosophique», XVI, 1 (1960), 9-19.

Existe en el pensamiento «liberal» moderno la paradoja de pretender un ensanchamiento de la libertad y de la racionalidad de la vida humana, mientras que de hecho inclina a constreñir y a mecanizar su concepción de la naturaleza espiritual del hombre.

Por el contrario, esta práctica de la mentalidad liberal ofrece, según el autor, el más importante y primordial desafío cultural que nuestro tiempo nos formula. Toda la tradición liberal nos habla de la teleología de la naturaleza humana, con arreglo a la cual los pensadores políticos han formulado las doctrinas de nuestra cultura occidental. Pero esa apreciación, ¿no lleva consigo implícita la noción de que la naturaleza humana es análoga en su estructura ontológica a los seres estudiados por la ciencia física? Pues quien puso fin a las naturalezas las determinó precisamente a no emplear sino subordinadamente lo que en ellas pudiera haber de libertad.

De este modo, aparece que la tradición liberal no puede satisfacer los aspectos de anomía y de autonomía apreciados en importantes momentos de las decisiones humanas. La solución a tal problemática, procedería de apreciar que los actos espirituales y las decisiones humanas no proceden de alguna razón inde-



pendiente de la materia y de la naturaleza misma, sino que son *participación* en cierto intelecto abstraible pero no existente aparte de la propia materia, en aquel sentido en que Aristóteles decía que del Primer Intelecto, cuya libertad es perfecta, dependen los cielos y el mundo entero de la naturaleza.—A. S.

OPPENHEIM (Félix E.): *Degrees of Power and Freedom*, en «The American Political Science Review», LIV, 2 (1960), 437-446.

Los conceptos básicos de la vida política vienen siendo aún los formulados por Aristóteles en su clasificación de las formas de gobierno.

Pero estos conceptos categóricos se concretan a las situaciones históricas caracterizados por realizarse en grados diferentes. Pues dentro de la misma calificación caben grados mayores o menores de realización práctica de cada categoría de gobierno. Por ejemplo, es difícil comparar la cantidad de «poder» que asumen, respectivamente, el Premier inglés y el Presidente del Gobierno ruso.

Oppenheim analiza aquí los grados posibles del poder y de la libertad, atendiendo a diversos elementos que componen uno y otra, imaginando cada uno de dichos elementos como variable mientras se supone que los demás quedan constantes, para llegar al concepto

comparativo del poder total y de la libertad total de un sujeto considerado dentro de un grupo.

Los componentes que se van analizando son los siguientes:

1) La probabilidad de ser reprendido o castigado.

2) El grado de privación que la sanción significa.

3) La finalidad —positiva, negativa— de la sanción probable.

La apreciación del poder y de la libertad de que disfruta un sujeto, depende de que sea valorada por cada uno de los componente del grupo refiriéndose a él como persona aislada conjuntamente con otro sujeto, o en comparación con alguna concreta dimensión de la libertad. Reuniendo todos los posibles criterios, se llegaría a establecer un total de poder.

Es preciso establecer también la significación del poder atendiendo a la libertad posible en cada sociedad. Es distinto el poder posible en una sociedad libre y en una sociedad totalitaria. Es diferente el poder de unos individuos que son simplemente libres y el de otros que son además independientes entre sí. La diferencia esencial entre dictadura y democracia no es que en la primera hay una libertad pequeña y en la segunda una libertad muy grande, sino que en la democracia el poder y la dependencia está repartida más por un igual, y no hay nadie del todo independiente ni del todo esclavo.—A. S.



Precio. 155 ptas.

GRÁFICAS GONZÁLEZ.-MIGUEL SERVET, 15.-TELÉF. 2270710.-MADRID

